

Spirituelle Transgression in der westlichen und östlichen Philosophie

Die Monographie ist dem Konzept der spirituellen Überschreitung in der daoistischen Anthropomistik gewidmet. Der Aufsatz beleuchtet die Hauptquellen der Transgressionsbildung in der daoistischen chinesischen Tradition. Die Monographie behandelt die soziale und individuelle Transgression des Daoismus im Kontext der ukrainischen Philosophie und zeigt die Manifestationen des Phänomens der daoistischen Transgression in den Konzepten des europäischen Poststrukturalismus auf.



Butko Yuliia - Senior Lecturer der Abteilung für Philosophie, Soziopolitik und Rechtswissenschaften, Sloviansk, Ukraine



978-620-2-61954-7



- VERLAG -
Unser Wissen



- VERLAG -
Unser Wissen



Leonid Mozgovoy
Yuliia Butko
Vera Dubinina

Spirituelle Transgression in der westlichen und östlichen Philosophie

Mozgovoy, Butko, Dubinina

**Leonid Mozgovoy
Yuliia Butko
Vera Dubinina**

**Spirituelle Transgression in der westlichen und östlichen
Philosophie**

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

**Leonid Mozgovoy
Yuliia Butko
Vera Dubinina**

Spirituelle Transgression in der westlichen und östlichen Philosophie

FOR AUTHOR USE ONLY

SciencaScripts

Imprint

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

Cover image: www.ingimage.com

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

Publisher:

Sciencia Scripts

is a trademark of

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

17 Meldrum Street, Beau Bassin 71504, Mauritius

Printed at: see last page

ISBN: 978-620-2-61954-7

Copyright © Leonid Mozgovoy, Yuliia Butko, Vera Dubinina

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

FOR AUTHOR USE ONLY

INHALTSVERZEICHNIS

ZUSAMMENFASSUNG	3
KAPITEL 1 .GRUNDLAGEN DER HISTORISCH-PHILOSOPHISCHEN ERFORSCHUNG DES BEGRIFFS DER ÜBERSCHREITUNG IN DER TAOISTISCHEN ANTHROPOMYSTIK.....	7
1.1. Philosophische Geschichtsschreibung der taoistischen Anthropomystik .. 7	
1.2. Das Konzept der Transgression als Mittel der historisch-philosophischen Hermeneutik des anthropomistischen Diskurses des Taoismus	15
KAPITEL 2. DAS PROBLEM DER GEISTIGEN ÜBERTRETUNG IM ZUSAMMENHANG MIT DER AUSBILDUNG TAOISTISCHER ANTHROPOMYSTIKER.....	27
2.1 Entwicklungsstufen der taoistischen anthropomistischen Tradition	27
2.2. Spirituelle Überschreitung im konzeptuellen Paradigma der taoistischen Anthropomystik	40
2.3. Modifikationen des Konzepts der mystischen Übertretung in taoistischen spirituellen Praktiken.....	58
KAPITEL 3. ANTHROPOMISTISCHE IDEEN IN DER EUROPÄISCHEN RELIGIONSPHILOSOPHISCHEN TRADITION	64
3.1. Anthropomistische Linie in der Geschichte der westeuropäischen Metaphysik von der Antike bis zum Barock.....	64
3.2. Hermetismus als Form der Explikation anthropomistischer Absichten der europäischen Kultur.....	79
3.3 Konzeptualisierung anthropomistischer Ideen der philosophischen Reflexion der Moderne und Postmoderne	96
SCHLUSSFOLGERUNGEN	116
Referenzen	119

FOR AUTHOR USE ONLY

ZUSAMMENFASSUNG

Die Monographie ist dem Konzept der spirituellen Transgression in der daoistischen Anthropomistik gewidmet. Der Aufsatz beleuchtet die Hauptquellen der Transgressionsbildung in der daoistischen chinesischen Tradition. Es werden die Entwicklungsstufen der daoistischen anthropomistischen Tradition aufgezeigt.

Die Monographie behandelt die soziale und individuelle Transgression des Daoismus im Kontext der ukrainischen Philosophie und zeigt die Manifestationen des Phänomens der daoistischen Transgression in den Konzepten des europäischen Poststrukturalismus auf.

Der Taoismus als philosophisch-religiöse Strömung hat einen bedeutenden Einfluss auf die moderne Kultur der Länder Ostasiens, deren historisches Erbe genetisch mit der chinesischen Tradition verbunden ist. Sogar in unserem Land gab es eine große Anzahl von Clubs, Sonderschulen für das Studium der östlichen Philosophie, der spirituellen Kultur, die keinerlei Einfluss auf die Bildung unserer Mentalität haben.

Unser Land befindet sich am Schnittpunkt der Grenzen zwischen der westlichen und der östlichen Welt und synthetisiert daher auf synkretistische Weise das gesamte spirituelle Erbe verschiedener Kulturen und spiritueller Praktiken. Daher ist das Studium des taoistischen spirituellen Anthropomismus mit Hilfe poststrukturalistischer und postmoderner Analysen von großer Bedeutung.

Das oben Gesagte bestimmt die Relevanz des Studiums der Probleme des taoistischen Anthropomismus durch eine detaillierte Betrachtung seiner Hauptkomponenten, von denen die entscheidende die Überschreitung ist, die als fixierendes Phänomen des Überschreitens einer unüberwindbaren Grenze zwischen dem Möglichen und Unmöglichen dient.

Das Papier untersucht das Konzept der Transgression im Kontext der Geschichte der Philosophie auf der Grundlage der Analyse der primären Quellen als einer der methodologischen Leitlinien für die Persönlichkeitstransformation des Menschen. und die wichtigsten Trends der sozio-kulturellen Transformationen der Transgression untersucht werden, die wichtigsten sind die angeborenen Kräfte des menschlichen Körpers, definiert als innere Gottheiten, die in das System der Kovarianten Felder des menschlichen Körpers eingebettet sind.

Die Rolle der spirituellen Übertretung in den Ideen der anthropomischen taoistischen Philosophie wird systematisiert und verallgemeinert. Besonderes Augenmerk wird auf spirituelle Praktiken als ein angewandter Aspekt der Umsetzung des Konzepts der spirituellen Übertretung gelegt, das der taoistischen Lehre innewohnt.

Es wird angemerkt, dass das moralische und ethische Erbe des Ostens einen eigenen spezifischen konzeptuellen Apparat in Bezug auf Überschreitung entwickelt hat. Die Systemanalyse der daoistischen Konzeption des anthropomistischen Raumes und der "inneren Gottheiten" wird durchgeführt.

Analysiert wird das anthropologisch-mystische Wesensmerkmal des Phänomens der Transgression als Streben nach einer bestimmten unbegrenzten Ressource, das auf den Durchbruch von einer diskret deterministischen Welt in die Sphäre der Transzendenz abzielt. Die Studie legt die Beziehung zwischen Person und Außenwelt offen.

Diese Pluralität der Identität ist ein Punkt, der im Daoismus, der sich in den mehr als zweitausend Jahren seines Bestehens in enger Wechselwirkung mit den anderen großen Traditionen Chinas, insbesondere dem Konfuzianismus, dem Buddhismus, den ethnischen Glaubensrichtungen und der Volksreligion, entwickelt hat, am offensichtlichsten gültig ist.

Bis zum heutigen Tag besteht die Religion somit aus einer Vielzahl von Überzeugungen und Praktiken, eine Tatsache, die eine große Herausforderung für Gelehrte darstellt, die sich mit dem, was genau der Daoismus ist, auseinandersetzen wollen.

Diese Herausforderung, wie auch die Entwicklung der Religion selbst, kann gut verstanden werden als das kontinuierliche Zusammenwirken der beiden Kräfte der Differenzierung und Integration, als das Bestreben, sich entsprechend den politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen zu verändern und immer neue Formen und Muster aus einer Vielzahl unterschiedlicher Quellen anzunehmen, im Gegensatz zum Drang, Stabilität und Kontinuität durch die Etablierung von Glaubenssystemen, Abstammungslinien, Ritualen und gültigen Mythen zu schaffen.

Im Laufe der Jahrhunderte haben verschiedene Aspekte und Schulen des Daoismus verschiedene Arten der Sakralisierung und Identitätsbildung begünstigt, wobei jede ihren Schwerpunkt auf ein Muster legte und den anderen weniger Aufmerksamkeit schenkte.

Denker oder Literati-Daoisten, die oft in der Nachfolge von Laozi und Zhuangzi arbeiteten, haben sich daher für die Formulierung von Glaubenssystemen entschieden, waren aber auch ihren inspirierenden Vorbildern und ihren Mythen verpflichtet und folgten Regimen rituell formalisierter Selbstkultivierung, um die Konzepte der Philosophen in ihrem Leben zu fördern.

Die Mitglieder der frühen Bewegungen, die Großen Friedens- und Himmelsmeister, konzentrierten sich auf rituelle Muster und Verhaltensmodelle, aber sie hatten auch ein klares Glaubenssystem - einschließlich einer neuen Ebene der Transzendenz, die es ihnen erlaubte, mit neuen sozialen Formen und

ethnischer Integration zu experimentieren - und erforderten ein starkes Engagement der Mitglieder für die Gruppe, was sich in sexuellen Riten und dem Gebrauch von Bekenntnissen statt der Medizin zur Heilung von Krankheiten ausdrückte.

Im Laufe der Geschichte waren daoistische Gemeinschaften immer offen für andere und haben Außenseiter und nicht-daoistische Wege willkommen geheißen.

Daoistische Tempel waren und sind daher oft Gemeinschaftstempel; daoistische Opfergaben haben Blutopfer in Anpassung an populäre Praktiken beinhaltet; daoistische Handgesten und Beschwörungsformeln haben buddhistische Mudras und Mantras integriert.

Daoistische Rituale zur Rettung der Toten ähneln den buddhistischen und volkstümlichen Praktiken; und selbst die einzigartig daoistische Praxis des Versendens von Ankündigungen, Petitionen und Gedenkstätten an die Um eine daoistische Identität durch Rituale darzustellen, müssen Gelehrte die Riten auf ihre einzigartig daoistischen Aspekte untersuchen.

So können zum Beispiel daoistische rituelle Gesten als einzigartig beschrieben werden, da die verschiedenen Teile der Hand mit verschiedenen Aspekten des Kosmos korreliert sind, und obwohl die Geste einen indischen Namen haben und den Buddhismus imitiert mag, sind ihre kosmische Bedeutung und ihre Auswirkungen auf das Universum streng daoistisch. In ähnlicher Weise kann es während eines daoistischen Jiao Opfergaben von Schweinen und anderen Tieren geben, aber sie werden weit entfernt von der heiligsten Aktivität platziert.

Das rituelle Bankett im Buddhismus ist im Übrigen die Begrüßung, die ein Gastgeber seinem Gast zukommen lässt; im Daoismus ist es eine Audienz bei den Gestirnen. Und, was am wichtigsten ist, der daoistische Priester wird für die Dauer des Rituals zu einem himmlischen Offizier, dessen Aufgabe die Übermittlung formeller Befehle an die himmlische Verwaltung ist. Bei all diesen Formen der daoistischen Identitätsbildung spielen spezifische Konzepte, Bilder, Metaphern und Symbole eine durchdringende Rolle, indem sie ein gültiges Netzwerk von Ideen und einen Fluss von Erzählungen aufbauen, um zu zeigen, wie man in dieser Welt Daoist sein kann.

FOR AUTHOR USE ONLY

KAPITEL 1 . GRUNDLAGEN DER HISTORISCH- PHILOSOPHISCHEN ERFORSCHUNG DES KONZEPTS DER TRANSGRESSION IN DER TAOISTISCHEN ANTHROPOMYSTIK

Die moderne historische und philosophische Wissenschaft verfügt über einen äußerst breiten und flexiblen theoretischen und methodischen Apparat zur Untersuchung der Phänomene der intellektuellen Kultur der Vergangenheit und zur Identifizierung aktueller Tendenzen des Philosophierens. Die Geschichte der Philosophie lässt sich nicht mehr auf das Feld der archäologischen Expertise reduzieren, die darauf abzielt, den deskriptiven Objektivismus der klassischen Variante zu ermitteln.

Die Geschichte der Philosophie ist heute die Verkörperung des tatsächlichen Denkens, verwirklicht in Form einer Hermeneutik der Phänomene des Philosophierens. Das ist der Bezugspunkt des Koordinatensystems, das die Bewegung des Studiums der Elemente des philosophischen Verständnisses der Transgression im Zusammenhang mit der Entwicklung der taoistischen Anthropomystik bestimmt.

Das Konzept der "Transgression" ist ein erfolgreiches postmodernes Mittel, um die Hegelsche Aufhebung, ein Schlüsselement der dialektischen Bildung, neu zu überdenken. Zugleich korreliert die Transgression mit der Logik der mystischen Erfahrung.

Die anthropologische Deutung der Mystik, deren vielfältige Erscheinungsformen unter dem Oberbegriff "Anthropomystik" zusammengefasst werden, erlaubt uns einen wichtigen Übergang von der in der wissenschaftlichen Tradition vorherrschenden ontologisch-epistemologischen Perspektive auf Formen der mystischen Weltansicht zur existenzial-anthropologischen Welt der Kultur.

1.1.Philosophische Geschichtsschreibung der taoistischen Anthropomystik

An der Wende der XX-XXI. Jahrhunderte bildet sich die Forderung nach einer qualitativen Aktualisierung des ideologischen Paradigmasystems, angepasst an die multivariate Wahrnehmung der Welt. In den letzten Jahrzehnten hat die Gesellschaft neue Anforderungen an die Konstitution menschlicher Einstellungen zur Welt formuliert, sowohl in der öffentlichen Wahrnehmung als auch in der historischen und philosophischen Intelligenz.

Im zeitgenössischen Kontext der intellektuellen Kultur wird die Aufmerksamkeit auf eine neue Sicht der Welt durch das Prisma der Transgression gelenkt, die von so prominenten Philosophen wie M. Foucault [154, 155], J. Lacan [69, 70], J. Deleuze [56] und anderen initiiert wurde. Während sie den "Tod des Subjekts" als einen aktiven Teil des

Erkenntnisprozesses betonen, liefern diese Forscher eine bestimmte Interpretation der Übertretung als Überwindung der Grenzen des Möglichen, als eine Art "Rückzug" des Subjekts aus der Macht des Geistes.

So ist im Kontext der philosophischen Postmoderne die Transgression ein Mittel zur begrifflichen Überwindung methodologischer Reduzierungen traditioneller Modelle metaphysischen und dialektischen Denkens, das in der Lage ist, die neuesten Formen des Verständnisses der Synthese heterogener Seinselemente zu konstituieren.

In diesem Sinne bildet die Transgression eine Alternative zur statischen Metaphysik der Identität und zum dualistischen Modell der klassischen Dialektik.

Als Teil der Weltkultur ist die ukrainische Kultur historisch orthodox, und daher stammen ihre Wurzeln aus der byzantinischen Zivilisation. Angesichts dieser historischen Tatsache ist es besonders wichtig, das Verständnis von Transgression im Kontext der westlichen und östlichen anthropomistischen Traditionen zu analysieren. Die Aktualisierung solcher Studien ist noch akuter vor dem Hintergrund der politischen Ereignisse von heute, wo die Idee einer allgemeinen Krise des Christentums in der Gesellschaft zunehmend Gehör findet, und zwar nicht nur im Kontext der Nietzscheanischen Philosophien. Dies ist nicht nur eine postmoderne Verleugnung christlicher Werte, wenn sie stattdessen von bestimmten verschleierte Substituten verdeckt werden, wie etwa dem "Willen zur Macht" des Nietzscheanischen Übermenschen. Die Betonung liegt auf Einspruch, ohne im Gegenzug etwas zu bejahen; es ist ein totaler Glaube, dass alles in der Welt bedeutungslos und vergeblich ist und dass deshalb die Welt selbst bedeutungslos ist. Auf diese Weise wird sich eine Person (und vor allem ein Christ) der Existenz einer unwiderstehlichen Grenze zwischen dem Offensichtlichen und dem Impliziten, dem Möglichen und dem Unmöglichen, dem Rationalen und dem Irrationalen bewusst. Dies wirft die vorrangige Frage der Suche nach Möglichkeiten zur Überwindung dieser unüberwindbaren Grenze auf.

Heute können wir sagen, dass das Thema der Transgression im Bereich der Geschichte der Philosophie anthropomistisch ausgearbeitet ist, weil es eine originelle Version der Existenz und der Meta-Anthropologie ist und es erlaubt, die transgressiven Gründe vieler sozialer Praktiken aufzudecken sowie das Vorhandensein bestimmter destruktiver Tendenzen im Menschen zu rechtfertigen.

Die Anthropomystik, die organisch die Konzeptualisierung der Mystik als eine eigentümliche Manifestation des irrationalen Wesens des Menschen im Kontext seines spirituellen Lebens auszeichnet, ist seit vielen Jahrtausenden der philosophischen Entwicklung der Gesellschaft inhärent und bestimmt die Verwirklichung der menschlichen Spiritualität in einer unbestreitbaren Harmonie, einem Gefühl der Transzendenz, voraus. Mit anderen Worten, im

Kontext der Anthropomystik wird die einzigartige Fähigkeit eines Menschen, sein eigenes Bewusstsein und Leben zu besitzen, durch das Prisma der Begründung des mystischen Weltparadigmas erzeugt. Aus diesem Grund hatte die Anthropomystik eine unbestreitbare Manifestation in praktisch allen philosophischen Strömungen.

In bestimmten Fällen von Philosophien sind die Manifestationen der Anthropomystik jedoch offenkundig und spezifisch, und in anderen Fällen erscheinen sie uns als fragwürdige Einheiten, die sorgfältig untersucht werden müssen. Ein Beispiel für Letzteres ist der Taoismus und die taoistische Anthropomystik als inhärentes Phänomen. Aus unserer Sicht sollten sie heute Gegenstand sorgfältiger philosophischer Forschung sein.

Beachten Sie, dass die taoistische Anthropomystik, als ein eigenständiges religiöses und philosophisches System, zu Beginn unserer Ära entstanden ist und eine Folge der symbiotischen Verschmelzung der Laotse [53], Zhuang-tzu [167], alle diese sind recht unterschiedlich und manchmal widersprüchlich Philosophien des alten China für ihren Zweck sah das Verständnis von Fragen, die eine natürlich-philosophische kosmologische und okkult-numerologische Grundlage hatte. Deshalb werden sie manchmal als naturphilosophisch bezeichnet. Aber es war das Eintauchen der Vertreter dieser Strömungen in die Tiefen der Naturphilosophie, das zur Schaffung von Grundlagen für die Mystifizierung der Welt und des Wesens des Menschen führte.

Im Laufe ihrer jahrhundertealten Entwicklung hat die taoistische Anthropomystik eine Reihe von Entwicklungsstufen durchlaufen, die dazu geführt haben, dass sich die allgemeine anthropomystische taoistische Tradition von einer einfachen summativen Menge einzelner philosophischer Ideen, die in den Lehren von Lao Tzu und Zhuang Tzu enthalten waren, zu einem mächtigen religiösen und philosophischen System der Philosophie und Philosophie in China entwickelt hat.

Diese Position der taoistischen Anthropomystik ist bis heute trotz des Niedergangs der allgemeinen taoistischen Tradition aufgrund des Einflusses der "Kulturrevolution" und des Bruchs der systematischen Erblinie der Lehren der Patriarchen der Schule der himmlischen Lehrer zu beobachten.

Innerhalb der taoistischen Philosophie hat sich ein einzigartiges Konzept der spirituellen Überschreitung herausgebildet, das das philosophische Denken und die Kultur sowohl der westlichen Länder als auch des heutigen China beeinflusst.

Eines der zentralen Elemente des Konzepts der spirituellen Übertretung in der taoistischen Anthropomystik - die Lehre von der Unsterblichkeit - stimulierte die Schaffung und Entwicklung einer besonderen Art von Praxis als ein komplexes Set von psychophysischen Übungen sowie die Alchemie, die das Elixier der Unsterblichkeit schaffen sollte.

Übrigens haben die Probleme der Unsterblichkeit in ihrer Arbeit nicht nur chinesische Forscher betroffen. Sie wurde in den Schriften von E.A. Torchinova [111], C.V. Filonov [125, 126, 127], L.I. Mozgovy [79], L.S. Vasilyev [36] und anderen sorgfältig berücksichtigt.

Das Thema dieser Studie erfordert ein sorgfältiges Studium der bisherigen Erfahrungen hinsichtlich der philosophischen Analyse des Taoismus im Allgemeinen und der anthropologischen Komponente der taoistischen Mystik im Besonderen.

Gleichzeitig führt die Analyse der wissenschaftlichen Quellen zu diesem Thema zu der Schlussfolgerung, dass es keine systematischen Werke gibt, die sich der Offenlegung des Konzepts der spirituellen Übertretung in der taoistischen Anthropomystik widmen.

Der Begriff der Transgression ist ein Mittel zur Neuinterpretation dialektischer Denkformen, das es erlaubt, die Frage nach der Methode der Synthese zwischen Entitäten, die sich in einem dialektischen Widerspruch befinden, aufzuwerfen.

Die historische und philosophische Analyse der Quellen zeigt, dass eines der Hauptthemen des Konzepts der spirituellen Überschreitung das Problem der Selbstbeschränkung ist.

So wurde beispielsweise die Entwicklung des Begriffs der Transgression im Kontext einer gewissen Selbstbeschränkung maßgeblich durch die Philosophie des deutschen Philosophen Martin Heidegger beeinflusst, der in seinen Schriften die Idee des "Sterbens" entwickelte. Nach Ansicht des Denkers ist die menschliche Existenz der Schlüssel zum Begreifen von allem. Aber die menschliche Existenz, oder, in Heideggers Terminologie, "dasein" ist vor allem die Existenz des menschlichen Bewusstseins. Aufgrund dieser Eigenschaft des "Daseins" ist sich der Mensch seiner eigenen Sterblichkeit und damit der Zeitlichkeit der Existenz bewusst, die seinem Leben gewisse Grenzen auferlegt.

Das Konzept der spirituellen Transgression ist ein einzigartiges irrationalistisches Werkzeug zur Kenntnis der Außenwelt, weil es hilft, die Dimensionen der Transzendenz des Bewusstseins aufzudecken und damit die Grenzen der klassischen Wissenschaft zu überwinden und den Horizont des menschlichen Bewusstseins über das eigene Leben zu erweitern.

Bereits in der Philosophie F. Nietzsches, namentlich in seiner Konzeption des Übermenschen, wurde das Koordinatensystem des klassischen philosophischen Paradigmas mit seinen Schlagworten von der Ganzheitlichkeit der Vernunft und der mentalen Erkenntnis neu interpretiert. Nietzsche erinnert an die Existenz der biologischen Überlebensfähigkeit des Menschen, nach der der Wunsch nach Leben mit dem "Willen zur Macht" gleichgesetzt wird. Dieser "Wille zur Macht" hat eine inhärente biologische Natur, und daher liegt das

Verständnis seines Wesens außerhalb der Kontrolle des Verstandes. Daher betont der Forscher die Notwendigkeit einer weiteren Reflexion über die Suche nach besonderen irrationalistischen Menschen, die über die klassischen Richtungen der Philosophien hinausgehen.

In den Schriften Freuds [151] und später in den Werken von J. Lacan [69, 70] wurde diese Frage grundlegend für die Untersuchung von Bewusstseinsüberschreitung in Bezug auf nicht-wissenschaftliche Weltbildsysteme.

Man beachte, dass die brillanten psychoanalytischen Schlussfolgerungen von Freud immer noch eine Welle von Missverständnissen in der wissenschaftlichen Welt hervorrufen. Der Diskurs dreht sich in erster Linie um die "kulturelle Hülle" des Individuums, das angeblich seine brutalen Instinkte "versteckt", die letztlich auf den sexuellen Instinkt hinauslaufen. Infolgedessen wird die sexuelle Untermauerung von Neurosen, die zur Grundlage der Freudschen Psychotherapie wurde, in Frage gestellt. Zahlreiche Betrachtungen von Patienten und die Verwendung der wichtigsten Errungenschaften dieser Psychotherapie erlaubten es J. Lacan später jedoch, auf den unbestreitbaren Zusammenhang zwischen der Sprache des Patienten und dem Unbewussten zu schließen: Das Unbewusste ist wie Sprache strukturiert; es ist Teil des trans-individuellen Diskurses und kann sich nicht nur in den Symptomen der Neurose ausdrücken, sondern auch sprachlich realisiert werden.

Im zwanzigsten Jahrhundert konzentrierte sich die Überschreitung durch die Bemühungen französischer Denker auf eine Reihe von Spitzenforschungsthemen. Hier ist vor allem auf die wissenschaftlichen Errungenschaften von J. Bataille hinzuweisen, in dessen philosophischem Erbe sich das Problem der Transgression in Form des Wunsches nach Überwindung der Grenzen der menschlichen Existenz offenbart und sich in der Verletzung der Facetten des Legalen, in den Schauplätzen von Feiertagen, Sünde und Erotik verwirklicht.

Die Werke von J. Baudrillard, M. Foucault, M. Blanchot, R. Girard und vielen anderen Vertretern der philosophischen Postmoderne spielen eine bedeutende Rolle für das Verständnis von Transgressionen.

Folgt man beispielsweise im Gefolge von J. Bataille in der philosophischen Lebensweise dem Begriff der "Simulacra" als spezielle semiotische Zeichen, die eine Kopie von etwas ohne genau definiertes Original sind, stellt J. Baudrillard fest, dass es keinen Zusammenhang zwischen diesen spezifischen Zeichen und der Wirklichkeit gibt. Sie sind künstlich geschaffen, existieren aus sich selbst heraus und erfordern daher einen besonderen Ansatz, um ihr Wesen zu enthüllen. Darüber hinaus sind diese künstlichen Gebilde das Ergebnis eines gewissen Zusammentreffens von Umständen und verschleiern uns die Realität eines Surrogats, die man bedingt als "Hyperrealität" bezeichnen kann. Aber

"Hyperrealität" ist nicht mehr rational und verlangt von den Forschern, nach den neuesten erkenntnistheoretischen Mitteln zu suchen.

M. Foucault [154, 155] versucht, mit den Mitteln der strukturalistischen Methodologie eine eigene Differenzierung der Methoden der Formalisierung und Deutung der Wirklichkeit vorzuschlagen. Er benutzt die Sprache als allgemeines Prinzip der Ordnung und der Koexistenz verschiedener, auf den ersten Blick als unvereinbar angesehener Kulturmanifestationen. Aber die besondere Stellung der Sprache im Wissenschaftssystem des zwanzigsten Jahrhunderts erlaubt es ihr, sich dem Verständnis von Transgression mittels einer semiotischen (zeichenhaften) Interpretation der europäischen Kultur zu nähern.

M. Blanchet [23] skizziert das Bild des destruktiven literarischen Schöpfers und stellt fest, dass die Ernennung eines Dichters oder Schriftstellers - in seiner Erfahrung des Todes, in der Fähigkeit, Selbstmord zu begehen, da jedes literarische Werk ist indirekt transzendental, mit vielen Manifestationen dann, aber im Zusammenhang mit einer dauerhaften, ewigen Rückkehr. Daher ist der Begriff des Nichtseins in seinem Werk von grundlegender Bedeutung. Aber dieses Nicht-Existierende ist in das Sein eingetaucht, maskiert in seinem Abgrund. Die Verwirklichung dieses Nichtseins ist nur durch die Zirkulation von Worten möglich, einem besonderen, unpersönlichen, undefinierbaren Sprachfluss, der nach dem Verschwinden der Literatur in unserem Leben fortbestehen kann.

Schließlich sieht René Girard, ein renommierter französischer Philosoph, Anthropologe und Literaturkritiker, Begründer der Theorie des "mimetischen Begehrens", die Übertretung direkt im Wesen einer Person, die mit der Sphäre des Religiösen, nämlich dem Heiligen und Opferhaften, verbunden ist. Er glaubt, dass die menschliche Gesellschaft und die Kultur im Allgemeinen das Ergebnis einer religiösen Verwandlung kollektiver Aggression in ein auserwähltes Opfer sind. Und dann wird in der Gesellschaft das Verständnis von Aggression zu einem Brauch des Opfers und das Opfer - ein "heiliges Symbol", ohne das Frieden und Harmonie nicht hergestellt werden können. Daraus folgt, dass Kultur im Allgemeinen das Ergebnis von Nachahmung und Gewalt ist.

Hervorzuheben sind auch die anthropologischen Arbeiten von J. Heizinga und M. Eliade [57], die für das philosophische Verständnis des Phänomens der Transgression eine besondere Rolle spielten. Diese Autoren versuchten, die intrinsische Natur einer archaischen Person aufzudecken, die sich auf die eine oder andere Weise unbewusst in bestimmten religiösen Vorurteilen und rituellen Gesten manifestiert.

J. Derrida, K. Schmitt und P. Sorokin entwickelten Konzepte, die dem Begriff der Transgression durch die Berücksichtigung von Phänomenen wie Revolution, Krieg und Macht näher kommen.

Die Grundfragen der Existentialphilosophie, nämlich die Verbindung des Menschen mit Gott, die Angst vor seiner Existenz, Untergang, Entfremdung, Sterblichkeit usw., werden in den besonderen Vorstellungen von Transgressionsbeziehungen nachgezeichnet. Die Deutung der Transgression in der Perspektive des existentiellen Diskurses wurde daher durch die Werke von M. Berdjajew und K. Jaspers beeinflusst.

Unter den zeitgenössischen ukrainischen Philosophen wurde das Problem der Überschreitung von V. Chernetsky, T. Gundorova und J. Polishchuk betrachtet.

Die Quelle der taoistischen Anthropomystik in unserer Studie sind die folgenden klassischen taoistischen Texte: "Lao Tzu", "Zhuang Tzu", "Tian Tzu Qi", "Baopu Tzu", "Guan Yin Tzu", "Tao de Jing", Zhuang Tzu, und andere. Ihre Analyse bestimmte in der Tat die Tiefe und Bedeutung der Dissertation, denn in diesen schriftlichen Denkmälern des Taoismus fand der Autor das notwendige Material, um die Schlüsseldefinitionen der anthropomistischen Idee des Taoismus zu bestimmen.

Die Methodologie der philosophischen Analyse geistiger Überschreitung ist die dialektische Methode der philosophischen Wahrnehmung. Die dialektische Methode als verallgemeinerte Annäherung an die Betrachtung spiritueller Übertretung, unter Berücksichtigung ihrer inneren Widersprüche und Veränderungen, wurde auf die Analyse der wissenschaftlichen Arbeiten von M. Ya angewandt. Bichurina [19-22], P.P. Tsvetkova [165], S.M. Georgievsky [44-47] und anderen Forschern angewandt, was zur Entwicklung der theoretischen Vision der Ansichten von Laotse und zur Bildung von Variabilität in der Interpretation des kanonischen Textes beitrug.

Mit theoretischen Errungenschaften von solchen Wissenschaftlern wie L. Viger [187] und K.K. Flug [148-150], dazu beigetragen, die Umsetzung der paradigmatischen Verallgemeinerung der taoistischen Ideen im Zusammenhang mit ihrer historischen Entwicklung, interne Beziehungen, externe Faktoren ihrer Bildung zu begründen.

Gilt als bedeutsam vom Standpunkt des wissenschaftlichen Beitrags zur konzeptionellen Entwicklung des Konzepts der Transgression, ist aber Gegenstand konstruktiver Kritik an den Erkenntnissen von Jan Hin-Shun [179], die in der Forschung der LD weiterentwickelt wurden. Pozdneeva [87] weiterentwickelt wurden.

Wesentliche Schlussfolgerungen über das Wesen der taoistischen anthropomistischen Tradition finden sich in der japanischen Synologie. Hier sind zunächst die langjährigen historischen und philosophischen Untersuchungen des japanischen Spezialisten der Ofuti (Obuti) Ninja "Dokesi-no Kenko (Studium der Geschichte des Taoismus)" und "Seki-no doki (Früher Taoismus)" [185] zu nennen, die zweifellos die Spitzenstudien des Taoismus sind.

Eines der wichtigsten Werke, das Licht auf die Ideen der anthropomistischen Tradition in religiösen Texten des Taoismus wirft, ist das Werk von Chen Go-fu, "The Study of the Origin of the Taoist Canon" [168], das eine beispiellose Komplexität aufweist.

Die Etappen der Entwicklung des Taoismus, die Verfeinerung der Methodologie des Taoismus, die Enthüllung der Fragen der Genese, der Evolution und des historischen Inhalts der taoistischen anthropomistischen Tradition sind den Werken von L.S. Wassiljewa [36-37], EA Torchinowa [109-114], L.M. Menschikow [78] und anderen gewidmet.

Eine detaillierte Beschreibung der Entwicklungsstadien der Ideen der taoistischen anthropomistischen Tradition findet sich in den Werken chinesischer Denker [53, S. 413-431], und ein markantes Beispiel für ihre praktische Umsetzung - in den Arbeiten von AL Kovban [67].

Sie decken den bisher wenig erforschten Aspekt des Taoismus, der Chinastudien und der Textologie ab und enthalten neues Material zur Geschichte der chinesischen Zivilisation während des frühen Mittelalters[117-147]. In diesen Werken wendet ein herausragender chinesischer Experte eine Vielzahl methodologischer Methoden der wissenschaftlichen Forschung umfassend an, nämlich: die Einbeziehung konzeptueller Faktoren des Taoismus, die semantische Analyse chinesischer Texte, die Analyse taoistischer Texte im System der chinesischen Geistesgeschichte und andere Techniken der sorgfältigen philologischen Analyse taoistischer Primärquellen. Als Konsequenz wird uns eine historische und philosophische Skizze der frühen Denkmäler der religiösen Tradition des Taoismus vorgelegt: die strukturellen Grundlagen ihres Ursprungs und die Probleme ihrer Entstehung sowie der ideologisch-theoretische und bildlich-metaphorische Inhalt dieser Denkmäler in ihrer historischen Entwicklung. Aber die Hauptsache in diesen Studien ist unseres Erachtens die Bildung des taoistischen Systems von Vorstellungen über die Person, das als der Raum der Erklärung der wesentlichsten Kräfte des Universums betrachtet wird.

So verkörpern die methodischen Ansätze ausländischer Experten für das Studium anthropomistischer Ideen des Taoismus ein vielfältiges Spektrum wissenschaftlicher Installationen - von positivistischen Experimenten bis hin zu existenzialistisch-phänomenologischen Abhandlungen, während im heimischen philosophischen Denken das Studium des Planes im Vordergrund steht.

Angesichts der Notwendigkeit, im Rahmen dieser Dissertation ein anthropomistisches Grundkonzept des Taoismus zu schaffen, und angesichts der führenden Trends im In- und Ausland, konzentrieren wir uns zu Recht auf die historische und philosophische Analyse des Konzepts der spirituellen Transgression in der taoistischen Anthropomystik als Grundlage.

1.2. Das Konzept der Transgression als Mittel der historisch-philosophischen Hermeneutik des anthropomistischen Diskurses des Taoismus

Die Popularität und bedeutende Bedeutung des Taoismus im kulturellen Leben des Fernen Ostens sollte überschätzt werden. Daher besteht ein besonderes Interesse an dieser philosophischen Tradition bei Spezialisten in einer Vielzahl von Fachgebieten und wissenschaftlichen Bereichen.

Die Geschichte des Studiums anthropomistischer Ideen im Kontext des Taoismus reicht jedoch bis in die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts zurück. Mehr M.Y. Bichurin in seinen Werken [19-22] "China in einem zivilen und moralischen Staat", "Statistische Beschreibung des chinesischen Reiches", "Beschreibung der Religion der Gelehrten, zusammengestellt durch die Werke des Mönchs Yakinfu", "China, seine Bewohner, Sitten, Bildung" machte eine ziemlich detaillierte Analyse Manifestationen der Anthropomistik in der Sammlung von Texten "Tao-de-ching" - eines der berühmtesten philosophischen Werke Chinas, dessen Geschichte bis in die Antike zurückreicht und Laotse zugeschrieben wird (IV - V Jahrhunderte. BC).

Ein komparativ-typologischer Ansatz bei der Untersuchung der bestimmenden Merkmale des Taoismus als Lehre vom Weg (Tao) und von den Eigenschaften der menschlichen Natur wurde bei den wissenschaftlichen Untersuchungen des PP Zwetkow angewandt. Dieser Autor kommentierte die Lehren des Tao-de-ching als eine Möglichkeit, Glück anzuziehen und Ängste und Sorgen loszuwerden. Besondere Betonung wurde auf die Geschichte der taoistischen Religion gelegt, insbesondere auf die taoistische "Alchemie" [165].

Wichtige Werke zum Studium taoistischer anthropomistischer Ideen waren die Arbeiten des russischen Akademikers VP Wassiljew "Essay über die Geschichte der chinesischen Literatur", "Materialien zur Geschichte der chinesischen Literatur", "Frühgeschichte der altchinesischen Schriftdenkmäler", "Manuskriptbuch in der Kultur der Völker des Ostens", "Ursprünge der chinesischen Zivilisation", "Kulte, Religionen, Traditionen in China", "Probleme der Genese des chinesischen Denkens" [32-37]. In diesen Werken, die das Literaturdenkmal "Tao-de-ching" und andere wenig bekannte religiöse Werke untersuchten, charakterisierte der Wissenschaftler nicht nur die Merkmale des Taoismus als einer Religion, die am Beginn einer neuen Ära entstand, sondern zeigte auch den entscheidenden Einfluss des Buddhismus auf taoistische Konzepte. Indem er den allgemein akzeptierten Glauben der Orientalisten kritisierte, dass Lao Tzu der Autor des "Tao de ching" sei, ging Vizepräsident Vasiliev über die Texte des "Tao de ching" und des "Zhuang Tzu" hinaus und begann, einen weniger verbreiteten taoistischen Werkkanon zu verwenden. Der Forscher bemerkte den bedeutenden Einfluss der frühen buddhistischen Schriften (nämlich der Sammlung "Guang hun min tzu") auf die

wissenschaftliche Forschung; er beschrieb systematisch die Hauptfiguren der taoistischen Mythologie.

Taoistische Themen finden sich häufig in den Werken von VS Solovyov, in denen er nicht nur das empirische Material seiner eigenen Forschung skizzierte, sondern auch den Versuch unternahm, eine originelle Skizze der chinesischen Kultur zu geben. Zugleich skizzierte der Wissenschaftler die Gemeinsamkeiten von Taoismus und Konfuzianismus.

Anthropomistische Ideen, die Lao Tzu zugeschrieben werden, erregten auch die Aufmerksamkeit von LM Tolstoi, die sich aus Werken wie "Brief an die Chinesen", "Chinesische Weisheit", "Ausdrücke des chinesischen Weisen Lao Tze, ausgewählt von LM Tolstim, Surat Coffee House, Chinese Sage Lao Tse und anderen" ableitet. [104-107]. Im frühen Taoismus findet er Bestätigung für viele seiner Ideen über die Liebe als göttliches Fundament der menschlichen Seele und die axiologische Priorität der Doktrin des "Widerstands gegen das Böse durch Gewalt".

Zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts wurde die wissenschaftliche Forschung zu taoistischen Texten aktiver. So erstellte Leon Wiger 1911 den ersten modernen Katalog des taoistischen Textkorpus [187]. Unseres Erachtens hat dieses für seine Zeit bahnbrechende Werk einige Nachteile, und die heutige Interpretation einzelner Texte durch L. Wiger scheint nicht ganz erfolgreich zu sein. Diese Anmerkungen können jedoch nur im Hinblick auf den gegenwärtigen Stand des Verständnisses des Taoismus gemacht werden, bei dem die Studien des französisch-chinesischen Historikers eine bedeutende Rolle gespielt haben.

Erwähnenswert ist das schöpferische Vermächtnis von K. K. Flug [148-150], das auch einen bedeutenden Einfluss auf die Entwicklung des Verständnisses der taoistischen Philosophie hat. Dem Forscher ist es nicht nur gelungen, die wichtigsten Etappen der Geschichte der Dao-zzana-Buchsammlung zu charakterisieren, sondern auch einen wissenschaftlichen Apparat sorgfältig vorzubereiten, der eine bedeutende Namensabdeckung aufweist, wodurch seine Werke in einzigartige Studien verwandelt wurden, die als Grundlage für die neuesten wissenschaftlichen Entwicklungen dienen können. Besonders erwähnenswert ist die Monographie "Die Geschichte des chinesischen Buchdrucks des Sonnenzeitalters X-XII Jahrhunderte". [148], in der der Autor die Rolle der taoistischen Klöster als kulturelle Zentren des traditionellen China betrachtet.

1950 übersetzte Jan Hing-Shun erstmals das Tao-de-ching [179] ins Russische. Dieses Werk bildete die Grundlage aller neueren Studien über den Taoismus im postsowjetischen Raum und lieferte der modernen Chinastudien eine wichtige und notwendige Erfahrung, um die chinesische Ideologie mit Hilfe des chinesischen Originaltextes zu untermauern. Und heute ist keine

grundlegende Forschung über die Philosophie des Taoismus praktisch vollständig ohne die Werke von Yang Hin-Shun.

1960 übersetzte LD Pozdneeva erstmals den nicht minder wichtigen taoistischen Text Zhuang-tzu [87] ins Russische. Obwohl es sich bei diesem Text um die einzige russischsprachige Übersetzung der Originalquelle handelt (und daher die Bedeutung des Werkes überschätzt werden sollte), hat er in chinesischen Fachkreisen heftige Diskussionen und Kritik hervorgerufen.

Der japanische Forscher Ofuti Ninja ist eine bedeutende Figur in der wissenschaftlichen Tradition der taoistischen Forschung. Seine Werke "Shokin-no-dozi (Früher Taoismus)" und "Dokesi-no Kenko (Taoistische Geschichtsforschung)" [85, 86] stellen den Höhepunkt der modernen taoistischen Studien dar.

Unter den Werken der Moderne ist die Monographie "Kult, Religion, Tradition in China" VP Wassiljew hervorzuheben, die einen Abschnitt über den Taoismus enthält [36, S. 218-290]. In diesem Werk enthüllt der Autor das Wesen des Taoismus als ein religiöses System mit mehreren Ebenen.

Der anerkannte Wissenschaftssynologe und Historiker der Philosophie Ye.O. Torchinov untersucht in seiner Monographie "Taoismus: die Erfahrung historischer und religiöser Beschreibung" [109] den Ursprung und die Genese der taoistischen anthropomistischen Tradition. Er enthüllt den Taoismus als die nationale chinesische Religion, die aus der Synthese der philosophischen und religiösen Lehren von Lao Tzu, Zhuang Tzu, höherer Reinheit (Maoshan) und wahrer Einheit (Zhen und) entstanden ist. Angesichts der Bedeutung der Lehren des Dao für das traditionelle China wendet sich der Autor der Analyse von gymnastischen und spirituellen Übungen, kontemplativen und sexuellen Praktiken, der Essenz der Alchemie usw. zu, d.h. er untersucht die Vielfalt der taoistischen Psychotechnik, die die Grundlage für die Umsetzung spiritueller Übertretungen im Kontext der östlichen Anthropomie bildet. Als Ergebnis kommt EA Torchinov zu dem Schluss, dass der Taoismus als ein ideologischer Kurs fungiert, der die religiöse Doktrin der philosophischen und reflexiven Ebenen und die psychophysiologische Erreichung veränderter Zustände der Psyche beinhaltet, die aus der Sicht des religiösen Bewusstseins bewusst sind.

Im Taoismus unterscheidet E.A. Torchinov zwei Entwicklungsstadien, die er konventionell als das Stadium der Ausbildung einer einzigen taoistischen Tradition bzw. als das Entwicklungsstadium des Taoismus als entwickelte Religion bezeichnet. Jede von ihnen ist in verschiedene Perioden unterteilt. Die erste Stufe umfasst die Periode der alten vortaoistischen religiösen Überzeugungen (bis zum IV. - III. Jh. v. Chr.), die Periode der "rationalisierten" Überzeugungen (III. Jh. v. Chr. - II. Jh. v. Chr.) und die Endperiode der Zusammenstellung des Taoismus als polymorphe ideologische Strömung (II. Jh.

n. Chr.), in der die Richtungen der vorherrschenden Periode schließlich synthetisiert wurden.

Die Phase der Entwicklung des Taoismus als eine entwickelte Religion, teilt der Forscher bedingt in eine Periode der raschen Institutionalisierung und Bildung von verschiedenen taoistischen Schulen (II - VI Jh.); die Periode der Bildung von integralen taoistischen Richtungen des Zeitalters der Fragmentierung und Entwicklung von Tendenzen der vorherigen Stufe (VII - VIII Jh.); die Periode der Bildung der Voraussetzungen für die Entstehung von "neuen Schulen", wenn der Wunsch nach Selbst-Verbesserung, die durch meditative Praxis realisiert wird (IX - XI Jh.); die Periode der Entstehung von "neuen Schulen" (XII-XIII Jh.). Während dieser Periode - die Tage der ideologischen Stagnation und des Triumphs des religiösen Synkretismus des Taoismus, die eine Periode der aktiven Bildung des taoistischen Synkretismus durch "gute Bücher" (shan-shu) (XIV-XVI Jh.), eine Periode der vollständigen Beherrschung des religiösen Synkretismus und der halbuntergeordneten Position XV - Anfang des XX Jh.), und schließlich die moderne Periode, die mit der Transformation des Taoismus unter den Bedingungen der revolutionären Transformation der traditionellen chinesischen Gesellschaft verbunden ist [93, S. 304]. Nach Meinung des Denkers endet die fortschreitende Entwicklung des Taoismus jedoch genau in der Periode 1445 - 1607, was durch den endgültigen Entwurf des "Tao-Tsang" belegt wird, der nicht mehr mit neuen Werken aufgefüllt wird.

Unserer Meinung nach sind die Werke Torchinovs die tiefsten Werke im postsowjetischen Raum auf dem Gebiet der Erforschung der taoistischen anthropomistischen Tradition.

1986 erschien EO Torchinovs gemeinsam mit AI Kobzev und NV Morozov verfasstes Werk "Der Schatz des Tao" [65], das einen großen Beitrag zur Entwicklung der taoistischen Studien im Inland leistete. Der Artikel enthüllt das Wesen des taoistischen Kanons und berührt die Geschichte des Taoisten.

In den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts erschien das Werk von LM Menshikov, in dem ein ganzer Abschnitt der Frühgeschichte taoistischer Büchersammlungen gewidmet ist [78, S. 193-206]. Dieses Werk wird als eine wichtige und gründliche Studie zum weiteren Verständnis der taoistischen Philosophie anerkannt, da LM Menshikov darin auf der Grundlage des chinesischen Textes nicht nur die taoistischen Quellen, sondern auch die Texte der buddhistischen Tradition untersucht. Die Studie demonstrierte ein Modell der taoistischen Wissenschaftsmethodologie, das die Arbeit mit primären Quellen untermauert.

Anthropomistische Ideen des Taoismus wurden in den Werken Filonows [117-147] gründlich untersucht, in denen der Forscher, während er die Entstehungsgeschichte und strukturelle Einordnung des Taoistischen Kanons

("Tao-zana") analysierte, eine Methodologie der textlich-philologischen Hermeneutik für die Analyse früher Texte taoistischer Traditionen entwickelte. In der Dissertation "Taoistische Schriftdenkmäler der III. bis VI. Jahrhunderte" untersuchte der Autor die Denkmäler der religiösen taoistischen Tradition der Shantzin-Buchsammlung und schlug zunächst eine umfassende Methodik zu deren Analyse vor.

Besonders bemerkenswert ist jedoch die von Filonow durchgeführte Analyse des grundlegenden taoistischen Werkes "Juan-ting-ching", da die taoistische Selbsterkenntnis darin die Topographie des Menschen als einen anthropologischen Kosmos wahrnimmt, eine der Arten der Selbstvervollkommnung.

Der Forscher stellt fest, dass die Theorie des anthropologischen Raumes ein Mehrebenensystem ist, in dem die folgenden Komponenten unterschieden werden können:

- 1) die grundlegenden und zusätzlichen Strukturdiagramme, bei denen es sich um die Systeme der inneren Organe des Menschen handelt, die im Kontext der chinesischen Kultur traditionell als "fünf Repositorien" bezeichnet werden;
- 2) das Konzept der "inneren" Gottheiten (neu-shen), d.h. der Geist-Gottheiten, die von den Bewohnern des Kosmos des menschlichen Körpers wahrgenommen werden;
- 3) die Methode der Aktualisierung von anthropologischen Raumobjekten - "innere Vision";
- 4) das Konzept der treibenden Kräfte des anthropologischen Raumes - die Theorie der dynamischen Wechselwirkung der Yin-Yang-Kräfte im Menschen;
- 5) das Konzept des Homomorphismus oder der strukturellen Ähnlichkeit von Mikro- und Makrokosmos sowie ihrer einzelnen Komponenten;
- 6) das Konzept der Kultivierung des Geistes durch die Pflege des Körpers und das damit verbundene Konzept der Überwindung des Todes;
- 7) die Idee der Verbindung zwischen körperlicher Gesundheit und dem Erwerb des unsterblichen Status - Xiang. Allgemein gesprochen ist das Wort Xian im Taoismus mehrdeutig. Daher wäre es falsch, ihm den ausschließlichen Wert der Eigenschaft "Streben nach Unsterblichkeit" zuzuordnen. Vielmehr geht es um die Tendenz, in die höheren heiligen Welten aufzusteigen, d.h. ein Schamane, ein Magier mit angeborenen übernatürlichen Eigenschaften zu sein;
- 8) das Motiv der "Reise", nach der der Taoist durch die Landschaften seines inneren Kosmos zu Xiang wird und die Fähigkeit erhält, die himmlischen Gottheiten in seinen Körper zu beschwören oder die Kräfte des Universums zu kontrollieren [117].

Das 1935 veröffentlichte Werk des legendären chinesischen Denkers Chen Go-fu, "The Study of the Origin of the Taoist Canon" ("Tao Tsang Yuan Kao") [168], ist ein einzigartiges Werk in der Entwicklung der taoistischen Studien. Es sollte beachtet werden, dass die Autorin in ihrem Hauptfach Chemikerin und Technologin war. Trotz der Inkonsistenz des Fachgebiets des Forschers mit seinem Interesse am Taoismus können wir jedoch mit Zuversicht feststellen, dass es sich bei dem Werk um eine weithin anerkannte Studie des taoistischen Kanons handelt, der sowohl in Bezug auf seine grundlegende als auch auf seine tiefgründige philosophische Suche nach wie vor im Vordergrund steht.

Zweifellos ist die chinesische wissenschaftliche Tradition eine führende textliche und philologische Studie taoistischer Texte. Es ist jedoch ratsam, auf einige Einschränkungen in der Arbeit chinesischer Denker hinzuweisen, deren Philosophien auf das Studium "klassischer" Texte im Interesse der konfuzianischen Elite ausgerichtet waren (unter Bezugnahme auf die Werke von "Lao-tzu", "Zhuang-tzu", "Tsun-tun-qi" ", " Baopu-tzu ", " Guan Yin-tzu "), während die überwiegende Mehrheit anderer kanonischer Texte als "abergläubisch" und "leer", nicht beachtenswert angesehen wurde.

Die bürgerliche Revolution von 1911 in China gab den Anstoß zur Entstehung einer Reihe von gründlichen Studien über den Taoismus, die im Lichte der damals bekannten Entwicklungen im europäischen philosophischen Denken entwickelt wurden, die innerhalb positivistischer und existenzialistisch-phenomenologischer Ansätze variierten. Darüber hinaus, einen erheblichen Einfluss auf die wissenschaftlichen und praktischen Schlussfolgerungen der anerkannten chinesischen Denker Fu Jin-tzu, Xu Dishan, Zhong Zhao-tzu, Wen Ido und viele andere trugen zu den soziologischen Ansatz der französischen philosophischen Schule durch die Bildung in ihren Annalen der Methodik der Prüfung der religiösen Perspektiven der religiösen Perspektive .

Es ist darauf hinzuweisen, dass es bedeutende Unterschiede zwischen ausländischen und einheimischen historischen und philosophischen Studien der anthropomistischen Ideen der taoistischen Tradition gibt. In der Ukraine gibt es im Gegensatz zu einem beträchtlichen Teil der europäischen wissenschaftlichen Forschung zu taoistischen Fragen in der Tat keine grundlegenden Dissertationen und philosophischen Monographien über die Probleme des Taoismus.

Von großem wissenschaftlichen Interesse ist unseres Erachtens der Artikel von Yurchenko und Kostenko "Die Ethik des Taoismus im Kontext der chinesischen Kultur" [177], der sich der Untersuchung des Multivektors der ethischen Darstellungen im Taoismus widmet. Das wichtigste Ergebnis der oben genannten Arbeit, die auf der historischen Methode der induktiven Verallgemeinerung von Fakten, Ansichten und Konzepten beruht, lässt den Schluss zu, dass der Taoismus als philosophische Schule eine Art "experimentelle" Plattform für die Etablierung ethischer Tendenzen nicht nur in der östlichen Kultur, sondern auch im Allgemeinen bildet.

Besonderes Augenmerk wird auf die Schlussfolgerung der Autoren gelegt, dass das Ethos des Taoismus sich nicht auf seine praktische Ausrichtung beschränkt, sondern ein wirksames Mittel ist, um Harmonie zu erreichen, ein konstantes Gleichgewicht, das ein Leben lang anhält. Dies unterscheidet sowohl horizontale als auch vertikale Verbindungen, durch die das Tao erreicht wird.

Horizontale Verbindungen der taoistischen Errungenschaften werden durch den Aufbau taoistischer ethischer Harmonie zwischen den Menschen gebildet. Die vertikalen Verbindungen wiederum werden durch sechs Stufen dargestellt. Der erste dieser Schritte beinhaltet die Erziehung seiner selbst; der zweite und dritte Schritt besteht darin, ihre einzigartige Rolle in der Familie und in der Gesellschaft zu verstehen; der vierte - das Bewusstsein seiner selbst im Staat; der fünfte - das Erreichen von Harmonie mit der Welt; der sechste schließlich ist ein Bewusstsein der eigenen Position im Universum.

Heute, zur Jahrtausendwende, ist die globale Krise der modernen Zivilisation noch nie zuvor zu spüren gewesen, wodurch die Bandbreite negativer Trends in der gesellschaftlichen Entwicklung, einschließlich der Probleme in der Beziehung zwischen Mensch und Gesellschaft, erheblich zugenommen hat. Es geht nicht nur darum, die Grundlagen der moralischen und ethischen Interaktion zwischen den Menschen neu zu überdenken, sondern auch um ihre Globalisierung, d.h. um die Herausbildung eines universellen Modells des zwischenmenschlichen Verhaltens im 21. Solche Überlegungen müssen zweifellos auf einem transnationalen Konzept des Zwecks und der Regeln des menschlichen Lebens auf der Erde beruhen, das auf den Prinzipien der Ethik und der hohen Moral beruht und im Kontext des Taoismus recht tief, originell und sehr vielfältig ist. Wir glauben, dass der Taoismus von diesen Positionen aus als Grundlage für den Aufbau eines modernen Mechanismus der Interaktion zwischen Mensch und Gesellschaft dienen wird. Deshalb müssen die Rituale der traditionellen chinesischen Gesellschaft sorgfältig bedacht und analysiert werden.

Erfolgreich unter diesem Gesichtspunkt ist die Forschung von Khavronenko "Traditionelle Kulte und Rituale Chinas" [158]. In seinem Werk zeigt der Autor die fundamentale Rolle chinesischer Gesellschaftsrituale in konfuzianischen Zivilisationsmodellen unter dem Gesichtspunkt ihrer kulturbildenden Funktion auf. Er stellt fest, dass der Taoismus an der Spitze des persönlichen Pantheons des Tao steht, und weist darauf hin, dass der große Tao sogar über dem Himmel steht, aber nicht die personifizierten Eigenschaften des wundertätigen Wundertäters annimmt, die den Gottheiten im Kontext anderer religiöser Strömungen eigen sind.

Die Taoisten gelten als die höchste Gottheit des Kaisers Yu-huang, der nach mythologischer Auffassung von Menschen abstammt. Yu-huang war der Fürst, doch dann verzichtete er aus freiem Willen auf den Thron, verließ sein weltliches Leben, wurde Einsiedler und wandte sich schließlich einer Gottheit zu.

Im Allgemeinen ist der Mensch dem Einfluss von fast 33.000 Gottheiten unterworfen, was sich in der taoistischen Kultur widerspiegelt. Sie versuchen, diesen Einfluss im wirklichen Leben mit Hilfe von Maskottchen, Wahrsagerei, Orden zu interpretieren.

Darüber hinaus begann im zweiten Jahrhundert n. Chr. der Prozess der Verehrung des legendären Begründers des Taoismus, Lao Tzu. Diese historische Epoche ist durch die Vertiefung der religiösen Komponente des Taoismus gekennzeichnet, die sich in der Entstehung professioneller Kultusminister und ihrer Vereinigungen manifestierte, und ein ganzheitliches System von Ritualen und Kultpraktiken hat sich weit verbreitet. Bis zum heutigen Tag enthalten sie immer noch schamanische Kulte, bestimmte Manifestationen der Ekstase und trans-weltliche Haltungen.

Zu Ehren der großen Gottheiten bauten die Taoisten spezielle Tempel, um Spenden zu sammeln und Götzen des Glaubens zu schaffen. Der Ort der Rituale und der Anbetung war nicht nur ein Kultgebäude, sondern wurde von den Priestern auch in jedem anderen Gebiet mystisch gewählt, was ihrer Meinung nach die Durchführung magischer Handlungen erleichterte.

Die Taoisten sahen den Kontakt mit den Göttern zum Zwecke der Durchführung solcher Rituale, um von ihnen Hilfe und Rat zu erhalten, um ihren eigenen grenzenlosen Respekt und ihre unausgesprochene Zustimmung zu Unterstützung und Fürsorge zu demonstrieren.

Darüber hinaus ist es notwendig, auf das bekannte und im Taoismus weit verbreitete System spezieller Körperübungen hinzuweisen, das die Praxis der Atmung, Meditation, Erneuerung der inneren Alchemie beinhaltet.

Man kann mit Fug und Recht feststellen, dass der Taoismus als chinesische Nationalreligion keine einzige dogmatische Grundlage wie das christliche "Glaubenssymbol" schaffen konnte, das zweifellos die Besonderheiten der rituellen Aktivitäten der Taoisten auf allen Organisationsebenen reflektierte. Auch die Tatsache, dass es im Taoismus keine einheitliche Kirchenstruktur gibt, ist bekannt [158].

Bemerkenswert ist das Werk von A. Gutsulyak "Die Verwendung des Taoismus in der chinesischen Version der kommunistischen Doktrin" [50], in dem der Autor die philosophische Grundlage für die Bildung der nationalen Version der chinesischen kommunistischen Ideologie betrachtet, deren Grundlage auf der taoistischen Tradition beruht.

Der ukrainische Forscher M. Shamshur hat in seiner Studie über den Begriff der Liebe im kulturspezifischen Kontext des Weltbildes der chinesischen Ethnos [170] einen modernen paradigmatischen Ausschnitt aus der Definition der Liebe gemacht und ihr Wesen als ein persönliches anthropomistisches Gefühl offenbart. So rechtfertigte er das Vorherrschen der Schlüsselidee der

Liebe zum Leben in der taoistischen Anthropomystik, was zu den Bemühungen der Taoisten führte, ihr eigenes Fortbestehen zu sichern. Bestimmend dafür ist die Harmonie in der Welt und das Gleichgewicht im Leben, in den Emotionen und im materiellen Zustand des Menschen.

MA Shamshur macht grundlegende Beobachtungen über die wichtige und sehr verantwortungsvolle Haltung der Taoisten zum Intimleben und zieht in diesem Zusammenhang eine Parallele zwischen den Taoisten und dem indischen Volk. Er stellt die wichtigsten taoistischen Faktoren heraus, die für die Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau entscheidend sind: Sie ist frei von Beziehungskomplexen.

Es ist anzumerken, dass die Untersuchung der Prinzipien der intimen Beziehungen zwischen Personen, die in den Tiefen des Taoismus formuliert wurden, für Wissenschaftler heute von Interesse ist, da sie als Haupthebel und die grundlegende natürliche Komponente der ehelichen Kommunikation das intime Leben identifiziert, in dem die Taoisten die Ursache für Langlebigkeit sahen.

Diese "Praxis des Weges" bietet eine unglaubliche Aktivität des Bewusstseins, die mit der maximalen Vollständigkeit des sexuellen Instinkts verbunden ist und eine direkte Manifestation des Zusammenwirkens der kosmischen Kräfte von Yin und Yang ist, eine große Kunst, die dazu beiträgt, das im Schoß der Sexualität verborgene Reine Begehren zu befreien.

MA Shamshur merkt an, dass intime Beziehungen von den Taoisten als eine Interaktion zwischen Wasser (weiblich) und Feuer (männlich) interpretiert werden, und der Geschlechtsverkehr reproduziert die Hauptstadien der psychosomatischen Verbesserung. Darüber hinaus erhält jeder Aspekt dieser Vollkommenheit einen tiefen kosmologischen Inhalt, der eine verschleierte Essenz eines spirituellen und kreativen Ereignisses darstellt [170].

Interessant ist auch die Tatsache, dass intime Beziehungen im Taoismus als das einfachste, aber ziemlich effektive Mittel angesehen werden, um die weibliche Energie einzufangen, die wiederum eine Voraussetzung dafür ist, den gewünschten Zustand auf dem Pfad zu erreichen.

Die Schlussfolgerung des Forschers ist durchaus berechtigt, dass die Taoisten allmählich (nämlich im Mittelalter) zu dem Schluss kamen, dass zwischen der geistigen (inneren) Alchemie des Menschen und der Sphäre des Intimlebens eine grundlegende Beziehung besteht. Es ist leicht zu erkennen, dass diese Ansicht von modernen Wissenschaftlern bestätigt wird.

In diesem Zusammenhang ist es angebracht, die wissenschaftliche Bedeutung der Forschung von A. Akimova hervorzuheben, deren Ergebnisse sich in der Arbeit "Künstlerische Merkmale des philosophischen Traktats" Tao de Jing "[6] widerspiegeln. Der Autor beweist, dass es unmöglich ist, eine adäquate Übersetzung des "Tao de ching" im Allgemeinen zu geben. Man kann

nur seine eigene Haltung zu diesen Texten zum Ausdruck bringen. Außerdem ist es falsch zu behaupten, dass Laotse das Wesen des Tao offenbart: Es verallgemeinert lediglich den Inhalt des Tao de Jing durch die Systematisierung und Rechtfertigung der eigenen gelesenen und verstandenen Eindrücke.

Dies sollte jedoch keineswegs als Schlussfolgerung über die Unmöglichkeit verstanden werden, das Tao im Allgemeinen als solches zu kennen, da der bekannte spezielle Ansatz für das Studium des "Tao de Jing" esoterisch ist, durchtränkt mit Elementen der Mystik. Daher ist es unmöglich, das Tao allein aufgrund des Geistes zu verstehen, da es formlos und erhaben über die Natur ist. Um mit dem Tao zu verschmelzen, muss man sein Wesen als das Konzept der treibenden Kräfte des anthropologischen Kosmos kennen - die Theorie der dynamischen Wechselwirkung der Yin-Yang-Kräfte in sich selbst.

Das Tao ist jedoch nicht zu sehen, weil es nur in einem Moment der Erleuchtung verfügbar ist. Daher ist das Tao-de-jing eine schwer verständliche Abhandlung, deren Bedeutung sich jenseits von Logik und Vernunft offenbart, nämlich auf der Ebene der intuitiven Wahrnehmung und tiefen Durchdringung.

A. Akimova zeigt überzeugend, dass dieses Werk voller künstlerischer Mittel steckt. Aber hier ist es angebracht, einige Erläuterungen zu geben: Die Besonderheit bei der Interpretation des Inhalts des Tao-de-jing besteht darin, zwischen seinem Original und den vielen Kopien zu unterscheiden, die von Forschern und Lesern, die das Tao verstehen wollten, künstlich hergestellt wurden. Eines der entscheidenden Kriterien, das ein Originalwerk von einer Fälschung unterscheidet, ist seine "Natürlichkeit" und "Einfachheit". Gleichzeitig gehen sowohl "Natürlichkeit" als auch "Einfachheit" von der Idee der "großen Schönheit des Tao" als der Schönheit der Natur aus, die von der Hand des Menschen nicht berührt wurde.

Die taoistische Essenz der "Spiritualität" des Menschen liegt in der Fähigkeit, den Inhalt des "Tao de ching", der durch die formale Struktur des eigenen Textes verborgen ist, für sich selbst zu entdecken. Das Wissen darüber muss durch die Entwicklung von semantischen und bildlichen Assoziationen konstruiert werden, die durch Unvollständigkeit und mangelnde Übereinstimmung gekennzeichnet sind. Folglich ist die Verwirklichung der spirituellen Qualitäten des Menschen in diesem Zusammenhang die Möglichkeit der Manifestation einer gewissen Phantasie zum Verständnis des tiefen Inhalts der taoistischen Werke und die unabhängige Konstruktion der Ziellinie der Handlung. Daher kann man der Schlussfolgerung von A. Akimova nicht widersprechen, dass es das Mysterium ist, das den Inhalt der Lehren der Taoisten umhüllt. Seine Enthüllung ist nur durch den Akt der Erkenntnis der spirituellen Übertretung möglich, der es einer Person erlaubt, die unverzichtbare Grenze des menschlichen Bewusstseins zu überschreiten und somit eine wesentliche spirituelle Transformation zu durchlaufen [6].

Bemerkenswert ist die Arbeit des ukrainischen Forschers V. Kiktenko, die sich einer kritischen Analyse der Schlussfolgerungen des britischen Synologen D. Nidem hinsichtlich der Besonderheiten der Lehren der philosophischen Schulen des traditionellen China widmet [64]. Der Aufsatz beschreibt die Besonderheiten der Philosophien von D. Nidem über den Ursprung und die Entwicklung der chinesischen Wissenschaft, die in den analytischen Schriften anderer Forscher unbemerkt blieben.

V. Kiktenko glaubt zu Recht, dass D. Nidem im Taoismus eine methodologische Quelle der chinesischen Wissenschaft findet. Es war die Verbesserung der Grundlagen des Taoismus bis zum siebzehnten Jahrhundert, die zu einem höheren Entwicklungsstand der chinesischen Wissenschaft als der europäischen führte.

Tatsache ist, dass die Grundlage des chinesischen philosophischen und wissenschaftlichen Denkens der taoistische anthropologische Kosmos des Menschen ist, der aus der Verflechtung und Interdependenz aller Phänomene in der Welt entsteht. Daher entstand die frühe chinesische Wissenschaft gegenüber der europäischen Wissenschaft: Zusätzlich zu den allgemein anerkannten Wissenschaften in der Welt, die auf den Grundlagen der Rationalität beruhen (Astronomie, Mathematik, Physik, Chemie usw.), enthielt die chinesische Wissenschaft zusätzlich die taoistische Alchemie. Die Medizin nahm in dieser Liste der Wissenschaftsbereiche einen Zwischenplatz ein und war daher weiter fortgeschritten als in Europa. Diese Schlussfolgerung wird durch die bedeutenden wissenschaftlichen und praktischen Beiträge der Taoisten auf den Gebieten der Chemie, Biologie, Pharmazie und Botanik nicht nur in China, sondern auch in Korea, Japan und Vietnam gestützt.

Auf der anderen Seite beschrieb D. Nidem die anthropologische Axiologie des Taoismus als den Wunsch nach körperlicher Langlebigkeit und allgemein nach Unsterblichkeit durch die Anwendung von Atem- und Therapiemethoden, einschließlich gymnastischer und sexueller Techniken [64].

So hat die ausländische Wissenschaft heute eine bedeutende Forschungsbasis im Taoismus angesammelt, die es uns erlaubt, über die etablierte Tradition der Erforschung anthropomistischer Ideen in der modernen historischen und philosophischen Tradition des Taoismus zu sprechen, die wir aktiv zu nutzen suchten.

Schlussfolgerung

1. Eine kritische Durchsicht der wissenschaftlichen Literatur hat es ermöglicht, aktuelle Tendenzen in der historischen und philosophischen Analyse der Entwicklung des taoistischen Weltbildes zu identifizieren, die von der Dominanz zweier sich gegenseitig ausschließender Positionen in der wissenschaftlichen Erfahrung nichtwissenschaftlicher Weltbildformen zeugen: des objektivistischen Deskriptivismus und des Subjektivismus. Die

Überwindung der Widersprüche zwischen diesen beiden Ansätzen ist ein Schlüsselkriterium für die Entwicklung des methodologischen Apparats der historischen und philosophischen Rekonstruktion der Elemente des taoistischen Begriffsparadigmas. Die Lösung dieses Problems erfordert die Ergänzung des klassischen archäologischen ideengeschichtlichen Ansatzes um die Elemente einer konstruktiven Hermeneutik der Denkformen der vergangenen Epochen mittels des modernen philosophischen Denkens.

Die Analyse der wissenschaftlichen Literatur zeigt die Notwendigkeit einer historischen und philosophischen Anwendung der Errungenschaften der modernen Philosophie. Im Rahmen dieser Studie zeichnen sich zwei methodologische Lösungen als Schlüssel zu dieser Aufgabe ab: die Interpretation der Geschichte der taoistischen Mystik als eine Entwicklung des Anthropomorphismus und die Konzeptualisierung der Ideen taoistischer Denker über das Wesen der mystischen Synthese mit Hilfe des Konzepts der Transgression.

2. Die Untersuchungen über die Entwicklung der Ideen taoistischer Denker bezüglich der Natur der mystischen Erfahrung mit modernen methodologischen Werkzeugen sind seit langem erschöpft und müssen radikal aktualisiert werden. Die Quelle einer solchen Aktualisierung ist die Konzeptualisierung von prä-theoretischen, insbesondere mystischen Darstellungen durch die Konzepte des modernen philosophischen Denkens. Im Kontext der philosophischen Postmoderne ist die Transgression ein Mittel zur begrifflichen Überwindung methodologischer Reduzierungen traditioneller Modelle des metaphysischen und dialektischen Denkens, das in der Lage ist, die neuesten Formen des Verständnisses der Synthese heterogener Seinselemente zu konstituieren. Als Alternative zur statischen Metaphysik der Identität und zum dualistischen Modell der klassischen Dialektik ist die Transgression ein geeignetes Mittel, um Ideen über das Wesen der mystischen Synthese, die die universelle substantielle Komponente synkretistischer Weltanschauungssysteme ist, neu zu überdenken.

3. Die moderne Forschung über die Methodologie der philosophischen Analyse klassischer Texte "Lao-tzu", "Zhuang-tzu", "Tsan-tun-qi", "Baopu-tzu", "Guan Yin-tzu" und andere, unterscheiden sich in der grundlegenden philosophischen Sichtweise und in der Stichhaltigkeit der gewonnenen Schlussfolgerungen. Es wurde versucht, wichtige wissenschaftliche und praktische Probleme der Isolierung der Stufen des Taoismus zu lösen, die Methodologie der Taoologie zu klären und die Fragen der Genese, der Entwicklung und des historischen Inhalts der anthropomistischen Tradition des Taoismus aufzuzeigen. Es sind die theoretischen Studien der Neuzeit, in denen zum ersten Mal innovative methodologische Techniken angewandt wurden - die Anziehung von Informationen, die mit taoistischen Quellen kompatibel sind, die semantische Analyse direkt chinesischer Texte, die Analyse taoistischer Texte im System chinesischer kultureller und philosophischer Errungenschaften und Techniken sorgfältiger philologischer Analyse.

KAPITEL 2. DAS PROBLEM DER SPIRITUELLEN ÜBERTRETUNG IM ZUSAMMENHANG MIT DER AUSBILDUNG TAOISTISCHER ANTHROPOMYSTIKER

Die Besonderheit der Entwicklung des taoistischen Weltbildes liegt in der synkretistischen Verbindung der spirituell-theoretischen Mystik mit der Körpermystik und der aktiven Praxis.

Der Weg von der mythologischen enstatischen Mystik und philosophischen Bewusstseinsmystik des frühen und reifen Taoismus zur Mystik der religiösen Handlung und zur Mystik der späteren Alchemie des späten Taoismus muss genau anthropomyssetisch, d.h. als Entwicklung der Subjektivierungspraktiken, nachgezeichnet werden.

In diesem Zusammenhang ist die Transgression ein zentrales Element der mystischen Ontologie, da sie ein Moment der Ungewissheit über den Übergangszustand zwischen den Ebenen der inneren spirituellen Entwicklung der Person impliziert, offen für die Identifikation mit den Mitteln des Bewusstseins.

2.1 Entwicklungsstufen der taoistischen anthropomistischen Tradition

Die Analyse der Primärquellen im vorigen Abschnitt führt uns zu der These, dass es der evolutionäre Weg der taoistischen Anthropomistik ist, der die Hauptprobleme spiritueller Übertretung in jeder Phase der Entwicklung der taoistischen anthropomistischen Tradition aufdecken und bis zu einem gewissen Grad begründen kann.

Die Ursprünge der ersten anthropomistischen Ansichten im Taoismus gehen auf die Zhango-Periode (V - III Jahrhunderte) zurück, als die spirituelle Schule "Tao und De" als systematische Vereinigung spontaner ideologischer Organisationen gegründet wurde [7]. Die Lehren des Dao und De sind in den Werken von Tao de Jing [53] und Zhuang Tzu [167] behandelt worden.

Das Grundkonzept des "Tao-de-ching" ist die Existenz einer einzigen Substanz, die die Grundursache für alles, was verfügbar ist, darstellt. Die frühen taoistischen Ideen, die unter dem Namen Tao-Jiao bekannt wurden, waren eng mit den Ritualen des Austreibens böser Geister, mit Heilung, mit alten Volksfesten verbunden.

Aus dem Chinesischen übersetzt bedeutet Tao "Weg", "Straße", "Höheres Prinzip", "Methode" und dergleichen. Der weise Laotse, den die überwiegende Mehrheit der Gelehrten für den Autor der Tao-de-ching Abhandlung hält, betrachtet das Tao als eine kohärente, natürliche Formation, die ohne jede äußere Einmischung existiert. Es gebiert alle Dinge, ist der Anfang aller

Anfänge. Die Diskussionen über die wesentliche Füllung des Tao dauern jedoch bis heute an.

Der chinesische Historiker Sima-Qian, dessen Leben sich ungefähr über die II. bis I. Jahrhunderte erstreckt, kritisierte die Autorschaft des Traktats "Tao-de-ching". Der Denker, der die Biographie von Laotse sorgfältig untersuchte, schlug vor, dass der Autor des Traktats ein Zeitgenosse von Konfuzius Lao Lai war. Doch trotz des fundierten Standpunktes eines altchinesischen Forschers hat die Gesellschaft in dieser Angelegenheit dem Ersten die Hand gereicht, nämlich Laotse, der nach Meinung vieler in seinem Traktat eine besondere Vision der Lehren des Konfuzius skizzierte [51].

In den führenden wissenschaftlichen Kreisen Chinas gab es oft Diskussionen über den Zweck, zu dem das Tao-de-ching geschrieben wurde. Aber auf diese Frage fanden die Forscher keine definitive Antwort. Einige von ihnen waren der Meinung, dass dieser Text als Dispens eines Weisen betrachtet werden sollte, der "das Himmlische ordnen" wollte. Andere waren überzeugt, dass der Mensch durch diese Abhandlung in der Lage sein würde, Vollkommenheit und harmonische Einsamkeit mit der Natur zu erreichen. Wir stellen jedoch fest, dass beide Ansätze zu Recht existieren und sich gegenseitig ergänzen, da das Wesen des Tao nicht auf passive Kontemplation beschränkt ist. Den Weg des Tao zu gehen, bedeutet, die Grenzen der menschlichen Existenz zu überwinden, sie zu überschreiten und schließlich Unsterblichkeit zu erreichen.

Lassen Sie uns auch die Existenz eines dritten, weniger verbreiteten und in gewisser Weise spekulativ-philosophischen Ansatzes für die Berücksichtigung des Tao-de-ching feststellen. Wir beziehen uns auf Versuche, chinesische Texte wie die klassischen Denkmäler der antiken griechischen Philosophie zu interpretieren.

Es scheint uns, dass eine vergleichende Analyse zwischen den chinesischen Erscheinungsformen der Philosophien und den allgemein anerkannten Grundlagen des altgriechischen philosophischen Denkens nur im Zusammenhang mit dem Einfluss der Erkenntnisse des antiken Erbes auf die philosophischen Reflexionen des mittelalterlichen Ostens und deren Transformation bei der Übersetzung in orientalische Sprachen (Chinesisch, Arabisch) möglich ist.

Nach E.Torchinov sind die Linien der taoistischen Texte die Linien der esoterischen Weitergabe der "Lehrer-Schüler"-Tradition, und der Schwerpunkt der Anhänger lag auf dem Verständnis bestimmter Praktiken, die im Laufe der Zeit als "Kunst des Tao" (Tao-shu) bekannt wurden, und es waren diese Praktiken in verschiedenen Blickwinkeln und standen im Mittelpunkt der Autoren philosophischer Texte [109]. Daraus folgt, dass die wichtigsten und esoterischsten im Tao-de-ching und Zhuang-tzu die "Wege der Kunst" sind (im Text "Zhuang-tzu" werden sie als "die Kunst des Pan Chaos" - hun-dun, zhi shi -

bezeichnet), die auf Kontemplation und Meditation reduziert werden, um eine Trance zu erreichen, das begrenzte Ego zu vergessen und sich mit dem Wesen zu vereinen, was zur Regulierung der Bewegung des Qi-Flusses im Körper wie durch dynamische Übungen (Tao-Yin) und mit Hilfe von Atemübungen (Sin-Qi) führt.

Diese Aussage hört auf, unsinnig zu sein, wenn man die Lehren des Tao-de-ching und des Zhuang-chi im Zusammenhang mit anderen taoistischen und früh-taoistischen Denkmälern der vorimperialen und frühen Kaiserzeit (IV-II Jahrhunderte v. Chr.) betrachtet. Wir beziehen uns auf die taoistischen Guan-tzu-Führer, die Mavanda-Texte (einschließlich der "Vier Kanons des Gelben Kaisers Juan-de-si Jing", "Frühling und Herbst des Herrn Liu" ("Liu-shi chun-tzu") und "Huainan-tzu" (" Betrachtungen des Hainainan-Salbei ") [109, S. 37-47].

Die Zhuang Tzu Textsammlung ist ein Buch, das aus kurzen Parabeln besteht, die aus verschiedenen Quellen synthetisiert wurden. Nach herkömmlicher Weisheit schrieb sein Erstautor nur die ersten sieben Parabeln, und die übrigen wurden von seinen Anhängern ergänzt. Daher ist es unmöglich, die Urheberschaft von Zhuang-tzus Werk nachzuweisen. Mit einer gewissen Sicherheit können wir jedoch davon ausgehen, dass eine Reihe von Texten, die den Namen des antiken Philosophen des Sonnenreiches tragen, um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. am Hof des berühmten Bewunderers der taoistischen Weisheit Liu-An, Herrscher von Huainan, systematisiert und angeordnet wurden. Im Laufe der Jahre nahm dieses Werk eine Vielzahl von Interpretationen an, und am Ende des dritten Jahrhunderts veröffentlichte der berühmte chinesische Denker Ho-Xiang eine Neuausgabe des Buches, die dreihundertdreißig Abschnitte enthält.

Es sei darauf hingewiesen, dass die Notwendigkeit, den Text in drei Teile zu unterteilen, sowie das Problem der Feststellung der Urheberschaft des betreffenden Buches bis heute heftig diskutiert wird. Aber wir haben Recht, wenn wir mit Zuversicht sagen, dass es Go-Xiang war, der dem Zhuang-tzu-Buch sein endgültiges Aussehen und seine endgültige Struktur gegeben hat, die bis heute Bestand haben [167, S. 404-405].

Die Analyse des legendären Textes "Zhuang-tzu" führt zu der Schlussfolgerung über die vielschichtige semantische Belastung dieses Werkes. Und das ist natürlich, denn die fragliche Sammlung chinesischer Texte ist das logische Ergebnis der Arbeit einer großen Zahl von Autoren, die ihre Hand zur Perfektion gebracht haben.

Besonders hervorzuheben ist die Analyse einzelner Abschnitte dieses Werkes durch verschiedene Wissenschaftler. Die darin vorgestellten Überlegungen und Handlungsstränge werden durch das allgemeine Paradigma der im Titel jedes Abschnitts zum Ausdruck gebrachten Ansichten vereint. Wie der amerikanische Forscher K. Rand in seiner kritischen Analyse der Zhuang-

tzu-Struktur feststellte, hat jeder Abschnitt dieses Textes eine bestimmte "mystische" Tonalität [167, S.405].

Gleichzeitig sind der zweite und der dritte Teil des Aufsatzes vielseitig in der Art und Weise der Präsentation des Materials. Darauf deuten Studien von A. Graham und K. Rand hin, die acht oder elf Kapitel zu einer eigenen Gruppe zusammenfassen und ihr philosophisches Wesen als eine Entschuldigung für den "Primitivismus" begründen [167].

Andererseits gibt die wesentliche Füllung der Kapitel siebzehn - zweiundzwanzig mit Dialogen und Schnipseln, die die in den ersten Kapiteln enthaltenen Ideen entwickeln, Anlass, ihre Verfasser als an der Zhuang-Tzu-Schule beteiligt zu betrachten. Und die Kapitel zwölf bis vierzehn sind von der Schlüsselidee durchdrungen, die philosophischen Ideen der alten Taoisten mit dem Konfuzianismus zu versöhnen. A. Graham beschreibt diese Abschnitte als "synkretistisch", und K. Rand nennt sie "rationalistisch" [167, S. 405].

Besonders bemerkenswert sind die Texte der Kapitel achtundzwanzig - einunddreißig, die dem Konzept der Lebensfreude nachspüren. Diese Position kommt den Ansichten des chinesischen Weisen Yang Zhu sehr nahe, von dem bekannt ist, dass er die Lehren des Konfuzius geleugnet hat.

Zhuang-tzus Text ist voller paradoxer Schlussfolgerungen und besteht aus anschaulichen Gleichnissen, die eng mit dem Wesen und dem inneren Widerspruch der taoistischen Philosophie verbunden sind. Zhuang-tzu betont zum Beispiel, dass nichts in der Welt entweder schön, hässlich, groß oder klein ist; alles in der Welt existiert nur in Beziehung zu etwas anderem und ist in dichter Verbundenheit. Und so gibt es im Text eine kolossale Symbiose aller Dinge.

Die Texte von Zhuang-tzu und Tao-de-ching enthalten anthropomistische Ideen, die eine spezifische Weltanschauung festlegen, die man versuchsweise "Tao-Philosophie" nennen kann. Sie sind ein wesentlicher Teil der chinesischen Kulturtradition und gelten daher unter aufgeklärten Vertretern der chinesischen spirituellen Zivilisation als Gegenstand besonderer Verehrung, unabhängig von ihren religiösen oder philosophischen Überzeugungen oder Ansichten.

Die Interpretationen des Dao & De Schools dienen sicherlich als Grundlage für weitere schriftliche Entwicklungen im Taoismus. Sie hatten unbestreitbare Autorität unter Gelehrten, die nichts mit der religiösen Bewegung des Taoismus zu tun hatten. Es waren die Schriftgelehrten, die einen bedeutenden Einfluss auf die ästhetischen, künstlerischen und literarischen Komponenten der chinesischen kulturellen Tradition ausübten. In der Regel waren die Leser ihrer Werke für die taoistische anthropomistische Tradition weitgehend irrelevant, und Interpretationen dieser Werke wurden oft von konfuzianischen Intellektuellen vorgenommen.

Interessant ist auch, dass sich die Autoren von "Zhuang-tzu" und "Tao-de-ching" an keiner der Philosophieschulen eingeschrieben haben. Daher führte das Aufkommen des Dao und der De-Schule nicht, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, zu einem kohärenten ideologischen System. Im Gegenteil, es handelte sich um die erste Phase der Herausbildung der taoistischen anthropomistischen Tradition, die ab dem 5. Jahrhundert v. Chr. auf das II. n. Chr., kann als "zufällig" betrachtet werden. In dieser Zeit bildeten sich Elemente des Taoismus, die religiöser Natur waren.

Allmählich begann die Zahl der esoterischen Schulen des alten Taoismus zu sinken. Sie verwandelten sich in spirituelle Organisationen geschlossenen Typs. Aber der eingeschränkte Zugang zu ihren Schülern schmälerte ihre Bedeutung nicht.

Taoistische Esoterikschulen sind zu einem integralen Bestandteil des chinesischen Lebens geworden. Darüber hinaus begann sich in spirituellen Organisationen, in denen zuvor Magie vorherrschte, die Verehrung der Seelen der Ahnen rasch zu manifestieren, und in den höheren Schulen wurde der Kult der Verehrung des "Himmels" überhaupt erst gefördert.

In der Zeit von VI. bis III. Jahrhundert. v. Chr. tritt die anthropomistische Tradition des Taoismus in Konkurrenz zu solchen philosophischen und religiösen Richtungen wie Moismus, Konfuzianismus, Sufismus, einer Reihe von Lehren über die Kräfte von Yin und Yang. Aber all diese Richtungen basierten auf den Lehren des Kaisers Juan Di (des Gelben Kaisers).

Bemerkenswert ist, dass im II. der altchinesische Philosoph Lao Tzu aufhörte, als Mensch wahrgenommen und in den Rang eines göttlichen Wesens erhoben zu werden. Nun wurde er Lao-Jun genannt, "Lord Lao". Während dieser Zeit bildet sich das taoistische Pantheon der Gottheiten, in dem der große Gott der große Laotse ist und der Taoismus zu einem religiösen System wird.

Die Herausbildung des Taoismus als religiöses System ist mit der Herausbildung der taoistischen anthropomistischen Schreibtradition verbunden. Sein Wesen sahen die Forscher in der Umsetzung praktischer Aufgaben, um die religiöse Lehre des Taoismus zu fixieren, zu bewahren und zu verbreiten. Es wurden schriftliche Denkmäler geschaffen, die den Prozess der religiösen Lehren widerspiegelten und sich wesentlich von den Werken des Dao und der De-Schulen unterschieden. Sie waren es, die zu den ersten Beispielen des religiösen Buches des Taoismus wurden, oder besser gesagt, zu seinen direkten Vorboten. In diesen Texten wurde ein weiterer philosophischer Diskurs entwickelt, der sich auf ethische und sozio-politische Fragen konzentrierte, die paradigmatisch von der "Philosophie des Tao" umrissen wurden.

Wichtiger Platz im Inhalt schriftlicher religiöser und philosophischer Denkmäler I - II Jahrhunderte. nicht. befassten sich mit religiösen Praktiken, Vorstellungen über die jenseitige Welt und einer konkreten Erklärung der Wege,

die zum Traum der Ungläubigen führen. Aber ihre religiöse Komponente, die explizit wurde, trat schnell in den Vordergrund. Ein markantes Beispiel dafür ist das Kanonische Buch der Großen Wohlfahrt (Tai-pin-ching)[101]. Damals stellte sich eine Reihe von Fragen zum Ursprung dieses Werkes, insbesondere zum Zeitpunkt seiner Entstehung, zur Urheberschaft usw.

Doch erst während der Sechsten Dynastie (III. - VI. Jh.) erscheint eine Reihe von religiösen Werken des Taoismus, von denen wir spezifische Informationen haben. Von dieser Zeit an haben wir Beweise für das Entstehen von Manuskriptbüchern, die zu Recht als Ursprung der religiösen Tradition des Taoismus angesehen werden können.

Es ist anzumerken, dass Vertreter der konfuzianischen Elite oft Interesse an der philosophischen Interpretation der anthropomistischen Tradition des Taoismus zeigten und ihre religiöse Grundlage negierten. Der Höhepunkt der Aufmerksamkeit für die taoistische Philosophie wurde in den III. bis IV. Jahrhunderten beobachtet, als die Han-Dynastie ihr Recht auf Herrschaft verlor und gleichzeitig die Rolle des Konfuzianismus als das oben definierte ideologische Hauptparadigma der Dynastie abnahm.

Die meisten religiösen Werke der Taoisten jener Zeit haben bis heute in fast derselben Form überlebt, in der sie ihren ersten Lesern bekannt waren, was sie zu einer bedeutenden und bedeutsamen Quelle für das Studium der taoistischen anthropomistischen Tradition macht. Der Inhalt dieser Bücher steht im Mittelpunkt der religiösen Lehre und praktischer Methoden zur Verbesserung der spirituellen und physischen Grundlagen des Menschen. Die religiöse Komponente wird jedoch dominant und ordnet sich dem philosophischen Diskurs unter. Darüber hinaus weisen diese Bücher einen besonderen Aspekt auf, der als ein typologisches Kriterium angesehen werden kann, das es erlaubt, die religiösen Werke des Taoismus von den schriftlichen Erinnerungen früherer Perioden zu unterscheiden, die die "Philosophie des Tao" bilden.

Tatsächlich entfaltet sich die Beschreibung praktischer Methoden, theoretischer Konzepte und sogar ethischer Imperative in allen taoistischen Werken der Sechsdynastieperiode, unabhängig davon, in welchem Kontext der Schulen sie entstanden sind, in dem besonderen anthropomistischen Kontext des "inneren Kosmos" des Menschen. Dieser "innere Raum" ist die "innere Topographie der Landschaft" des Menschen in der Form, in der er vom taoistischen religiösen Bewusstsein wahrgenommen wurde.

Es war diese Topographie, die später das Fundament legte, auf dem die taoistischen Methoden der Selbstkultivierung aufgebaut und betrieben wurden, und ihre anthropomistischen Faktoren führten zur Herausbildung der wesentlichen Merkmale der theoretischen Konzepte, Rituale und ethischen Normen, die die Mitglieder der taoistischen Religionsgemeinschaften leiteten.

Die Besonderheiten des Funktionierens dieses vergeistigten und lebendigen "inneren Kosmos" des eigenen Körpers bestimmten die Vielfalt und die vielfältigen Kategorien, mit denen sein Wesen offenbart wurde, einschließlich der Möglichkeiten der metaphorischen Beschreibung.

Ein weiteres unverzichtbares Element der taoistischen anthropomorphen Tradition sind anthropomorphe Gottheiten. Aber es fehlen die Merkmale ihrer Umsetzung in den Büchern "Schulen des Tao und De".

Während der Herrschaft der Tang-Dynastie (618 - 907 n. Chr.) erfuhr der Taoismus einen bedeutenden Aufschwung, was auf eine Reihe von Schlüsselmerkmalen zurückzuführen ist, die sich in dieser Zeit herauskristallisiert haben.

Erstens hat der religiöse Kult des Tao, der in der magischen Praxis verankert ist, große praktische Bedeutung erlangt. Die taoistische Praxis hat sich weit über China hinaus verbreitet und erfordert nicht nur die Ausbildung des Klerus und der Mönche mit bedeutenden priesterlichen Fähigkeiten, sondern auch die Schaffung besonderer Kultstätten: In den östlichen Ländern gibt es überall vedische Tempel.

Zweitens glaubten die Herrscher der Tang-Dynastie, dass eine Schlüsselfigur des Taoismus - der Denker von Laotse - ihr entfernter Vorfahre sei. Somit hat die Tang-Rasse göttliche Wurzeln, und die taoistische Philosophie, die auf der "inneren Alchemie" des Menschen beruhte, sollte die wichtigste chinesische Lehre werden [112, S.163].

Der Taoismus verfestigte sich in Koguryo (Korea). Alles begann damit, dass der Kaiser von Tang einen Boten in den koreanischen Staat schickte, der den großen Laotse darstellte, um den Koreanern die taoistische Weisheit beizubringen und ihnen die Liebe zum schönen Tao einzuflößen. Ein Jahr später sandte der Kaiser des koreanischen Staates seinen Gesandten nach China, um die Grundlehren des laotischen und des Buddha-Glaubens zu übernehmen [112, S. 163]. Auf diese Weise begann die Zeit der Verbreitung der Dao-Kultur in anderen Ländern.

Der nächste Schritt in der Verbreitung des Taoismus in Koguryo wurde während der Regierungszeit von König Podgis gemacht. Auf den Rat von Minister Yen Kesumun hin begann dieser Herrscher, die Doktrin der "drei Religionen" aufrechtzuerhalten, da er der Ansicht war, dass der Buddhismus und der Konfuzianismus in Korea durch die Ideen des Taoismus ergänzt werden sollten. Im Jahr 643 kamen acht Taoisten auf Bitten des Podgikers aus China, um ihre Religion zu predigen. In kurzer Zeit gelang es diesen Predigern, die Ideologie des königlichen Hofes maßgeblich zu beeinflussen und damit dem allgemein anerkannten Kanon des Buddhismus in Korea einen mächtigen Schlag zu versetzen. Die Verfolgung des buddhistischen Glaubens begann überall. Wie E. Torchinov in diesem Zusammenhang ganz richtig bemerkt, "in den VII. bis

VIII. Jahrhundert war der Taoismus mehr denn je nahe daran, seine universalistischen Möglichkeiten zu erkennen und von einer nationalen Religion in eine Religion, wenn nicht in eine Weltreligion, so doch zumindest in eine regionale Religion zu konvertieren. Dies wurde durch die umfangreichen internationalen Kontakte des Tang-Gerichtshofs erleichtert, der den Taoismus unterstützte. Zuerst wurde versucht, den Taoismus in Korea und Japan zu verbreiten "[112, S. 163].

Mit dem Aufkommen und der Blüte der neuen taoistischen Schulen kam es zu einem raschen qualitativen und quantitativen Anstieg der schriftlichen Quellen, die auf der anthropomistischen Tradition beruhen. Gleichzeitig ist ihr Inhalt kompliziert, und die praktischen Methoden zur Verwirklichung der "inneren Alchemie" werden verbessert, durch die der "innere Raum" des Menschen offenbart wird.

Diese Bücher wurden an Anhänger spezifischer taoistischer Lehren verteilt und waren nur Mitgliedern der entsprechenden Religionsgemeinschaften zugänglich. Ihre Schöpfer und ersten Leser waren Mitglieder der taoistischen religiösen Bewegung, die sich allmählich in relativ unabhängige religiöse Richtungen entwickelte. Unserer Ansicht nach ist genau dies der Hauptunterschied zwischen den religiösen Büchern des Taoismus und den Werken der Tao- und De-Schulen Chinas, die bei der aufgeklärten Elite der chinesischen Gesellschaft beliebt sind. Die Leser von Büchern über die daoistische Philosophie einte ein ganz anderes Kriterium - nicht ihre religiöse Natur, sondern ihr erzieherischer Wert.

So richteten sich die religiösen Bücher der Taoisten an einen völlig anderen gesellschaftlichen Leserkreis als die Werke der Dao- und De-Schulen.

Im vierzehnten und sechsten Jahrhundert, die die Zeit der Herrschaft der Nördlichen und Südlichen Dynastien ausmachten, war das Hauptelement der taoistischen Lehre der "Weg des Tao", der in den "Weg der südlichen himmlischen Mentoren" und den "Weg der nördlichen himmlischen Mentoren" unterteilt war. Zwei Strömungen im Taoismus - die Maoshan-Schule (Shangqing) und Linbao - verbanden in ihren Lehren den Ritualismus der "Himmlischen Mentoren" mit der alchemistischen Tradition des südchinesischen Taoismus.

Die Besonderheit der Lehre der Linbao-Schule besteht darin, dass ihre Anhänger die von den Vertretern der Shansqing-Schule festgelegte Idee der Unsterblichkeit nicht nur beibehalten, sondern auch durch die von ihnen im Buddhismus entlehnte Idee der "Wiedergeburt" ergänzt haben. Die Synthese dieser beiden Schlüsselideen wurde durch die Elemente der Kosmologie intensiviert. Die Besonderheiten der Entwicklung des Südtaoismus bestanden jedoch in seinem Wunsch nach Selbstvervollkommnung, die des Nordtaoismus in seinem religiösen Einfluss auf die Gläubigen.

Daher sammelten die Schulen von Maoshan (Shangqing) und Linbao all das taoistische Wissen, das zu dieser Zeit existierte, in einer einheitlichen Doktrin, entwickelten kanonische Texte und gaben auf der Grundlage ihrer Prinzipien Empfehlungen für das Gemeinschaftsleben ab. Es sei darauf hingewiesen, dass eine solche Regelung des gesellschaftlichen Lebens auf einer Reihe von bestimmten Ritualen beruhte, die durch Meditation umgesetzt wurden.

So können wir die zweite Entwicklungsstufe der taoistischen anthropomistischen Tradition unterscheiden, nämlich die Periode der Herausbildung des Taoismus als religiöses System (II. Jahrhundert v. Chr. - VI. Jahrhundert v. Chr.). Zu dieser Zeit bildete sich eine taoistische anthropomistische Schreibtradition heraus, die einen religiösen Charakter hatte und praktische Aufgaben erfüllen sollte - die Fixierung, Bewahrung und Übersetzung der religiösen Lehre des Taoismus. Allgemein gesprochen erlangte der Taoismus zu dieser Zeit den Status einer Staatsreligion, und die Texte von Lao Tzu, Zhuang Tzu und Le Tzu wurden als "wahre religiöse Kanons" anerkannt, die in allen Bezirken Chinas für das Studium obligatorisch wurden [69].

Die dritte Phase in der Entwicklung der taoistischen anthropomistischen Tradition begann im 7. Jahrhundert und dauerte bis ins 12. Jahrhundert. Ihm ist die aktive Einführung psychotechnischer Praktiken, einschließlich der Meditationsmethode, inhärent. Es werden Wege der inneren Selbstvervollkommnung entwickelt, die sich in der Ausdehnung der ideologischen Grenzen und dem Entstehen neuer taoistischer Schulen widerspiegeln. Man kann mit Sicherheit sagen, dass hier der endgültige Entwurf des taoistischen Götterpantheons endet.

Darüber hinaus ist es angebracht zu betonen, dass die grundlegenden Bestimmungen des Taoismus zusammen mit den Grundlagen des Buddhismus die Entstehung des Neokonfuzianismus maßgeblich beeinflusst haben. Es geht hier darum, dass eine Reihe von taoistischen Definitionen und philosophischen Lehren bedeutende ethische Transformationen erfahren haben, wodurch eine Reihe von Verhaltensregeln entstanden sind.

Auf der anderen Seite beeinflusste der Taoismus dieser Zeit die Schrift, die Kunst und andere Bereiche der chinesischen Kultur sowie das wissenschaftliche Denken maßgeblich. Zum Beispiel beeinflusste die taoistische Alchemie die empirische Grundlage der Chemie erheblich. Sie hinterließ sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht einige Schattierungen ihrer Entwicklung in der Medizin.

Es sei darauf hingewiesen, dass die Durchdringung der taoistischen anthropomistischen Tradition im VII. Jahrhundert festzustellen ist. nach Korea, dem Koguryo-Staat, dessen Könige an der Doktrin der "drei Doktrinen" (San Jiao) festhielten. Zur gleichen Zeit spielte in Japan dieser Periode der Schintoismus die führende ideologische Rolle. Bestimmte Merkmale des

Taoismus spiegelten sich jedoch in der japanischen Kultur bis ins 17. Jahrhundert wider, und einige Elemente der psychotechnischen Praxis des Taoismus werden in der japanischen Medizin bis heute recht gut verwendet [69].

Während des Aufstandes von Juan Chao (Ende des neunten Jahrhunderts) ging ein Großteil der Werke des "Tao-chiang" verloren. Ihre Liste blieb jedoch im "Index der Kanonen in roten Hüllen" ("Zhu Ning Jing Mu") deklariert, der im X. Jahrhundert fertiggestellt wurde, als der Kaiser der Song Zhengzong-Dynastie (998 - 1022 n. Chr.) beschloss, einige Bestimmungen der taoistischen Texte zu überarbeiten und den neuen "Tao-chan" auf der Grundlage der geretteten Denkmäler zu editieren.

Jahrhunderts unterscheidet das taoistische Götterpantheon, dessen ideologische Grundlage die "Triade der Reinen" war, schließlich das allgemeine Paradigma des Tao sowie dessen Umsetzung durch ausströmende Gottheiten, die das Stadium des sogenannten "kosmogonischen" Prozesses wiederholen und als Vertreter des Tao interpretiert werden.

Schließlich kann die nächste Periode der Herausbildung der taoistischen anthropomistischen Tradition als eine Etappe betrachtet werden, die an der Wende des XII. und XIII. Jahrhunderts begann und bis heute andauert. Es ist angebracht, sie als die Phase der Verbreitung der Lehre der vollkommenen Wahrheit zu bezeichnen.

Beachten Sie, dass die Doktrin der vollkommenen Wahrheit (Quan-zhen) die bedeutendste Schule der taoistischen anthropomistischen Tradition ist, die nach wie vor von entscheidender Bedeutung ist. Sie wurde im XII. Jahrhundert von dem anerkannten Taoisten Wang Chunyan auf dem Gebiet des Zhurzhenzhen-Jin-Reiches (1115 - 1234) gegründet. Der Legende nach traf Wang Chunyang 1159 mit dem anerkannten "unsterblichen" Liu Dongbin zusammen. Dieses Treffen war so bedeutsam, dass Wang Chunyang danach Mönch wurde und bald eine sehr bedeutende Organisation religiöser Orientierung bildete, deren erste Schüler im Taoismus immer noch als "sieben Selbstvervollkommneten" (Qi Zhen Zhen) verehrt werden. [163]

Es sei darauf hingewiesen, dass zu Beginn des XIII. Jahrhunderts die Lehren von Quanzhen das gesamte chinesische Territorium abdeckten, da sie unter der Gerichtsbarkeit der Herrscher von Zürich und der Mongolen standen, die ihre Bedeutung und Wirksamkeit aufrechterhielten. Diese Schlussfolgerung wird ferner durch die Tatsache gestützt, dass der anerkannte Leiter und Mentor der genannten Schule, Qiu Changchun (1148 - 1227), persönlich mit Dschingis Khan, dem Gründer des mongolischen Reiches, Kontakt aufnahm, der sein Festhalten an den Lehren von Quanzhou und an den Privilegien als der bestimmenden Richtung der zwischenmenschlichen Beziehungen in der Gesellschaft jener Zeit gründlich demonstrierte.

Bald jedoch kam es zu heftigen Diskussionen über die Frage, welches religiöse Konzept der Palme den Vorrang geben sollte - die Lehren von Buddha oder Laotse. Die historische Erfahrung zeigt, dass die fraglichen Auseinandersetzungen zur Verfolgung der Anhänger der Quanzheng-Schule führten, die auf das Jahr 1281 zurückgeht. Diese Verfolgung dauerte bis 1368 an, als die Mongolen aus China vertrieben wurden und die Quanzheng-Schule allmählich begann.

Am Ende der Südlichen Song-Dynastie (1275) wurde Zhang Zongyang zum Kaiser des südchinesischen Taoismus ausgerufen, und er wurde der sechsendreißigste himmlische Erzieher. Mit der Zeit gründete dieser Herrscher eine Schule, die als "Der Weg der wahren Einheit" bekannt wurde. Darüber hinaus blieb der Berg Lunhushan in der Provinz Guixi bis 1927 die Residenz des Himmlischen Meisters.

Gleichzeitig ist hervorzuheben, dass die Doktrin von Quanzhen in ihrer Blütezeit die südchinesische Tradition der "inneren Alchemie" umfasste, durch die sich die Möglichkeit ergab, die Vollkommenheit des Menschen, insbesondere seinen "inneren Raum", zu offenbaren. Es ist jedoch bekannt, dass diese religiöse und philosophische Strömung bis zum Beginn des XIII. Jahrhunderts keine zentralisierte Verwaltung hatte. Es ist unbestritten, dass die Quancheng-Klöster völlig unabhängig waren und als getrennte spirituelle Zentren existierten, die auf dem Fundament ihrer eigenen Ideen und der Demut ihrer Pfarrkinder beruhten.

Es sei darauf hingewiesen, dass die Ideologie der Doktrin der vollkommenen Wahrheit (Quanzhen) mehrere unterschiedliche Interpretationen hatte, die ihren eigenen Führern untergeordnet waren. Unserer Ansicht nach ist der wichtigste dieser Bereiche die Lunmen-Schule, die zu Beginn des XIII. Jahrhunderts von Qiu Changchun, einem der prominentesten Vertreter des Taoismus, gegründet wurde [163].

Die Grundprinzipien von Quanzhen wurden in dem legendären Text des berühmten Weisen Wang Chunyan, "Li Jiao Shi in the Moon" ("Fünfzehn Artikel, die die Lehre begründen"), beschrieben, aus dem hervorgeht, dass die Grundlagen dieser Ideologie durch den entscheidenden Einfluss des Konzepts des Buddhismus, insbesondere der Schule des Buddhismus, geprägt wurden. Es scheint, dass die Quancheng-Lehren gerade aus diesem Grund oft als "Taoist Chan" (Tao Jiao Chan) bezeichnet werden.

Es ist anzumerken, dass die Hauptlehre im religiösen Aspekt der moralischen Selbstvervollkommnung, die durch Meditation, das Streben nach "innerer Alchemie", erreicht wird, besondere Aufmerksamkeit schenkte.

Wir glauben, dass die Lehre von der vollkommenen Wahrheit auf magischen Riten und liturgischer Symbolik beruht. Ihre Besonderheit besteht darin, dass Quanzhen, das im Gegensatz zu anderen taoistischen Schulen als

Grundlage dieser Lehre galt, die obligatorische Aufnahme des Mönchtums durch alle Geistlichen (Taoisten) verlangte. Gleichzeitig war diese Lehre so weit verbreitet und wurde von der chinesischen Bevölkerung stark unterstützt, dass sie bereits im 16. und 17. Jahrhundert zur Hauptschule des Taoismus wurde [163].

Im Zusammenhang mit unserer Studie muss ein weiterer wichtiger historischer und philosophischer Aspekt hervorgehoben werden: In der Zeit zwischen dem XIII. und XVII. Jahrhundert gab es eine gründliche Interaktion zwischen den beiden noch getrennten Richtungen der taoistischen anthropomistischen Tradition - der südlichen und der nördlichen Richtung der Dao-Doktrin. Die logische Konsequenz dieser Interaktion war die Entstehung wesentlich neuer synkretistischer Schulen auf der Grundlage der "inneren" Alchemie des Taoismus (Xian Xue). Als theoretische Grundlage dieser Schulen diente das langjährige Erbe des nationalen Glaubens. In diesem Zusammenhang ist der besondere Einfluss der anerkannten taoistischen Theoretiker hervorzuheben, deren Namen für immer in der orientalischen Tradition erhalten geblieben sind: He Hun (IV Jh.), Wang Xuanlan (VII Jh.), Chi Quan (VIII Jh.), Tang Qiao (Tang Jinsheng, X Jh.), Zhang Boduan (XI Jh.) und andere.

Während der Herrschaft der mongolischen Yuan-Dynastie (1271 - 1368), die traditionell als Nachfolgerin des mongolischen Reiches und der kaiserlich-chinesischen Dynastie galt, erreichte die taoistische Lehre jedoch einen gewissen Niedergang, der mit der Abschaffung wichtiger taoistischer Texte einherging. Aber bald, als die Ming-Dynastie an die Macht kam (1368 - 1644 n. Chr.), stellte die taoistische anthropomistische Tradition eine Periode ihrer Wiederherstellung wieder her, die leider nicht lange dauerte.

Während der nächsten, der mandschurischen Qing-Dynastie (1644-1911), wurden die privilegierten Positionen der taoistischen anthropomistischen Tradition zunichte gemacht [69]. Wie E.Torchinov in diesem Zusammenhang zu Recht bemerkt, "ging die Stellung des Taoismus in der Zeit der fünf Dynastien zurück, aber unter der Herrschaft der Song-Dynastie wurde sein früherer Einfluss wieder hergestellt. Die Sung-Kaiser gaben den Taoisten nicht nur Schutz, sondern spielten auch eine Rolle bei der Gestaltung der taoistischen Literatur (Tao Tsang), indem sie anordneten, sie vorzubereiten und möglicherweise zu veröffentlichen" [112, S.164].

Zweifellos wurde die Größte Proletarische Kulturrevolution (1966 - 1976) zur schwierigsten Periode in der Geschichte des Taoismus. Dieser Tag wurde bestimmt durch die Schließung von Klöstern, die Abschaffung des Mönchtums und dergleichen. Nun mussten die Vertreter des Taoismus ihre Zugehörigkeit zum Weg des Beginns der Vitalität verbergen.

Daher behaupten wir zu Recht, dass der Niedergang des Taoismus, der in der Tat mit der Abwertung seiner Ideen endete. Damals emigrierte das Oberhaupt der religiösen Organisation des Taoismus - der dreiundsechzigste

Himmliche Meister - nach Taiwan, wo er sich eine eigene Residenz errichtete. Nach seiner Flucht in China blieb praktisch keiner der anerkannten Taoisten übrig, was zumindest von den Führern der taoistischen Tradition ohne weiteres in Betracht gezogen werden konnte.

Doch selbst nach der Umsetzung einer Reihe von Reformen durch Deng Xiao-Ping im Jahr 1978 war der kritische Stand der Entwicklung der taoistischen anthropomistischen Tradition nullifiziert.

Es ist bekannt, dass im Jahr 2008 der vierundsechzigste Patriarch der Schule der Himmlischen Mentoren (Tianshi), der hochangesehene Zhang Yuansian, verstorben ist. Er konnte keinen Erben hinterlassen, und deshalb wurde nach seinem Tod die alte Tradition der Weitergabe des Kultes der taoistischen Mentoren, die mehr als eineinhalbtausend Jahre lang bestand, unterbrochen. Mehrere Taoisten erklärten sich jedoch selbst zum Oberhaupt der taoistischen Schule, die traditionell alle Taoisten zwischen Himmel und Erde vereinte. Wir beziehen uns auf die taoistischen Patriarchen Zhang-i-jiang, Zhang Mei-liang, Zhang I-feng, Zhang Tao-zhen, Zhang Jie-hsiang und andere.

Daher erfährt das gegenwärtige religiös-philosophische System des Taoismus, das durch die Lehren von Zhuang-tzu und Laotse begründet wurde, einen deutlichen Rückgang. Im Laufe seiner historischen Entwicklung hat es jedoch eine Reihe von Entwicklungsstufen durchlaufen, nämlich

1. Das "Unsystematische" In diesen Zeiten bildete sich als Folge des philosophischen Verständnisses von Ideen, die sich früher spontan herausgebildet hatten, die philosophische Lehre des Taoismus heraus, die damals religiöser Natur war. Zur gleichen Zeit erlebte die religiöse Tradition des Taoismus ein rasches institutionelles Wachstum und formulierte Methoden zur Selbstverbesserung, Lebensstandards für die Religionsgemeinschaft und Regeln für die Durchführung religiöser Rituale.

2. Die Phase der Bildung des Taoismus als religiöses System (II. Jh. n. Chr. - VI. Jh. n. Chr.), in der die philosophischen Darstellungen der Taoisten in ein religiöses System strukturiert wurden, das nach und nach das taoistische Pantheon der Gottheiten bildete und bestimmte Schulen des Taoismus voneinander trennte. In dieser Zeit begann sich die taoistische anthropomistische Schreibtradition herauszubilden, die einen ausgesprochen religiösen Charakter hatte und in erster Linie für die praktischen Zwecke der Festlegung, Bewahrung und Übersetzung der religiösen Lehre des Taoismus gedacht war.

3. Die Entwicklungsstufe der taoistischen anthropomistischen Tradition, die vom VII. bis zum XII. Jahrhundert dauerte. Die Entwicklung der religiösen Tradition des Taoismus, die durch das Aufkommen neuer taoistischer Lehren gekennzeichnet war, die sich durch innere Selbstverbesserung auf der Grundlage der Merkmale der Meditation auszeichneten, war charakteristisch für diese Epoche.

4. Das Stadium der Entwicklung und Verbreitung der Doktrin von Quanzhen, das an der Wende des XII. und XIII. Jahrhunderts begann und bis heute andauert. Die Grundlagen des Buddhismus, die auf der moralischen Selbstvervollkommnung des Menschen durch die Wege der "inneren Alchemie" und der Meditation beruhten, spielten in dieser Lehre eine wichtige Rolle.

Daher ist es angesichts der Studie sinnvoll, das Wesen des Taoismus zu formulieren. E. Torchinov zufolge "verstehet man unter Taoismus eine chinesische Nationalreligion, die ihre eigene Besonderheit hat und sich von anderen organisierten Religionen unterscheidet, die sich in China verbreitet haben, sowie von Volksglauben und Kulte, mit denen sie dennoch dicht verbunden ist, die Mitte des I. Jahrtausends v. Chr. auf der Grundlage religiöser Überzeugungen schamanischer Prägung entstanden sind und sich schließlich in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung herausgebildet haben." [112, p. 37].

Es sei darauf hingewiesen, dass die religiös-philosophische Tradition des Taoismus heutzutage einen beispiellosen Niedergang erlebt, verbunden mit den verheerenden Auswirkungen der neuesten, zivilisatorischen Technologien, die als Folge der "großen Kulturrevolution" und des Niedergangs der alten Tradition der Überlieferung des Nao-Kults entstanden sind. Die taoistische Anthropomystik hat jedoch immer noch Auswirkungen auf die fernöstliche, insbesondere die chinesische Kultur. Wir beziehen uns auf die Manifestationen der Grundkanons des Taoismus in Kunst, Literatur und sogar in der traditionellen Medizin, die auf Selbstverbesserung durch Meditation beruhte.

2.2. Spirituelle Überschreitung im konzeptuellen Paradigma der taoistischen Anthropomystik

Nach Ansicht vieler Denker ist die Grundlage des Taoismus die spirituelle Übertretung in all ihren vielfältigen Erscheinungsformen. Aber unsere Analyse der wissenschaftlichen Literatur in dieser Hinsicht ließ uns zu dem Schluss kommen, dass es keine vollständige systematische Entwicklung seines Phänomens gibt. Daher sollten bei der Enthüllung der Grundlagen der Übertretung die Begründung ihres Wesens, die Definition ihrer Bestandteile und die Rolle bei der Selbstvervollkommnung einer Person eingehender diskutiert werden. Dieser Aufgabe ist diese Abteilung gewidmet.

Die Kategorie "Transgression" ist in der modernen Philosophie weit verbreitet und charakterisiert den Prozess des Überschreitens der unwiderstehlichen Grenze zwischen dem Scheinbaren und dem Impliziten, dem Möglichen und dem Unmöglichen, dem Rationalen und dem Irrationalen und sammelt auch die Erfahrung, die mit dem Zustand der Überwindung dieser Grenze einhergeht. Daher kann das Ergebnis geistiger Übertretung als eine transgressive Erfahrung angesehen werden, als ein Ausdruck der aggregierten Ergebnisse der Übertretung in einem bestimmten Prozess.

Den Problemen der transgressiven Erfahrungsforschung ist eine beträchtliche Anzahl philosophischer Entwicklungen gewidmet, darunter die Werke der berühmten Denker J. Bataille, M. Foucault, M. Blanche, J. Derrida und anderer. Im Rahmen ihrer Philosophien wird die geistige Transgression als ein besonderer innerer Zustand des Menschen interpretiert, durch den die Grenzen allgemein akzeptierter Kulturnormen überwunden werden.

So definiert beispielsweise der französische Philosoph Michel Foucault die Wechselwirkung zwischen der Grenze der kulturellen Norm und dem Prozess ihrer Überschneidung als einen Verlauf, bei dem sich die Grenze und ihre Überwindung gegenseitig ergänzen. Seiner Ansicht nach ist "die Überschreitung eine auf die Grenze gerichtete Geste" [154].

Es scheint uns, dass die Realität in der transgressiven Erfahrung als transzendente Erfahrung interpretiert wird; sie manifestiert sich nicht durch einen Zustand, sondern durch ein Ziel, das auf lange Sicht erreicht werden kann.

Die menschliche Erfahrung kann jedoch nicht die transzendente Realität umfassen, da sie als eine Begegnung am Rande der transzendentalen Realität gestaltet ist; sie kann vielmehr, mit den Worten von M. Blanche, als "eine Kollision auf Distanz" interpretiert werden [23].

Transgression kann als Überschreiten des Potenzials, des Möglichen definiert werden. Aber in diesem Fall beraubt die Transgression die Objekte der subjektiven Realität.

Übrigens wird die Idee des Todes in der Philosophie der Postmoderne als ein transgressiver Übergang verstanden. Ja, J. Bataille stellt fest, dass "der Tod mich von der Welt befreit, die mich tötet; er hat diese reale Welt des sterbenden Surrealen bereits abgeschlossen". Sich in einem Zustand der Transgression zu befinden, bedeutet daher, sich in der Grenzposition der emotionalen Erfahrung zu befinden. Der Zustand der Übertretung wird also durch die Forderung der Welt nach einem tieferen und unglaublichen Gefühl verursacht.

Gelegentlich sind Ereignisse einer transgressiven Erfahrung durch Episoden gekennzeichnet, die einer religiösen Erfahrung inhärent sind und im Kontext einer bestimmten religiösen Doktrin interpretiert werden.

Die Ereignisse der mystischen und transgressiven Erfahrungen werden von einem raschen Bemühen bestimmt, das die bestehende Existenz zu überwinden sucht. Man kann also sagen, dass die Ereignisse der mystischen Erfahrung, die den religiösen Lehren innewohnen, eine Form der kulturellen Interpretation der transgressiven Erfahrung sind.

Es ist jedoch erwähnenswert, dass die Begründung des Wesens des spirituellen Transgressionsprozesses im Vergleich zum Konzept der mystischen Erfahrung relevant sein wird.

So stellt S. Horuzhyi in seiner grundlegenden Studie über das Phänomen der mystischen Erfahrung in der orthodoxen Tradition fest: "im Wesentlichen divergieren zwei Arten von Erfahrung (die Erfahrung der Übertretung und die mystische) zum völligen Gegenteil" [163, S. 201]. Mit anderen Worten, dieser Forscher weist auf den Unterschied in der Berücksichtigung der menschlichen Natur in der modernen Philosophie und in der religiösen Tradition hin: Für die moderne Philosophie ist die menschliche Natur kollektiv und willkürlich, während die Erfahrung der Übertretung die Abfolge von Ketten persönlicher Übertretungen ist, deren Zweck es ist, das menschliche Subjektive zu zerstören.

Eine solche Schlussfolgerung bedarf jedoch einiger Kritik, da der Philosoph bei der Analyse des Mystikers nur das Konzept der christlichen religiösen Tradition berücksichtigt, während im Kontext anderer Religionsgelehrter eine solche "Zerstörung der menschlichen Subjektivität" das wünschenswerte Ergebnis mystischer Erfahrung ist. Deshalb können Transgressionserfahrung und mystische Erfahrung als homogene Definitionen angesehen werden, und deshalb sollte spirituelle Transgression als ein Weg spiritueller Entwicklung im Kontext einer bestimmten religiösen Tradition betrachtet werden.

Gleichzeitig ist es, um den Ort der Übertretung in der taoistischen Philosophie zu bestimmen, notwendig, zunächst die semantische Essenz der Grundlage des Taoismus - das Konzept des "Tao" - zu enthüllen.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass das Konzept des "Tao" eine bestimmende Kategorie des chinesischen philosophischen Denkens ist, deren Inhalt sich über viele Jahrhunderte hinweg herausgebildet hat.

Im Zusammenhang mit unserer Studie ist die Tatsache wichtig, dass die Tao-de-ching Abhandlung die Existenz der ursprünglichen Grundlage von allem Vorhandenen erklärt - eine bestimmte Essenz und ein bestimmtes Weltmuster, das den Namen Tao erhalten hat. In den legendären Werken des Laotse Tzu werden die Grundzüge des Tao konkretisiert:

- Das Tao kann nicht mit Worten beschrieben werden, sein Wesen kann nicht in verbaler Form offenbart werden;
- Das Tao gibt die Möglichkeit, es zu meistern, aber nicht mehr;
- Das Tao hat weder Form noch Farbe noch Geruch, es kann weder gesehen noch gehört werden;
- Dao kann sich nie auf andere verlassen, es existiert immer in sich selbst;
- Tao repräsentiert in gewisser Weise "Leere" oder "Nichts" (shi).

Laut Laotse ist die hohe Moral ausschließlich dem Tao Tzu untergeordnet. Gleichzeitig kann man, abgesehen von den oben erwähnten Schlüsselmerkmalen

des Dao, unveräußerliche Attribute unterscheiden, die seine Sorglosigkeit, Abstraktheit und Flüchtigkeit betonen.

Lao Tzu weist darauf hin, dass Stolz das schlimmste Laster im Leben ist, die schrecklichste und gefährlichste Sünde. Er sagt: "Ich will nicht stolz wie ein Edelstein sein." Damit ein Mensch dieses schreckliche Laster überwinden kann, darf er sich nicht für den klügsten Menschen halten und sich nicht als ein besonderes Wesen darstellen. Es sagt jedem Menschen, seinen Platz zu kennen.

Laut Laotse behindern Popularität und Berühmtheit die Menschen, weil sie der Demut des Tao zuwiderlaufen.

Dao drängt darauf, freundlicher und philanthropischer zu sein, da das Ideal in seiner Weltanschauung eines ist, das sich in erster Linie um andere Menschen und nicht um sich selbst kümmert.

Indem Laotse das Tao als unendlich anerkennt, d.h. als ein Wesen, das nicht an die Bedingungen des Raumes gebunden ist und daher weder Anfang noch Ende hat, weist Laotse darauf hin, dass sich das Tao im Kontext von Raum-Zeit-Eigenschaften verwirklicht.

Es sei darauf hingewiesen, dass die Ähnlichkeit des Tao-Begriffs mit dem gesichtslosen Absoluten, der beispielsweise im Kontext der antiken griechischen Philosophie zu finden ist, eindeutig nachvollziehbar ist.

Zugleich ähnelt das Konzept des Tao in seiner wesentlichen Verwirklichung dem buddhistischen Verständnis der Shunyata ("Leere", d.h. das Fehlen einer ursprünglichen Existenz, der inhärenten Natur der Dinge). Nach der buddhistischen Lehre ist Leere untrennbar mit der Form verbunden, Form ist untrennbar mit der Leere verbunden; die Form ist leer und die Leere ist die Form [77].

Es ist sehr interessant, dass das Tao im Allgemeinen darauf abzielt, eine bestimmte Bewegung zu vermeiden, sich von der gewöhnlichen Hektik zu trennen und eine Rückkehr zum Primat der Vergangenheit, zu einfachen und natürlichen Grundlagen zu gewährleisten. Mit anderen Worten, es besteht eine gewisse Ähnlichkeit mit den buddhistischen Lehren, die die Dichte der chinesischen Kultur hervorheben.

Beachten Sie, dass es keine Erklärung für diese Konvergenz zwischen dem Wesen des Taoismus und den Grundlagen der buddhistischen religiösen Tradition im welthistorischen und philosophischen Denken gibt. Es gibt nur einige Vermutungen über Laotses Reisen in den Westen. Diese Fakten sind jedoch auch von einer gewissen Verwirrung begleitet.

Daher ist die Frage, warum Philosophen verschiedener Länder territorial weit voneinander entfernt sind und daher, da sie voneinander unabhängig sind, einige identische Schlussfolgerungen hinsichtlich des Verständnisses des Wesens des Seins gezogen haben, bis heute unbeantwortet. Aus diesen Gründen

hatte der Taoismus in China in praktischer Hinsicht keine Ähnlichkeit mit buddhistischen und brahmanischen Praktiken.

Es ist bekannt, dass der Rationalismus in China die Mystik in all ihren Erscheinungsformen verdeckte und dieses Phänomen in seinen eigenen Manifestationen vollständig auslöschte. In diesem Sinne war der Taoismus keine Ausnahme. Die Abhandlung von Zhuang-tzu untermauerte die Tatsache der Identität der Konzepte von Leben und Tod, deren Verwirklichung die mythische Langlebigkeit (700-100 Jahre) und die Erlangung der Unsterblichkeit war, die bekanntlich von allen Anhängern des Taoismus gewünscht wird.

Wir glauben, dass dieses Konzept einen bedeutenden Einfluss auf die Verlagerung des Schwerpunkts von den Grundlagen der Philosophie auf den Kanon der Religion im allgemeinen Paradigma der taoistischen anthropomistischen Tradition gehabt hat. Die Verwirklichung des Lebens eines Dao-Anhängers, sein Wunsch nach maximaler "Annäherung an das Dao", schuf die Bildung eines Kodex von Zeichen der wünschenswerten moralischen Selbstverbesserung, die eine unendliche Natur angenommen haben.

Nach den Erkenntnissen von Laotse ist es das Dao, das als Kriterium für Verlässlichkeit fungiert, und die Erfüllung des Wunsches von Dao ist der Hauptzweck der menschlichen Bestrebungen: "Nur Dao gehorcht der Moral." In diesem Fall glaubt Laotse, dass der Weg des Tao nicht nur auf die innere, sondern auch auf die äußere Welt des Menschen ausgerichtet ist. Es ist diese Fixierung der Umsetzung des Tao, die die innere Übereinstimmung eines Menschen mit der Weltharmonie offenbart.

Im Kontext des Wesens eines bestimmten Individuums wird die Fixierung des Weges des Tao durch das Gewissen realisiert, da das Gewissen selbst ein besonderer, informativer Kanal ist, der den Menschen mit dem Universum verbindet.

Ein wichtiger Schlüssel zur Annäherung an das Tao ist die Überwindung der eigenen Leidenschaften. In Anbetracht dessen betrachtet Laotse die Einfachheit und Offenheit des Herzens als die höchsten Kriterien für menschliche Spiritualität und Moral. Er begründet diese Schlussfolgerung damit, dass das Gewissen dem Tao am nächsten ist. Es ist die Einfachheit des Herzens, die ein unverzichtbares Attribut der moralischen Verbesserung ist.

Andererseits achtet Laotse darauf, dass die Sanftheit, die direkt mit der Einfachheit des Herzens zusammenhängt, ihre natürliche Folge ist.

Das schrecklichste Laster ist laut Lao Tzu die Eitelkeit, die er mit Gehorsam kontrastiert. In diesem Sinne stellt uns der alte chinesische Weise in Form eines Predigers der Demut und des Gehorsams dar, der den Stolz in jeder Hinsicht leugnet und ihn für eine unübertroffene Sünde hält. Eine Bestätigung dieser Schlussfolgerung ist die taoistische Ansicht, dass der vollkommene Mensch nicht für sich selbst sorgt, sondern sich selbstlos um andere kümmert.

Beachten Sie, dass die höchste Manifestation der Menschlichkeit aus der Perspektive von Laotse die Feindesliebe ist. Wer liebt, darf auch diejenigen, die ihn hassen, nicht aus dem Kreis seiner Liebe ausschließen.

In Anbetracht dessen bedeutet das Prinzip des "u-vey" wörtlich "nicht tun" oder "nicht handeln". Mit anderen Worten, die Rückkehr des Menschen zu seiner ursprünglichen Natur wird nicht durch die Assimilation bestimmter moralischer Prinzipien erreicht, sondern als Ergebnis der Erfüllung moralischer Pflichten, der Zurückhaltung des natürlichen Prinzips des Individuums, der Befreiung von unnötigen, übertriebenen und daher unnatürlichen Wünschen und Leidenschaften (von der Sehnsucht nach Ruhm, Reichtum, Macht, von Zorn und Neid usw.).

Die spirituelle Übertretung des Taoismus ist mit der Ablehnung der Verletzung der eigenen Natur und der Natur aller Dinge verbunden. Hier meinen wir die Ablehnung unnatürlicher Eigenschaften, die allein auf egoistischen Interessen beruhen, und im Allgemeinen die Ablehnung des Subjektivismus als solchem, der subjektiven Aktivität und schließlich der Auflösung des Subjekts in einen einzigen Seinsstrom.

In diesem Zusammenhang schrieb Laotse: "Wenn die Menschen das Wesen des Guten herausfinden, erscheint gleichzeitig die Idee des Hässlichen. Wenn sie herausfinden, was gut ist, dann gibt es eine Definition des Bösen. "

Gleichzeitig sollte aber auch betont werden, dass Untätigkeit als meditative Ruhe verstanden wird, die an den optimalen Bewusstseinszustand gewöhnt ist. In diesem Kontext der Störung wird übermäßige Aktivität der Entwicklung des Individuums abträglich. Darüber hinaus besteht der Zweck der Handlung darin, etwas zu erreichen. Aber wenn man es übertreibt, kann es zu einer "Übererfüllung" kommen, was in manchen Fällen viel schlimmer ist als gar nichts zu tun. Wie der Tao-de-Jing feststellt: "Man kann das Reich der Mitte nur erobern, ohne etwas zu tun; etwas zu tun, wird nicht funktionieren"[51]. In diesem Zusammenhang wird Nichthandeln als keine unnötige Handlung interpretiert.

Spirituelle Übertretung ist im Kontext der taoistischen Philosophie die Verwirklichung einer Koexistenz, in deren Rahmen Leben, Handeln und Vernunft zusammengeführt werden. Die taoistischen Weisen lehren nichts, geben keine Belehrungen, beweisen nichts; ihr Hauptzweck ist es, den Menschen im Leben zu orientieren und die mögliche Richtung des Sieges über die eigene Selbstsucht aufzuzeigen.

Aus der Sicht der Taoisten gibt es nur das majestätische Tao, das weder Anfang noch Ende, weder Farbe noch Geruch hat; es hat sich von selbst ereignet und umfasst alle Dinge. Die Taoisten erwarten keine Spezifität vom Tao, denn alles in der Welt geschieht von selbst; sie erwarten nicht, dass sich das Dao für ihr persönliches Schicksal oder das Schicksal der Welt interessiert und

gleichzeitig ihr "Großes Dao" vergrößert. Daraus folgt, dass der Mensch die Verkörperung der Welt ist, so wie die Welt die Verkörperung des Menschen ist.

Wenn ein Mensch alle Prozesse und Phänomene der objektiven Welt seinen natürlichen Weg gehen lässt, tut er nichts anderes, als zuzuschauen. Gleichzeitig muss er seinen eigenen Wünschen gegenüber absolut gelassen sein. Wenn man sich mit dem Tao vereinigt, kehrt er zu sich selbst zurück und verbindet sich wieder mit der Natur.

Großer Zhuang-tzu betonte bei dieser Gelegenheit im Abschnitt "Tsiulun" Folgendes: "Oh mein Lehrer! Du gibst allen Dingen ihre Eigenschaften, aber du betrachtest es nicht als ein Ergebnis der Gerechtigkeit; du gibst allen Generationen Güte, aber du betrachtest es nicht als ein Ergebnis der Menschlichkeit; du existierst seit Urzeiten, aber nicht alt; du bedeckst den Himmel und stützt die Erde, du skizzierst alle Formen, aber du betrachtest es nicht als eine Folge von Geschicklichkeit. "

Zhuang-tzu zufolge liegt der Sinn des menschlichen Lebens in der Fähigkeit, vom Dao zu lernen und mit ihm als Ganzem zu verschmelzen: "Man kann sich von Trauer, Aufregung, Sehnsucht und sogar von Leben und Tod befreien. Wir müssen alle Unterschiede abtun und uns in der Welt auflösen. Das Dao ist, wer ich bin, und aus diesem Grund habe ich alles, was es gibt. Das Tao ist unerschöpflich und unendlich, es wird nicht geboren und stirbt, und deshalb bin auch ich unerschöpflich und unendlich, ich werde nicht geboren und sterbe nicht. Ich existiere vor dem Tod, und nach dem Tod existiere ich. Werden Sie sagen, dass ich gestorben bin? Aber ich sterbe nicht. Und Feuer verbrennt mich nicht, und ich versinke nicht im Wasser. Ich verwandle mich in Asche, aber ich existiere noch. Ich verwandle mich in den Fuß eines Schmetterlings, in die Leber einer Maus, aber ich existiere weiter. Wie frei bin ich, wie beständig, wie groß! ... All die verschiedenen Zeichen sind meine Zeichen, und alle Unterschiede werden verworfen. Alle Dinge mit seltsamen und ungewöhnlichen Zeichen - alles verschmolzen. Alles ist Tao, alles bin ich. Das bedeutet: "Himmel und Erde sind mit mir geboren, und alle Dinge sind eins mit" I "[167].

Auf dem Weg der spirituellen Übertretung gibt das Tao allmählich sein subjektives, selbstsüchtiges Wesen auf, wodurch es eins mit dem Tao wird und schließlich unsterblich wird.

So entstand der Taoismus zunächst als philosophische Lehre, wandelte sich aber später, wie der Konfuzianismus, in eine religiöse Orientierung mit Elementen der Mystik und Alchemie um. Innerhalb dieses Prozesses gab es eine Anthropomorphisierung der philosophischen Darstellungen der Taoisten über die innere und äußere Welt, über die Prozesse, die sowohl innerhalb als auch außerhalb der Person stattfinden.

Das taoistische Konzept des anthropologischen Kosmos des Menschen wird am ausführlichsten im Buch des Gelben Hofes (Juan ting jing) [164]

beschrieben. Nach dieser Lehre sieht der menschliche Körper wie bestimmte Gottheiten-Strahlen (jing-shen) aus, die in einem einzigen inneren Dao-Raum vereint sind.

Das Buch des Gelben Hofes enthüllt den inneren Raum des Menschen. Dieses Werk bezieht sich auf die dreizehn Gottheitsgeister, die sich im menschlichen Körper befinden und Shen ("Gottesgeister") oder Jing ("Ausstrahlung", "strahlende Gottheiten") genannt werden. Wegen dieses Namens werden sie "innere" genannt, und in der vollständigen Liste werden sie oft als "innere Ausstrahlung" oder einfach als "strahlende Gottheiten" bezeichnet. Die Konnotation, die an ein einziges Ching-System und einen einzigen physischen Körper bindet, wird regelmäßig in taoistischen Quellen festgehalten.

Zum Beispiel zeigt das Werk "Lehren, wie man im Herzen der Geistesgötter denkt" deutlich, dass Jing die axialen Gottheiten sind, die sich im Menschen befinden; sie stehen in Beziehung zu den Yin- und Yang-Prinzipien des Universums. Darüber hinaus werden die Yan-Gottheiten als äußere Ausstrahlungen bezeichnet und sind mit Himmel und Sonne verbunden, und die Yin-Gottheiten sind innere Ausstrahlungen und mit der Erde oder dem Mond verbunden. Im menschlichen Körper korrelieren sie mit den Augen, die für sie die Heilige Halle sind [108].

Die Einteilung der Lichtgottheiten in zwei Gruppen - innere und äußere - ergibt sich aus ihrer qualitativen Natur und ihrer Zugehörigkeit zum Beginn des Yang ("äußere") oder Yin ("innere"). Gleichzeitig sind sowohl innere als auch äußere Gottheiten im Menschen; sie sind komplementär und können nicht ohne einander existieren. Die genaue Zahl dieser Gottheiten ist ebenfalls bekannt - 18.000 in jeder Gruppe, was insgesamt 36.000 Einheiten ergibt.

"Äußere" Ausstrahlung bedeutet, wenn man aus dem Chinesischen wörtlich übersetzt, Bilder der "äußeren" Welt, Symbole der Hypostase sichtbarer himmlischer Lumineszenzen, die mit persönlichem Licht erstrahlen. Wenn die Taoisten also Sonne und Mond "dachten", würden sie sozusagen als "äußere Ausstrahlung" bezeichnet werden.

Andererseits ist die "innere" Ausstrahlung dementsprechend Bilder des inneren Lichts, das "aus der Mitte" kommt, sowie die Metaphern jener lichtemittierenden Objekte, die strahlen und funkeln, ihre Strahlen nicht nach außen, sondern nach innen richten und z.B. die "innere Landschaft" des Menschen erhellen.

So ist im Konzept des Gelben Hofes die Ausstrahlung eine Gottheit, die, während sie sich im Inneren des menschlichen Körpers befindet, seinen "inneren Raum" bestrahlt, mit Licht füllt und bestimmte Bereiche seines Organismus, in denen sie sich befinden, erzwingt.

Die traditionelle chinesische Wissenschaft des Heilens identifiziert zwei Hauptgruppen menschlicher Organe - fünf Aufbewahrungsorte (y-ching) und sechs Vorratskammern (li-fu).

Eines der Fragmente der Arbeit von Huang Di Nee Jing formuliert dieses Konzept: Wenn wir über die Kräfte von Yin und Yang im Menschen sprechen, dann ist "das, was außen ist", Yang, "das, was innen ist", ist Yin.

Wenn Sie die Seiten des Yin und Yang des menschlichen Körpers charakterisieren, dann wird die Yan-Seite als [die Seite] des Rückens und das Yin - die [Seite] des Unterleibs betrachtet. Wenn wir über die Kräfte von Yin und Yang in den inneren Organen sprechen, so ist zu beachten, dass sie sich im menschlichen Körper in Form von "Repositorien" und "Vorratskammern" befinden, und die Repositorien (tsang) sind die Yin-Organen, und die Vorratskammern (fu) sind die Yang-Organen.

Daher sind fünf Repositorien (u-chan) - Leber, Herz, Milz, Lunge und Nieren - Yin. Die sechs Repositorien (Liu Fu) sind dagegen Gallenblase, Magen, Dickdarm, Dünndarm, Blase und san-jiao - das ist Yang.

Ein solches System menschlicher Vorrichtungen wird in dem Werk "Juan-ting-jing" gut beschrieben. Beachten Sie, dass dieses Monument der alten chinesischen Kultur ebenfalls zur Kategorie der fundamentalen gehört, weil es als Grundlage für die Beschreibung der inneren Topographie des Menschen gilt. Es ist die Grundlage für Ideen, die spezifisch für die Lehre des Gelben Hofes über die inneren Organe des Menschen, ihren Charakter und ihre Funktionen sowie die Methoden ihrer "Kultivierung" sind, d.h. praktische Möglichkeiten, sie in einen harmonischen, ausgewogenen Zustand zu bringen. Daher gibt es eine genetische Verbindung zwischen der taoistischen Weisheit und der chinesischen Heilkunde.

Tatsächlich verwendet das Buch des Gelben Hofes die gleichen Konzepte von "fünf Lagerhäusern" und "sechs Lagerhäusern", und sein Inhalt ist in der Tat identisch mit dem von "Juan-ting-ching". So legten die Schriften der alten chinesischen Ärzte die Grundlage für taoistische Philosophien über den inneren Kosmos des Menschen und enthüllten seine inneren Qualitäten. Mit anderen Worten, sie bildeten das wichtigste praktische Schema des Wesens des Menschen, das die theoretischen Schlussfolgerungen seiner Zusammensetzung und die praktischen Behandlungsmethoden beinhaltet.

Die Lunge wird, wie auch andere innere Organe des Menschen, als "Juan-ting-ching" als ein geschlossener Raum interpretiert, ein spezieller Raum, in dem chinesische Regierungsbeamte - Manager. "Juan-ting-ching" spricht vom Palast der Lungen, aber dieser Palast ist von besonderer Art, er hat das Aussehen eines Blumentepichs, der das Herz bedeckt. Deshalb verdichtet die Doktrin des Gelben Hofes die Metapher des Blumentepichs aus den Lungen.

Die Gottheit der Lunge ist ein Baby namens Hao Hua, dessen Name mit "Glühende weiße Blume" übersetzt werden kann. Das Wort Hao bezeichnet die Farbe des klaren Tageshimmels, so dass es nicht nur die Bedeutung von "leuchtend", sondern auch von "weiß" behält.

In diesem Zusammenhang ist die symbolische "weiße" Farbe besonders symbolisch, da das y-hing-Korrespondenzsystem die Lungen mit dem Westen und dem Element Metall korreliert [126]. Daher wird es deutlich und der zweite Name dieses Körpers - der Palast des Metalls, der bereits direkt auf die Lungen als eine spezifische Manifestation des ersten Elements Metall im anthropologischen Raum hinweist.

Die Hao-hua-Linie, die Geist-Gottheit, die in den Lungen lebt, hat einen anderen Namen - Shu-Chen - "Leere erschaffen". Dieser Name ist auch bildlich gemeint und hängt mit der Wahrnehmung der Lunge als ein besonderes physiologisches Organ zusammen, da die chinesische Medizin den Lungen die Eigenschaften "Leere" und "Leichtigkeit" verliehen hat.

Der Ast von Hao-hua befindet sich am unteren Ende seiner Lunge, wo er im Jadeportikus sitzt. In der Struktur der "inneren Landschaft" des Menschen ist dieser Portikus die Vorderseite des Lungenpalastes. In der räumlichen Beziehung - in der vertikalen Achse - nimmt er dagegen den untersten Teil der Lunge ein. Nach den Lehren des Gelben Hofes soll der weiße Atem in diesen Bereich eindringen. [126]

Daher ist die Rolle von Hao Hua im Konzept des Gelben Hofes kompliziert - er ist nicht nur direkt für die Lunge verantwortlich, sondern auch für deren richtige Kommunikation mit den Nieren.

Man nahm an, dass die Lungen verschiedene Körperteile zu einem einzigen vereinen. Relativ gesehen wurden sie mit einem "Weltbaum" verglichen, dessen Krone bis in den Himmel reicht und dessen Wurzeln in die Unterwelt gehen. Natürlich gibt es in der anthropologischen Topologie von Juan-ting-ching keinen solchen Baum, aber es gibt ein typologisch ähnliches Objekt, das die gleichen Funktionen erfüllt - eine Blume. Und mit Hilfe der Kehle integriert sich diese Blume mit dem Kopf - dem Himmel des "anthropologischen Raums", und der Boden ruht auf den Nieren - eine Art Unterwelt des "inneren" Universums.

Beachten Sie, dass das Bild der "Weltenblume" nicht unsere Interpretation ist, dieses Bild stellt den Text "Juan-ting-jing" direkt dar, allerdings nur verbal.

Was die Sondermission betrifft, die innerhalb des Körpers von Hao-hua durchgeführt wird, so ist sie genau spezifiziert. Hao-hua reguliert und bringt das ätherische lebensspendende Yang-Prinzip des Menschen - sein "Qi" - in einen richtigen Zustand.

Das Herz ist nicht nur das Grundorgan des menschlichen Körpers; es übernimmt die Last des leitenden Elements des "inneren Raumes" des anthropologischen Raumes. Mit anderen Worten: Das Herz wird als das wichtigste leitende Zentrum des menschlichen Körpers wahrgenommen, was es in einem bestimmten Koordinatensystem zum "Zentrum der Zentren" macht. Hier ist jedoch folgende Bemerkung hervorzuheben: In dem Text "Juan-ting-ching" wird dieser entscheidende Einfluss des Herzens auf das Leben des menschlichen Körpers auch durch die Arbeit der Milz kompensiert.

Andererseits ist das Herz das Zentrum des mittleren Teils des Körpers, und seine Gottheit wird als Dan-yuan betrachtet - ein filmischer Anfang. Es handelt sich um ein prominentes Bild, das eine Reihe starker assoziativer Beziehungen zur Physiologie des Herzens in dem Kontext aufweist, der durch die Lehren des Gelben Hofes und die Schriften der alten chinesischen Ärzte festgelegt wurde.

Der Tribut an Dun-yuan steht in einem räumlichen Zusammenhang mit der Lunge. Er lebt in einem Herzen, das durch den Blütenteppich der Lunge verborgen ist. In dieser Hinsicht kann der taoistische Text manchmal nur zu Erklärungszwecken darauf verweisen, ohne ihn zu benennen: "der unter dem Blütenteppich".

Dan-yuan hält im menschlichen Körper das Gleichgewicht der Yin- und Yang-Prinzipien aufrecht oder kennt den Zusammenhang von "Kälte" und "Hitze", "Hitze" und "Angst". Er stellt, wie Juan-ting-jing zweimal betont, Harmonie her, indem er die Bewegung von venösem und arteriellem Blut reguliert [126].

Blut - das wichtigste "Objekt", das sich im Herzbüro befindet - die Grundlagen der anthropologischen Topologie "Juan-ting-ching". Es bewirkt, dass das Herz mit der Zunge und dem Mund kommuniziert.

Gleichzeitig sind Mund und Zunge für die Feuchtsubstanz des Körpers verantwortlich. Wenn das Herz die Bewegung des Blutes reguliert, dann sind Mund und Zunge im Rahmen des Konzepts des "Gelben Hofes" für die Flüssigkeitsbewegungen der wichtigsten physiologischen Organe verantwortlich.

All diese Eigenschaften bestimmen die besondere Stellung des Herzens - als Herrscher, König, Bad - nicht nur im gesamten Körper, sondern auch im System der fünf inneren Organe im Besonderen.

Die Leber, wie durch Juan-ting-ching angedeutet, entspricht dem Element Baum und ist daher mit der assoziativen Reihe dieser Pflanze assoziiert, trägt den Namen "Palast des Baumes" und ist mit dem Osten und Grün verwandt [124, S. 248-249]. Leber-Gottheit - Mond-Yang, Drachenwolke. Sein anderer Name ist Han-min, Licht im Verborgenen.

Dabei ist zu beachten, dass die alte chinesische Tradition seit langem eine Unterteilung des umgebenden Raumes in fünf Segmente - das Zentrum und vier Standard-Raumrichtungen (Ost, Süd, West, Nord) - etabliert hat. Jede dieser Richtungen ist seit der Antike bildlich mit einem der mythologischen Geschöpfe verbunden. Das Symbol des Ostens war der Grüne Drache. Darüber hinaus wurden die Farbattribute des Drachens und anderer mythologischer Kreaturen durch die Theorie der Fünf Elemente bestimmt. In dieser Hinsicht weist der Name der Lebergottheit, der das Wort "Drache" enthält, darauf hin, dass das Organ mit dem Element Baum assoziiert wird und mit dem Osten korreliert, was die Rolle der Leber als anthropologische Nachbildung dieses Elements unterstreicht.

Der Name der Lebergottheit ist symbolisch, weil er mit dem Konzept der Entwicklung der inneren Welt verbunden ist. Der Baum, der die Leber symbolisiert und mit dem Osten verbunden ist, muss in der Kette der fortschreitenden Entwicklung notwendigerweise durch Feuer ersetzt werden, das wiederum mit dem Süden und dem Herzen korreliert. Mit anderen Worten, das Konzept der "Kreuzung" deutet darauf hin, dass das Element des Feuers an die Stelle des Baumes treten wird, und wenn die Leber dem Körper "vorsteht", dann wird bald der "Meister" den Platz des Herzens einnehmen.

Das Gleichgewicht des Universums, sowohl im Raum als auch in den anthropologischen Dimensionen, wird durch eine zyklische Entwicklung aufrechterhalten, die durch die Fünf Elemente angezeigt wird. Innerhalb des anthropologischen Raums werden sie von fünf inneren Organen beantwortet (y-ching). Sie sind die Markierungen des Tao-Weges, der Entwicklungspfade des Yangian-Beginns, d.h. der Sonnenbewegung - vom Moment der Geburt des Yang bis zu seiner Blütezeit, und dann - bis zur vollständigen Ersetzung des Yinsky-Beginns. "Der Übergang von Yin zu Yang ist der Dao-Weg", stellt eine der einflussreichsten Traditionen Chinas fest, die gleichermaßen charakteristisch für den Taoismus und den Konfuzianismus ist.

Dementsprechend ist der Weg zur Realisierung der Yan-Energie oder, einfacher gesagt, der Sonne, durch eigenartige Wegweiser oder Säulen gekennzeichnet. Hier meinen wir die Fünf Elemente, deren Veränderung die fortschreitende Entwicklung der Welt, ihre ewige Bewegung in einem Kreis anzeigt - Erde, Metall, Wasser, Baum, Feuer und wieder Erde. Daher ist der Baum, der das Feuer gebiert, nicht nur der Osten in seiner impliziten Form, sondern auch die "Vorahnung des Südens und des Feuers".

Die Gottheit der Leber, die zur Harmonie der Yin- und Yin-Bestandteile der menschlichen Seele führt, reguliert das Gleichgewicht der Flüssigkeitsgeheimnisse des Körpers richtig. Und außerhalb der Leber trifft die Leber auf die Augen, die im anthropologischen Raum des Menschen Sonne und Mond sind. Das sogenannte Atem-Qi der Leber beleuchtet die inneren Organe mit hellem Licht.

Nach dem Konzept des "Juan-ting-ching" spielt die Leber eine wichtige Rolle für die Funktion des gesamten Körpers, da ihre Atmung durch die Kanäle fließt, die die fünf wichtigsten und sechs weitere innere Organe umfassen. Sie hat auch die Eigenschaft der "Ausstrahlung", auf die wir oben ausführlich eingegangen sind. "Die Lebernetze alle sechs Kammern und die drei Lichter gebären den Faden" [164].

Die Nieren spielen auch in der Lehre des Gelben Hofes eine wichtige Rolle. Die Nierengottheit ist Xuan-min, oder Yu-in. Sowohl der Vorname als auch der Nachname sind mit einer naturalistischen Symbolik versehen und weisen auf die anatomischen Merkmale dieses Organs hin, wie sie von den Heilern des alten China verstanden wurden. Der Bereich des menschlichen Körpers, in dem sich die Nieren befinden, entspricht der Erde als Teil des Universums und damit der Welt der Finsternis, die in ihren Tiefen verborgen ist.

Die Nieren im Inneren des Menschen sind die ersten Elemente des Wassers im Universum. In Bezug auf das Wasserelement kontrollieren sie, wie das Konzept des Gelben Hofes besagt, alle flüssigen Elemente des Körpers.

Die äußeren Nieren entsprechen den Ohren. Es wird angenommen, dass die Nierenatmung die Hörempfindlichkeit bestimmt. Darüber hinaus ist das "Qi" der Niere mit dem Herzen verbunden.

Das Huang-ting-jing kann jedoch nicht nur als eine medizinische Abhandlung betrachtet werden, zumindest nicht in der Form, wie sie bis in unsere Zeit gekommen ist. Gleichzeitig sehen ihn die Forscher als eine religiöse und mythologische Komponente, und eine der Wahrnehmungen, die ihn formen, hat auch mit den Nieren zu tun.

Das Konzept des Gelben Hofes besagt, dass die Nieren dem Himmel in einigen schönen Ecken des höheren Universums neues Leben schenken können, ähnlich den Orten, die die christliche kulturelle Tradition als Paradies bezeichnet.

Die Milz nimmt im Konzept des Gelben Hofes einen wichtigen Platz ein. Die Bedeutung dieses Körpers für den "anthropomistischen Raum" des Menschen wird durch seine wiederholte Erwähnung im Text "Juan-ting-ching" deutlich. Darüber hinaus ist die für diesen Körper verantwortliche Geist-Gottheit der Meister des Mittleren Palastes [164].

So ist im Konzept des Yellow Yard die Milz konsequent mit dem Zentrum korreliert und durch alle ihr innewohnenden Attribute gekennzeichnet. Und da in der Y-Hing-Theorie das Zentrum durchgehend mit Gelb und einem der ersten Elemente der Erde korreliert ist, verleihen die gleichen Eigenschaften des "Juan-ting-ching" dieses innere Organ, wobei betont wird, dass die Milz das Zentrum und Element der Erde ist.

So scheint für das traditionelle chinesische Paradigma der Philosophien die Korrelation der Milz mit den Elementen der Erde durchaus verständlich. Darüber hinaus liegt die Besonderheit der Doktrin des "Juan-ting-ching" in der Tatsache, dass sie die Milzqualität vermittelt, die wir oben erwähnt haben: Die Milz wird als einer der Gelben Höfe, d.h. als das regierende Zentrum des menschlichen Körpers, wahrgenommen. Es gibt auch Gottheiten, die mit den Organen des mittleren Teils des menschlichen Körpers verbunden sind. Daher ist die Milz eine Leidenschaft dafür, die Wurzel des himmlischen Geistes zu heben, und sie wird nicht mehr austrocknen [164].

Es sei hier angemerkt, dass nach den Taoisten die Milz, die als Gelber Hof bezeichnet wurde, nicht mehr ein anatomisches Organ des physischen Körpers des Menschen ist, sondern ein bestimmtes spirituelles Zentrum eines besonderen Raumes, der vom Taoisten durch die Kraft seines Bewusstseins geschaffen wurde; der Raum, der durch den Atem des Universums, die kosmischen Kräfte von Yin und Yang geschaffen wurde. In ihm gibt es keine groben Formen von Fleisch und Blut; im Gegenteil, er ist das Ergebnis eines dreifarbigem Wolkendunstes, der sich entweder verdickt oder auflöst, bizarre Bilder bildet und auf die endlose Bewegung der Elemente der Welt hinweist. Der Gelbe Hof ist das Zentrum, von dem aus der Taoist diesen Raum verwaltet, in dem er seine spirituellen Kräfte sammelt und von dem aus er die Elemente der Welt beherrscht, so dass wohltuende metamorphe Transformationen am richtigen Ort und zur richtigen Zeit stattfinden.

Die Milzgottheit ist ein Kind, das in ein erdfarbenes Kleid gekleidet ist. Betrachtet man die bereits bekannte assoziative Reihe von Elementen, so wird deutlich, dass damit die Gottheit des Zentrums gemeint ist, die sowohl mit der Erde, wie mit einem dieser Elemente, als auch mit Gelb korreliert.

Neben dem gelben Kleid hat diese Gottheit noch weitere Attribute - einen violetten Gürtel und Handschuhe, die Drachen und Tiger darstellen. Diese Attribute sind traditionell für das Konzept der "Juan-ting-ching" naturalistischen Bilder, die eine treffende metaphorische Beschreibung der Blutgefäße an der Oberfläche des Magens darstellen [124, S. 282].

Angesichts des oben Gesagten scheint es uns, dass der Gelbe Taoistische Hof in erster Linie der Angriffspunkt der Kräfte ist, die diesen Raum in Bewegung setzen; er ist das Bild, durch das der taoistische Text jenen schwer fassbaren und obskuren Raum der diskursiven Logik bezeichnet, in dem das Tao seinen inneren Blick auf einen bestimmten Moment konzentriert, um durch die Kraft seines eigenen Bewusstseins große Metamorphosen zu erzeugen.

Beim "Juan-ting-ching" nimmt die Gallenblase einen besonderen Platz ein. In Bezug auf die inneren Organe, die zur Gruppe der Sechs Kammern gehören, wird sie immer wieder in einer Reihe mit den fünf Gewölben erwähnt, was wahrscheinlich absichtlich geschieht - so nähert sie sich in der Lehre des

Gelben Hofes sowohl in ihrer Bedeutung als auch in ihren symbolischen Funktionen dem n durch die großen inneren Organe an.

Die Gallenblasengottheit ist ein Junge namens Lun-yao - die Ausstrahlung des Drachens. Traditionell hat sie jedoch einen anderen Namen - Wei Min, oder Prächtiges Licht.

Im Allgemeinen baut das "Buch des Gelben Hofes" unserer Meinung nach alle seine Konzepte auf, basierend auf der Logik der Bilderwelt und unter Verwendung der ihr angemessenen Beschreibungssprache mit der inhärenten metaphorischen Vielfalt der sprachlichen Interpretationen. Unserer Ansicht nach sind es die Metaphern, die von ihrer Natur her aussagekräftig und am besten geeignet sind, diese mehrdimensionale und facettenreiche Welt des taoistischen Mikrokosmos zu beschreiben. Diese Welt der Bilder wurde zum grundlegenden, zentralen Schema in den schriftlichen Gedenkstätten der organisierten taoistischen Bewegung, die sich seit der zweiten Hälfte des IV.

Der Taoismus rechtfertigt die Existenz von drei "Zinnoberfeldern" - den Energiezentren des Körpers: im Unterbauch, im Solarplexus und im Kopf. Die ältesten Texte sprechen jedoch nur von einem, dem unteren "Zinnoberfeld". Daraus folgt, dass, wenn wir von einem "Filmkasten" sprechen, ohne dies zu spezifizieren, dann ist damit das unterste "Kinofeld" gemeint. Und erst seit dem Beginn des IV. Jahrhunderts nicht. Es wird von drei "Filmfeldern" gesprochen.

Es gibt viele verschiedene Interpretationen des Kinofeldes in der taoistischen Philosophie. Die erste besagt, dass das Feld eines Menschen unmittelbar nach dem Tod verschwindet. Daraus schließen wir: Sie können nur in einer lebenden Person sein.

Nach der zweiten Interpretation werden filmische Felder während der Praxis vom Adepten selbst geschaffen und erscheinen nicht im Körper ab dem Moment ihres Entstehens. Deshalb ist es sinnlos, sie absichtlich aufzuspüren; während der Praxis werden die Menschen sie von sich aus spüren.

Laut S. Grof ist "Cinematic Fields" ein taoistisches Analogon zu den Chakren (Sanskrit-Chakra - "Rad") des indischen Yoga, und die Theorie der "Zinnoberfelder" ist recht autochthon, was auf einen ziemlich weit verbreiteten Sinn für die Präsenz "dünner" Zentren und deren psychotechnische Nutzung hinweist.

S. Grof stellt die Anwesenheit von Chakren in Psychotherapiesitzungen fest. Er glaubt, dass das Chakrensystem dem Psychologen eine nützliche Karte des Bewusstseins liefert, die dabei hilft, viele außergewöhnliche Erfahrungen in Psychotherapiesitzungen zu verstehen und in die begriffliche Sprache zu übersetzen"[49, S. 199-200].

Der obere Dan-tian (die Wohnstätte des Shen-Geistes - das wahre Wesen des Menschen) füllt nicht die gesamte Leere des Kopfes aus, sondern ist um die Hirnanhangsdrüse herum lokalisiert, die Teil des so genannten "Kristallpalastes" ist, der sich in der Mitte des Schädels befindet und die Zirbeldrüse, Thalamus und Hypothalamus umfasst. Sie ist über den Yin-Tang-Punkt, auch "Drittes Auge" genannt, mit dem mittleren Zwischenmeridian verbunden. Dieser Name rührt daher, dass die Aktivierung dieses Punktes es Ihnen ermöglicht, die Phänomene des subtilen Plans zu "sehen", die an das innere Wesen des Menschen grenzen.

Die Zellen des Gehirns und insbesondere die Drüsen, die den Kristallpalast bilden, haben eine enorme Kapazität und sind daher in der Lage, riesige Energiemengen aufzunehmen, die die Menge des Dan-Tian-Rückstands bei weitem übersteigen. Es sind diese Zellen, die die verschiedenen Phänomene des Geistes hervorbringen - von Fröhlichkeit und kreativem Abheben bis hin zur Aktivierung außerordentlicher Fähigkeiten, aber nur im Falle der "Füllung" des oberen Tributs mit reiner Yuan-Qi-Energie.

Wenn stattdessen die grobe Energie des Houthian Qi in ihren Kopf gelangt, dann entsteht eine Verwirrung mit schlechten Gedanken, begleitet von unnötiger Aufregung, einer Neigung zu schmerzhaften Visionen und ähnlichen "Überraschungen".

Beachten Sie hier, dass die wörtliche Übersetzung von "Dan-Tian" "Zinnoberfeld" bedeutet, der Kessel, in dem Energieprozesse stattfinden. Es hat eine bestimmte Struktur. Zum Beispiel ist das mittlere Tribute-tian sowohl der Aufbewahrungsort des "Qi nach dem Himmel" (Houthian Qi) oder Qi nach der Geburt als auch der "Schmelzofen", in dem Shen gebildet wird. Die meisten taoistischen Systeme bauen ihre Techniken so auf, dass sie das mittlere Tribut-tianische und sein Hutian-Qi "kühlen", wobei letzteres in jeder Hinsicht vermieden wird, es in seiner reinsten Form zu verwenden. Glücklicherweise ist es hier nicht für immer reserviert, sondern fließt allmählich in den unteren Tribut und vermischt sich dort mit dem "himmlischen" Qi (Yuan Qi). Es gibt einige Unterschiede hinsichtlich der Lage dieses Bereichs.

Einige Autoren weisen darauf hin, dass der mittlere Tribut im Bereich des Solarplexus liegt, während andere glauben, dass er etwas höher liegt, am unteren Ende der Brust, angrenzend an den Jun-Mai-Meridian - den Empfängnis Kanal am Tan-Jung-Punkt, horizontale Brustwarzen.

Der niedrigere Tribut ist selbst denjenigen bekannt, die noch nie von den beiden anderen gehört haben. Die japanischen Kampfkünste zum Beispiel interpretieren ihn als "tanden" und machen auf dieses Phänomen aufmerksam. Viele Bereiche des Kampfes sind ohne die Praxis des tan-den (das ist Ju-Jutsu, Aikido) unvorstellbar.

Die Fähigkeit, "den Bauch zu halten", bestimmt, wie stabil Sie sowohl physisch als auch emotional sind, und die Konzentration auf der Ebene der niedrigeren Tribute bedroht uns (im Gegensatz zu vielen anderen Arten von Konzentrationen) nicht durch Unerwartetes. Sie befindet sich im Unterbauch, angrenzend an den Meridian von "zhen-may" am Punkt des Qi-hi ("Meer der Energie"), der 3-5 cm unterhalb des Nabels liegt. Indem wir uns auf den unteren Tribut konzentrieren, oder wie wir gewöhnlich sagen, indem wir über den unteren Tribut meditieren, schaffen wir günstige Bedingungen für die Ansammlung von Energie in ihm, und eine gute Versorgung mit Qi ist der Schlüssel zu Gesundheit und einem aktiven, langen Leben - Langlebigkeit.

Das fünfte Stück von Sung-lin-ching, das der Sung-yi-Methode gewidmet ist, enthält detaillierte Beschreibungen der filmischen Bereiche. Der Palast des oberen Zinnoberfeldes, auch der Dan-tian, der Ni-wan, "Su-lin-ching" genannt, wird wie folgt interpretiert: Seine Ebene ist der himmlische Bischof des Tonballs. Er regiert im Palast des Oberen. Zu seiner Rechten sitzt der klarste Minister, er sitzt von Angesicht zu Angesicht. Es ist der exquisite Geist der Zähne, der Zunge und des Gehirns ... Der verheißungsvollste Minister heißt Zhao-le-ching, und sein Name ist Zhong-chuan-sheng (Zweiter Heiliger Lehrling) ... Beide regieren gemeinsam im Lehmkugelpalast, beide sind nackt und haben keine Kleidung. Sie sehen aus wie Babys, die gerade erst ins Leben gekommen sind. Der Allerhöchste, der himmlische Bischof, hält in seinen Händen das "Wunderbare Tiger-Formel-Amulett, [nach der Tradition der] Höheren Reinheit", in einem Etui aus grüner Jade, und der klarste Minister hält in seinen Händen das "Vollkommene Buch - die Basis [der] Großen Höhle" (So Dong Zhen Zip), in einem Etui aus violetter Jade. Zusammen sitzen sie einander gegenüber ...

Wenn sich der Obere im [Tonkugel]-Palast befindet, schließt und lagert er [unzugänglich] ... den Ni-wan-Palast (d.h. das Gehirn), das Gesicht, die Augen, den Mund, die Zunge, die Zähne, die Ohren und die Nase. Wenn er sich außerhalb [meines Körpers] befindet, erschreckt und zerstört er die unzähligen Neigungen der Sechs Himmel, [aller] bösen und verderblichen Werwölfe. Alle fünf Tage gehen meine drei Yang-(Hunnen-)Seelen und sieben [meine] Yin-Seelen zu einer Audienz beim Obermeister, um auf dem Tao-Weg "[124] [Anweisungen] zu erhalten.

Nicht weniger detailliert sind die Sou-lin-ching-Gottheiten und zwei weitere Zinnoberfelder, das mittlere und das untere. Die durchschnittliche lebt in einem Herz namens Kirschpalast und gilt als die Mitte der Zinnoberfelder: "Das Herz ist das mittlere Zinnoberfeld, es wird der Jiang-gun-Kirschpalast genannt, der sich wie eine Siedlung im Herzen des Herzens ausbreitet. Der [Kirschpalast] ist wie ein Quadrat, jede Seite hat eine Länge von einer Sahne. Stellen Sie sich vor, dass] ein leuchtend roter Atem (Qi) den ganzen Himmel erfüllt; im Inneren dieses leuchtend roten Qi erscheint und leuchtet ein Bild der Sonne mit einem Durchmesser von sieben Cremes, das alles vor siebzigtausend beleuchtet; mein Körper befindet sich in der Verwandlung ...

Der Kirschpalast, die Filmfelder in meinem Herzen - er beherbergt den Mittleren, den ältesten und klarsten Zinnoberherrn. Der durchschnittliche Einzelne, der klarste Zinnober, wird respektvoll Shen-Jun-Zhu (Geist-Dreh-Perle) genannt. Sein Name ist Ji-nan-dan (Geistumdrehende Perle). Ein anderer Name ist Shen-shan-bo (Lebens-Hochfürst), ein anderer Name ist Shih-Jun-ju. Sein Rang ist der Kinosaal von Jiang-guns klarstem Kirschpalast. Er regiert im Palast des Herzens.

Zu seiner Rechten steht ein Assistenzminister der Klarsten. Es ist der anmutige Geist der Fünf [meiner] inneren Organe ... Wenn er den Kirschpalast [meines Körpers] betritt, wird er zum Assistenzminister des Mittleren Souveräns. Er wird liebevoll chung-guan-jian (Licht-und-Festung) genannt, und sein Name ist Si-hua-lin (Vier-drehend-Himmel-Seele) ... Die beiden herrschen zusammen in meinem Herzen [im] Kirschpalast Jiang-gun. Beide sind nackt und haben keine Kleidung.

Sie sehen aus wie Babys, die gerade erst ins Leben gekommen sind. Der filmische Fürst-Herrscher hält den Planeten Mars in seiner linken Hand ... In seiner rechten Hand hält er das "Höchste Formel-Amulett des weiblichen Singles" in einer Kiste aus weißer Jade.

Der stellvertretende Minister hält in seiner linken Hand eine Perle eines leuchtenden Mondes, die drei Cremes groß ist. Die Strahlen davon leuchten hell, und [alle] Höhlen spielen mit Licht und Schatten glänzen. Sie sitzen beide nach vorne oder einander zugewandt ... Wenn [der Mittlere] sich in [Jiang-guns Kirschpalast] befindet, schließt er sich [vor schädlichen Einflüssen] und bewahrt [unzugänglich] ... Muskeln, Knochen, fünf innere Organe, Blut und Fleisch. Wenn er sich außerhalb [meines Körpers] befindet, ist er verängstigt und verneint [alle] Unglücksfälle, die durch die unzähligen dummen Angriffe verursacht wurden. Er streichelt das Qi [meines] und den Geist der Hyäne im Einklang und gibt mir viele Jahre lang ... Einmal alle sieben Tage gehen meine drei Seelen Jansky (Hunne) und sieben Seelen Yin (po) zum Publikum in den Mittleren, das Kino der klarsten Herren, um Führung zu erhalten ... ""[124].

Der Untere befindet sich im unteren Zinnoberfeld, das Su-ling-jing das Tor des Schicksals nennt: "Drei Palmen unterhalb des Nabels befindet sich der Palast des [unteren] Zinnoberfeldes, das als Tor des Schicksals bezeichnet wird. Dort lebt ein Kind aus dem Unteren Anfang. [Dieser Palast] ist ein Quadrat mit Seiten in einer Creme. Stellen Sie sich vor, dass der weiße Atem (Qi) alles bis in den Himmel erfüllt. Inmitten dieses weißen Atems erscheint ein Bild der Sonne mit einem Durchmesser von fünf Cremes und leuchtet heraus und leuchtet fünfzigtausend Jahre lang. [In diesem wolkigen Dunst] erfährt mein Körper eine Verwandlung - alles ist vage, unklar, und meine Gedanken sind weder Grenzen

...

In diesem Palast lebt das Untere [Bischof] Tor des Verderbens, der Fürst des Gelben Hofes, und sein Spitzname ist Yuan-yang-chan. Ein anderer Name ist In-air-Thai (noch ungeborenes Kind), ein anderer Name ist Bo-shi-yuan. Sein Rang ist der Alte Fürst des Gelben Hofes. Zu seiner Rechten befindet sich der Minister-Wächter, der ihn streichelt und bewacht. Er ist die Wächtergottheit des Yin-Stiels, der reinste Atem ... Seine Handlung ist der Minister-Wächter.

Wenn ein Hausmeister [meinen Körper] betritt und im Palast des [unteren] Filmfeldes lebt, trägt er den geheimen Namen Gui-chan-min, und sein Spitzname ist Gu-xia-chuan, ein anderer Name für ihn - Feng- shen-bo, ein anderer ist Chen-guang-shen. Der Untere und sein Hausverwaltungsminister verwalten gemeinsam den Palast des Unteren Anfangs - in der [unteren] Cine-Box. Beide sind nackt, ohne Kleidung, und äußerlich wie Kleinkinder, die gerade erst ins Leben gekommen sind. [124]

Die obige Trias der filmischen Feldgottheiten bestimmt die wichtigste Funktion - kreativ, lebenserhaltend. Sie realisieren sie, indem sie das "Qi" im menschlichen Körper in die richtige Zirkulation bringen. Dies unterstreicht die Bedeutung der Gottheiten der Kinofelder, die eine fundamentale Rolle im Leben und im Schicksal spielen.

Daraus können wir schließen, dass die Taoisten den Körper des Menschen immer als einen Mikrokosmos, als ein kleines Universum betrachteten. Aber die Welt ist nach den klassischen chinesischen Vorstellungen ewig, und deshalb muss ewig ein Körper-Mikrokosmos sein, der dieser Welt ähnlich ist. Die praktischen Methoden der taoistischen Eremiten und Alchemisten, die im nächsten Abschnitt besprochen werden, zielen darauf ab, diesen Zustand zu erreichen, der durch den Rückzug der menschlichen Rasse aus dem taoistischen Pfad des Universums verloren gegangen ist.

2.3. Modifikationen des Konzepts der mystischen Übertretung in taoistischen spirituellen Praktiken

Der Weg der spirituellen Übertretung im Taoismus ist durch seinen Hauptzweck bedingt - unsterblich zu werden. Zu diesem Zweck führten die Taoisten verschiedene Übungen nicht nur für den Körper, sondern auch für den Geist durch. So bestand der Pfad der spirituellen Übertretung aus gymnastischen, meditativen und Atemübungen, mit besonderem Augenmerk auf die Alchemie. Obwohl diese Techniken dem indischen Yoga ähnlich waren, unterschieden sie sich doch erheblich von ihm.

Auf der Grundlage des Studiums sowohl der klassischen Quellen als auch der Werke zeitgenössischer Autoren können wir eine Reihe von Stadien unterscheiden, die die Taoisten auf dem Weg zur Erreichung des Tao durchlaufen, d.h. auf dem Weg der spirituellen Überschreitung gemäß ihrer religiösen und philosophischen Tradition.

Der Beginn der Praxis ist die Initiation des Neophyten in seine spirituelle Bruderschaft. Sie besteht aus fünf Teilen: Vorbereitungen, "großes Ritual", d.h. die Einführung des Schülers in die Bruderschaft, die Einrichtung, die Betreuung des Schülers für das "große Ritual" und schließlich die Ausstellung der Bescheinigung über die Aufnahme in die Bruderschaft.

Die Vorbereitung auf das "große Ritual" beginnt mit dem Antrag auf Mitgliedschaft in der Bruderschaft und auf ideologische Hilfe.

Die Antwort auf die Erklärung hängt vom Grad der Information des Kandidaten an die Führer der Gesellschaft ab, die der Kandidat durch Geschenke und Ergebnisse der Weissagung über die so genannten "acht Zeichen" übermittelt, die das Horoskop der Person bestimmen. Die Antwort wird von einem speziellen Boten erklärt, woraufhin ein "großes Ritual" arrangiert wird, bei dem der Kandidat vor dem Altar der aktiven, d.h. persönlichen Gottheit (deus manifestus) betet und dann denselben Ritus vor dem Altar der inaktiven Gottheit (deus absconditus) in der Halle von Vi wiederholt.

Die Nonnen führen den Brauch aus, neunmal (drei bis drei) nach den Anweisungen des Zeremonienmeisters. Die Kerzen und Räucherstäbchen werden angezündet, und sie schlagen dreimal auf den Gong. Dann verrichtet derjenige, der in die Bruderschaft eintritt, die gleiche Verehrung, aber nur viermal, vor dem Schild mit dem Namen des Gründers der Tradition in der Halle der Ur-Menschheit, die als Kapelle des Gründers dient [150, S.144].

Auf diesen einleitenden Teil folgt die strikt individuelle Anleitung des Meisters über die Wege der Erlösung und die Meditation, die diese Lehre begleitet. Der Meister wiederholt die Worte von Lao Tzu, dass ein Mensch, der sich im Tao (rechtschaffener Weg) verbessern will, zuallererst das Tao (Wahrheit) kennen muss. Wenn er die Wahrheit nicht kennt, dann wird er wie ein Blinder sein, der einem blinden Feuer folgt, oder wie einer, der "einen Kieselstein mahlt, um daraus einen Jaspis zu machen", oder wie einer, der "Sand kocht in der Hoffnung, sich selbst Reis zu machen".

Eine solche Person wird nie Erfolg haben ... Der Souverän ist nicht nur kraft seiner Stellung der Sohn des Himmels, sondern der wahre Sohn des Himmels ist einer, der im Tao wirklich vollendet ist, denn eine solche Person ist "innerhalb des Festes und außerhalb - der Souverän". Er hat seine eigene ursprüngliche Natur und das himmlische Tao angenommen und ist daher des Titels "wahrer Sohn des Himmels" würdig und handelt als wahrhaft "geliebter Sohn des höchsten Gottes". "Deshalb muss er ein rechtschaffenes Herz haben und das Tao angemessen nähren ... Verbessere dich, um die Ordnung in der ganzen Welt herzustellen" [150, S.146-147].

Das "Große Ritual" spiegelt die Leidenschaft für die höhere Gottheit wider. Diese Hingabe ist die Grundlage für alle Handlungen des Schülers; ihm gilt es, die Meditation zu suchen. Darüber hinaus sollte der Schüler fleißig sein,

ständig eine tiefe Ruhepause einlegen und täglich durch Meditation und verschiedene Atemübungen über das Tao nachdenken. Der Hauptzweck der Selbstvervollkommnung besteht darin, die spirituelle Unsterblichkeit des Einzelnen zu erlangen.

Die Meditation geht von drei Ansatzpunkten aus, nämlich von den oben besprochenen filmischen Feldern. Durch Meditation erreicht man einen Zustand der Vollkommenheit und Verbindung mit der Gesellschaft und dem Raum.

Meditation muss jedoch gelehrt werden, da sie eine gewisse Kunst ist. Nur wenn man Meditationsübungen beherrscht, kann man von Selbstvervollkommnung sprechen. Sich allein auf das Lesen einiger Meditationsliteratur zu beschränken oder oberflächliche Wahrnehmungen davon anzusammeln, wird nicht zum gewünschten Ergebnis führen. Nur durch die ständige Anwendung der Methodik unter Beibehaltung des moralischen Empfindens kann man das Wesen der eigenen Entwicklung entdecken.

Jeder Studierende muss einen Mentor haben, unter dessen Anleitung er oder sie persönliche Erfahrungen sammeln kann. Die Ausbildung für jeden Schüler ist individuell. Jede Woche sollte er seinen Lehrer über seine Leistungen und Schwierigkeiten informieren. Er geht erst dann zur nächsten Entwicklungsstufe über, wenn er die vorhergehende gemeistert hat. Die Ausbildung besteht aus 360 Lektionen und 108 Stufen.

In der ersten Sitzung beginnt der Schüler, die Technik der Meditation zu erlernen, um die Möglichkeit des Einflusses fremder Kräfte auf Geist und Körper der Person auszuschalten; Zunächst muss er lernen, leise zuzuhören und zu hören. So werden die Regeln der Meditation von modernen taoistischen Praktizierenden beschrieben:

1. Zu Beginn des Kurses muss ein neutraler Raum ausgewählt werden. Er sollte nicht hell sein, da der Schüler während der Meditation von allem im Raum abgelenkt wird. Andererseits sollte der Raum nicht dunkel sein, da der Student durch das innere Bild abgelenkt werden könnte.
2. Sie sollten eine Haltung einnehmen, die bequem ist.
3. Halten Sie den Rücken gerade und den Kopf leicht nach hinten geneigt.
4. Die Augen dürfen weder offen noch geschlossen sein: eine halbgeschlossene Position ist der Schlüssel zum Erfolg.
5. Die rechte Hand sollte immer zur Faust geballt sein und die linke Handfläche sollte die Faust ballen. Auf diese Weise wird die Verkörperung der beiden Prinzipien - des Yin und des Yang - verwirklicht.
6. Bevor Sie die Meditation direkt einnehmen, atmen Sie fünfmal tief ein. Auf diese Weise wird es in Zukunft möglich sein, direkt während der Meditation auf

tiefes Atmen zu verzichten und sich so einige Unannehmlichkeiten zu ersparen. Und im Allgemeinen sollten Sie nicht darauf achten, wie Sie atmen. Sie brauchen nur durch die Nase zu atmen.

7. Alle störenden Gedanken sollten ausgestoßen werden; das Bewusstsein muss in einem Zustand absoluter Leere verbleiben.

8. Erst nach all dem oben Gesagten kann man einen gewissen Grad der Entspannung erreichen und alle Anzeichen von Spannungen beseitigen.

9. In der letzten Vorbereitungsphase kann man stille Freude empfinden.

Einige Forscher raten, von Anfang an einige körperliche Übungen zu machen und erst dann mit der Meditation zu beginnen. Und im Allgemeinen ist es notwendig, mindestens zweimal am Tag zu meditieren, im Durchschnitt 30-40 Minuten lang. Anfängern wird die Meditation so oft angeboten, wie es die Zeit erlaubt.

Es ist üblich, ihrem Mentor wöchentlich über die geleistete Arbeit zu berichten. Wenn der Schüler alle Anforderungen fehlerfrei erfüllt hat, gibt der Lehrer die folgende Aufgabe, wenn nicht, dann wird der Schüler nicht zu einer neuen Arbeitsstelle wechseln, bis er die vorherigen Beobachtungen korrigiert hat. Wenn Sie sich über etwas Sorgen machen oder nicht in der Stimmung zur Meditation sind, sollten Sie nicht damit beginnen, denn unter diesen Bedingungen können Sie keine brauchbaren Ergebnisse erzielen [149, S. 115].

Der Mensch kann das Tao nur dann erreichen, wenn alle seine tiefsten Kräfte in ihm erweckt werden und er fähig ist, den Augenblick und die Erleuchtung an Körper und Seele für sich selbst zu spüren.

In der ersten Unterrichtsstunde widmet der Lehrer einen Schüler den Meditationstechniken, und der Schüler beginnt, bestimmte Themen auf eine neue Art und Weise zu betrachten. Dann verabschiedet sich der Lehrer von dem Schüler und wieder in der umgekehrten Reihenfolge ist ein großes Ritual.

Es ist zu beachten, dass in allen Phasen des Studiums dem inneren Zustand des Lernenden viel Aufmerksamkeit geschenkt wird. Der Studierende sollte jedoch stets seinen Mentor respektieren.

Am Ende des Einführungsrituals erhält der Schüler ein Gebetbuch, das ein Grundgefühl vermittelt, ohne das eine spirituelle Entwicklung nicht möglich ist. Durch die Höflichkeit entsteht hier eine "innere Leere", ohne die man sich nicht wieder mit dem großen Dao verbinden kann.

Nach dem Gedanken der großen Taoisten erreicht man Tao nur dann, wenn alle inneren Kräfte geweckt werden und man den Moment der Erleuchtung mit Körper und Seele erleben kann. Nach A. Lapin "handelt der Erleuchtete genau an dem Punkt des Raumes, der ihm zur Verfügung gestellt wurde; er beeinflusst ohne

bewusste Absicht, er ist "leer" von allen Eigenschaften, eins mit der Welt, ihrem Prozess und Leben und ihrer gemeinsamen Basis, weil er sich nun außerhalb des Zustandes des physischen Kosmos befindet. Liu Huayan hat ihren Zustand in ihrer Abhandlung gut beschrieben:

Ohne Anfang und ohne Ende,

Ohne die Vergangenheit und ohne die Gegenwart.

Ein leuchtender Nimbus umgibt das Königreich des Gesetzes.

In gegenseitiger Vergessenheit - Wunder der Leere und Ruhe,

Die Welt ist von der Ausstrahlung des himmlischen Herzens durchdrungen.

Das Wasser des Meeres ist ruhig, in ihm schwimmt das Spiegelbild des Mondes.

Die Wolken verschwinden im Himmelblau, die Berge flimmern.

Das Bewusstsein ist in Kontemplation vertieft; die Mondscheibe leuchtet am Himmel "[71].

So geht der Taoist auf dem Pfad der spirituellen Übertretung unter der Anleitung seines Mentors eindeutig in bestimmte Stadien und erhält individuelle Anleitung vom Lehrer. Der Schüler wird entsprechend seiner Erfahrung Schritt für Schritt geführt. Der Weg der spirituellen Übertretung im Taoismus umfasst sowohl die Technik der meditativen Kontemplation als auch verschiedene gymnastische Übungen, Atemübungen und Ähnliches.

Es sei darauf hingewiesen, dass Techniken dieser Art auch im indischen Yoga weithin bekannt waren. Darüber hinaus ähnelt die taoistische Meditationstechnik auch der buddhistischen Meditation der Shamatha (d.h.: Ermüdung). Die Semantik der taoistischen Praktiken unterscheidet sich jedoch grundlegend, ebenso wie ihre Funktionen in der Struktur der religiösen Praxis insgesamt.

Schlussfolgerungen

Der Abschnitt untersucht die wichtigsten historischen Meilensteine in der Entwicklung des philosophischen Denkens im Zusammenhang mit der Verbreitung von Ideen spiritueller Übertretung. Besonderes Augenmerk wird auf spirituelle Praktiken als ein angewandter Aspekt der Verwirklichung des den taoistischen Lehren innewohnenden Konzepts der spirituellen Übertretung gerichtet.

Aus der Zusammenfassung des Abschnitts sollten die folgenden Schlussfolgerungen gezogen werden:

1. Es wird nachgewiesen, dass die Besonderheiten der Entwicklung des taoistischen Weltbildes eine synkretistische Kombination von geistig-theoretischer Mystik mit Körpermystik und aktiver Praxis ist. Der Weg von der mythologischen enstatischen Mystik und philosophischen Bewusstseinsmystik

des frühen und reifen Taoismus zur Mystik der religiösen Handlung und zur Mystik der späteren Alchemie des späten Taoismus sollte genau im Sinne der Anthropomystik, d.h. als Entwicklung von Praktiken der Subjektivierung, nachgezeichnet werden.

2. Es ist bewiesen, dass die Transgression ein zentrales Element der mystischen Ontologie ist, da sie ein Moment der Ungewissheit des Übergangszustandes zwischen Zuständen impliziert, die offen sind für die Identifikation mit den Mitteln des Bewusstseins. Die Isolierung der wichtigsten systembildenden Merkmale der taoistischen anthropomistischen Tradition während der gesamten Periode ihrer Entwicklung erlaubte es, die charakteristischen Merkmale dieser Tradition zu gruppieren und homogene Merkmale und böartige strukturelle Manifestationen aufzudecken;

3. Es ist erwiesen, dass die Grundlage für die Entwicklung des taoistischen Konzepts des anthropologischen Kosmos das "Yellow Yard Book" ("Juan-ting-jing") ist, das die ideologische Grundlage dieses Konzepts bildet. Dieses Werk erschien im Prozess der Umwandlung des Taoismus von einer philosophischen Lehre zu einer religiösen Tradition mit Elementen der Mystik und Alchemie, die mit einer Anthropomorphisierung der philosophischen Vorstellungen der Taoisten über die innere und äußere Welt einherging. Die Prozesse, die sich im Inneren und Äußeren abspielen, haben das Aussehen bestimmter Gottheits-Strahlungen (ching / shen), die in einem einzigen Tao-Kosmos vereint sind.

Es wurde vorgeschlagen, dass die Strahlungsgottheiten metaphorisch von Natur aus bedeutungsvoll sind und daher am besten geeignet, eine Welt zu beschreiben, die von Natur aus so vielschichtig und facettenreich ist wie die Welt des taoistischen Mikrokosmos. Diese Bildwelt wurde zum grundlegenden, zentralen Schema in jenen schriftlichen Denkmälern der organisierten taoistischen Bewegung, die sich ab der zweiten Hälfte des IV. Jahrhunderts weit auszubreiten begann und bis heute Gegenstand der Forschung ist.

Einige Bestimmungen des "Yellow Yard Book" wurden systematisiert, wodurch es möglich wurde, die synthetisierten Elemente des Konzepts der fünf Lagerhäuser und der sechs Kammern zu identifizieren. Eine wichtige Aussage im Rahmen dieses Konzepts ist die Übereinstimmung der skizzierten Elemente des inneren Raums des Menschen mit den Elementen der Welt.

Die Betrachtung der Hauptschlussfolgerungen von "Su-ling-jing" erlaubte es, die Behauptungen über die drei "Zinnoberfelder" des Menschen zu begründen, ihre wesentlichen Merkmale anzugeben und den Wert für die Suche nach dem Weg des Tao zu identifizieren.

KAPITEL 3. ANTHROPOMISTISCHE IDEEN IN DER EUROPÄISCHEN RELIGIONSPHILOSOPHISCHEN TRADITION

Die europäische philosophische Tradition, wie auch die östliche, ist eng mit der Mystik verbunden, die als eine kognitive Tätigkeit interpretiert wird, die darauf abzielt, eine wesentliche Verbindung mit den höheren spirituellen Ebenen des Seins herzustellen. Die Quantität und Qualität des angehäuften Materials bezeugt das weit verbreitete Auftreten, die Tiefe der Durchdringung und die Bedeutung der Rolle der mystischen Phänomene in Kultur, Religion, Philosophie und im Alltagsleben der Menschen.

Angesichts des breiten Spektrums ideologischer Formen des westlichen Kulturparadigmas, dessen genetische Wurzeln bis zu den tiefen Wurzeln der Mystik zurückreichen, stellt sich das Problem einer angemessenen Synthese historischer und logischer Ansätze bei der Untersuchung der Entwicklung anthropomistischer Ideen. Die Lösung dieses Problems kann erreicht werden, wenn wir einen grundlegenden Unterschied zwischen den Arten von Forschungsobjekten machen: mystische Lehren und reflexive philosophische und wissenschaftliche Theorien über die Mystik. Ein solcher logischer Unterschied korreliert mit der Wende in der Geschichte der europäischen Weltanschauung und der Geburt der Wissenschaft. In dieser Perspektive eröffnen wir zwei historisch-philosophische Konglomerate: "Antike-Mittelalter-Renaissance-Barock" und "Moderne-Postmoderne". Das Studium des ersten Konglomerats beinhaltet die Identifizierung des Gesamtinhalts der Entwicklung anthropomistischer Ideen und eine akzentuierte Analyse einzelner Formen der mystischen Weltansicht, die zum Thema "Anthropomistik" - der Philosophie des Hermetizismus, des Zögers - noch nicht ausreichend untersucht sind. Die Identifizierung der Merkmale des Verständnisses der Natur des mystischen Verständnisses der menschlichen Existenz, das durch den Kardinalvektor der Bildung der Philosophie - Moderne-Postmoderne - definiert ist, wird Ihnen erlauben, den "methodologischen Kreis" unserer Forschung zu vervollständigen, d.h. die Frage nach der Positionierung der Mystik mit Hilfe des tatsächlichen philosophischen Denkens zu beantworten.

3.1. Anthropomistische Linie in der Geschichte der westeuropäischen Metaphysik von der Antike bis zum Barock

In der philosophischen Welterfahrung stellen die mystischen Traditionen eine alte und mächtige Schicht dar, die sich im Prozess der Suche nach Antworten auf grundlegende Fragen über die wesentliche Natur des Universums bildet. Das Konzept der Anthropomistik der strukturell-semantischen Konstante entsteht aus der Schnittmenge verschiedener Formen des sozialen Bewusstseins: Religion, Philosophie, Mythologie, Alltagsdenken. Die Mystik, die im Mittelpunkt der historischen und philosophischen Analyse steht, stellt also ein

wichtiges Element der genealogischen Aufstellung der Metaphysik dar. Archaisch-synkretistische ideologische Formationen sind die Ursprünge der Metaphysik. Eine dieser Formationen ist die altgriechische orphische Tradition der Metaphysik. Die Grundlage des Orphismus ist eine Kombination von Mythen und Glaubensvorstellungen, irrational und mystisch. Diese esoterische Lehre konzentriert sich auf die Überwindung des Dualismus der menschlichen Existenz durch eine konstitutive Verbindung von Mensch und Gottheit. Der hellste Teil davon ist die Lehre von einem Menschen, dessen Wesen im Herzen liegt. Das Echo der orphischen Ideen ist in den bekannten Positionen der Vorsokratiker zu spüren, die den Status philosophischer Grundprinzipien erhielten und die Koordinaten für die Herausbildung der europäischen philosophischen Kultur bestimmten. Die orphische Tradition beeinflusste die Entwicklung und Verbreitung der Ideen der hermetischen Philosophie, die genetisch mit den mystischen und religiösen Lehren des Ostens verbunden sind, was bedeutende Veränderungen im weltanschaulichen Paradigma der griechisch-römischen Zivilisation widerspiegelte, die den Prozess der Entstehung vieler religiöser Lehren bestimmten, die auf die Verwirklichung der Magie oder Mystik ausgerichtet waren. A. Bergson weist auf die genetische Verbindung zwischen dem Mysterium des Orphismus und der Philosophie Platons hin, indem er die Entwicklungsstadien der griechischen Mystik analysiert, die eng mit der Mythologie verbunden ist, und betont: "Die dionysische Begeisterung fand ihre Fortsetzung im Orphismus und der Orphismus im Pythagoräismus; aus letzterem, vielleicht aber auch aus dem ersten, entsteht also der Platonismus. Es ist bekannt, dass Platons Mythen in eine Atmosphäre des Geheimnisvollen im orphischen Sinn des Wortes getaucht sind, und die Ideentheorie ist von einer geheimnisvollen Sympathie für die Theorie des Pythagoras durchdrungen ... Plotinus' Philosophie, die dieser Bewegung zu Ende geht, und die sowohl Aristoteles als auch Platon verpflichtet ist, ist zweifellos mystisch ...

So kam es zu einer Durchdringung des Orphismus, und am Ende - die Entwicklung der Dialektik, die in Form der Mystik blühte "[36, S. 236-237].

Dieser Prozess der Entwicklung der griechischen Mystik wurde von Bergson nicht nur als ein Zuwachs an neuem Wissen zum bereits Bekannten betrachtet, sondern als ein qualitativer Sprung, der dieses Wissen auf eine neue Höhe zu einem höheren Grad der Mystik bringt. Die erste Welle, rein dionysisch, löste sich im Orphismus auf, der eine hohe Intellektualität besaß; die zweite Welle, die als orphisch bezeichnet werden kann, endete mit dem Pythagoräertum, d.h. einer besonderen Philosophie; der pythagoräische Geist wiederum übertrug seinen Geist teilweise auf den Platonismus; und letzterer, nachdem er ihn angenommen hatte, offenbarte sich später auf natürliche Weise, um der alexandrinischen Mystik zu begegnen. "Und weiter", der höchste Grad der Mystik ist eine enge Berührung und dementsprechend eine teilweise Übereinstimmung mit der schöpferischen Anstrengung, deren Manifestation das

Leben ist. Diese Anstrengung kommt von Gott, es sei denn, es ist Gott selbst. Ein großer Mystiker wird zu einem Individuum, das in der Lage ist, die Grenzen zu überwinden, die durch seine Materialität bestimmt sind, wird also göttliche Taten fortsetzen. "

Bei der Entwicklung der historischen und philosophischen Bedeutung des mystischen Denkens in Europa ist es zweckmäßig, anthropomistische Tendenzen in den Werken antiker Denker zu identifizieren, die die Grundlagen der europäischen mystischen Tradition in vorchristlichen Lehren offenbart haben.

Es ist bekannt, dass Pythagoras und Heraklit die Mystik und Logik als Ganzes synthetisiert haben, was der Zivilisation leider verloren gegangen ist. Um zu sagen, "Gut und Böse sind eins", oder um sich gegenseitig ausschließende Prinzipien zu identifizieren, muss man ein Wahrsager sein, denn die Logik lehnt dies ab. Um zu einer Transzendenz von Beobachtungen zu gelangen, die wissenschaftlicher Natur sind, sollte man keine Angst vor dem Dunkeln haben, wie es große Logiker nicht fürchteten - Aristokles, Hirschgeist, Aquin. Wegen der Angst, die Konsistenz in der Welt zu verlieren, kann man die Welt verlieren.

Es ist unmöglich, den Ort zu ignorieren, der in der Mystik der Antike eine ethische Komponente als unabdingbare Voraussetzung hatte, die die Fähigkeit des Philosophen zu mystischen Erfahrungen, durchdrungen vom Pessimismus über das exzessive Hobby des Menschen an den Reizen dieser Welt und vom Optimismus der ewigen geistigen Werte, macht. Dass das Christentum einen bedeutenden Teil der mystischen und logischen Errungenschaften der Philosophien des Altertums aufgenommen hat.

Das Kennzeichen der Mystik der Antike ist eine klare Trennung in die ideale Welt und die materielle Welt, die sich im Menschen als rationaler und physischer Anfang manifestiert. Die neoplatonische philosophierende Linie stützte sich auf die "Einfach-Mehrfach"-Beziehung, wobei die absolute Einfachheit des Einen, seine Unzugänglichkeit aufgrund der Vielheit des menschlichen Geistes Elemente des Apophatismus hervorbringt und die Notwendigkeit eines übersinnlichen Ausweges zu diesem transzendentalen bestimmt; die ekstatische Natur der Neoplatoniker steht in der rationalen Tradition Platons. Es ist notwendig, den bedeutenden Einfluss der Eleusinischen Mysterien auf die antike Philosophie zu beachten, wodurch die innere Nähe und Verbindung der Philosophie nicht nur mit der Religion, sondern auch mit der Mystik offenbart wird. Nach A. Hofmann: "Die kulturelle und historische Bedeutung der Eleusinischen Mysterien, ihr Einfluss auf die europäische Geschichte kann kaum überschätzt werden. In ihnen, in der Wahrnehmung der mystischen Einheit, im Glauben an Unsterblichkeit und ewige Existenz, fand die Menschheit ein Heilmittel für die rationale, objektive, gespaltene Vernunft [266, S. 469]. Laut Lauen-Stein hat keiner der griechischen Philosophen so viel über das eleusinische Mysterium erzählt, und keiner hat seine Bilder so weit verbreitet verwendet, um seine eigenen Ideen auszudrücken wie Platon.

Vertreter der antiken Philosophie, die die Wahrheit in den Dimensionen der Kosmogonie und der Anthropologie zu finden suchten, gingen von der Tatsache aus, dass das Sein in seinem inneren Inhalt viel weiter gefasst ist als die "Semantik" der objektiven Welt. Einer der ersten griechischen Philosophen, der sich mit der inneren Welt des Menschen beschäftigte, war Sokrates, mit seinem eigenen Aufruf zur Selbsterkenntnis. Mit der Entwicklung des Begriffs "Daimonii" unternimmt Sokrates den Versuch, über die Grenzen der irdischen Existenz des Menschen hinauszugehen und wirft damit das Problem des Transzendenten auf. Das Verdienst Platons wiederum bestand darin, dass es ihm gelang, die rationale Rekonstruktion des Absoluten, die auf der Erkenntnis der Vielfalt der konkreten Wirklichkeit beruhte, und die mystische Neustrukturierung des Verständnisses des Absoluten, das über alles in dieser Welt verfügbare hinausgeht, miteinander zu verbinden. Platon verleiht der menschlichen Seele kognitive Fähigkeiten, da er sie für vollkommener hält als den Körper. Aristoteles fasst das eigentümliche Ergebnis der Entwicklung des griechischen philosophischen Denkens zusammen, dessen Errungenschaften zum philosophischen Erbe der Menschheit gehören. Die Suche nach den Weisen von Hellas führte zu der Idee eines höchsten göttlichen Prinzips und zur Verkündigung des Primats geistiger Werte.

Der Hermetismus ist eine Synthese aus hellenistischen und östlichen mystischen Traditionen und ist genealogisch mit dem Gnostizismus verbunden. Die Werke der Gnostiker sind vor allem als eigenständige Zitate in den Werken christlicher Theologen bekannt. Gnostische Tendenzen im Christentum machen sich bereits in der frühesten Periode ihrer Entstehung bemerkbar; sie erreichen ihre höchste Entwicklung im 2.

Wie bereits erwähnt, entsteht im III. n. e. ein Korpus okkulten "hermetischer" Literatur. Gleichzeitig werden die sogenannten hermetischen "Wissenschaften" kodifiziert - Astrologie und Alchemie. Die detailliertesten Lehren der Hermetik werden in Trismegists 14 Abhandlungen "Pemandre oder Hirte der Ehemänner" dargelegt. Es wird manchmal argumentiert, dass das von Trismegistus umrissene Prinzip der Analogie oder Konformität ("Wie oben, so unten; sowohl unten als auch oben") zu einem Axiom wurde, das eine gewisse wesentliche Übereinstimmung zwischen Wissen und Phänomenen in verschiedenen Seins- und Existenzebenen reproduzierte, was zu einem Verständnis oder Verständnis vieler Widersprüche, Paradoxien und Phänomene in den folgenden ideologischen Modellen führte.

Der Neoplatonismus impliziert eine Lehre, die sich in das gnostologische System von Plotinus-Proclus einfügt, und deshalb ist es absolut legitim, hier über die gesamte europäische Mystik als Ganzes zu sprechen, die durch solche Zeichen gekennzeichnet ist wie Ablehnung einer wissenschaftlichen, rationalen Annäherung an die Welt und den Menschen, Symbolik, grenzt an Unaussprechlichkeit die Übertragung mystischer Erfahrung, eine konstitutive Definition des Einen, die Anerkennung einer mystischen Erfahrung.

A. Vertelovsky betrachtete die östliche Mystik als einen der Gründe für die Ketzerei unter den christlichen Lehren, weil der Gnostizismus, der sich durch seinen mystisch-rationalen Charakter auszeichnet, in der Form einen breiten eklektischen Charakter hatte, "indem er für seine Lehren Inhalte aus verschiedenen philosophischen Systemen und Glaubensrichtungen entlehnte". Die mystischen Elemente des Gnostizismus entstammen hauptsächlich dem buddhistischen Religionssystem mit seinem "pantheistischen Monismus" [61, S. 32].

Der östliche Intuitivismus spielte eine bedeutende Rolle bei der Umsetzung des Dialogs zwischen den philosophischen Systemen der östlichen Kulturen mit der altgriechischen Philosophie. Die Formen des anthropomistischen Denkens - die Idee der wesentlichen Einheit einer bestimmten menschlichen Existenz mit der Gesamtheit des Absoluten, die Idee der transzendentalen Natur des semantischen Horizontes der Wahrheit, die Idee der introspektiven Messung der Topologie der Wahrheit - waren die proto-konzeptionellen Konstanten, die die Möglichkeit der Synthese von philosophischem Diskurs und religiösen Erzählungen bestimmten. Die Struktur dieser Synthese von Elementen einer irrationalen religiösen Weltanschauung mit Formen der rationalen Reflexion wird durch zwei "Kanäle" des Dialogs bestimmt - die Bildung einer elitären Grundideologie und die Verbreitung alternativer lokaler Varianten dieser Ideologie. Im Kontext der Geschichte des europäischen ideologischen Paradigmas entsteht der Okkultismus als eine bestimmte ideologische Formation in der Antike als Ergebnis der Synthese der Erfahrung der jüdischen Kabbala mit den esoterischen Traditionen der mediterranen Kulturen.

Neben dem Einfluss des Judentums und der östlichen religiösen Mysterien ist charakteristisch für den Gnostizismus die Assimilation einer Reihe von Ideen der spätantiken Philosophie, vor allem des Platonismus und des Neopythagoreanismus. Die Grundlage des Gnostizismus ist die Idee des Falls der Seele in die niedrigere, materielle Welt, die vom Demiurgen - der niedrigsten Gottheit - geschaffen wurde. Das anthropomistische Konzept des Gnostizismus wird in einer dreigliedrigen Form betrachtet. Der Mensch besteht aus Fleisch, Seele und Geist, aber sein erstes Prinzip ist ein zweifaches: irdisch und kosmisch. Der Körper und die Seele sind Teil der Welt, während die Seele als Ort des Verschlusses des Geistes dient, oder "pneuma" - der als "Funke", ein Teilchen göttlicher Materie, betrachtet wird, das in das menschliche "Gefäß" gekommen ist, um es darin als Gefangener zu halten, so wie im Mikrokosmos der Mensch von einem Zaun aus sieben planetarischen Sphären umgeben ist; im Mikrokosmos des Menschen wird pneuma von sieben Hüllen der Seele umschlossen. In seiner unentwickelten Position absorbiert das pneuma die Seele und das Fleisch - es erkennt sich selbst nicht, da es sich in einem Stumpfsinn, in "Unwissenheit" befindet. Ihr Erwachen und ihre Befreiung wird durch "Erkenntnis" (Gnosis) erreicht. Der Mangel an Wissen ist auf die Unwissenheit zurückzuführen, die das Wesen der Weltexistenz ist. Das Wissen wird zu einem Produkt mystischer Offenbarung und umfasst die gesamte Gesamtheit des

gnostischen Mythos von Gott, Mensch und Welt, was in praktischer Hinsicht "Wissen über den Weg" ist, nämlich den Weg der Seele über die Welt hinaus, der sakramentale, sakrale und magische Vorbereitungen für ihren zukünftigen Aufstieg, geheimnisvolle Namen und Formeln, die den Durchgang durch jede Sphäre erleichtern, umfasst. Als Besitzerin der Gnosis geht die Seele nach dem Tod auf den Berg und lässt die Sphäre ihrer physischen Existenz zurück; der befreite Geist erreicht Gott außerhalb der Welt und verbindet sich mit der göttlichen Substanz [367].

Wie G. Jonas anmerkt, ist das Wort "Gnostizismus" selbst ein Sammelbegriff für zahlreiche sektiererische Lehren, die in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung rund um das Christentum auftraten, vom griechischen Wort "Gnosis" abstammen und "Wissen" bedeuten. Die Betonung des Wissens als Mittel zur Erlangung des Heils und die Forderung nach dem Besitz dieses Wissens ist ein gemeinsames Merkmal zahlreicher Sekten, in denen sich die gnostische Bewegung historisch manifestiert hat [142].

Im gnostischen Kontext hat der Begriff "Wissen" eine religiöse oder übernatürliche Bedeutung und bezieht sich eher auf Objekte des Glaubens als auf die Vernunft, da er in erster Linie die Erkenntnis Gottes bedeutet, und da die Gottheit als transzendentes Wissen verstanden wurde, war dieses Wissen das Wissen über das, was in der Realität nicht bekannt sein kann. Das "Wissen" der Gnostiker, dem der christliche Glaube entgegenstand, war im Grunde irrational-mystisch [142, S. 65]. Der dualistische Mystizismus der Gnostiker interpretiert die Materie als ein sündiges Prinzip. Die Welt enthält die verstreuten Partikel des transzendentalen Seins, das Schicksal des Menschen ist es, diese Partikel zu sammeln und sie zu den Quellen der Existenz zurückzuführen.

Die Gnostiker glaubten, dass es ein heiliges Wissen über Gott, den Menschen und das Universum gibt, dessen Besonderheit durch die folgenden Merkmale bestimmt werden kann: 1) Toleranz gegenüber verschiedenen religiösen Überzeugungen innerhalb und außerhalb des Gnostizismus; 2) der Glaube, dass die Erlösung durch ein intuitives Gespür für höheres Wissen erreicht wird; 3) Dokerismus - die Lehre von der Illusion der Materie. Die Gnostiker gingen sogar noch weiter als der antike Skeptizismus, da nach Meinung des bedeutenden russischen Historikers der antiken Philosophie A.F. Losev die gnostische "Doktrin der reinen imaginären Materie in der skeptischen, aber absolut dogmatischen Leugnung der Existenz der Materie". A.F. Losev nannte den gnostischen Dokozismus "den Tod des antiken Denkens" [191].

Der Gnostizismus unterscheidet sich von anderen religiösen Bewegungen der Spätantike durch die Präsenz der Idee der Gewissheit und Einheit des Weltprozesses. Das Leben der materiellen Welt ist eine chaotische Bewegung heterogener Elemente, und der Sinn und die Wahrheit entstehen, wenn ein getrenntes Element zu dem Element zurückkehrt, das es hervorgebracht hat. Den Gnostikern zufolge gibt es für diese Welt keine Erlösung, das Ewige ist nur

pneuma - ein geistiges Element, das ausschließlich den Auserwählten, denjenigen, die das heilige Wissen entdeckt haben, innewohnt.

In den historischen, religiösen und kulturellen Panoramen der europäischen Nationen wird das Fortbestehen und die Entstehung der Mystik beobachtet, da sich das transzendente Absolute, Gott manifestierte und weiterhin manifestiert. Daher kommt es zu einer Transformation des erkenntnistheoretischen Status dieses Begriffs, nämlich: Das Adjektiv "mysticos" kommt vom Verb "myo", was "schweigen" bedeutet, "die Augen schließen", woraus sich erstens "mysterion" ergibt, d.h. "Mysterium" griechische Bedeutung, was das geheimnisvolle Initiationsritual bedeutet, und zweitens die Ableitung "mysteriasmos", was Initiation in die vom Myster (mystes) initiierten Mysterien bedeutet. Der Begriff "mysticos" wird dagegen für die Mysterien in einem allgemeinen Sinn verwendet, nämlich für die Rituale der Religionen, die deshalb mystisch genannt werden [367, S. 51]. Es gibt auch eine Meinung über die Notwendigkeit eines breiten Verständnisses des Mystischen: "Mysterium, mystes, mystik - all diese Wörter stammen wahrscheinlich aus einer einzigen Wurzel, die im Sanskrit erhalten ist. Sie ist "verborgen, verborgen". In einem allgemeinen Sinn bedeutet mysterium vor allem "Mysterium", als etwas Seltsames, Unbegreifliches. Deshalb ist mysterium, was wir meinen, auch nur eine Analogie aus der Sphäre des Natürlichen - es erschöpft das Thema nicht und bietet an, es nur um einer bekannten Analogie willen zu benennen" [243, S.44].

Daher impliziert die mystische Sphäre in der europäischen Tradition immer die Existenz irgendeiner geheimnisvollen Realität, die dem gewöhnlichen Bewusstsein verborgen ist und die durch die Initiation offenbart wird, und die zudem immer religiöser Art ist. Der Begriff "Mystik" fehlt in den heiligen Schriften und ist den Aposteln nicht bekannt. Er taucht in der christlichen Literatur erst im dritten Jahrhundert auf und behält drei Elemente bei - Bedeutungen aus seiner antiken Semantik: religiös, geheimnisvoll und symbolisch. Im christlichen Umfeld bedeutet dieser Begriff zunächst die geistliche Exegese biblischer und literarischer Texte und später - allegorisch; dann das Bemühen des Menschen, die Gegenwart Christi in sich selbst zu entdecken, und fast gleichzeitig die innere Erfahrung der Gegenwart Gottes. Sehr schnell gab es von der objektiven und exegetischen Bedeutung des Begriffs einen Übergang zum Subjektiven und Erlebten, in dem das mystische Verständnis als verborgene göttliche Realität Gegenstand des gemeinsamen Glaubens aller Christen ist.

Die Entwicklung und Verwandlung der Mystik in theologische und philosophische Konzepte des Mittelalters erlaubt es uns, die Entwicklung der mystischen Tradition nachzuvollziehen, und zwar im Zusammenhang mit der Anrufung so bedeutender Mystiker wie Aurelius Augustinus, Dionysios der Areopagit, Meister Eckhart. Genetische Verbindungen zwischen den Konzepten dieser Autoren spiegeln die Logik der Entstehung der europäischen mystischen

Tradition wider und enthüllen die Ursprünge der mystischen Tendenzen der modernen Philosophie.

Das Studium der christlichen Mystik im philosophischen Denken des Mittelalters ist zweckmäßig, um an das Werk des herausragenden Ideologen der christlichen Kirche, Augustinus des Seligen, zu appellieren, den W. Windelband "den wahren Lehrer des Mittelalters" [63, S. 222] nannte, dessen Lehre zur Philosophie der christlichen Kirche geworden ist. Die Lehre des Augustinus erfolgte auf der Grundlage des Wissens, das den Einzelnen zur Vereinigung mit dem Göttlichen führen kann. Nach V. Windelband war es dadurch möglich, über Scholastik und Mystik als komplementäre Elemente der christlichen Lehre zu sprechen. Bei Augustinus erscheint das Gottesverständnis als ein aktives persönliches Prinzip, im Gegensatz zum neuplatonischen Verständnis von ihm als einem passiven. Es ist die Persönlichkeit des christlichen Gottes, die es ermöglicht, die mystische Tradition in intimen und sinnlichen Ausdrucksformen voll auf Gott zu richten, was für den Neuplatonismus mit seinem klaren logisch-diskursiven Ansatz zum Verständnis der Welt und Gottes unnatürlich ist.

Deshalb richtet sich in der christlichen Mystik die Aufmerksamkeit der Forscher auf die Erfahrung Gottes, der sich in Jesus Christus offenbart, und der Begriff "mystisch" begann, die Offenbarung der Liebe Gottes zu bezeichnen, der durch die Kraft des Heiligen Geistes in seinem Sohn vereint war. Der Sohn konzentriert in sich selbst die Essenz beider Testamente und handelte nach seinem Projekt, Menschen zu retten. So wird das Mystische für einen Christen als Gottes Plan für die Menschheit dargestellt: Er tritt in Jesus Christus in die Gemeinschaft mit einem Menschen ein, um ihn an seinem Leben und seiner Liebe teilhaben zu lassen. Ein ähnlicher Mystiker - und dies ist die "mystische" Erfahrung eines Christen - wird in Jesus Christus offenbart und verwirklicht. Nur durch ihn, mit ihm in ihm, schreibt Boriello, können wir das Geheimnis des Absoluten kennen und erfahren [63, S. 461].

Augustinus spürt, dass Gott nicht nur durch den Verstand geht, sondern auch durch die Seele, was sehr wichtig ist, wo die besondere Bedeutung der spirituellen Qualität - die Liebe, die den Menschen zu Gott führt - reift. Dieses Gefühl betrifft die gesamte europäische Mystik, sowohl in der katholischen als auch in der orthodoxen Tradition.

Augustinus betont die Unterscheidung zwischen dem Licht der Geschöpfe, das für das rationale Wissen zulässig ist, und dem Licht, das selbst der Schöpfer ist, d.h. das erstgeborene, transzendente Absolute, das dem geistigen Verständnis unzugänglich ist. Dieser Begriff ist aus den Werken des Heraklit über das Feuer als wesentliche Grundlage der Welt bekannt, in der Philosophie des Mittelalters wird er eine bedeutende Rolle spielen. E. Underhil stellt fest: "Licht, unaussprechlich und geschaffen ist ein wunderbares Symbol des reinen, untrennbaren Seins. Das Licht erscheint als "tiefe, blendend scheinende Finsternis" unter den Anhängern des Areopagits "[11].

Die Kreativität von Dionysios dem Areopagiten ist ein Beispiel für eine brillante Verbindung von mystischer Sinnlichkeit und Mythopoetik mit spekulativ-rationaler Diskursivität. Dionysius entwickelt die Ideen Platons über das Wesen und die Möglichkeiten des apophatischen Wissens im Kontext der Entwicklung der christlichen Theologie weiter. Die neuplatonische Idee des Einen als konstitutives Element des Seins ist mit abstraktem, spekulativem Inhalt gefüllt, von Dionysius in den Gottesbegriff transformiert, offen für Erkenntnis in der Messung der existentiellen Transzendenz der Grenzen der persönlichen Existenz einer Person. Das Verständnis der Bedeutung dieser Transzendenz kann nur durch eine "negative Hermeneutik" erreicht werden, da das Göttliche durch die Symbole einer "positiven" Sprache nicht nur im negativen Modus der Abwesenheit, des Mysteriums, des Einspruchs bezeichnet werden kann.

Die Werke des Dionysios hatten unbestrittene Autorität und übten einen außergewöhnlich starken Einfluss auf die Entwicklung des philosophischen Denkens und der mittelalterlichen Mystiker der Ostkirche aus. Als Yu. Shabanova bemerkt: "Die westliche mittelalterliche Mystik, die als Reaktion auf die extreme Rationalisierung der theologischen Lehren entstand, war eine Opposition zum Scholastizismus, erlangt einen außerkirchlichen, individualistischen Charakter" [385, S. 55]. Diese Tatsache zeigt, daß die rationale Tendenz der westlichen Kirche einer der Gründe für die Spaltung des Christentums war, die zu einer gewissen ideologischen Einheit von Orthodoxie und Mystik führte.

Unter Bezugnahme auf den apophatischen Erkenntnisweg des Proclus spricht Dionysios der Areopagit in der Darlegung der mystischen Tiefen der christlichen Theologie davon, dass dies der einzig mögliche Weg sei, Gott zu erreichen und zu begreifen und sich mit dem Absoluten zu vereinen, der für jede Erkenntnis unzugänglich ist.

Die Areopagitics hatten einen großen Einfluss auf das gesamte Christentum und insbesondere auf die byzantinische Kirche. Dank Dionysius erlangt das System des späten Neoplatonismus sein zweites Leben, und die mystische Erfahrung des Christentums erhält ein brillantes Ausdruckssystem, d.h. die mystische ekstatische Erfahrung, die im System von Plotinus und Proclus zum Ausdruck kommt, erwies sich als die geeignetste mystische Erfahrung der christlichen Mystiker.

"Die Lehre von Gott", bemerkt P. Minin, ist als Monade ohne Qualitäten, der Begriff des "Guten", "Bösen", "Vergöttlichung" in der areopagitischen Mystik, wie in der neoplatonischen Mystik, eher abstrakter und metaphysischer Natur als ethisch: Die Hauptkraft, die einen Menschen zum höchsten Grad der Vergöttlichung führt, ist die Gnosis - die Kontemplation. All dies sind solche Merkmale, die den Mystiker des Dionysios dem Mystiker des Neoplatonismus näher bringen "[221, S. 223].

Das ideologische System des Dionysios beruht also auf den Prinzipien der absoluten Transzendenz und der Unerkennbarkeit der göttlichen, psychologischen Anziehung zu Gott. Der Autor des Areopagitikus argumentierte, dass das Wesen Gottes unverständlich ist, und entwickelte damit die apophatische Linie des Philosophierens. Der Hauptinhalt des Apophasismus ist die Bejahung der Möglichkeit und sogar der Notwendigkeit der direkten Vereinigung mit Gott. Dadurch wird der persönlich-einzigartige Anfang jedes Menschen betont, den er mit dem Göttlichen verbindet. Die Areopagite schlägt vor, diesen Zustand der "Verneinung" in Bezug auf Gott und das göttliche Wesen im Allgemeinen zu erreichen. Er beginnt mit der Verkündigung der Unerkennbarkeit Gottes. In der apophatischen Theologie entwickeln die kappodakischen Kirchenväter (Basilius der Große, Gregor der Theologe, Gregor von Nyssa) Vorstellungen von der Unverständlichkeit des göttlichen Wesens. Das Verständnis eines transzendenten Gottes ist nur möglich, wenn man die Gegenwart von Zeichen leugnet, die den irdischen "Geschöpfen" innewohnen. Daher wird die negative Theologie als die gnostische Verbindung mit Gott betrachtet.

Die mystische Linie in der Philosophie Westeuropas wird durch die platonisch-austinische Tradition repräsentiert, deren Vertreter sich der Betrachtung der Welt näherten und sich dabei auf den Willen und die Gefühle des eigenen "Herzens" stützten. So schlossen Augustinus und hinter ihm Anselm von Canterbury, die ihre eigenen philosophischen Konzepte schufen, den organischen Gebrauch nicht aus, sondern erlaubten ihn im Gegenteil. Die gesamte Philosophie des Augustinus zielt darauf ab, die Existenz eines transzendenten Gottes und einer unsterblichen Seele zu beweisen. Er ging tatsächlich von der Tatsache aus, dass ohne den Allmächtigen die Menschen im Allgemeinen nicht in der Lage sind, in dieser irdischen Welt zu existieren, ich würde nicht existieren, mein Gott, würde überhaupt nicht existieren, wenn du nicht in mir wärst [2, S. 4].

Die weitere Entwicklung der philosophischen und religiösen Lehren in Europa war geprägt von einer Tendenz zur Rationalisierung der Theologie, die die Dominanz der Scholastik, die auf der Methodik der aristotelischen Logik basiert, und die Marginalisierung anderer Bereiche des theologischen Denkens bestimmte. Unter diesen Bedingungen entsteht, als Alternative zu den rationalistischen Lehren von Pierre Abelard, die sogenannte spekulative Mystik von Bernard Klervosky. E.Gilson betont: "Der tiefgreifende Einfluss der Zeitgenossen und Nachfolger des heiligen Bernhard ist auf mehrere Gründe zurückzuführen: den Respekt vor seiner Heiligkeit, die Beredsamkeit seiner Werke und die Autorität eines religiösen Reformers. Aber zwei weitere Gründe sind zu beachten: Er stützte seine Lehre auf die persönliche Erfahrung der Ekstase und lieferte eine voll entwickelte Interpretation dieser Erfahrung" [118, S. 225].

Zur Beschreibung des Phänomens, das die mystische Verbindung begleitet, bezieht sich Bernard auf dieselben Bilder, die im Hohelied verwendet werden: Umarmungen, Küsse, Ekstase, was Anlass gibt, über erotische Mystik als

allegorischen Ausdruck der Einheit des inneren "Ichs" des Menschen mit dem Göttlichen zu sprechen, also der Subjekt-Objekt-Einheit im mystischen Zustand, die auch in vielen anderen religiösen Traditionen, insbesondere im Sufismus, deutlich zum Ausdruck kommt, wo dieselben Bilder und Allegorien verwendet werden. So kann man sagen, dass der mittelalterliche Mystiker Bernard Klerovsky christuszentriert und an die katholische Tradition angepasst ist [385].

Die Saint-Victor-Schule als Ganzes erbt nicht die Ideen antiker Denker, das neuplatonische Erbe, die Ideen von Dionysius dem Areopagiten und Maxim dem Bekenner. Die meisten ihrer Vertreter "spezialisierten" sich auf die Entwicklung des gnoseologischen und psychologischen Aspekts der modernen für sie theologischen und scholastischen Lehren. In so bekannten Werken wie "Über das Denken", "Predigt über das Hohelied", "Über Gnade und freien Willen" schafft Bernard Klerovsky, der die Reflexion und Kontemplation auf dem Weg zur mystischen Synthese vorzieht, einen eigentümlichen Begriff mystischen Wissens, in dem die Möglichkeiten des rationalen Urteils erheblich eingeschränkt sind.

Das Weltbild des heiligen Bernhard ist genetisch verwandt mit den Lehren des hl. Benedikt, in der die Lehren zur Erlangung der Wahrheit durch moralische Reinigung entwickelt werden: "Wenn wir den Gipfel der Demut erreicht haben, gehen wir zum ersten Schritt der Wahrheit über, der darin besteht, unsere eigene Bedeutungslosigkeit zu erkennen. Von dieser Stufe aus gehen wir sofort zur zweiten - der Liebe. Denn wenn wir unsere Unbedeutendheit erkennen, haben wir Mitgefühl mit der Ohnmacht unseres Nächsten. Von hier aus steigen wir leicht zur dritten auf, im Mitgefühl mit unserer eigenen Bedeutungslosigkeit und der Wertlosigkeit eines anderen, trauern wir um unsere Sünden und streben nach Gerechtigkeit und Reinigung unseres eigenen Herzens, nach Kontemplation der himmlischen Objekte" [118, S. 225].

Bereits über Benedikt stellt fest, dass "der Höhepunkt der menschlichen Erkenntnis von der Seele in einem Zustand der Ekstase erreicht wird, wenn sie wie vom Körper getrennt, geleert ist und sich selbst verliert, um von der Gemeinschaft mit Gott getröstet zu werden. Diese Kommunikation führt zu einer Auflösung und wie zur Vergöttlichung der Seele durch die Liebe" [118, S. 225]. Durch die Doktrin des asketischen Benediktiners Bernard erfährt die benediktinische Mystik eine erotische Thematisierung, wie der bekannte französische Religionsphilosoph E. Gilson zeigt, war es Bernard, der "seine eigene Doktrin der mystischen Liebe entwickelte und eine mächtige religiöse Bewegung [christliche Mystik - LM] initiierte, die sich später entwickelte" [118, S. 224-225]. Das zentrale Element der Anthropomistik des Bernhardiners ist die Synthese des subjektiven Werdens mit dem göttlichen Willen im Sinne der Liebe: "Das christliche Leben verbindet sich mit dem mystischen Leben, und letzteres wiederum kann als eine Umerziehung der Liebe angesehen werden" [118, S. 226].

Die anthropomistischen Motive der Predigten und Abhandlungen von Johann Eckhart konzentrieren sich im Konzept der mystischen Gnosis als Modus der Einheit von menschlicher Existenz und göttlichem Wesen. Die apophatischen Intentionen der theologischen Auffassungen des deutschen Mystikers nehmen eine recht radikale Haltung ein, Eckhart richtet die Methodik der negativen Unterscheidung nicht nur auf die Eigenschaften der menschlichen Welt, sondern auch auf die Erkenntnis des wesentlichen Inhalts der göttlichen Vorsehung. Eckhart bildet ein "phänomenologisches" Modell der mystischen Gnosis, das die folgenden Erkenntnisphasen umfasst, die gleichzeitig die Stufen des ethischen Aufstiegs sind: Ablehnung von Handlungen, Gedanken, Sprache, Empfindungen, Ausrichtung auf die reine Intuition des Göttlichen, was so an die Logik des spekulativen und phänomenologischen Denkens erinnert. "Im Wesentlichen, und vor allem war der Mystiker theologia mirum" ganz anders. Deshalb erscheint sie sehr oft, zum Beispiel bei Meister Eckhart, als Theologie des Unerhörten; oder sie erscheint, wie in der Mystik des Mahayana, als Wissenschaft der Paradoxien und Antinomien und allgemein als ein Angriff auf die Logik" [243, S.51].

Eckhart benutzte weithin die Philosophie des Neoplatonismus, die sich gerade im Verständnis der Transzendenz und Unerkennbarkeit des Göttlichen sowie in der Interpretation des Göttlichen als des absoluten Ursprünglichen niederschlug. Zu den biblischen Linien, wie z.B: "Am Anfang war das Wort, und das Wort war Gott" - Eckhart sagt, dass im gesprochenen Wort die Einheit von Sein und Nichtsein verborgen ist. Das Wort Gottes ist das Wort, in dem die Wahrheit bereits im Gesagten liegt. Die Schöpfung ist die Einheit von Sein und Nichtsein, und die Einheit im Allgemeinen ist das Prinzip des Seins und der Sinn des Lebens. Eckhart ging von der Tatsache aus, dass die erste Personifizierung der Gottheit, aus der alles Seiende abgeleitet ist, die jeweils auch göttlich ist. Die anthropomistische Auffassung Eckharts beruht auf dem Prinzip der Dualität der menschlichen Natur und ergibt sich aus der Unterscheidung zwischen "äußerer" und "innerer" Form der menschlichen Existenz. Die "äußere" Person nimmt die Welt durch die Sinne wahr, und die innere Person, die nicht beschrieben werden kann, ist auf die Gottheit bezogen. Nach Eckhart ist die Seele des Menschen nicht nur wesensgleich mit dem Schöpfer, sie ist ungeschaffen. Tiefes Schweigen ist die Grundlage der Seele. Es besteht eine tiefe Verbindung zwischen der Gottheit und der menschlichen Seele, die die Voraussetzungen für ihre Verbindung schafft, in deren Verlauf der Geist in seiner eigenen Tiefe die mystische Intuition der Einheit findet. Die Seele ist Teil von Gott und kann mit ihm in Kontakt kommen. Dadurch hat der Mensch die Möglichkeit, zu Gott zurückzukehren und so zu sich selbst zu finden, seine Potentiale zu verwirklichen, denn die menschliche Seele, deren Wesen die Göttlichkeit ist, hat deshalb auch die eigentliche Grundlage (den Grund) der göttlichen Potentiale. Die Seele ist der Funke Gottes, in dem das Wesen verkörpert und widergespiegelt wird, und deshalb sind durch sie die direkte Vorankündigung des Kontaktes mit ihm und die Möglichkeit seiner Erkenntnis möglich. Es ist

dieser "Funke" der Seele, der nach Eckhart das Organ der mystischen Kontemplation ist. Indem der Philosoph die Möglichkeit natürlicher Erkenntnis ablehnt, geht er davon aus, dass nur der mystische "Funke", der in der Seele des Menschen aufgeblitzt ist, ihn befähigt, in die Idee Gottes einzutauchen, die nur durch Licht wahrgenommen und erkannt werden kann, oder durch das Prisma des Lichts, das Gott selbst ist, und dieses Licht brennt für immer im Herzen der Seele, denn dort ist er. Die Seele, so Eckhart, muss sich abwenden, der realen Welt entsagen und in sich selbst eintauchen, in die Tiefe bis zum tiefsten Grund eintauchen. Dann kommt der Moment, in dem die Seele untätig wird, sich ganz (bedingungslos) Gott hingibt. Dann kommt ein Moment absoluter Selbstgefälligkeit als ein Zustand des Nirwanas in der indischen religiösen und mystischen Praxis. Und erst danach blitzt das Licht Gottes in der Seele auf, eine Person verbindet sich mit Gott, und die Unterscheidung zwischen Gott und der Seele verschwindet. Und so wie sich Brot in den Leib Christi verwandelt, so verwandelt sich der Mensch in einen Sohn Gottes. Es gibt keinen Unterschied zwischen der Seele des Menschen und dem Sohn Gottes, ebenso wenig wie "zwischen der Natur des Vaters und der Natur des Sohnes". Eine solche Geburt eines Menschen als Sohn Gottes ist das Ziel des mystischen Lebens, nach dessen Erreichen der Mensch in der Lage ist, die wahre Freiheit, die vollständige Befreiung von allen früheren Sünden zu begreifen [164 S. 300-301].

Das Thema "Mensch" im Kontext der deutschen spekulativen Mystik befindet sich in einem sehr interessanten Wandel und findet seine endgültige und vielleicht originellste Verkörperung in J. Böhme's mystischem und philosophischem Konzept.

Boehme entfaltet sein mystisch-philosophisches Projekt als eine Erfahrung der Schaffung eines Ganzen in einer persönlichen Raum-Zeit.

Wenn man sich auf diesem Weg über Böhme hinaus bewegt, kann man hoffen, auf dem Weg einer solchen "Bestrafung" Zeuge der Geburt der "persönlichen Welt" des Mystikers zu werden. Geschaffen von der Natur oder basierend auf den "Mustern" des göttlichen Prinzips des Ganzen, als Ganzes oder identisch. Hier, so scheint es, besteht die Gefahr einer Erklärung der Einheit von Schöpfer und Schöpfung, aber Böhme entledigt sich dieser Bedrohung auf äußerst geschickte Weise, indem er erklärt, dass sich der "Eine" Gottes in der "Menge" als eine Unterscheidung von unverständlich manifestiert.

Am Rande des "Identischen" und des "Ausgezeichneten" gibt es nur bei mystischer Beleuchtung eine wahrgenommene Wirkung. Böhme, der die Komplexität der Welt und die Einfachheit des Schöpfers hervorheben will, sieht in der Natur eine Form der Reinkarnation der Welt des Göttlichen.

"Für Böhme, der in dem Drama des Sündenfalls vor allem das allegorische Bild der Verteilung des einzigen Mannes auf das männliche und weibliche Prinzip sah, bedeutete die Rückkehr zum" wahren Adam "eine Rückkehr zum primären

Wertesystem, symbolisiert durch Adams Verweigerung der" sündigen "Eva und der Ehe mit Sofia - Die Weisheit Gottes". Deshalb ist es für einen Mystiker, der das wahre Bild Gottes in sich selbst fixieren will, notwendig, auf Geschlechtsverkehr und die Geburt von Kindern zu verzichten und nur noch an eine "geistige Ehe" zu denken (Böhme selbst hielt sich nicht an dieses Gebot). Esoterisch gesehen bedeutet Androgynie den Zustand des idealen äußeren und inneren Gleichgewichts, der mit der Idee der Unsterblichkeit verbunden ist, denn jede Trennung ist der Beginn des Todes als Zeichen der ontologischen Unvollkommenheit der geschaffenen Natur.

Diese "Reinkarnation" wird als ein spezielles Raum-Zeit-Gefüge zwischen den Welten aufgebaut, wo sie "komprimiert" und das Ganze "zurückgehalten" wird. Der Himmel ist immer da, ebenso wie der irdische.

Böhme's Erfahrung inspirierte viele Philosophen zum Nachdenken über die Natur der menschlichen Existenz, insbesondere N. Berdjajew, der dies nach P. Gaidenko glaubte: "Für Böhme ist die Freiheit ein irrationales Prinzip, das Chaos ist ein" Abgrund ", ist die Wurzel von allem, auch von Gott ...

Die deutsche Mystik - Meister Eckhart, Angelus Silesius, Jakob Böhme - das Fundament, auf dem der deutsche Idealismus gewachsen ist, und vor allem Fichte mit seiner Gotteslehre, die sich entwickelt, Schelling mit seiner Theorie der "irrationalen Natur" in Gott selbst sowie die Schopenhauer-Lehre über den dunklen, irrationalen Willen als Anfang der Welt. Wenn man sich die "Freiheit" Schopenhauers genau ansieht, dann ist es dieselbe Potenz, die sich leidenschaftlich nach Verwirklichung sehnt und diese nie erreicht "[73, S.463].

Radikale Verantwortung im Schnittpunkt der ethischen und semantischen Pläne des mystischen Philosophierens impliziert die Anerkennung der vollen Verantwortung für das Ganze, d.h. in der performativen Modalität wird die Aussage akzeptiert, dass "ich" mich um den Anderen kümmern muss, hier - um das Transzendente, um Gott. Diese Überzeugung gründet auf dem "Ich", das die Grundlage des "Ichs" ist, denn um seinen Willen ist der "Autor" bereit, sein "Ich" zu verwandeln, das Recht auf Anwesenheit seines "Selbst" zu verweigern. Das bedeutet nicht seine Zerstörung, sondern seine "Wiedergeburt", die Verwandlung des "Ich" in Ich - das Andere, was hier "Ich bin Wir" bedeutet. So eröffnet die Mystik durch die Selbsthingabe die Dimension der Fürsorge als Ganzes, aber eben nicht, um sich als Ganzes aufzulösen, sondern um sie in sich selbst aufzunehmen.

So beginnt dank der deutschen spekulativen Mystik (Eckhart, Nikolaus von Kues und Boehme) eine Art "Ich-Geschichte", die die Geschichte der modernen europäischen Zivilisation beeinflusst. Diese "Geschichte" hat mindestens drei offensichtliche, "genetische" Fortsetzungen. Erstens den Immanentismus, der in der Metaphysik des Willens und der "Deontologisierung des Subjektivismus" verkörpert wurde. Zweitens, die Installation zur Schaffung einer neuen ist in der

Idee des Fortschritts mit ihrer besonderen Raum-Zeit-Struktur verkörpert. Schließlich, drittens, wird die Geschichte des personalistischen Isomorphismus, verkörpert und bedeutsam in den Ideen von Angelus Silesius, E. Swedenborg, F. Hölderlinh, M. Heidegger, E. Levinas, als einer der Ursprünge der Verantwortungsethik im modernen Globalismus dienen.

Jacob Böhme erweiterte die Problematik der mittelalterlichen mystischen Metaphysik in Übereinstimmung mit der pantheistischen Tendenz der Renaissance und zog den Horizont der anthropomistischen Reflexionsdimension der Naturexistenz heran. Böhme vervollständigt einerseits die Tradition der deutschen Mystik, andererseits steht er an der Spitze der modernen europäischen Philosophie. Im weiteren Verlauf der Entstehung eines wissenschaftlichen Bildes bestätigen sich die üblichen Schlußfolgerungen hinsichtlich der allmählichen Schwächung der religiös-mystischen Wahrnehmung der Welt nicht. Hinzu kommt, dass die religiösen Bewegungen der damaligen Zeit (Luthertum, Calvinismus und bis zu einem gewissen Grad Anglikanismus) zu einer Verschärfung der religiös-mystischen und asketischen Weltanschauung geführt haben. Doch paradoxerweise verstärkten Strenge und Mystizismus den Appell an eine aufmerksame systemisch-strukturelle Naturforschung.

Der Pantheismus behauptet, dass Gott eine spirituelle Einheit in allen ist. Gott ist überall auf der Welt "aufgelöst", der Kosmos, einschließlich des Menschen, alles ist Gott. Da der Mensch Teil von allem ist, ist der Mensch Gott. Der Mensch ist von Gott nur durch seine Fähigkeit zu erschaffen getrennt und nicht durch Sündhaftigkeit; deshalb ist es notwendig, Gott in sich selbst zu suchen und das Bewusstsein zu verändern, indem man geistige Blockaden beseitigt. Jeder Mensch muss entscheiden, was gut und was schlecht ist, was erlaubt und was verboten ist. Alles wird vom menschlichen Bewusstsein bestimmt, das Teil eines gemeinsamen, vereinten Bewusstseins ist [190, S.131-132]. Die philosophische und mystische Tradition des westlichen und östlichen Christentums wurzelt in einer irrationalen Vorstellung von der notwendigen Verbindung zwischen einem Individuum und Gott. Rituelle Handlungen leiten sich von magischen Handlungen ab, durch die Menschen entweder ihre Gebetsanliegen an die Götter übermittelten oder übernatürlich beeinflusste Ereignisse, indem sie die Macht einer höheren Macht auf das irdische Leben extrapolierten.

Das Schweigen der christlichen Asketen, durch das sie Weisheit und Hellseherei erlangten, ist zweifellos irrational-mystisch: "Im höchsten Grad war das Irrational-Furchtbare und sogar Dämonische im Mystiker Jacob Böhme lebendig. Obwohl er die Themen der früheren Mystik weitgehend übernommen hat, unterscheiden sich seine Spekulation und seine Theosophie von ihr. Mit ihrer Hilfe wollte er Gott selbst und durch sie - und die Welt - ergreifen und begreifen. Eckhart wollte dasselbe, und für Böhme ist der aufsteigende Punkt der Spekulativität derselbe Abgrund, überrational und unbeschreiblich "[243, S.170].

Ein wichtiges Merkmal der mystischen Erfahrung ist die Verbindung von Subjekt und Objekt des Glaubens - der Gläubige und Gott in einem Ganzen, trägt zur Entwicklung pantheistischer Tendenzen bei. Christliche Mystiker entwickeln, ausgehend von der apophatisch-mystischen Kontemplation, eine kataphatische Theologie. Durch diese Zeichen manifestiert sich der Unterschied zwischen kirchlicher und häretischer Mystik. "Theologie und Mystik", sagte N.V. Lossky, nicht gegensätzlich, sondern im Gegenteil, sie unterstützen und ergänzen sich gegenseitig. Das eine ist ohne das andere unmöglich: Wenn eine mystische Erfahrung eine persönliche Manifestation eines gemeinsamen Glaubens ist, dann ist Theologie ein gemeinsamer Ausdruck dessen, was jeder wissen kann. Über die von der ganzen Kirche bewahrte Wahrheit hinaus würde die persönliche Erfahrung jeder Authentizität, jeder Objektivität beraubt; sie wäre eine Mischung aus dem Wahren und dem Falschen, dem Wirklichen und dem Illusionären, sie wäre "Mystik" im schlechten Sinne des Wortes. Andererseits würde die Lehre der Kirche keine Wirkung auf die Seele eines Menschen haben, wenn sie nicht die innere Erfahrung der Wahrheit zum Ausdruck brächte, die jedem Gläubigen in verschiedenen "Graden" gegeben wird. Es gibt also keine christliche Mystik ohne Theologie, wesentlicher noch, es gibt keine Theologie ohne Mystik "[193]. Die orthodoxe Mystik ist viel näher an der Schule der deutschen Mystiker, die zu einem der Faktoren für die Entstehung des Protestantismus geworden ist als die katholischen Kirchenmystiker.

"Es war notwendig, eine Art Verteilung zwischen persönlicher Erfahrung und gemeinsamem Glauben, zwischen persönlichem Leben und kirchlichem Leben herzustellen, damit das geistliche Leben und das Dogma, die Mystik und die Theologie zu zwei verschiedenen Sphären werden, so dass die Seelen in der theologischen Summe nicht genug Nahrung finden konnten, sie suchten eifrig nach Geschichten über eine individuelle mystische Erfahrung, um wieder in die geistliche Atmosphäre einzutauchen" [193].

So kam es im Spätmittelalter mit den rheinischen "häretischen" Mystikern zu einer Spaltung und zur Entstehung des Protestantismus, im Gegensatz zur Orthodoxie, wo die mystische Erfahrung der Hesychasten und G. Palamas von der Kirche geschützt und akzeptiert wurde.

3.2. Hermetismus als Form der Explikation anthropomistischer Absichten der europäischen Kultur

Die hermetische Philosophie ist als eine Philosophie des Wissens - der Gnosis - aufgebaut. Das ist ihr grundlegender Unterschied zu jedem anderen religiösen System, das auf dem Glauben beruht, d.h. auf bestimmten spezifischen psycho-emotionalen Zuständen einer Person. Die Betonung des Wissens als Mittel zur Erlangung des Heils und die Voraussetzungen für den Besitz dieses Wissens in einer klar formulierten Doktrin ist ein gemeinsames Merkmal der hermetisch-

gnostischen Doktrin. In diesem Zusammenhang hat der Begriff "Wissen" offensichtlich eine religiöse oder übernatürliche, mystische Bedeutung, womit in erster Linie die Erkenntnis Gottes gemeint war. Bei der Beschreibung der Philosophie des Hermetismus stellt M. Eliade fest, dass sie ihn viel mehr anziehe als die traditionelle griechische oder christliche Philosophie und Theologie, weil sie eine Suche nach der ältesten universellen Offenbarung und Spiritualität enthalte, die nicht nur Judentum, Christentum, Platon und griechische Philosophie umfasse und deren Quelle mythische, mystische und magische Offenbarungen des Ostens, Ägyptens und Persiens manifestiere. Sie untersucht nicht nur Humanismus und kühnen Synkretismus unter Einbeziehung "ägyptischer Weisheit" und alter Kultrationen, sondern auch eine neue "Erhöhung des Menschseins", in der die menschliche Teosis durch die Tendenz der Humanisten gekennzeichnet ist, sich zunehmend im parachristlichen Neoplatonismus und Hermetismus wiederzufinden [434, S. 90]. Diese uralte, aber sehr anpassungsfähige Weisheit unserer Zeit bringt uns den religiösen Universalismus und den neuen Humanismus, die dazu beitragen werden, dem engen Provinzialismus zum Durchbruch zu verhelfen, das Verhältnis von Makro- und Mikrokosmos festzulegen und auch harmonische Beziehungen in der Welt zu schaffen.

Das Konzept des "Hermetizismus" wurde von den alten Griechen vorgeschlagen: Der Historiker Herodot (5. Jahrhundert v. Chr.) erzählte von ägyptischen Priestern, die über geheimes Wissen verfügen und dieses Wissen auf den legendären Hermes Trismegistus reduzieren, in dessen Auftrag das Wort gebildet wurde. In der gleichen Zeit bildeten sich die sogenannten "hermetischen Wissenschaften" heraus, die die Phänomene einiger Seinsebenen von ihrer Manifestation auf andere nach dem Ähnlichkeitsprinzip untersuchten. Dieses Prinzip, das auch als Gesetz der Ähnlichkeit (oder Analogie) bezeichnet wurde, wurde der Legende nach von Hermes Trismegist selbst entdeckt und fand seinen Ausdruck in der bekannten esoterischen Formel: "Was unten ist, ist dem, was oben ist, ähnlich".

Hermetik wurde als eine Doktrin verstanden, die die Existenz eines verborgenen, nicht erkennbaren Wesens der Dinge anerkennt, das nur Eingeweihten offen steht. Das Wort "Esoterik" begann in den Dokumenten des Konzils von Nicäa (325) bereits christliche Hierarchien, insbesondere den heiligen Konstantin, auf sich selbst anzuwenden. Er nannte sich selbst "der Herr der Außenwelt" ("exoterisch").

Es ist zu beachten, dass eine hinreichend logische, harmonische Struktur der hermetischen Philosophie auf dem Postulat der Einheit der absoluten Wirklichkeit beruht und in den Worten ihren Ausdruck findet: "Er ist alles und nur er ist" [185, S.50]

Das Prinzip des Monismus entwickelt sich in der hermetischen Philosophie in zwei Richtungen. Erstens in der Vielfalt und ständigen Entwicklung der

Einheitlichen Wirklichkeit und zweitens, was für uns wichtig genug ist, in der Entwicklung des Selbstbewusstseins als Prozess der Selbsterkenntnis und Selbstvervollkommnung.

Das heilige Buch Thoth ist nach Ansicht von W. Schmaakow ein System von Lehren, das die einzelnen Stufen der konsequenten Selbstbestätigungsbewegung der Einheitlichen Realität zum Ausdruck bringt und eine Reihe von Wegen, Gesetzen und Prinzipien enthüllt, durch die der schöpferische Geist eines Menschen, der seine eigene Welt erschafft, die verletzte Einheit wiederherstellt und sich in ihr als ein Teil behauptet, der sich als Ganzes erkennt [398, S. 43].

Das Buch Thoth, das aus drei Teilen besteht, identifiziert drei Welten: die Welt des Göttlichen Absoluten, die Welt des Universums und die Welt des Menschen. Eine solche Einteilung geht auf die dreifaltige Aufgabe der Philosophie zurück, insbesondere F. Bacon klingt so: "Gott, Natur, Mensch" [185, S. 51].

Bei der Erklärung der Natur des Menschen ist es notwendig, sich auf das Hermes Trismegistus zugeschriebene Fragment zu beziehen. "Der Mensch ist nach dem Bild der Welt geschaffen. Durch den Willen des Vaters, der mehr als andere irdische Wesen mit Weisheit belohnt wird; dank seiner Gefühle ist er in Gemeinschaft mit dem anderen Gott, dank seines Denkens - mit dem ersten. In dem einen ist er als Tier, in dem anderen - als nicht Tier, Verstand und Güte - verankert. Versteht, dass die Welt von Gott kommt und in ihm existiert, der Mensch kommt aus der Welt und existiert in der Welt" [398, S. 182].

Die Smaragdtafel, eines der wichtigsten Werke der hermetischen Philosophie, beginnt mit den Worten: "Wahr, wahr, ohne Täuschung und ohne Zweifel wahr" und enthüllt eine Methode der Selbsterkenntnis, die aus drei Stufen besteht. "Richtig" bedeutet, Informationen von den Sinnen zu erhalten, wobei das Erreichen einer authentischen Sinneswahrnehmung die physische Welt anzeigt. "Wahr ohne Täuschung" - offenbart die Auswahl des wahren Teils dieser Information als Ergebnis der mentalen Aktivität auf der mentalen Ebene. "Ohne Zweifel wahr" - ist die letztendliche Überprüfung des Wissens, das durch den Rückgriff auf das Absolute in einem Akt mystischer Praxis gewonnen wird. Der intuitive Sinn für die Übereinstimmung des erzielten Ergebnisses mit dem allgemeinen Fluss der Bewegung des Kosmos spricht von der astralen Welt der Phänomene [233, S. 22-34].

In diesem Fall wird die Aussage in Analogie zu den in unserer zeitgenössischen Literatur bekannten Wissensgraden wahrgenommen. Von der lebendigen Kontemplation zum abstrakten Denken und von ihm zur Praxis - das ist der Weg des wahren Wissens. In diesem Zusammenhang geht es nicht um die Praxis als sinnlich-objektive Tätigkeit, sondern um eine andere Praxis: die Praxis der Offenbarung.

Das bahnbrechende Werk des hermetischen Zyklus ist die sogenannte "Tabula Smaragdina Hermetis" ("Die Smaragdtafel des Hermes"), die in vielen

Abhandlungen zitiert wird und ein Relikt der ägyptischen, hellenistischen Literatur darstellt. Dieses Werk, eine Art hermetisches "Glaubenssymbol", enthält äußerst kurze aphoristische Formulierungen der Hauptpunkte der hermetischen Philosophie. Die hermetische Philosophie beginnt mit einem großartigen Bild von der Schöpfung des Kosmos. Im Zentrum ihrer Kosmogonie stehen drei Elemente. Das erste ist der "archetypische Eidos", der schöne Kosmos. Das zweite ist der göttliche Wille, der den schönen Kosmos beobachtet und entscheidet, ihn zu reproduzieren. Das dritte ist die feuchte Substanz oder Dunkelheit, das Material, aus dem der Kosmos geschaffen wurde. Zwar lässt sich eine gewisse Ähnlichkeit der Ideen im Bild der Welterschöpfung, das Platon im Dialog "Zeit" darstellt, nachzeichnen. Hermes weist auf die Unendlichkeit des "schönen Kosmos" und seine Erleuchtung mit dem Licht des Geistes hin. Die feuchte Substanz, die das Grundprinzip der vier Elemente (Feuer, Luft, Wasser und Erde) war, wurde durch die Kraft des göttlichen Wortes Logos geteilt und so entstand der zweite geistige Demiurg. Zusammen mit dem Logos schufen sie die Natur und die sieben Herrscher des Kosmos (d.h. die Planeten des Sonnensystems) und gaben auch den Anstoß zu der Bewegung, so dass es den Raum gab - den "zweiten Gott". In der "Smaragdtafel des Hermes" ist dies vermerkt: "Und so wie alle Dinge von dem Einen (durch den Einen) oder durch das Denken des Einen (d.h. den Logos, die Welt" I ") kamen, so wurden alle Dinge aus dieser einen Essenz geboren. 282, p. 23].

Dann kam die entscheidende Phase der Kosmogonie: die Anthropogenese. Wir betonen, dass es in der hermetischen Tradition zwei Varianten der Anthropogenese gibt. Nach der ersten Variante schuf Gott nach der Erschaffung des Kosmos reine Seelen und verlieh ihnen Macht in der himmlischen (irdischen) Welt. Diese Seelen waren die Ausführenden des göttlichen Willens, aber da sie unabhängige und kapriziöse Wesen waren, wollten sie diesen Willen nicht in seiner reinen Form erfüllen. Sie waren hochmütig und begannen, mit den himmlischsten Göttern zu wetteifern und die irdische Welt sich selbst zu überlassen. Danach beschloss Gott, den Menschen zu erschaffen und Seelen in die Körper der Menschen zu legen. Als Ergebnis der Bemühungen sowohl des Gottes selbst als auch der himmlischen Götter wurde das Menschengeschlecht erschaffen, und die Seelen wurden in menschliche Körper eingeschlossen, scheinbar im Gefängnis. Nach der zweiten Version schuf Gott den Menschen, da er eine Doppelnatur ist. Einerseits hat der Mensch eine spirituelle und andererseits eine physische Komponente. Im ersten Teil erbt sie von Gott den Logos (die Fähigkeit zu denken und zu sprechen) und den Verstand, und im zweiten Teil erhielt sie einen Körper, der aus vier Elementen besteht und der Auflösung unterworfen ist, daher ist der Mensch sterblich. Der Zweck der Erschaffung des Menschen durch Gott ist so dual wie seine Natur. Im ersten Traktat des "Hermetischen Korps" lesen wir "Poimander" (nach der Grundversion der Etymologie dieses Namens kommt das Wort "Poimander" aus dem koptischen Pemenetre - "Zeuge" und bedeutet der menschliche Geist, der eine Emanation des göttlichen Geistes ist, den Menschen in seinem Handeln

begleitet und eine Verbindung zwischen irdisch, himmlisch und überirdisch herstellt, in diesem Traktat zeugt er von Kosmos und Anthropogenese): "Der erste Verstand, der das Leben und die Welt ist, hat, da er bisexuell ist, einen anderen Verstand hervorgebracht - den Demiurgen, der zweitens sieben Herrscher aus dem Feuer machte ... ihre Herrschaft heißt Schicksal "und weiter": Die Vernunft, der Vater von allem, der Leben und Licht ist, gebar einen ihm ähnlichen Mann, den er wie seinen eigenen Sohn liebte, denn derjenige, der das Gesicht seines Vaters hatte ... "[69, p.34-36].

Die wichtige Formel, die auch Hermes zugeschrieben wird, weist auf "eine magische alchemistische Transformation hin und wird in einem weiteren Sinne als "großer innerer Akt" interpretiert, als Arbeit an sich selbst, mit dem Ziel, Vollkommenheit zu erlangen. Wichtige Werkzeuge in diesem Prozess waren hermetische Axiome, die den Menschen auffordern, in einer Welt des Lichts und der Vernunft zu leben, sich nicht in Aufruhr und Untätigkeit fallen zu lassen, sich zu den Idealen der Güte und Vitalität zu bekennen.

"Um Ihre Stimmung oder Ihren Geisteszustand zu ändern - wie im ersten Axiom erwähnt, ändern Sie Ihre Schwingung".

"Um die unerwünschte Geschwindigkeit der geistigen Schwingung zu stören, aktivieren Sie das Prinzip der Polarität und konzentrieren Sie sich auf den entgegengesetzten Pol zu dem, den Sie unterdrücken wollen. Töten Sie das Unerwünschte, indem Sie seine Polarität ändern. "

"Die Seele (wie auch Metall und Elemente) kann sich von Zustand zu Zustand, von Ebene zu Ebene, von Position zu Position, von Pol zu Pol, von Schwingung zu Schwingung verwandeln.

"Rhythmen können durch die Anwendung der Kunst der Polarisierung neutralisiert werden".

"Nichts kann sich dem Prinzip von Ursache und Wirkung entziehen, aber es gibt eine Vielzahl von Plänen für die Vererbung, und die Gesetze der höheren Pläne können zur Überwindung der Gesetze der niederen genutzt werden.

"Wahre mentale Transformation ist die Kunst des Geistes"[185, p. 66].

Das hermetische Wissen, dessen letztendliches Ziel die Annäherung des Menschen an Gott ist, wurde als die Übertragung der Seele in die himmlische Welt oder, wie die Versiegler sagten, "zu den Sternen" interpretiert. Gleichzeitig hatte das Wissen eine wichtige sowohl moralische als auch theologische Funktion: Gott war das Objekt des Verstandes, denn ebenso wie Gott war auch das Wissen körperlos, und die Vernunft war sein Instrument. Dementsprechend ist der Fokus des Verstandes als Person, deren Träger er ist, auf das Verstehen, auf die Erkenntnis Gottes gerichtet. Daraus folgt, dass Frömmigkeit identisch ist mit der Erkenntnis Gottes und das Böse mit seiner Unwissenheit. In

hermetischen Texten, namentlich in hermetischen Axiomen, wird festgehalten, dass Gott selbst erkannt werden will, dies wünscht, dies war eines seiner Ziele bei der Erschaffung des Menschen: "Der Besitz von Wissen, wenn es nicht von Manifestation und Ausdruck in Handlung begleitet ist, gleicht der Anhäufung von Edelmetallen - nutzlose und unnötige Sache. Wissen ist, ebenso wie Gesundheit, für den Gebrauch bestimmt. Das Gesetz der Nützlichkeit ist allgemein gültig. Und wer sie vernachlässigt, leidet unter seinem Konflikt mit den Naturgewalten "[282, S. 215]. Obwohl die hermetische Lehre geheim gehalten wurde, geheim, sollte sie nicht nur geheim gehalten und verborgen werden, das Gesetz der Nützlichkeit galt auch für ihn. Wissen ohne Manifestation und Nutzen ist eine leere Sache, die niemandem Gutes bringen kann. Die Esoterik hermetischer Texte "ist ein allegorischer Ausdruck großer philosophischer und mystischer Wahrheiten, eine verborgene Bedeutung, die nur von denen verstanden werden kann, die "zum wahren Geist aufgestiegen sind" [368, S. 131].

Als religiöse und philosophische Doktrin war der Hermetismus eng mit der okkulten Praxis, den Versuchen der praktischen Anwendung von Geheimwissen, verbunden. Darin sehen wir die Kunst der Beeinflussung von Umweltobjekten, um bestimmte Ergebnisse zu erzielen, einschließlich irdischer Güter, zum Beispiel Gold und Silber als Ergebnis der Umwandlung von Materie. Die Urheberschaft der Smaragdtafel, einem Auszug alchemistischen Inhalts, der den Stein der Weisen beschreibt, wird Hermes Trismegistus zugeschrieben. Der Hermetismus, der die lebendige Einheit und Verbindung aller Teile des Universums anerkennt, konnte nicht umhin, Alchemie, Magie und Astrologie zu entschuldigen und mit ihnen die Begründung für die besondere Rolle des Menschen in der Welt, die er aufnehmen und umwandeln kann.

Einerseits ist dieses Wissen strikt auf die Offenbarungserfahrung beschränkt, in der die Wahrnehmung der Wahrheit an die Stelle rationaler Beweise tritt, und andererseits ist "Wissen", das mit dem Geheimnis der Erlösung verbunden ist, nicht nur Information über ein bestimmtes Thema, sondern auch ein Mittel zur Modifizierung der menschlichen Beschaffenheit und damit der Rettungsfunktion.

Als unsterbliches und geistiges Geschöpf ist der Mensch aufgerufen, Gott und den Kosmos zu betrachten und anzubeten, denn ohne den Betrachter würde die Szene der Kosmogense in den Augen Gottes jeden Sinn verlieren. Da der Mensch ein sterbliches Wesen ist, besteht seine Funktion darin, die irdische Welt zu beherrschen, was bedeutet, dass der Zweck des Menschen in der Welt ungefähr derselbe ist, den Gott auf alles anwendet. So sah der erste Zyklus der Kosmo- und Anthropogenese aus, als sowohl der Mensch als auch sein Schöpfer bisexuell waren. In der zweiten Runde kommt es nach der Hermetik zu einer Epoche der Trennung, in der die Lebewesen geteilt werden und das Ziel des Menschen die Selbsterkenntnis ist, die der Beginn des Weges der Gotteserkenntnis sein sollte; auch die Gesetze des Kosmos und seine Ordnung wurden festgelegt. Das Endziel des Menschen ist also die Erkenntnis, die

Gnosis. Das neue Bild des Menschen wird verwirklicht und erhält unter dem Zeichen des Hermes Trismegistus die charakteristischen Züge, es wird durch die in hermetischen Büchern klar festgehaltenen Umrisse modelliert: "Die Hermetik bedeutete in erster Linie die Erhebung des Menschen. Er wird als dritter Gott bezeichnet und in hermetischen Schriften als Geschöpf universeller Natur, als Ebenbild Gottes und Herrscher aller anderen Wesen und zugleich als sündige Äonen-Androgynität behandelt"[378, S. 11]. Es ist auch ratsam, die Worte von Hermes Trismegist selbst zu zitieren: Es gibt nur drei: "Gott, der Vater und das Gute", den Kosmos und den Menschen. Gott beherbergt den Kosmos, der Kosmos ist vom Menschen, der Kosmos ist der ewige Sohn Gottes, der Mensch ist ein Kind des Kosmos "[217, S. 113].

Wenn man also die Hauptideen der Kosmogense und Anthropogenese innerhalb der hermetischen Philosophie zusammenfasst, sollte man beachten, dass

1. Im Hermetismus koexistiert das religiöse Verständnis von Gott als dem Geist, manifestiert durch seine Schöpfungen, mit der Idee des göttlichen Einen, absolut, transzendent zum existierenden Wesen;
2. Die von Gott geschaffene Welt ist sein objektiviertes Abbild und eine Art zweiter Gott;
3. Der dritte Gott wird Mensch genannt. Aufgrund der Universalität seiner Natur hat der Mensch unbegrenzte Möglichkeiten, die Fähigkeit, alles zu werden, aber sein wahres Ziel ist es, den Weg zu Gott zu finden und durch vollkommene Erkenntnis mit ihm zu verschmelzen;
4. Der Mensch ist das einzige Geschöpf auf der Erde, das zwei verschiedene Wesenheiten in sich vereint; Er ist sterblich im Körper und unsterblich in Bezug auf das, was seine Substanz als menschliches Wesen ist. Da er unsterblich ist und Macht über die Dinge hat, teilt er die Teilhabe der Sterblichen, gehorcht dem Schicksal, ist er über das Gesetz des Himmels erhaben und wird ein Sklave dieser Ordnung.

Lange Zeit verblieben in hermetischen okkulten Bruderschaften eine Reihe von Prinzipien namens "Kibalion", die während der Einweihung vermittelt wurden, um ein besseres Verständnis des Bildes der hermetischen Weltanschauung und des Weltverständnisses zu ermöglichen:

das Prinzip des Mentalismus - "Alles ist der Verstand: das geistige Universum";

Prinzip der Analogie oder Konformität - "Die richtigen Schlussfolgerungen werden durch Analogie von den Tatsachen der sichtbaren Welt zu den Tatsachen der unsichtbaren Welten gezogen";

Schwingungsprinzip - "Nichts ist unruhig, alles bewegt sich"; das Prinzip der Polarität - "Alles ist doppelt, alles hat sein Gegenteil";

das Prinzip des Rhythmus - "Alles gehorcht den Wechselfällen der Inkarnationen in den Seinsebenen";

das Kausalitätsprinzip - "Jede Ursache hat ihre Wirkung"; das Prinzip der Dualität von aktiven und passiven Anfängen - "In allem gibt es ein aktives (männliches) und ein passives (weibliches) Prinzip" [282].

In anderen okkulten Schulen werden die oben genannten Prinzipien in modifizierten Formulierungen als Manifestation des großen Einheitsgesetzes des Universums proklamiert und wie folgt aufgeführt:

1) Ordnung, 2) Kompensation, 3) Kausalität oder Karma, 4) Schwingung, 5) Zyklizität, 6) Polarität, 7) Gleichgewicht. Es ist leicht, die absolute Parallelität in der Interpretation des Einheitlichen Gesetzes des Universums und der sieben Prinzipien der hermetischen Philosophie durch die Okkultisten und dementsprechend die Einheit ihrer ursprünglichen Prinzipien oder methodologischen Grundlage zu erkennen [378].

Was den Ursprung der Hermetik betrifft, so sollte man mythische Erzählungen, die von alten Manuskripten überliefert werden, nicht mit dem verwechseln, was auf der Grundlage von Fakten erkannt werden muss. Um das Wissen einem mächtigeren Charakter zu präsentieren, waren die Hermetiker von der Entstehung von Mythen umgeben, unter denen der Hermetische Meister, der Große Lehrer der Weisheit, der die spirituelle Tradition des Abendlandes begründete, Hermes Trismegistus (dreimal so groß), als Begründer der Hermetik gilt. Wenn die Geschichte viele Informationen über Demokrit, Platon, Aristoteles und andere Philosophen bewahrt hat, gibt es fast keine Informationen über Hermes. Hermes ist der griechische Name für Thoth, den ägyptischen Gott der Weisheit, der später, während der Herrschaft Alexanders des Großen, den Namen Hermes erhielt, der als drei verschiedene, aber im Wesentlichen identische Persönlichkeiten bezeichnet wird, die in jeder ihrer Hypostasen die Spitze erreichten und groß wurden: es ist der himmlische sichtbare Gott, der im Raum und in der Anthropogenese eine große Rolle spielte; der zweite ist ein Lehrer, ein Prophet, ein Seher, ein irdischer Gott, der mit Tat, Asklepios, Ammon in Dialog tritt; die dritte Hypostase ist der Autor hermetischer Bücher, darunter das oben erwähnte [378].

Thoth-Hermes wurde zu einer legendären Persönlichkeit und gleichzeitig zu einer mehrdimensionalen Gottheit. Der Kenner der westlichen Mystik S. Klyuchnikov schlug unter Bezugnahme auf das Studium des okkulten P. Schure in seinem Werk Die Großen Eingeweihten vor, dass Hermes ein "Gattungsname" sei, der für Ägypten dieselbe Rolle spielt wie Manu für Indien, d.h. Weiser und Kaste und Gott. Alten Legenden zufolge war der ägyptische Gott Thoth der Schutzpatron des Geheimwissens, der Gott der Weisheit, der mit dem Planeten Merkur in Verbindung gebracht wurde, der der Sonne am nächsten lag und den Ägyptern als Mittler zwischen den Göttern und der hellen

Seite des Monats galt. Als Synonym für die Kaste war Toth der mystische Schutzpatron des Priesterordens des alten Ägyptens. Was die Persönlichkeit anbelangt (es muss jedoch daran erinnert werden, dass dies nicht durch historisch-wissenschaftliche Daten bestätigt wird und daher eine Vermutung ist), so wird Hermes Trismegist in der esoterischen Tradition als eine bestimmte Person interpretiert, die ein hohes Maß an spiritueller Initiation erreicht hat und mehrere tausend Jahre vor Christus in Ägypten lebte, "als die Griechen noch keine Hellenen waren". " Der Appell des Dreimal Größten wurde in Bezug auf Hermes gemacht, weil er unter den Philosophen als groß anerkannt wurde, der majestätische aller Priester, der größte aller Könige "[368, S.118]. Zu den Wissenschaften, die Hermes entdeckte, gehörten: Medizin, Chemie, Astrologie, Musik, Rhetorik, Magie, Philosophie, Mathematik, Anatomie. Forscher vermuten, dass es Hermes war, der den Juden als Henoah bekannt war, und nachdem er in die Mythologie eingetreten war, wurde er später bei den Römern zu Merkur. Aufgrund des großen Respekts, den die antiken Alchemisten Hermes entgegenbrachten, wurden die alchemistischen Werke "hermetisch" genannt, was in der Antike und in der modernen Sprache undurchdringliche Verpackung bedeutet. Die Hermetik ist zur Grundlage vieler okkulten Systeme und Lehren Europas geworden. Die berühmtesten Philosophen, darunter Pythagoras, Platon, Augustinus und die Denker der Renaissance, wurden die geistigen Erben von Hermes Trismegista genannt.

Die Hermetik ist nicht nur ein Denkmal des kulturellen Erbes, sie ist gewissermaßen die methodologische Grundlage der gesamten nachfolgenden mystisch-esoterischen Philosophie. Sie eröffnet den Wunsch, vollkommenes Wissen durch Offenbarung zu begreifen, eine Vorliebe für die Mythologisierung philosophischer Abstraktionen, die Sorge um das Heil der Seele und die daraus resultierende Wahrnehmung des Lebens und der Welt. Gleichzeitig enthält der Hermetismus in seiner höchsten Ausprägung als religiöse und philosophische Lehre eine detaillierte religiöse Praxis, zeremonielle Reinigung und Befreiung der Seele, die Epiphanius von der Gottheit bieten soll. Das einzige Sakrament, das von der Hermetik anerkannt wird, ist das Geheimnis des Wortes; die Art der Darstellung von Gedanken in hermetischen Dialogen erinnert an das magische Verfahren zur Anrufung verborgener Bedeutungen, so dass der Mensch sich selbst und Gott versteht.

Als System religiöser und philosophischer Anschauungen entsteht der Hermetismus als ganzheitliches Phänomen, obwohl einige Thesen verschiedener zeitversetzter Abhandlungen nicht ganz übereinstimmen und sich manchmal sogar widersprechen. So gibt es z.B. in der hermetischen Philosophie neben der Annahme der irdischen Welt und des körperlichen Lebens auch eine spiritualistische Verneinung alles Irdischen und Sinnlichen. Offensichtlich ist auch die im Hermetismus vorherrschende Tendenz zum Monotheismus, was keine vollständige Ablehnung des Polytheismus bedeutete. Das religiöse Verständnis von Gott als dem erzeugenden Geist, das sich in ihren Schöpfungen

manifestiert, koexistiert mit der Idee des göttlichen Einen, des Absoluten, der Überexistenz, des Unbekannten, des in der Welt des objektiven Seins nicht offenbaren. Die hermetische Philosophie zeichnet sich durch die konsequente Verwendung der Motive der altägyptischen Mythologie (z.B. des Sonnenkultes) und das Interesse an "praktischem" Wissen (der okkulten Wissenschaften) aus. Zur hermetischen Tradition gehören Abhandlungen in griechischer, lateinischer, koptischer und altarmenischer Sprache.

So berufen sich einige Forscher auf die hermetische Literatur, sogar auf das "Buch der Toten" und auf Abhandlungen über die Alchemie, die konzentrierte Rezepte für die Umwandlung von Metallen, magische Formeln, Zaubersprüche und astrologische Tabellen enthalten. Die Priester, die bei den alten Ägyptern die Hüter der Weisheit waren, hielten das Wissen als ein großes Mysterium fest. So entstanden wahrscheinlich hermetische Werke. Es besteht die Vermutung, dass sie nicht von einer Person, sondern von einer ganzen Gruppe von Priestern über viele Generationen hinweg geschrieben wurden. Da die Zahl der Werke im Laufe der Jahrhunderte zu groß wurde und einzelne Werke nicht die Namen der Autoren trugen, wurde ihre gesamte Reihe Hermes, also der göttlichen Weisheit, zugeschrieben. Die Antike der Ideen des ägyptischen Hermetizismus steht außer Zweifel, aber es wird angenommen, dass die ältesten schriftlichen Denkmäler des Hermetizismus, von denen die bekanntesten Poimandr, Asklepios, Hermesgespräche mit der Tat sind, eine Übersetzung anderer, älterer Traditionen sind, die von ägyptischen Eingeweihten und den griechischen Mysterien überliefert wurden. Hermetische Werke haben eine kleine, streng reglementierte Anzahl von Akteuren, darunter die so genannte "heilige Tetrade" von Figuren: Hermes selbst, sein geistlicher Sohn Tat, Asklepios (Nachkomme des Heilgottes) und König Ammon (angeblich der ägyptische Pharao Ramses II.).

Die hermetische Weisheit als Denkmal der altägyptischen Kultur gilt als das älteste, nicht nur der Werke der altgriechischen Philosophie, sondern auch der Bücher des Alten Testaments. "Die hermetische Lehre, zunächst mündlich, wird von Lehrer zu Schüler mündlich weitergegeben, wenn wir den allgemeinen Respekt der Antike vor Logos, Worten, Sprache, Bedeutung, den betonten Respekt vor Büchern, Gesprächen und Predigten in Betracht ziehen, dann wird die Besonderheit der hermetischen Lehre zu unklaren ungeschriebenen Lehren; eine andere Sache ist, dass die Bedeutung dessen, was geschrieben steht, bei weitem nicht immer so offensichtlich ist, wie es für Eingeweihte offensichtlich ist" [69, S. 9].

Die Hinwendung zu den Grundlagen hermetischen Wissens geht mit einer gewissen Sakralisierung einher. Eine Widmung ist nichts anderes als das Gespräch eines Schülers mit einem Lehrer, die Hauptform der Wissensvermittlung ist der Dialog. Aber im Gegensatz zu Platons Dialogen, in denen der Lehrer die richtigen Fragen stellt und den Schüler dem Wissen näher bringt, fragt der Schüler in hermetischen Dialogen und versucht, in die Geheimnisse der Wahrheit einzutreten, deren Kenntnis die Geheimnisse der

spirituellen Praxis enthüllt, die es einem erlaubt, Vollkommenheit zu erreichen und Unsterblichkeit zu erlangen.

Plutarch selbst war ein charakteristisches Vorbild für den Eingeweihten und Denker seiner Zeit. Er war gebürtiger Grieche (er stammte aus der boonetischen Stadt Heronei), hatte den Titel eines Apollonpriesters, gebildet, belesen, der die antike Geschichte perfekt kannte und in religiöse Systeme eintauchte, insbesondere in den ägyptischen Osiris- und Isiskult. Er widmete der Betrachtung dieses Kultes und seinem Vergleich mit anderen Mythen eine Abhandlung über "Isis und Osiris", die als eines der wertvollsten Dokumente über die Geschichte des religiösen Denkens der Antike gelten kann. Plutarch enthüllt die esoterische Bedeutung der Sakramente des Osiris, vergleicht sie mit der Symbolik des hellenischen Dionysoskultes und findet die Gemeinsamkeit ihres Grundgedankens sowie die Gemeinsamkeit der Kulte der ägyptischen Isis und der griechischen Demeter heraus. Er argumentiert, dass für Eingeweihte der geheimen Bedeutung dieser Kulte alle Formen der Verehrung des Göttlichen und die Einzelheiten ihrer Riten nur verschiedene Manifestationen einer einzigen Suche nach Gott sind, die allen Religionen gemeinsam ist und ein letztendliches Ziel hat - den menschlichen Geist dem einzigen Prinzip der Göttlichkeit näher zu bringen"[234, S. 23].

Hermetische Philosophie wird durch das Wort ausgedrückt. Obwohl die Worte nicht immer klar sind, genauer gesagt, nicht jeder Zuhörer, nicht jeder Leser ist in der Lage, ihre einfache und verständliche Bedeutung zu verstehen. Besonders schwierig ist es, die Bedeutungen zu verstehen, wenn unter Druck stehende Texte in andere Sprachen übersetzt werden. Wissen ist eine Angelegenheit und ein Privileg einer Minderheit. Eine Widmung manifestiert sich nicht nur in Worten, ihr Weg ist etwas breiter und besteht auch in geistiger Reinigung, oder besser gesagt Selbstreinigung. Der erste Schritt einer solchen Selbstreinigung ist der Hass auf den Körper, der zweite ist die Liebe zu sich selbst, der dritte ist die Aneignung der Vernunft, der vierte ist die Anziehung zu höherem Wissen. Nur ein Mensch, der die harten Selbstreinigungstests bestanden hat, ist in der Lage, die Worte des Lehrers richtig zu verstehen.

Die Initiation ist der erste geheime Weg zur Erlangung von Wissen, der andere Weg ist die Offenbarung. Die Grundlage der Offenbarung ist der mystische Akt der Diskretion, der nicht durch das physische Auge, nicht durch das sinnliche, sondern durch etwas anderes ausgeübt wird. Im Gegenteil, das Sehen wird, wie alle anderen körperlichen Empfindungen im Sakrament der Offenbarung, abgestumpft. Der Mensch öffnet ein besonderes Organ des Geistesauges, nur ihm sind die Brille und das Sehen Gottes vorbehalten.

Ein spirituell unvollkommener Mensch riskiert, die Fassung zu verlieren, deshalb müssen Sie im Prozess der Initiation die vollständige Kontrolle über Ihre Gedanken und Emotionen erlangen und Ihren Charakter verändern. Der Schüler muss lernen, die Unabhängigkeit seines eigenen "Ichs" nicht nur vom

Körper, nicht nur von den Leidenschaften und Emotionen, sondern auch von seinem eigenen Geist zu erkennen, er muss die wahre Geburt seiner selbst in einer neuen spirituellen Persönlichkeit erleben, einen Zustand der Erleuchtung erreichen und die Verbindung aller Dinge, ihre Einheit mit Durch Gott, begreifen. Er erfährt die Erleuchtung des Geistes und erwirbt die Fähigkeit, Zusammenhänge zu sehen, wo er sie vorher nicht gesehen hat, zu verstehen, was früher dunkel und unverständlich war, und so, dass es keinen Sinn machte, wird er fähig, die Wahrheit zu begreifen, fühlt Kraft und Befreiung und harmonisiert sein geistiges Ich mit der Welt I. In Übereinstimmung mit den Prinzipien des Okkultismus kann die Initiation definiert werden als der Prozess der Beschleunigung der menschlichen Evolution, der Entdeckung neuer Zustände seines Bewusstseins, des Erwerbs neuer Fähigkeiten, einer neuen physischen und geistigen Wiederbelebung.

Das Schicksal der hermetischen Ideen entwickelte sich in verschiedenen Epochen unterschiedlich. Viele christliche Autoren sahen in Hermes Trismegistus einen der ältesten Theologen, der den Menschen eine intime göttliche Weisheit vermittelte. Dessen religiöses Pathos ließ gleichgültige Vertreter der christlichen Patristik nicht gleichgültig, indem sie großzügig den Dreimalgrößten zitierten und vor allem die ihnen nahestehenden Lehren im Geiste der Selbstverwandlung des Menschen im Prozess der Erkenntnis der eigenen Natur, des Selbstverständnisses des Menschen als geistiges Wesen, in dem sich das göttliche Wesen manifestiert, würdigten. Die Möglichkeit, Gott zu werden, schließt in Übereinstimmung mit den Ideen des Hermetismus die entgegengesetzte Möglichkeit nicht aus: in die Niederungen des Seins hinabzusteigen. Dies stellt den Menschen vor eine existentielle Wahl: nach Gott zu streben oder sich selbst zu verlieren, eine Wahl, die in unserer Zeit noch relevanter wird. Ein Mensch, der Raumverantwortung schuldet, ist sowohl ein Bild hermetischer Abhandlungen als auch ein Bild unserer Zeitgenossen. Die Grenze zwischen der alten Weisheit und den Problemen von heute löst sich auf. Einige Anhänger des Okkulten gehen davon aus, dass die hermetische Weltansicht im Gegensatz zur Religion der Wissenschaft im Laufe der Zeit zur neutralen Grundlage werden kann, auf der Versöhnung stattfinden wird. Eine solche Versöhnung von offizieller Wissenschaft und Okkultismus, Glaube mit Wissen, Religion mit Philosophie und Wissenschaft, christlicher Mystik mit altem Humanismus war das ursprüngliche Ziel des mittelalterlichen Rosenkreuzerordens, der zum geistigen Erben der alten hermetischen östlichen Weisheit auf der einen Seite und des gnostischen Johannes-Christentums des ersten Jahrhunderts auf der anderen Seite wurde.

Der amerikanische Forscher esoterischen Wissens Manly P. Hall bemerkte: "Die so genannten Neuentdeckungen der modernen Wissenschaft wirken oft wie eine Wiederentdeckung dessen, was bereits getan wurde und den Priestern und Philosophen der alten heidnischen Welt schon lange bekannt ist. Die unmenschliche Haltung der Menschen zueinander war das Ergebnis des Verlusts

von Wissen und Formeln, die, wenn sie gerettet würden, zur Lösung Dutzender Probleme unserer Zivilisation beitragen würden" [368, S. 453].

Bis zum Großen Schisma von 1054, als sich der Papst (Leo IX.) und der Patriarch von Konstantinopel (Michael Kirulari) in Abwesenheit gegenseitig verfluchten, behielt der Hermetismus den Status einer legitimen Doktrin und eines respektablen Begriffs. Dies bedeutete die Formulierung des Dogmas als solches im östlichen und westlichen Christentum. Bis zu diesem Zeitpunkt galt das Wissen um die Grundlagen der Hermetik als Zeichen der Bildung. Nun wurde dieses Wissen als bösartig, heidnisch "schlecht" ("heidnisch" aus dem Lateinischen. Pagans) angesehen. Das Recht, mit der Welt der Unsichtbaren zu kommunizieren, wurde von der Kirche monopolisiert, alle anderen Sucher der heiligen Wahrheit wurden zu Konkurrenten.

Hermetismus mit all dem alten Erbe wurde beim Fischfang proklamiert

Satan, der vergessen werden musste. Nach mehreren Jahrhunderten wurde die Hermetik wiederbelebt, allerdings unter einem anderen Namen: "Okkultismus" (aus dem Lateinischen. Occultus - "verborgen"). Er bestand aus Lehren über die Existenz einer verborgenen Beziehung zwischen Ereignissen und Phänomenen einer qualitativ anderen Ordnung, er verstand das Wesen von Phänomenen, die weder aus der Sicht der kanonischen Theologie noch aus der Sicht der rationalen Wissenschaft erklärt werden konnten [406, S. 6-7].

Einigen Gelehrten zufolge ist der Hermetismus die Hauptquelle, aus der wir Europäer durch das Medium des hellenistischen Denkens unsere wertvollsten religiösen und philosophischen Ideen gewonnen haben. Es besteht ein unbestreitbarer Zusammenhang zwischen Hermetik und Gnostizismus. Der Gnostizismus, der im ersten Jahrhundert der christlichen Ära aufkam, interpretierte das Christentum im Sinne der persischen, ägyptischen und griechischen Metaphysik. Da er unter denselben kulturellen und historischen Bedingungen entstanden ist, unter denen die Ausbildung der christlichen Theologie und Philosophie des Neoplatonismus (die Lehren von Plotin, Porfiry, Iamblichus) und des Gnostizismus (jüdische Gnosis, christliche Gnosis), enthielt der Hermetismus eine gewisse Ähnlichkeit mit ihnen. Der Gnostizismus basierte auf den religiösen und mythologischen Vorstellungen des Alten Orients, dessen mystische Orientierung auf der ekstatischen Einheit mit Gott und anderen übernatürlichen Kräften und Phänomenen beruhte. "Als die Griechen Ägypten eroberten, konnte ihnen die ägyptische Magie nicht verborgen bleiben. Die alexandrinischen Philosophen beschäftigten sich vor allem mit den Problemen des Seins, Fragen nach dem Wesen und der Beziehung der Gottheit zur Welt, insbesondere zu den Menschen. Deshalb mussten sie sich auch mit dem Problem der ägyptischen Theurgie auseinandersetzen: Kann eine Person mit bestimmten Mitteln die Götter so beeinflussen, dass sie bestimmte ihrer Wünsche erfüllt"[128, S. 108]. Iamblich, der Begründer der syrischen neoplatonischen Schule, Autor des Traktats über die ägyptischen Mysterien, der mit anderen

Neoplatonikern nicht einverstanden war und sich auf die altägyptische Mystik, insbesondere den Hermetismus, bezog, schuf eine recht originelle Theorie, in der er argumentierte, dass die Theurgie der einzige Weg zu einer wahren und angemessenen Anbetung sei. Sie ist nicht nur ein magischer Weg, sondern auch der einzige Weg, auf dem eine Person zu einer Gottheit aufsteigen kann. So sollte "der Einfluss des Menschen auf die Götter" nur dazu dienen, die menschliche Seele zu einer Gemeinschaft höherer Natur und gleichzeitig zur Macht der Götter zu machen. Der religiöse und philosophische Synkretismus des Gnostizismus macht es möglich, die Hermetik als Grundlage des Gnostizismus zu interpretieren. D. Strandin schlug vor, die Hermetik als ein esoterisches, gnostisches Christentum und die mystische Bedeutung der Suche nach dem "Stein der Weisen" als das Erwachen des göttlichen Christus im Menschen zu betrachten. Jede mystische Lehre hat in ihrem Wesen eine Seelenverwandlung. Die Hermetik ist nach D. Strandin eine eigentümliche christlich-gnostische esoterische Alchimie, deren Anwendung es ihren Anhängern ermöglicht, die Gesetze der Vollkommenheit der Seele und die Tiefe der menschlichen Natur besser zu verstehen [282, S. 9].

Unter diesen Bedingungen gibt es Forderungen nach einer Irrationalisierung des kognitiven Prozesses, "über die wissenschaftliche Natur der Mystik" und "die Mystifizierung der Wissenschaft".

Nach Ansicht des amerikanischen Postpositivisten, des Autors der Idee des "epistemologischen Anarchismus" P. Feyerabend, erlaubt die Vielfalt, Unvereinbarkeit und Alternativität der Theorien der Wissenschaft, Dogmatismus zu vermeiden, trägt zu verschiedenen Interpretationen desselben Sachverhalts bei, ist eine methodologische Notwendigkeit für die moderne Wissenschaft und Philosophie, deshalb sollte die moderne Erkenntnistheorie von klaren Forderungen des klassischen Rationalismus abweichen. Nach Manly P. Hall ist "der Traditionalismus der Fluch der modernen Philosophie, ihrer europäischen Schulen" [368, S. elf]. In diesem intellektuellen Kontext ist das Interesse an der Kenntnis okkulten, mystisch-esoterischen Wissens, das außerhalb der Wissenschaft liegt und nicht einer klaren Organisation untergeordnet ist, sondern eine besondere Art des Kognitiven bleibt - die geistige Haltung des Menschen gegenüber der Welt - vollauf gerechtfertigt.

Wie P. Gaidenko anmerkt, wird dank des Einflusses von J. Bruno und der deutschen Mystik die Lehre vom Zusammentreffen der Gegensätze zum methodischen Prinzip von Schelling und Hegel. In dem Dialog "Bruno, oder der göttliche und natürliche Anfang der Dinge" (1802) versucht Schelling, indem er Bruno argumentiert, zu beweisen, dass wahres Denken vom Gesetz des Zusammentreffens von Gegensätzen ausgehen muss. "Nur das, was einander absolut und unendlich gegensätzlich ist, kann unendlich kombiniert werden" [73, S. 141-142].

Die alten Formeln sind bekannt: "Makrokosmos - im Mikrokosmos", "Erkenne dich selbst und du kennst die Welt", "Alles ist in einem und Einer ist in allem" kommen mit neuen Begriffen zu uns zurück: strukturell, systematisch, konsistent, hierarchisch, integer usw., in denen sich die Prinzipien der hermetischen Philosophie erkennen lassen, jene begrifflichen Schemata von Urteilen, die die Tradition weiter mit der dialektischen Denkweise in Verbindung bringen wird. So erhält die Frage nach dem historischen Ursprung der Philosophie einen anderen zeitlichen Rahmen. Daher ist sie völlig legitim, eine historische Rückkehr zur mystischen Erfahrung als einer Form der Erkenntnis. So hat Professor T. Katz (Boston) auf dem III. Internationalen Metaphysikalischen Kongress in Rom von einer gnoseologischen Position aus versucht, die mystische Erfahrung dank ihrer begrifflichen Interpretation zu begründen. Eine Reihe von Berichten war der mystischen Erfahrung von Physikern und Mathematikern gewidmet. So erklärte R. Penrose, dass alle herausragenden mathematischen Entdeckungen Selbstentdeckungen und keine Konstruktionen seien. Es gibt eine Entdeckung von der gleichen Art wie die Entdeckung von Inseln im Ozean, die bereits vor ihrer Entdeckung existierten [298, S. 136-138].

Auf dem Kongress analysierten sie unter dem Gesichtspunkt der mystischen Erfahrung, der Einsteinschen Theorie und der Quantenmechanik, und in einem der Berichte wurde festgestellt, dass die Reduktion der Psi-Funktion ein Indikator für ihre Objektivität ist. So bemerkte Professor D. Murray (Rom), dass die mystische Theologie die Verwandlung des Menschen durch seine Verwicklung in das Göttliche studiert. Aber dafür brauchen wir eine neue Rede, die das Mystische mit dem Rationalen verbindet. Die hermetische Philosophie hat immer eine mehrdeutige Haltung gehabt.

E. Blavatsky bemerkte einmal, dass die Geistlichen die hermetische Philosophie als sündhaft und satanisch betrachteten, und die Wissenschaftler leugneten dies kategorisch. Der Grund dafür war die Nähe, das Geheimnis des hermetischen Wissens, ihre Zugehörigkeit zur esoterischen Weisheit, die Besonderheit der spirituellen Praxis. Die Geschichte kennt die sino-taoistischen, tibetisch-buddhistischen, arabisch-sufischen, christlich-gnostischen Formen der spirituellen Praxis. Das gesamte okkulte Wissen wird konventionell in zwei Zweige unterteilt - den östlichen, der mit der indo-arischen spirituellen Tradition verbunden ist, und den westlichen, der sich im Kontext der Kultur der Chaldäer, Assyrien, Babylon, Ägypten herausgebildet hat. Die westliche esoterische Komponente des Okkultismus ist vertreten, einschließlich des Hermetismus.

Die hermetische Philosophie wiederum gliedert sich in zwei Perioden ihres Bestehens: die frühe - rein ägyptische Geisteswissenschaft, die mit dem Namen Hermes Trismegistus verbunden ist, und später - die Zeit der mittelalterlichen esoterischen Orden und geheimen Bruderschaften.

Die mystischen und metaphysischen Konzepte des Mittelalters versuchten die Anhänger der Alchemie, die damit Lebensprobleme zu lösen hofften, in einen praktischen Plan umzusetzen. Wie M. Eliade schreibt, "war eines der zentralen Symbole der alchemistischen Hermetik der Rebis (wörtlich: Zwei Dinge)" - die kosmische Androgyn, die als bisexueller Mensch dargestellt wurde. Seine Wiedergeburt verdankt seine Entstehung der Vereinigung von Sonne und Mond. Derjenige, der eine solche Verbindung suchte, wurde zum eigentlichen Besitzer des Steins der Weisen, da der Stein auch den Namen Rebis oder "hermetisches Androgyn" trug. Das "hermetische Androgyn" verkörperte den ursprünglichen Zustand "[38, S. 27].

Die anthropomistischen Ideen der hermetischen Philosophie erhielten in der Kultur der Renaissance und im geistigen und spirituellen Leben Deutschlands einen neuen Klang. Die Assimilierung des Hermetischen Korps, die sich nach seiner Übersetzung ins Lateinische im Jahre 1471 verbreitete, verließ die westeuropäischen Sichtweise Tiefe und Inspiration und verknüpfte nicht nur die Renaissance, sondern auch die geistigen und spirituellen Prozesse im Deutschland der Nachrenaissance zu einem semantischen Kontinuum, wobei die günstigste Situation in der Renaissance entstand. Die hermetische Philosophie, die durch die theosophischen Bestimmungen von J. Böhme transformiert wurde, existierte bis ins neunzehnte Jahrhundert. Deutschland und seit der Zeit von Meister Eckhart spielte eine führende Rolle in der europäischen anthropomistischen Tradition, wobei Eckhart selbst und seine Schüler G. Suso und I. Tauler auf Hegels Worte über "fromme, vergeistigte Männer" zurückgeführt werden können, die nach Eriugens "im Geiste der neuplatonischen Philosophie, die auch Mystik genannt wird, weiter philosophierten"[386, S. 152].

Diese Art des Philosophierens drang in den Bereich der liturgischen und pädagogischen Praxis vor und spielte eine recht wichtige Rolle bei der Herausbildung der Reformation. Die neue "Denkweise", die sich auf persönliche religiöse Erfahrungen und Intuition stützte, erkannte die Autorität persönlicher religiöser Gefühle an, die dem Menschen nur eines zeigen kann: den Grad seiner Annäherung an Gott, und brachte den reformistischen Diskurs der anthropomistischen Tradition näher. Und wie die Praxis gezeigt hat, war ein solcher Denkstil der spekulativen Philosophie nicht fremd, die eine Renaissance der neoplatonischen Wiedergeburt erlebte, N. Kuzansky, dem ersten modernen Philosophen, einem konsequenten Nachfolger der Mystik des 14. [386, p. 153].

Diese deutsche Tradition unterlag der Rezeption und Assimilation der hermetischen Philosophie und fand in ihr eine Bestätigung ihrer anthropomistischen Intuition, die organisch und leicht schon vor den Übersetzungen Ficinos in die Philosophie N. Kuzanskys Eingang fand und in der Tat die Herrschaft des Hermes im Denken der nächsten Renaissance weitgehend definierte. Man kann argumentieren, dass die alten religiösen und

philosophischen Offenbarungen das europäische Denken auf dem Weg zur wissenschaftlichen Revolution des XVII Jahrhunderts befruchten.

Zusammen mit der deutschen Mystik, wie P. Gaidenko bemerkte, war M. Kuzansky dem Einfluss einer magisch okkulten anthropomistischen Tradition unterworfen, die am anschaulichsten von Hermes dem Dreifachen zum Ausdruck gebracht wurde, der als Vorgänger von Moses galt und ihn als Begründer der Heilsreligion - als Vorläufer Christi - sah. Die hermetische Philosophie verbreitete sich, ihre Anhänger waren: M. Ficino, Pico della Mirandola, Cornelius Agrippa, Teofrast Paracelsus, Giordano Bruno, Tomaso Campanella und viele andere [73, S. 138-139].

R. Yeats bemerkte, dass der berühmte Ausdruck von M. Kuzansky: "Gott ist eine Kugel, in der das Zentrum überall ist und der Kreis nirgendwo" aus einer hermetischen Abhandlung stammt. In den Werken von N. Kuzansky, in denen eine Person zu beispiellosen Höhen emporgehoben wurde, gibt es zahlreiche Hinweise, zum Beispiel auf Hermes Trismegistus: "Man bedenke, was Hermes Trismegistos sagt: Der Mensch ist auch der zweite Gott. Ein Mensch ist ein sterblicher Gott, und der Gott des Himmels ist ein unsterblicher Mensch"[171, S. 327].

Die Weiterentwicklung der hermetisch-neoplatonischen Philosophie, einer in ihrem Wesen anthropomistischen Philosophie, war eng verbunden mit der mystischen Tradition der "gemeinsamen Philosophie" (Calvin) im Sinne der Einheit der Welt als dem universalen Leben des Geistes, das alle Gegenstände durchdringt und sich in ihnen manifestiert. Nach Paracelsus wird die Welt als ein einziger Organismus verstanden: der Makrokosmos, dessen Natur in der ewigen Einheit enthalten ist, und der Mikrokosmos (Mensch) sind eins. Die intellektuelle Suche zielt auf die effektive Suche nach diesem Leben in sich selbst und in den umgebenden Dingen. In diesem Zusammenhang wird heute jede Tätigkeit als ein Weg zum Verständnis des Einen verstanden. Nachdem ein Adept "absolutes Wissen" verkörpert hat, kann er die Natur nach dem Höchsten Gesetz beeinflussen - dazu ist es notwendig, die Welt zu "begreifen", verstanden als ein Text, der aus bewegten "Hieroglyphen", "Zeichen", "Figuren" besteht, die nicht von selbst existieren, sondern als eine Art "Bestimmung". Alchemie, Astrologie, Medizin, Numerologie, Kabbala sind verschieden, aber eng miteinander verwandt, wenn es darum geht, eine einzige "Bedeutung" zu lesen, ihr Verständnis [73, S. 155]. Das Studium der Natur ist eng mit der mystischen Kontemplation verbunden, der Empirismus wird zur Anhäufung spiritueller Erfahrung durch die "Verwandlung des inneren Menschen" in das verborgene Wesen der Welt. Theoretische und kognitive Aktivität ist in der Konstruktion von "Emblemen", "Figuren", "Symbolen" enthalten, die als symbolische Allegorien verschiedene Sympathien von "Substanz" und "Wesen" simulieren. Diese symbolischen Bedeutungen erklären alles, was in der Welt gerade jetzt geschieht, was in der Vergangenheit geschah und in der Zukunft geschehen wird. Die "Zeichen" selbst (visuelle, numerische usw.) scheinen die Fähigkeit zu besitzen, das Geheimnis als "Schlüssel" zu öffnen [73, S. 156].

P. Gaidenko zeigt, teils durch Bruno, teils durch den Einfluss der deutschen Mystik, auf die sich Kuzanets selbst stützte, dass die Doktrin der Koinzidenz der Gegensätze zum methodischen Prinzip von Shelin und Hegel wird. Der Hermetizismus artikuliert die Mittelstellung zwischen Pantheismus und jüdisch-christlichem Gottesbegriff. Nach den jüdisch-christlichen Lehren ist Gott transzendent in Bezug auf die von ihm geschaffene Welt. Er ist absolut selbstgenügsam, er hat die Welt nicht mit einer gewissen Notwendigkeit erschaffen und würde nichts verlieren, wenn diese Welt nicht erschaffen würde. Daher ist der Schöpfungsakt selbst im Wesentlichen unmotiviert, eine eigentümliche Form der Gabe. Gott erschafft nicht aus der Notwendigkeit heraus, sondern aus der Vollkommenheit heraus. Dieses Verständnis der Natur Gottes war für viele unbefriedigend, weil die Schöpfung hier bedingt und sogar etwas absurd aussieht. Der Pantheismus wiederum hebt die Unterscheidung zwischen Gott und der Welt auf, so dass alles zu Gott wird, wodurch die erhabene Form des göttlichen Seins beseitigt wird.

Der Hermetizismus erscheint als eine Synthese aus der Lehre von der Transzendenz Gottes und dem Pantheismus: Es gibt einen metaphysischen Unterschied zwischen Gott und der Welt, aber Gott braucht die Welt, um Vollständigkeit und Integrität zu erreichen.

Generell lässt sich festhalten, dass sich die hermetische Philosophie als ideologische Konstante erwiesen hat, die ihren eigenen Umriss der historischen Entwicklung von der Antike bis zur Neuzeit hat. Daraus lässt sich schließen, dass der hermetische und anthropologische Gnostizismus zum "zementierenden Enzym" des bisherigen Weges des Friedens und Gottes wurde, was das Gefühl seiner göttlichen Bedingtheit und Offenheit für schöpferische kognitive Aktivität verstärkte, einen intellektuellen Strom bedeutender Systeme der nachfolgenden Philosophie schuf.

3.3 Konzeptualisierung anthropomistischer Ideen der philosophischen Reflexion der Moderne und Postmoderne

Die Epoche der Moderne zwang das mystische Bewusstsein an die Peripherie. Aber wir dürfen nicht vergessen, dass das säkulare Bewusstsein der Moderne genetisch mit dem religiösen Bewusstsein verbunden ist. Die Frage nach der Präsenz der mystischen Implikationen der modernen Philosophie, die vom erkenntnistheoretischen Wirbel der Naturwissenschaften und der Mathematik erfasst werden, hängt direkt von der Konstruktion des ursprünglichen Begriffs "Mystik" ab, der in diesem Zusammenhang im allgemeinsten Sinne der Immanenz und Homologie der menschlichen Existenz und des absoluten Seins verstanden werden sollte.

Charakteristisch für prominente Denker des 17. bis 18. Jahrhunderts, die Synthese von wissenschaftlichem Denken und glühendem religiösen Glauben aus der Sicht unserer zynischen Zeit, sieht etwas paradox aus, lässt sich aber

nicht auf Atavismus oder eigenartigen Obskurantismus reduzieren. Eine solche Synthese ist eine notwendige Voraussetzung für die Umsetzung des modernen Denkens. Dies ist leicht zu erkennen, wenn man sich den Werken von B. Pascal zuwendet. Ein Merkmal von B. Pascals mystischen Ansichten ist seine Überzeugung, dass die Grundlage seiner Liebe zum "abstrakten Wesen der menschlichen Seele" deren Eigenschaften sind. Indem Pascal über die Besonderheiten des "Ichs" einer Person, über ihren "Ort" nachdenkt, unterscheidet er die Eigenschaften einer Person (ihre Schönheit, ihr Verständnis, ihr Gedächtnis usw.) von ihrem "Ich": "Und wenn sie mich wegen meines Urteils, wegen meines Gedächtnisses lieben, mögen sie mich dann? Nein, denn ich kann diese Eigenschaften verlieren, ohne mich selbst zu verlieren [moi-même]. Wo also ist es dann mein Ich, wenn es nicht im Körper oder in der Seele ist? Und wie soll man einen Körper oder eine Seele lieben, außer diesen Eigenschaften, die überhaupt nicht das sind, was mein Selbst erlernt hat, weil sie seziert werden? Würde irgendjemand die Substanz der Seele eines bestimmten Menschen lieben - abstrakt, und es seine Qualitäten sein lassen? Das ist unmöglich und wäre ungerecht. Deshalb lieben wir immer nicht den Menschen, sondern nur Eigenschaften" [247, S. 244]. Nachdem wir diese Schlussfolgerung gezogen haben, ist es absurd für die überwältigende Mehrheit der Mystiker, die nach einer mystischen Erkenntnis jenes Aspekts der Wahrheit streben, der der Erkenntnis Gottes, des Vaters, entspricht.

Der geheimnisvolle Weg für Pascal ist der Weg, die Aufmerksamkeit auf das verborgene Göttliche zu lenken. Die Formen einer solchen Konzentration sind Gespräche über Gott und Meditation in der Stille: "Wir müssen so weit wie möglich schweigen und nur über Gott sprechen, von dem wir wissen, dass er wahr ist, und so werden wir uns selbst überzeugen" [247, S. 38]. Pascal steht jenen Mystikern nahe, "die Gott von ganzem Herzen suchen, die nur enttäuscht sind, weil sie seines Blicks beraubt sind, die keinen anderen Wunsch haben, als ihn zu beschäftigen, und auch keine anderen Feinde, außer denen, die sie von ihm abwenden" [247, c. 96]. Nach A. Badiu wird in den Werken Pascals der Versuch unternommen, "den Wunderdiskurs in die Epoche der klassischen Vernunft einzuführen, in der das Subjekt als mystische Tiefe und Stille wirkt" [26, S. 34].

Das Vorhandensein mystischer Implikationen in den Werken Spinozas wurde insbesondere von M. Scheler und S. Frank angedeutet. Als akosmischer Pantheismus bezieht sich Spinozas System sowohl auf die Formenreihe der äußerst realistischen Mystik, die sich im Westen von Dionysios dem Areopagiten erstreckt, als auch, wenn man von der anderen Seite her betrachtet, auf Formen des Renaissance-Pantheismus, die durch die Lehren von Giordano Bruno repräsentiert werden. Beide Richtungen - ekstatische göttliche Kontemplation und Liebe zu Gott und die freudige Entdeckung der Natur, die heftige Begeisterung für die Welt ihrer Formen und die Überraschung durch sie - trafen sich in den Werken Spinozas. Beruhigt wurden sie durch die Konzepte der damaligen mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft (Galilei,

Leonardo, Descartes) und der in eisigem Wasser gelösten Kategorizität und Konsistenz, aus der sie zunächst faktisch, soweit möglich, in "Ethik" am engsten miteinander verwoben waren.

Auch Spinoza erbt seine höchste Erkenntniskategorie von der alten Mystik: aber nicht diskursive, sondern intuitiv-kontemplative Lust an der "Verbindung der Seele mit der Sache selbst", das heißt mit Gott in Amor intellectualis Dei. Deshalb will die "Ethik" Spinozas nicht nur ein instruktives Kompendium von Aussagen und Beweisen dieser Aussagen sein - sie ist in erster Linie als ein lebendiger und absolut praxisorientierter Wegweiser für die Seele des Lesers auf dem Weg zur Ideation der Erfahrung, zu diesem ständigen "Auf-dem-Gedanken-Liegen der Lebenserfahrung und des Seins in der Welt" konzipiert. Und mit Hilfe dieses spirituellen Erkenntnisaktes - zur glückseligen Gottesbetrachtung, die sie über das allgemeine Niveau der Lebenspraxis des erhabenen Seelenzustandes erhebt [390, S. 61-62].

Spinoza wiederholt im Wesentlichen die alte Meinung von Parmenides: "ein und dieselbe Meinung, und worüber er denkt", von Plotinus zu einer ganzen systematischen Doktrin des über-essentiellen und über-rationalen "Einen" entwickelt, die auf der untersten Ebene als "Sein" in korrelative Momente des "Denkens" und "Denkbaren" differenziert wird. Wenn wir dieser Lehre Spinozas über die qualitative Unendlichkeit Gottes, die sich in unzähligen seiner Attribute ausdrückt, von denen uns nur zwei zur Verfügung stehen (Ausdehnung und Denken), und seiner Doktrin des intuitiven Wissens hinzufügen, die keine abstrakt-gegenständliche Erfassung, sondern "eine Erfahrung der Dinge selbst und ihre Freude daran" ist, "werden wir sehen, dass Spinoza trotz seines Rationalismus und der offensichtlichen Zeichen des Naturalismus eine Art Mystiker war. Sein Mystizismus - nicht nur von der Methode her, sondern auch vom Inhalt her - kann als der Mystiker des kontemplativen Wissens definiert werden. Die ganze Welt ist für ihn nichts anderes als die Realität der Ideen und ihrer Modifikationen im Verstand Gottes; der Akt der Erschaffung der Welt und der Akt des Wissens oder der Entfaltung der Ideen im Verstand Gottes sind ein und dasselbe; und unser adäquates Wissen, in dem die allumfassende Realität uns gehört, als eine Idee, die uns erlaubt, uns dem geheimnisvollen Akt der schöpferischen Entfaltung der Ideen der Realitäten anzuschließen, so wie wir selbst, unsere Seelen, nichts anderes als Modifikationen des Denkens Gottes sind. Spinoza ist so sehr an dieser Intuition der mystischen Einheit Gottes interessiert (deren Geheimnis uns trotz der Über-Rationalität Gottes, nämlich seiner qualitativen Unendlichkeit und absoluten inneren Einfachheit, die ideal-realistische Natur des reinen Denkens offenbart), dass alles andere im Sein verschwindet, sich in nichts verwandelt [344, S. 64-65].

In Hegels philosophischem Erbe findet man Anzeichen für einen Kontakt mit der mystisch-hermetischen Tradition. Die hegelsche Lehre von der Beziehung zwischen Gott und der Welt stellt die "Unzulänglichkeit" Gottes fest, dem es ohne die Welt an Selbsterkenntnis mangelt. Die Welt ist also als ein Spiegel

geschaffen, in dem Gott sich selbst kennt. Dieses Wissen ist in der reinen Spekulation konzentriert, die einen "Weg" von der Liebe zur Weisheit zum Besitz der Weisheit vorsieht. Darüber hinaus ist Hegels Interesse an Alchemie, Kabbala, Spiritismus, okkulten Praktiken und Gesellschaften wohlbekannt. Dieses Interesse wurde durch persönliche Kommunikation mit den Teilnehmern solcher Gesellschaften unterstützt.

Im Sinne eines expliziten philosophischen Diskurses begegnen wir jedoch von Hegel aus einem für die moderne und postmoderne Philosophie bemerkenswerten Begriff, einer Reflexion über die historische Verdrängung der mystischen und unbewussten Wiederkehr des Mystischen in einer transformierten Form der Überwindung der kantischen Begrenzung des Wissens.

Über das Wesen des antiken Bewusstseins nachdenkend, bemerkt Hegel: "Diese Betrachtungen waren mystisch, nicht in dem Sinne, in dem die Geheimnisse der Lehren der christlichen Offenbarung genannt werden, denn in letzterer ist das Mystische etwas Inneres, Speklatives. Und die griechische Kontemplation hätte ein Mysterium bleiben müssen, vor allem deshalb, weil die Griechen nur in Mythen über sie sprechen konnten, das heißt, ohne die Tradition zu verändern" [74, S. 169]

Doch in diesem Kult, auch wenn er von einem gewissen Gegenteil herrührt, bleibt die Grundlage freudige Klarheit. Der Weg zur Läuterung ist nicht unendliches Leiden und Zweifel, in dem das abstrakte Selbstbewußtsein in abstraktem Wissen von sich selbst isoliert ist und sich deshalb nur in sich selbst bewegt, in dieser Leere, der bedeutungslosen Form pulsiert, in sich selbst und in dieser abstrakten Authentizität seiner selbst zittert, keine absolut solide Wahrheit und Objektivität erreichen kann und diese auch nicht fühlen kann.

In Griechenland vollzieht sich diese Verwandlung immer auf der Grundlage dieser Einheit als Erlangung der Reinigung der Seele, als absoluter Akt, wobei sie auf dieser zunächst unbewussten Grundlage eines eher äußeren geistigen Prozesses verbleibt, da die Seele nicht in die innersten Tiefen des Einwandes eintaucht, wie es geschieht, wenn die Subjektivität in ihrer Unendlichkeit voll entwickelt ist. Um einen tieferen Eindruck auf die Seele zu machen, zeichnet die Phantasie Schrecken, erschreckende Bilder, erschreckende Bilder usw. Und umgekehrt, um einen Kontrast zu dieser Nachtseite herzustellen, schafft sie blendend lebendige Bilder, die durch ihre Großartigkeit verblüffen, und der Eingeweihte klärt sich beim Betrachten dieser Bilder und beim Wiedererleben der durch sie verursachten geistigen Bewegungen [74, S. 169].

Diese mystischen Betrachtungen entsprechen der Betrachtung des göttlichen Lebens, das in Tragödie und Komödie geschildert wird. Furcht, Mitgefühl, Trauer in der Tragödie - all diese Zustände, die das Selbstbewusstsein erlebt - sind genau der Weg der Reinigung, auf dem sich alles, was das blinde Schicksal bestimmt, vollzieht. Ebenso die Betrachtung der Komödie und die Ablehnung

des Selbstbewusstseins von seiner Würde, seiner Bedeutung, seiner Meinung über sich selbst und sogar von seinen tiefer verankerten Kräften - diese allgemeine Ablehnung alles Persönlichen ist der Kult, in dem der Geist unerschütterliche Authentizität findet, indem er alles Endgültige aufgibt, sich selbst und genießt es.

Shelling befasst sich auch mit der Frage nach dem Wesen der antiken Mystik: "Homer, d.h. Homers Polytheismus, beruht genau auf dieser Vergessenheit des Mystischen. Homer selbst ist eine Krise, er selbst ist das Ergebnis, der Entwurf (Residuum) dieser großen Krise. Er gehört als letzte Generation der großen Vergangenheit nicht einer einzelnen Nation, sondern der ganzen Menschheit an. Er ist eine symbolische Person, in der er sich rein, völlig frei von seinem entgegengesetzten Polytheismus ausdrückt. Nicht er war es, der die Mythologie hervorgebracht hat, sondern er selbst ist das Produkt der Mythologie, ihrer letzten Krise. Wenn Homer derjenige ist, in dem diese rein mythologische Geschichte der Götter vollendet wurde, dann war derjenige, der in diesem Sinne bedingungslos - wie Herodot erst jetzt für uns spricht - sagt, der erste, der für die Griechen eine Theogonie schuf: Die Entstehung, die erste Grundlage der Mysterien, sollte genau als gleichzeitig mit Homer gedacht werden" [392, S. 496].

Laut Schelling hält Homers Götterwelt ein Geheimnis schweigend, er schien im Verborgenen über den Abgrund gebaut zu sein, als würde er ihn verbergen. Griechenland hat Homer, gerade weil es Mysterien hat, d.h. weil es ihm gelungen ist, einen vollständigen Sieg über das Prinzip der Vergangenheit zu erringen, das in den orientalischen Systemen noch vorherrschend und äußerlich war, und es wieder in ein inneres, d.h. in das Mysterium zu verwandeln, in das Mysterium (aus dem es zuerst entstanden ist).

Angesichts der kritischen Haltung des späten Schelling gegenüber Hegel verdient sein Versuch, spekulatives Denken mit "mystischer Empirie" zu identifizieren, Aufmerksamkeit: "Ein höherer Grad des philosophischen Empirismus ist einer, der behauptet, dass das Übersinnliche zu einem wirklichen Gegenstand der Erfahrung werden kann, und in diesem Fall kann diese Erfahrung natürlich nicht nur eine Erfahrung sinnlicher Art sein, im Gegenteil, sie muss in sich selbst sogar etwas Geheimnisvolles, Mystisches haben, woraus wir diese Art der Lehre mystisch-empirisches Snom nennen können. Unter diesen Lehren ist vielleicht vor allem diejenige, die es uns erlaubt, die Existenz des Übersinnlichen nur durch die Offenbarung Gottes, verstanden als äußere Tatsache, festzustellen. In der dritten Art von Empirismus wird das Übersinnliche zum Gegenstand tatsächlicher Erfahrung, weil es als mögliche, ekstatische Bewegung eines Menschen in Gott und als deren Folge eine notwendige, unverkennbare Betrachtung nicht nur des göttlichen Wesens, sondern auch des Wesens der Schöpfung sowie all dessen, was während dieser Art von Empirismus geschieht, Theosophie, vorwiegend spekulativer oder theoretischer Mystizismus ist: "Vorläufig ist anzumerken, dass es Lehren und Systeme gibt, die sich dem dogmatischen Rationalismus der alten Metaphysik

widersetzen, so dass letztere in der Tat nie eine aussergewöhnliche Vorherrschaft genossen hat, aber ich hatte diese Systeme, die ich bereits mit dem allgemeinen Namen als Lehre des mystischen Empirismus bezeichnet habe, immer neben mir "[393, S. 159].

Schließlich ist Kreativität eine Offenbarung, wie auch nach einem individuellen, nicht weiter verständlichen Gefühl, sie trägt etwas Mystisches in sich. So bildeten diese Systeme zumindest ein starkes Gegengewicht zum Rationalismus, den bis heute in keiner Epoche jemand überwinden konnte. Dies konnte "nur geschehen, weil die wahre Philosophie dem entgegengesetzt war" [393, S. 160].

Mit dem philosophischen Verständnis der Bewusstseinsphänomene entwickelt sich auch die theologische Linie der Konstituierung des religiösen Bewusstseins. Zum Beispiel betrachtet der deutsche Theologe R. Otto die Mystik als den heiligen Modus, der dem Menschen im Horizont seiner Gliedmaßen offen steht: "... Die Ohnmacht vor der Allmacht, die eigene Bedeutungslosigkeit und die Haltung von "Majestäten "zu" Staub und Asche ", worum es hier geht ... führt einerseits zur "Vernichtung" des Selbst, andererseits zur ausschließlichen und umfassenden Wirklichkeit des Transzendentalen. Diese Erfahrung ist einigen Formen der Mystik inhärent" [243, S. 34-35].

Er fährt fort, die Ableitung der säkularen Metaphysik in Bezug auf ganzheitliche religiöse Erfahrung zu beweisen: "Für einen armen und demütigen Menschen wird Gott alles in allem. Er wird Sein und existiert als solcher. Mit Majestäten und Sanftmut wächst in ihm das "mystische" Gottesverständnis, d.h. nicht aus Damourismus und Pantheismus, sondern aus der Erfahrung Abrahams. Dieser Mystiker, der aus Majestas und einem Sinn für Animalität kommt, könnte "mystischer Majestas" genannt werden. Nach ihren Quellen unterscheidet sie sich von der mystischen "Betrachtung des Einen", egal wie innig mit ihr verbunden sie ist ... Sie ist eine Mystikerin, aber eine Mystikerin, die offensichtlich nicht der Metaphysik des Seins entsprungen ist, kann sie höchstwahrscheinlich selbst die letzte in Dienst stellen" [243, S. 35-37].

Theologen und der andere, zusammen mit dem ontologischen, Aspekt der religiösen Mystik, ihrer affektiv-sinnlichen Intensität, bleiben nicht ohne Aufmerksamkeit. So unterscheidet der deutsche Theologe K. Barth mit dem Ziel, den sublimierten Affekt des Christentums zu konzeptualisieren, zwischen Eros und Agape: "Es ist historisch sehr einfach, sie einander gegenüberzustellen. Der Eros war in der griechischen Religion, Mystik und Philosophie und vor allem im altgriechischen Lebenssinn die Quintessenz der Verherrlichung. Dieses Gefühl wurde als die Erfahrung von Schrecken und Wonne beschrieben, als Anfang und Ende aller Wahl und allen Willens, die über die Grenzen der menschlichen Existenz hinausgehen. Eine solche Erfahrung kann im sinnlichen, insbesondere im sexuellen (erotischen) Rausch auftreten. Sie kann sich aber auch in der inneren geistigen Begegnung mit dem Überempfindlichen und Überintelligenten, mit dem Durchsickern von Sein und Wissen, in der

Begegnung mit der Gottheit und in Verbindung mit ihr ereignen. Eros ist die Menschheit als Dämonismus im tiefsten Sinne und als eine Art höchste Gottheit nach Euripides, nach Aristoteles - die anziehende Kraft, durch die das erste Prinzip alles in Ordnung und Bewegung hält. Schließlich wird der Eros von allem angetrieben. Eros ist "universelle Liebe, die hier und da ihr Vergnügen sucht". Er ist eine unbestimmte Sehnsucht nach dem Dasein, frei von jeder Entscheidung und Handlung" [28, S. 109]. In seiner reinsten Form ist der Eros ein von unten nach oben, vom Menschen zu dem, was über ihm ist, zum Göttlichen. Zumindest ist dies kein Appell an einen anderen um seiner selbst willen, sondern die Erfüllung des eigenen Lebenshungers, für den der Geliebte nur ein Konsumprodukt, nur ein Mittel zum Zweck ist (sei es ein Subjekt, eine Person oder eine Gottheit). Es braucht keinen besonders scharfen Verstand, um zu verstehen, dass dieser Eros sich von der christlichen Liebe unterscheidet. Dass diese beiden Realitäten, die mit diesen Begriffen bezeichnet werden, auf zwei völlig verschiedenen Ebenen zu suchen sind, wird schon aus der Tatsache deutlich, dass weder Eros noch Agape im Neuen Testament überhaupt zu finden sind. Die Philosophie ist für den protestantischen Theologen eine Quelle der Agape-Eros-Kontamination: "Es ist nicht oft nötig, vor christlich-mystischen Meditationen und Spekulationen, die längst dem Erbe von Platon und Plotin entstammen, eine ernste Frage aufzuwerfen: Ist es nicht das, worüber als Agape gesprochen wird, wirklich nur Eros, idealisierte, sublimierte, erworbene Frömmigkeit? [28, p. 111].

Um auf die philosophische Kontur des Verständnisses des Mystischen zurückzukommen, sei angemerkt, dass sowohl Hegel als auch Schelling trotz gewisser Widersprüche die systemischen Philosophien objektivistischer Natur bilden, deren anthropomistische Implikationen auf einer umfassenden Ontologie des Seins als einer totalen Realität beruhen. Parallel zu dieser Linie entwickelt sich eine subjektivistische Ontologie: "In einigen Formen der Mystik, nämlich in ihren" voluntaristischen "Formen, spüren wir mit aller Kraft etwas Energetisches ... Sie kehrt auch in der voluntaristischen Mystik Fichtes und in ihrer Spekulativität über das Absolute als gigantischer rastloser Handlungswunsch sowie im dämonischen "Willen" Schopenhauers zurück"[243, S. 40-41].

Eine gewisse Synthese beider Linien vollzieht sich in der Philosophie Bergsons, der in der Mystik eine tiefe Synthese des Denkens mit der Handlung und dem Affekt sah: der Mystik entlehnte sie ihren Eifer, die Böen, die Ekstase; mit der Sprache der Leidenschaft, die sie verwandelte, gewann die Mystikerin erst ihren Reichtum zurück "[36, S. 42].

Die organische Synthese von Empfindung, Handlung und Gedanke macht die Mystik zu einer Schlüsselerfahrung bei der Erfassung des eigenen Willens: "Wie unterwirft man sich seinen Willen? Zwei Wege öffnen sich vor dem Tutor. Der eine ist der Weg der Ausbildung, wenn man das Wort im erhabensten Sinne versteht; der andere ist der Weg des Mystikers. Mit der ersten Methode wird die Moral eingeführt, die aus unpersönlichen Gewohnheiten besteht; mit Hilfe der

zweiten wird eine Nachahmung der Persönlichkeit und sogar eine geistige Einheit erreicht "[36, S. 103].

Nach Bergson: "Der höchste Grad der Mystik ist ein enger Kontakt und daher eine teilweise Überschneidung mit der schöpferischen Anstrengung, die das Leben manifestiert. Die Anstrengung kommt von Gott, es sei denn, es ist Gott selbst. Der große Mystiker ist die Individualität, die fähig ist, die Grenzen zu überwinden, die durch das Bewusstsein ihrer Materialität bestimmt werden, und so den göttlichen Akt fortzusetzen und zu erweitern. Das ist unsere Definition "[36, S. 236].

In ähnlicher Weise zeigt Bergson, dass das Problem der Unsterblichkeit der Seele durch den Aufstieg von zwei sehr unterschiedlichen Linien gelöst werden kann: nämlich der Erfahrungslinie der Erinnerung und der Linie einer völlig anderen, mystischen Erfahrung. Dies ist, nach J. Deleuze, die Genese der Intuition in der Intelligenz. Wenn ein Mensch eine offene schöpferische Integrität erreicht, dann handelt er eher, indem er schöpft, als dass er schaut. In der Philosophie selbst wird zu viel Kontemplation vorausgesetzt: Alles geschieht so, als sei der Intellekt bereits von der Emotion und damit von der Intuition geprägt, aber nicht so sehr, dass er entsprechend dieser Emotion schöpft. Daher sind große Seelen - mehr als Philosophen - die Seelen von Künstlern und Mystikern (zumindest christliche Mystiker, die Bergson als solche beschreibt, die voller Aktivität, Aktion und Kreativität sind). In der Grenze ist es der Mystiker, der die ganze Kreativität im Allgemeinen spielt, einen Ausdruck erfindet, der umso angemessener ist, je dynamischer die Kreativität ist. Im Dienst eines offenen und endlichen Gottes (solche Eigenschaften eines vitalen Impulses) spielt die mystische Seele aktiv das gesamte Universum als Ganzes und reproduziert die Offenheit des Ganzen, in dem es nichts zu sehen oder zu betrachten gibt. "Bereits von Emotionen beseelt, isoliert der Philosophie die Linien, die die Daten in den Versuchskompositionen teilen; und er setzte ihre Spur bis zum Punkt der "Wendung" fort; er zeigt weg auf den virtuellen Punkt, an dem sich alle diese Linien treffen werden. Es geschieht alles so, als ob das, was in der philosophischen Intuition unsicher blieb, in der mystischen Intuition eine neue Art von Gewissheit gewann - wie die philosophische "Wahrscheinlichkeit" selbst in mystischer Gewissheit weiterging. Zweifellos kann die Philosophie die mystische Seele nur von außen und im Hinblick auf ihre Wahrscheinlichkeitslinien betrachten. Aber gerade die bloße Existenz der Mystik macht einen solchen endgültigen Übergang zur Zuversicht am wahrscheinlichsten und gibt auch allen Aspekten der Methode Form und Grenze [101, S. 322].

Erst unter den Bedingungen der Herausbildung des Paradigmas des post-nicht-klassischen Denkens erfährt die Mystik ein positives Umdenken. Das moderne Weltklima wird durch die "postmoderne Situation" bestimmt, deren Inhalt ideographisch an den "Niedergang der Metharrativen der Aufklärung" gebunden ist. Unmittelbar im Bereich der Philosophie ist die Konsequenz dieses

Ereignisses die Herausbildung zweier miteinander konkurrierender Paradigmen: der Postmoderne und der analytischen Philosophie, die auf unterschiedlichen Versionen des Einwandes beruhen und die aufklärerische Metarration überwinden. Die Postmoderne folgt dem von M. Heidegger aufgezeigten Weg der Zerstörung der Metaphysik als Mittel zur Begründung einer neuen Philosophie. Analytische Philosophie basiert auf dem positivistischen "propositionalen" Kalkül des philosophischen Diskurses. Es geht in dieser Auseinandersetzung um die Frage nach dem wissenschaftlichen Status der Philosophie und um die Suche nach realen Wegen, die systembildende Funktion wissenschaftlicher Erkenntnis bei der Messung des gesellschaftlichen Bewusstseins umzusetzen.

Nach der philosophischen Konzeptualisierung der Mystik mit Hilfe der neuesten philosophischen Paradigmen eine notwendige Etappe der "Renormierung" der fundamentalen Beziehung "Philosophie - Religion". Das Projekt einer solchen Renormierung umfasst zwei Ebenen: die ontische Horizontale der fixierten Erfahrungsparadigmen und die ontologische Vertikale der subjektiven Zerlegung dieser Erfahrung. Die primäre Aufgabe des Verständnisses des philosophischen Inhalts der Mystik ist die Konzeptualisierung des ontologischen Teils (der Topologie des Subjekts), die den Horizont der Beschreibungen der Bedeutungen, Affekte und Situationen offenbart, die den Plan der mystischen Erfahrung ausmachen (Kartographie der "Bewegungen" und Zustände des Subjekts). Die Berufung auf den Begriff der Topologie ist an die Axiome der Form gebunden, die für alle Arten von Weltanschauungen konstitutiv sind.

Die Parameter des verständlichen Formalismus bei der Untersuchung irrationaler Bewusstseinsphänomene werden durch die Beziehung zwischen den Plänen von Immanenz und Transzendenz bestimmt (Deleuze).

Aber im Moment reift die Notwendigkeit, die sekundäre Transkription der historisch-philosophischen Reihe unter Berücksichtigung der Aktualisierung spezialisierter philosophischer Sprachstile, insbesondere der Psychoanalyse, umzusetzen. Die Umsetzung dieses Prozesses ist der Weg zur Entwicklung der Nationalphilosophie. Aus diesem strategischen Rahmen ergibt sich die Aufgabe, ein Dispositiv für das Studium anthropomistischer Ideen in den Dimensionen der philosophischen Konzepte der Postmoderne zu konstruieren.

In der Lehrbucharbeit von B. Russell "Mysticism and Logic" finden wir eine ausführliche Darstellung der wesentlichen Merkmale der philosophischen Mystik, erläutert anhand der eigenen Philosophie des englischen Philosophen.

Die Grundlage der Mystik ist "der Glaube an die Fähigkeit der intuitiven Durchdringung, im Gegensatz zum diskursiven analytischen Wissen; der Glaube an den Weg der Weisheit ist der Weg der plötzlichen Einsichten, die zwingender Natur sind, im Gegensatz zu einem langsamen und fehlerreichen wissenschaftlichen Weg der Erkenntnis äußerer Phänomene, der durch das

Vertrauen auf Gefühle gekennzeichnet ist" [454, S. 42]. Ein solcher Glaube, der sich aus der Fähigkeit ableitet, sich auf die innere Erfahrung zu konzentrieren, lässt ein Gefühl der Unwirklichkeit der Umgebung entstehen, wenn der Kontakt mit den alltäglichen Dingen verloren geht, das Gefühl der Verlässlichkeit der Außenwelt verschwindet und es scheint, dass die Seele - ganz allein - aus ihren Tiefen die phantastischen Gespenster schöpft, die latent in der Welt unserer Existenz vorhanden sind. Dies, so Russell, "ist die negative Seite der mystischen Initiation: der Zweifel am Alltagswissen, der den Weg für die Wahrnehmung dessen, was die höchste Weisheit ist, bereitet. Viele Menschen, die mit einer solchen negativen Erfahrung vertraut sind, gehen nicht weiter, aber für einen Mystiker ist dies nur ein Fenster zu einer weiteren Welt" [454, S. 43]. Als nächstes gibt der englische Philosoph eine phänomenologische Beschreibung der mystischen Erfahrung: "Mystische Einsicht beginnt mit dem Gefühl, dass das Geheimnis offenbart ist, dass wahre Weisheit plötzlich offensichtlich geworden ist. Das Gefühl der Offensichtlichkeit, die Offenheit der Wahrheit kommt vor jedem spezifischen Verständnis. Letzteres ist das Ergebnis der Reflexion über die im Augenblick der Offenbarung gewonnene Erfahrung, die nicht artikuliert werden kann" [454, S. 43]. Überzeugungen sind in der Tat nicht mit diesem Moment verbunden und fallen dann oft in das Feld seiner Anziehungskraft; deshalb finden wir zusätzlich zu den von allen Mystikern geteilten Meinungen in vielen von ihnen andere - private und vergängliche - Meinungen, die durch die Verschmelzung mit dem, was wirklich mystisch war, subjektive Authentizität erlangt haben. Wir können solche unbedeutenden Schichten ignorieren und uns auf die Überzeugungen beschränken, die alle Mystiker teilen.

Das erste und unmittelbare Ergebnis der mystischen Erleuchtung ist der Glaube an die Möglichkeit, diese Methode selbst zu kennen, die man Entdeckung oder Intuition nennen kann und die dem Fühlen, Denken und Analysieren entgegengesetzt ist - blinde Führer in den Sumpf der Illusionen. Eng verwandt mit diesem Glauben ist die Vorstellung von der Wirklichkeit, die "auf der anderen Seite" der Welt der Phänomene existiert und völlig anders ist als diese. Die Leidenschaft für diese Realität kommt oft zur Anbetung; man glaubt, dass sie immer und überall in ihrer Nähe ist, bedeckt mit einem dünnen Schleier aus sinnlichen Darstellungen, bereit - für einen empfänglichen Geist - selbst durch die unzweifelhafte Dummheit und Verderbtheit des Menschen hindurch in ihrer ganzen Pracht zu erstrahlen. Der Dichter, Künstler und Liebhaber sucht diese Ausstrahlung: die Schönheit, die sie sehen wollen, ist nur ein schwaches Abbild davon. Aber der Mystiker lebt im vollen Licht der Erkenntnis: Er sieht klar, was andere nur vage fühlen, und sein Wissen ist so groß, dass neben ihm alles andere Wissen wie Unwissenheit aussieht.

Das zweite Merkmal der Mystik ist der Glaube an die Einheit und die Weigerung, das Gegenteil oder den Unterschied in irgendetwas anzuerkennen. Heraklit sagte, dass "Gut und Böse eins sind"; er sagte auch, dass "der Weg nach

oben und unten derselbe ist". Dieser Ansatz manifestiert sich in der gleichzeitigen Äußerung widersprüchlicher Urteile: "In denselben Gewässern sinken wir und sinken nicht, und wir existieren und existieren nicht". Parmenides' These, dass die Wirklichkeit eins und untrennbar ist, entspringt dem gleichen Impuls zur Einheit. Bei Platon ist dieser Impuls weniger ausgeprägt, er wird durch seine Ideentheorie gebremst; aber er taucht, soweit es die platonische Logik zulässt, in der Lehre von der Hauptbedeutung des Guten wieder auf.

Das dritte Zeichen fast aller mystischen Metaphysik ist die Verleugnung der Realität der Zeit. Dies ist das Ergebnis der Verleugnung des Unterschieds: Wenn alles eins ist, sollte der Unterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft eine Illusion sein. Wir haben gesehen, dass bei Parmenides diese Lehre in den Vordergrund tritt; und unter den Philosophen des Neuen Zeitalters ist sie grundlegend für die Systeme von Spinoza und Hegel. Die letzte Überzeugung der Mystik, die wir in Betracht ziehen müssen, ist, dass alles Böse zu einer Illusion erklärt wird, die durch die "Unterschiede" und "Gegensätze" der analytischen Intelligenz erzeugt wird. Die Mystik glaubt nicht, dass solche Dinge wie zum Beispiel Grausamkeit gut sind, aber sie leugnet, dass sie real sind: Sie gehören zur niederen Welt der Geister, von der wir durch eindringende Visionen befreit werden müssen. Die Ethik der Mystik zeichnet sich durch die Abwesenheit von Entrüstung oder Protest aus, durch den Unglauben an die völlige Unvermeidbarkeit der Trennung in zwei feindliche Lager - das Gute und das Böse. Diese Annäherung ist eine direkte Folge der mystischen Erfahrung: ein Gefühl des unendlichen Friedens ist mit einem mystischen Gefühl der Einheit verbunden. Es besteht sogar der Verdacht, dass das Gefühl des Friedens - wie in einem Traum - das ganze System verwandter Ansichten verursacht, die die mystische Lehre ausmachen. Aber dies ist eine schwierige Frage, und es ist unwahrscheinlich, dass die Menschheit als Antwort darauf eine Einigung erzielen wird [454, S. 56].

Es gibt mindestens drei Optionen für die Beziehung zwischen der Antimetaphysik der Postmoderne und Formen der religiösen Metaphysik. Die erste ist die Rekonzeptualisierung der Mystik mit Hilfe der Existentialphilosophie, der Psychoanalyse, des Strukturalismus usw. Die zweite Option ist die direkte Zerstörung der Metaphysik. Die dritte ist eine detaillierte Rekonstruktion der historischen und philosophischen Systeme in der genealogischen Messung der gegenseitigen Einflüsse. Im Vordergrund stehen die ersten beiden Wege, die eine notwendige Unterstützung für die bestehenden Varianten der Interpretation der Mystik darstellen. In der Zukunft werden wir versuchen, eine gewisse Skizze ihrer Umsetzung auf der Ebene des Begriffs der Psychoanalyse zu erstellen.

Im Rahmen des Paradigmas der Psychoanalyse gibt es mehrere Möglichkeiten, das Wesen der mystischen Erfahrung zu interpretieren. Eine radikale Annäherung an das metapsychologische Verständnis des Gefühls des Mystischen wird von Z. Freud konzeptualisiert. Der Begründer der Psychoanalyse bezieht sich auf die Formel des

"ozeanischen Gefühls", die von Romain Rolland vorgeschlagen wurde, um die Anfangsemotion des Gefühls einer Person zu bestimmen, dass sie die Auflösung ihrer eigenen Existenz in der überindividuellen Realität des Absoluten spürt. Diese Emotion schafft die Grundlage für die Bildung des Subjekts der religiösen Erfahrung. Freud bietet eine naturalistische Transkription dieser Formel an, indem er den Mechanismus des "ozeanischen Gefühls" auf die phänomenologische Erfahrung der Einheit des neugeborenen Kindes mit dem Körper der Mutter reduziert. Für einen Erwachsenen ist der Erwerb einer mystischen Erfahrung eine Möglichkeit, in die kindlichen Schichten des eigenen Unterbewusstseins zurückzukehren, die psychopathisch werden können. Freuds Position zur Mystik ist also radikal anti-metaphysisch: eine mystische Erfahrung verliert definitiv die Dimension der Transzendenz.

Der Universalismus der Freudschen Interpretation beruht auf einer rein phänomenologischen Grundlage.

Freuds Reduktionismus bei der Definition der Natur des Unterbewusstseins im Allgemeinen und des "ozeanischen Gefühls" im Besonderen widersprach nicht nur seinen Gegnern, sondern auch einigen Anhängern seines Konzepts. Herausragend unter letzteren war K. Jung, der seine eigene Interpretation der Mystik schuf. Weniger radikal als Freud und Lacan nähert sich K. Jung dem Studium der Phänomene des Irrationalen. Mit der Feststellung, dass "Rationalismus und Doktrinalismus die Krankheiten der Neuzeit sind", betrachtet Jung die Mystik positiv als einen Horizont, der ausgeschlossen ist, da er als unmöglich "die Richtschnur des Wissens" sein sollte [418, S. 122]. Jung auf die metaphysisch-theologische Transkription der Mystik durch den Modus der numinosen Erfahrung, die für den Theologen R. Otto das Kriterium ist: das Wachstum seiner Macht. Wir können drei Ebenen hervorheben: die Ebene des Überraschenden, die Ebene des Paradoxen und die Ebene der Antinomie.

Als "völlig anders" erscheint mirum zunächst als immens und schwer fassbar, als Akalepton, nach Johannes Chrysostomos, als etwas, das unser "Verständnis" verlässt, weil "es unsere Kategorien übersteigt". Aber es übertrifft sie nicht nur: es scheint mit ihnen in Konflikt zu geraten, sie zu entfernen und zu verwirren. Dann ist es nicht nur schwer fassbar, sondern wird paradox; dann steht es nicht nur über jedem Verstand, sondern es scheint "pro-rational" zu sein. Von hier kommt die scharfe Form, die wir Antinomik nennen. Die Antinomie ist noch mehr als ein Paradoxon. Denn hier gibt es Urteile, die nicht nur unvernünftig sind, gegen das Maß und die Gesetze des Geistes verstoßen, sondern die sich in sich selbst entwickeln und in Bezug auf ihr Subjekt Gegensätze ausdrücken, unvereinbare und ungelöste Gegensätze. Hier entsteht Mirum als Wunsch nach rationalem Verstehen, als die subtilste Form des Irrationalen. Er kann nicht nur von unseren Kategorien umarmt werden, nicht nur immens durch seine Dissimilitas, nicht nur verwirrt und verwirrt den Verstand - das ist etwas, das ihm an sich feindlich gesinnt ist, etwas Gegenteiliges und Widersprüchliches, diese Momente sollten sich vor allem in der "mystischen Theologie"[243, S. 50]

manifestieren. Für ihn ist das "ozeanische Gefühl" eine Funktion des Handelns der archetypischen Strukturen der menschlichen Psyche.

Es gibt jedoch eine kritischere antimetaphysische Version der Psychoanalyse, die in den Schriften von Jacques Lacan präsentiert wird. Die lacanische Synthese der Ideen Freuds mit den Modifikationen des "radikalen" Strukturalismus (R. Jacobson, C. Levi-Strauss) offenbart auch einen gewissen Interpretationshorizont des Paradigmas der Grundbegriffe der Mystik. Im Zentrum von Lacans Werk steht die Trias "Real-Imaginär-Symbolisch, deren Elemente "Messungen der Existenz einer Person bezeichnen, je nach deren Koordination das Schicksal des Subjekts geschaffen wird" [117]. Diese Trias ist die Lacansche Variante des Freudschen Systems Id (Unbewusstes) - Ego (Bewusstes) - Über-Ich (Über-Bewusstes). Der französische Poststrukturalist zeichnet jedoch ein detaillierteres Bild von der Natur dieser Institutionen und der Beziehung zwischen ihnen. In diesem Maßstab lässt sich eine alternative Transkription des mystischen Phänomens als eine Empfindung des Verborgenen und Geheimen entwickeln.

Um mit der Umsetzung unseres Plans zu beginnen, müssen wir uns an das Beispiel von Freuds Analyse erinnern, an das Gefühl des Ominösen (Unheimlichen). Freud beginnt mit einer Software-Installation, in der er feststellt, dass die Psychoanalyse das Eigeninteresse an einem Bereich der Ästhetik nicht beiseite lassen sollte, "insbesondere nicht den Teil, der negative, abscheuliche, obszöne Empfindungen abdeckt, die von der Fachliteratur über Ästhetik beiseite gelassen werden" [348, S. 79].

Das Hauptmotiv von Freuds Analyse besteht darin, das Gefühl des Unheimlichen durch den Vergleich mit verwandten Gefühlen zu bestimmen: "schrecklich", "erschreckend", "unbekannt" und, was für unsere Intelligenz am wichtigsten ist, "mysteriös". Indem er die semantische Struktur des deutschen Wortes "unheimlich" analysiert, kommt Freud zu dem Schluss, dass es ambivalent ist: in einem Sinne ist es "unbekannt und unheilvoll", im anderen - "sein eigenes, nahes, häusliches". Dies erlaubt es dem österreichischen Psychoanalytiker, das Unheilvolle als negative Dimension des Geheimnisses zu enthüllen und gleichzeitig das Wirken des Verdrängungsmechanismus zu entdecken, der eine ambivalente Mischung aus "Bekanntem" und "Unheilvollem" erzeugt.

Für uns ist diese Analyse eine wichtige Freudsche Interpretation des Phänomens des Geheimnisses, dessen eine Form mystisch ist. Schließlich ist es die mystische Erfahrung, die absolute Einheit des Subjekts zu spüren.

Das Absolute bildet den fundamentalen Kern, den teleologischen Horizont jeder mystischen Theorie und Praxis. Der Text von Freud bestätigt deutlich den vorrangigen Status der Rede im Fokus der Psychoanalyse. Der kommunikative

Aspekt der Mystik ist nach dieser Haltung das Kernelement, um das sich der Verlauf unserer Forschung drehen wird.

Nach apophatischer Logik verliert die Rede ihre eigene positive Bedeutung in Bezug auf die mystische Erfahrung. Sie erhalten aber das Gewicht einer Modifikation der Abwesenheit von Sprache: "Schweigen", "Stille". Im Prospekt der Psychoanalyse wird die Abwesenheit von Sprache auch in zwei Dimensionen desselben Phänomens positiv verstanden: "Schweigen", "Stille":

Schweigen als Folge eines bestimmten Tabus, das außerhalb der Psyche liegt;

Das Schweigen als Zeichen des traumatischen Moments, bereits in der inneren Dimension des Psychischen.

Es handelt sich um zwei Modi eines Mechanismus - das Anhalten der Entfaltung der Symbolisierung in der Knotenkupplung des Realen und des Symbolischen, die jenseits der phantasmatischen Reihe, die die Ich-Instanz bildet, immer bestehen bleibt. Dieses Knotenelement wird in Lacan "objet petit a" genannt - es ist zugleich "der unsymbolisierte Überschuss des Realen und die Ursache des Begehrens im Symbolischen". Selbst auf der Ebene der grammatikalischen Analogie wird hier die berühmte "Glut" der Seele erwähnt - ein tiefes Begriffssymbol von Eckharts Metaphysik. Kohle ist zugleich ein transzendentes Objekt innerer Kontemplation, ein immanenter Überrest eines transzendenten Gottes als Exzess der göttlichen Existenz. Die Seele ist in der Kohle verwurzelt und kann sie gleichzeitig weder beobachten noch aussprechen.

Wenn wir uns dem Konzept von Alain Badiou zum Verständnis der vier Grundbedingungen der Philosophie zuwenden: Mathematik, Gedicht, politische Konstruktion und Liebe, kann man die mystische Metaphysik als eine Abweichung von dem dominanten Mathema interpretieren, das sich in der platonisch-aristotelischen Tradition entwickelt hat und für die scholastische Philosophie charakteristisch ist. Indem Badiou nach seinem eigenen charakteristischen "Zeitalter der Dichter" analysiert, offenbart er die informative Komponente des "Gedichts", das mit einer zweidimensionalen Falte der "Entobjektivierung/Desobjektivierung" des Inhalts der "Mensch-Welt"-Beziehung geschaffen wurde. Ähnliche Motive finden sich in den anthropomistischen Paradigmen der Weltreligionen, die die ontologische Grundlage der menschlichen Existenz bilden.

Anthropomistische Ideen im Brennpunkt moderner nicht-klassischer Denkparadigmen werden als eine Manifestation tiefer ideologischer Intuition über die relative Natur des Wesens (Subjekts) und der Person (Subjekt) dargestellt. Die Grundbegriffe der mystischen Metaphysik im Lichte der psychoanalytischen Theorie ergeben sich aus den Korrelaten der Phänomene tiefstzrender mentaler Prozesse, die in der Erfahrung der inneren Kontemplation wahrgenommen werden.

Heidegger definiert die Kontur des philosophischen Diskurses, der die Grenzen von Anthropologie und Ontologie erschüttern soll. Der prognostische Aspekt seines Denkens ist unverwechselbar: Er sieht treffend weitere Versuche zur Überwindung der Anthropologie vor, die das "anthropologische Defizit" der modernen Weltansicht markierte. In diesem Zusammenhang ist die Konzeptualisierung der Anthropomistik die Suche nach alternativen Quellen und Maßstäben für den Inhalt der menschlichen Existenz in den Formen und Praktiken, die jahrhundertlang von den Mainstream-Strategien des Zivilisationsprozesses unterdrückt wurden.

Heideggers Philosophieren wurzelt in der Sphäre der Seinserfahrung, aber man kann nicht ohne Implikation behaupten, dass diese Erfahrung mystischer Natur ist. Heidegger hat Recht, wenn er darauf besteht, daß sein Denken keine Mystik ist. In den Anmerkungen zum Seminar, das sich mit der Interpretation von "Zeit und Sein" befaßte, bemerkt Heidegger, daß "diese Erfahrung nichts mit Mystik zu tun hat, sie ist nicht so erleuchtend wie das Betreten der eigenen Wohnung" [435]. Heidegger hat wiederholt die rhetorische Frage nach der Möglichkeit gestellt, das Denken auf die Mystik, die irrationale Bewusstseinsweise, zu reduzieren. Obwohl es Gründe für die Annahme gibt, daß Heidegger sich auf eine einzigartige und besondere Erfahrung des Seins stützt, finden wir andererseits, daß Heidegger selbst bestreitet, daß diese Erfahrung mystisch ist.

Das Denken kann nicht mit der Mystik identifiziert werden, obwohl die Mystik zusammen mit der Poesie, der Philosophie und dem Denken selbst in die Liste der Gefahren für das Denken aufgenommen werden kann. Schließlich wird die Mystik fast dem Denken als solchem zugeschrieben.

Für das Denken wie für die mystische Empfindung gibt es die charakteristische Fähigkeit einer umfassenden, ganzheitlichen, integrativen Reichweite des Expliziten, die nicht durch einen bestimmten Begriff definiert werden kann; die Fähigkeit, für die sich das Denken öffnen und die Existenz so sein lassen sollte, wie sie ist: "Nicht ein gesondertes Mysterium, sondern nur ein einziges Geheimnis, das das Mysterium als solches (Unterdrückung des Verborgenen) über das improvisierte Sein des Menschen herrscht" [439, S. 194].

Aber es wäre falsch, das Philosophieren des späten Heidegger als eine Variante der modernen Mystik zu bezeichnen. Wir können auf mehrere Punkte hinweisen, in denen der Gedanke Heideggers der obigen Identifizierung entgegensteht: Der erste davon hängt damit zusammen, dass Heideggers Erfahrung eine in die Sprache aufgenommene Erfahrung ist. Es gibt wichtige Unterschiede zwischen Heidegger und den Mystikern. Als Eckhart vom primären Wort (Verbum, Wort) sprach, wollte er sagen, dass die wahre Sprache absolut still ist und in der Ewigkeit ausgesprochen wird. Die Worte der menschlichen Rede sind für Eckhart nur "Bilder" des ewigen Wortes.

Für Heidegger gibt es die "metaphysische" Unterscheidung zwischen dem ewigen und unhörbaren Wort und den Worten, die hier und jetzt ausgesprochen werden, nicht. Heidegger versucht, ein etwas anderes Wort als Ekharts apophatisch definiertes Wort zu begreifen: die Möglichkeit, die Sprache als solche zu aktualisieren. Die Absicht von Heidegger ist es, der Sprache Leben einzuhauchen, Wörter zu finden, die die Sprache als solche zum Sprechen anregen würden. Für Heidegger ist das Schweigen eine Bedingung für echtes Sprechen, denn nur im Schweigen kann man hören, was gesagt werden muss. Schweigen ist auch ein Attribut der wirklichen Rede, da man nicht zu viel sprechen kann.

Für Heidegger ist der systematische Unterschied zwischen den "Dialekten" der Sprache, der dem Denken zur Verfügung steht, entscheidend: wissenschaftlicher und rationaler Technologiediskurs, pragmatischer Diskurs der verallgemeinerten kollektiven Erfahrung (das Man), mythopoetischer Diskurs des primitiven Denkens usw. Er versucht nicht, eine Metapher absoluter Transzendenz in Bezug auf die Sprache aufzubauen. Im Paradigma der "Wendungen" des Heideggerschen Philosophierens gibt es "Wendungen" von Zeit, Sprache, Technik, Denken, aber die "Hinwendung zur Mystik" kommt eindeutig nicht zum Ausdruck. Wir können ihre immanente Wirksamkeit innerhalb des Diskurses nur hypothetisch annehmen.

Zweitens ist die "Seinserfahrung" Heideggers, anders als in der Mystik, zeitlich und historisch. Mystik zur augustinischen Auffassung von der "stationären", zeitlosen Natur der göttlichen Wahrheit. Die Pluralität, die Dialektik der Entwicklung, der immanente Unterschied werden vom mystischen Bewusstsein geleugnet. Aber Heidegger ist trotz der Mythopoetik des Göttlichen und Heiligen ein grundlegend "säkularer" Philosoph, er versuchte wie kein anderer, die historische Konjunktur der zivilisatorischen Entwicklung der Menschheit zu erfassen, um den "temporären Mechanismus" des Seins zu untersuchen. Die Zeitlichkeit lässt sich innerhalb der Grenzen der mystischen Gnosis allein im phänomenologischen Aspekt des "inneren Fühlens" begreifen. Der Historismus als solcher ist der absolute Antagonist der Mystik.

Heidegger ermutigt die Menschheit, darauf zu achten, wie sie ihre eigenen Empfindungen der Welt anpassen können. Es ist zu beachten, dass die Kategorie "Welt" kein räumlich-zeitlich-kausales System ist; die Welt ist keine naturwissenschaftlich definierte Natur. "Frieden" ist eine Matrix von Bedeutungen, in der ein Mensch sein Leben lebt. "Frieden" bedeutet Tag und Nacht, Meer und Berge, Wasser und Land. "Frieden" ist das Drama von Geburt und Tod, Krankheit und Genesung, Ruhe und Arbeit, Aufwachsen und Altern. "Welt" bietet Formen jener Werte, in denen ein Mensch die Erfahrung seines eigenen Endes und seiner Sterblichkeit, seiner eigenen Menschlichkeit macht. Heidegger versucht, die Mittel zu finden, um die von der Technik in die Vergessenheit verdrängte Welt, in der der Wert und die Größe der menschlichen Existenz systematisch eingegeben werden, zu "reaktivieren".

Nach Heidegger gibt es zwei Denkweisen: meditativ und kosteneffektiv. Meditatives Denken ist direkt mit dem Sein als solchem verbunden. Trotz der Kategorien und Regeln des Denkens spricht es mit der Erfahrung des Seins. Ein solches Denken erfordert eine andere Sprache, in der die Subjekt-Prädikatsstruktur zusammen mit ihrer Grammatik und Metaphysik ein Sonderfall und keine absolute Regel ist. Das kalkulatorische Denken betrifft im Gegenteil das Reale. Es appelliert an Darstellungen und Gesetze der Folgerung. Solches Denken gibt sich mit der Sprache und Grammatik der Mathematik zufrieden. Kostengünstiges Denken ist repräsentativ und kommt in den mathematischen Wissenschaften zum Ausdruck. Heidegger macht die obige Unterscheidung, um die Bedingungen für die Möglichkeit einer Reduzierung des repräsentativen Denkens zu formulieren. Die Bedingungen, die den Selbstverständlichkeitsstatus mathematischer Kenntnisse bestimmen, werden so zum Gegenstand kritischer Reflexion. Heidegger beabsichtigt nicht, das Gewicht der exakten wissenschaftlichen Erkenntnis zu nivellieren oder zu leugnen, er will die Ansprüche der Wissenschaft, des rechnerischen Denkens, auf erschöpfende Gültigkeit beschränken, die Ansprüche der Vernunft "zurückhalten", im Sinne Kants, um den Weg zu öffnen, nun aber nicht für den Glauben, und für das "zweite Denken", also das "Denken des Seins".

P. Gaidenko weist auch auf die religiösen und theologischen Ursprünge des Philosophierens Heideggers hin: "Wie nahe Heidegger den Vorsokratikern steht und wie sehr seine Interpretation der Aussagen von Heraklit, Parmenides und Anaximander die Lehren des letzteren in ihrer Originalität und Integrität wirklich versteht, ist für uns eine Frage, die dem deutschen Mystiker nahe steht, zweifellos. Die Ablehnung der rationalistischen Tradition, der Versuch, das Sein "auf der anderen Seite" des Daseins zu suchen, der Wunsch, das Sein in dem Moment zu erfassen, in dem es von den letzten kulturellen Entitäten noch "unverschlossen" ist, während es noch entfaltet wird, das Sein in dem Moment zu erfassen, in dem es von den Dichtern erfasst wird, und ihm zu erlauben, "in Worten zu sagen, führte Heidegger zu den Quellen, von denen er ausging und in die sich die deutsche philosophische Kultur entwickelte" [73, S. 252].

Die Wiederbelebung der europäischen Mystik in ihren verschiedenen Formen deutet darauf hin, dass sie bereits Teil der Postmoderne geworden ist. In gewisser Weise schrieb die Prophezeiung des Jesuitentheologen K. Rahner, der bereits 1966 schrieb, dass der religiöse Mensch der Zukunft ein Mystiker sein muss, der die Erfahrung des gekreuzigten und auferstandenen Jesus von Nazareth macht - ohne dies ist Religiosität unmöglich. Auch der amerikanische Historiker M. Marty, der sich seit vielen Jahren mit der Mystik beschäftigt hatte, sprach bereits in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts über die Wiederbelebung des mystischen Erbes der Vergangenheit in Form der weiten Verbreitung von Werken solcher Klassiker wie I. Eckhart, Thomas von Aquin, A. Silesia usw., das sowohl in der östlichen als auch in der westlichen Kultur existiert, beginnend mit der hermetischen Philosophie [428, S. 457].

In jüngster Zeit gibt es neben neuen Interpretationen und wissenschaftlichen Zugängen zu Konzepten, die immer als ausschließlich religiös und mystisch angesehen wurden, auch neue Varianten synthetischer Überzeugungen, die eine Kontamination verschiedener hermetischer, mystischer und gnostischer Ideen darstellten. So stellt D. Likhik fest, dass die Entwicklung und Verbreitung postmoderner Ansichten und Ideen mit dem Beginn des "Wassermannzeitalters" verbunden ist, das das "Fischzeitalter" ablöste, das etwa zweitausend Jahre dauerte, symbolisiert durch zwei Fische, die in verschiedenen Parteien schwimmen. Sie weisen auf das Gegenteil von Gut und Böse, Wahrheit und Unwahrheit, Liebe und Hass hin. Wassermann (Aquarius) ist ein männliches Wesen, daher sollte seine Ära zur Ära des Humanismus und der Brüderlichkeit der Menschen werden, zu einer Zeit der universellen Harmonie und des Friedens. Das Symbol der Wassermann-Ära ist der einzige Wasserfluss, der aus einem Krug fließt; es vereint alle Gegensätze in sich. K. Jung weist auf die symbolische Bedeutung des "Anthropomorphismus" des Wassermanns hin und vergleicht den Wassermann mit den Sternbildern Fische (Dialektik der Einheit) und Steinbock (Dialektik der göttlichen Schöpfung) [418, S. 61]. Die anthropomistische Idee der ekstatischen Kabbala steht der Mystik sehr nahe, die ihren höchsten Nutzen in der individuellen mystischen Erfahrung als solcher findet, unabhängig von der möglichen Auswirkung dieses mystischen Zustandes auf die innere Harmonie der göttlichen Welt. Die ekstatische Kabbala versucht, durch Einsamkeit, Weinen, Farbwiedergabe, "Seelenaufstieg" und kabbalistische Gebete eine besondere Intimität mit dem Schöpfer zu erreichen, und zwar mit Hilfe von zwei Behausungen (wörtlich "Steckenbleiben"). Der Zweck einer Decuta ist meistens nicht die mystische Verbindung an sich, sondern eine enge Begegnung mit höheren Wesenheiten, dank derer die Seele eines Menschen ungewöhnliche Eigenschaften erlangte - Prophezeiungen, heilige Segnungen. Zwei Komponenten der Errungenschaftstechnik sind der Zwei-Kuit - Musik und die Kontemplation des göttlichen Namens (Tetragrammaton) sind der Kabbala und dem Chassidismus gemeinsam. Das anthropomistische Wesen der Kabbala manifestiert sich in der Tatsache, dass der Mensch das Hauptelement einer höheren Struktur ist, der fähig ist, mit seinen Handlungen den Zustand der hohen Gesellschaft zu beeinflussen, so wie ein Schatten der Bewegung einer Hand folgt. Darüber hinaus benötigt das Göttliche menschliche Hilfe, um seine sphärische Harmonie wiederherzustellen [127, S. 108-110]. Ein gewöhnlicher Mensch ist in der Lage, die Wirklichkeit in ihrer Ganzheit und Integrität wahrzunehmen, deshalb erforscht er sie fragmentarisch aus verschiedenen Blickwinkeln. Aber die Welt um uns herum bleibt einzigartig und bis zu einem gewissen Grad perfekt, daher stellt sich heraus, dass keine einzige Wissenschaft das allgemeine Bild der Welt wiedergeben kann. Egal wie viele Forscher die Methoden und Techniken des kognitiven Prozesses verbessern, egal wie viele neue Entdeckungen sie machen, am Ende stellt sich heraus, dass eine große Menge an Wissen, das die Menschheit angesammelt hat, die Menschheit der Aufdeckung der Geheimnisse des Universums nicht näher bringt. Man kann

sogar sagen, dass neue Entdeckungen und neues Wissen mehr und mehr neue Horizonte unserer Unwissenheit erweitern. Es ist eine paradoxe Situation, dass die Entdeckung neuen Wissens exponentiell durch das Auftauchen neuer Probleme ergänzt wird, die untersucht und gelöst werden müssen, und so weiter bis ins Unendliche.

Aber das Problem besteht in der Unvollkommenheit unserer Sinne, die von Natur aus die Zersplitterung der umgebenden Welt bestimmen und sicherstellen. Deshalb ist es notwendig, den "sechsten Sinn" zu entwickeln, der in der indischen Philosophie als drittes Auge bezeichnet wird, in der Kabbala als "Masse" (Bildschirm), orhozer (reflektiertes Licht) - das Organ, das es erlaubt, die göttliche Welt in ihrer Gesamtheit und Integrität zu sehen und wahrzunehmen. das für die Wahrnehmung mit Hilfe unserer fünf Sinne unzugänglich ist.

Die Verkörperung der spirituellen Bestrebungen vieler Postmodernisten ist die Religion des "Zeitalters des Wassermanns" New Age, was soviel bedeutet wie Neues Zeitalter. Ihre konzeptionelle Grundlage sind Monismus und Pantheismus, ergänzt durch die Idee der unbegrenzten menschlichen Freiheit. Ein solch spezifischer Monismus behauptet, dass alles, was existiert und was nicht existiert, eine Sache ist: Zwischen dem, was wir wahrnehmen, und dem, was tatsächlich ist, gibt es nur einen sichtbaren Unterschied, der nur durch die Wahrnehmung bestimmt wird. Alle sind eins, und der Mensch ist Teil dieses Ganzen.

Fassen wir die Untersuchung der anthropomistischen Implikationen der europäischen Philosophie zusammen, so kommen wir zu dem Schluss, dass der Hermetismus eine religiös-philosophische Strömung der hellenistischen und spätantiken Zeit ist, die Elemente des Platonismus, des Stoizismus, einiger anderer Philosophien mit chaldäischer Astrologie und persischer Magie verbindet und einen ausgeprägten anthropomistischen Charakter hat. Ausgehend von der Tradition, mystische Erfahrung in den philosophischen Diskurs einzubeziehen, die in der hermetischen Philosophie und im Neoplatonismus innerhalb der Grenzen des mittelalterlichen religiösen und philosophischen Denkens verwirklicht wurde, bildet sich ein spezifisch europäisches Phänomen heraus - die anthropomistische Philosophie, die die mystische Erfahrung in der Sphäre der spirituellen Realität des Menschen konstituiert und konzeptualisiert.

Die Arbeit zeigt, dass die westeuropäische Philosophie im Kontext der mittelalterlichen Theologie auf die Schaffung einer rationalisierten Theologie ausgerichtet ist, gleichzeitig aber auch zur Entwicklung anthropomistischer Lehren als eindeutiger Gegensatz zur Scholastik beiträgt. Die westeuropäische Mystik gewann allmählich einen außerkirchlichen, individualistischen Charakter und begann, in den Schriften und Ideen von Vertretern der osteuropäischen Theologie Unterstützung zu suchen.

Das Studium der religiös-philosophischen Konzeptualisierung der europäischen anthropomistischen Ideen zeigt, dass sie auf der Idee beruhen, einen Zustand

der Verbrennung zu erreichen oder menschliche Energie mit göttlichen Energien zu synthetisieren, die einen Prozess der Transzendenz durch Selbstkonzentration mit dem Ziel vorsehen, innere Einheit und Harmonie zu erreichen. Letztere werden als das Wesen eines Menschen in seiner Integrität interpretiert, wobei die Welt des Individuums Teil der Welt Gottes ist.

Die Studie fand heraus, dass der Hesychasmus die Richtung des griechisch-byzantinischen Christentums ist, dessen Einzigartigkeit darin liegt, mystische Erfahrungen für die spirituelle und religiöse Praxis anzuziehen, das die Synthese der reflexiv-kognitiven und rituell-praktischen Aktivitäten des asketischen Asketen verkörpert, dessen Weltanschauungskonzept auf den Ideen der Verbrennung menschlicher Geschöpfe durch die Kenntnis mystischer Bedeutungen beruht.

Im Rahmen des Paradigmas der Psychoanalyse gibt es mehrere Möglichkeiten, das Wesen der mystischen Erfahrung zu interpretieren. Eine radikale Annäherung an das metapsychologische Verständnis des Gefühls des Mystischen wird von Z. Freud konzeptualisiert. Der Begründer der Psychoanalyse bezieht sich auf die Formel des "ozeanischen Gefühls", der Anfangsemotion, des Gefühls der Emanzipation der eigenen Existenz in der individuellen Realität des Absoluten durch eine Person. Dieses Gefühl schafft die Grundlage für die Bildung des Subjekts der religiösen Erfahrung. Es hat sich gezeigt, dass für die begriffliche Bestimmung der anthropomistischen Komponente der Weltanschauung eine "negative" Morphologie verwendet wird, die ein Mittel zur Bestimmung der negativen Seinsweisen ist, wie: Nichts, Abwesenheit, Leere.

Schlussfolgerung

Als Ergebnis der Studie wurde festgestellt, dass das Zögern eine Richtung des griechisch-byzantinischen Christentums ist, dessen Einzigartigkeit darin liegt, mystische Erfahrung für die spirituelle religiöse Praxis anzuziehen, die die Synthese der reflexiv-kognitiven und rituell-praktischen Tätigkeit eines asketischen Asketen verkörpert, dessen Weltbild auf der Idee der Verbrennung menschlicher Geschöpfe durch die Kenntnis mystischer Bedeutungen beruht

Im Rahmen des Paradigmas der Psychoanalyse gibt es mehrere Möglichkeiten, das Wesen der mystischen Erfahrung zu interpretieren. Eine radikale Annäherung an das metapsychologische Verständnis der Empfindung des Mystischen wird von Z. Freud konzeptualisiert. Der Begründer der Psychoanalyse bezieht sich auf die Formel des "ozeanischen Gefühls", der Anfangsemotion, des Gefühls der Emanzipation des Menschen von seiner eigenen Existenz in der individuellen Realität des Absoluten. Die angedeutete Emotion schafft die Grundlage für die Bildung des Subjekts der religiösen Erfahrung. Es wurde festgestellt, dass für die konzeptuelle Unterstützung der anthropomistischen Komponente der Weltanschauung die "negative" Morphologie verwendet wird, die ein Mittel zur Bestimmung negativer Seinsweisen ist, wie z.B.: Nichts, Abwesenheit, Leere.

SCHLUSSFOLGERUNGEN

Eine kritische Durchsicht der wissenschaftlichen Literatur hat aktuelle Tendenzen in der historischen und philosophischen Analyse der Entwicklung des taoistischen Weltbildes identifiziert, die die Dominanz zweier sich gegenseitig ausschließender Positionen der wissenschaftlichen Forschung über nicht-wissenschaftliche Formen der Weltanschauung zeigen: objektivistischer Deskriptivismus und subjektivistische Apologetik.

Die Überwindung der Widersprüche zwischen den beiden Ansätzen ist ein Schlüsselkriterium für den Aufbau des methodischen Apparats der historischen und philosophischen Rekonstruktion der Elemente des taoistischen Begriffsparadigmas. Die Lösung eines solchen Problems erfordert die Ergänzung des klassischen archäologischen ideengeschichtlichen Ansatzes um Elemente der konstruktiven Hermeneutik von Denkformen vergangener Epochen mittels des modernen philosophischen Denkens.

Der poststrukturalistische Begriff der Transgression wurde als Mittel der historischen und philosophischen Hermeneutik des taoistischen anthropomistischen Diskurses verwendet, der den Horizont der Überwindung des dem taoistischen Denken inhärenten binär-linearen Modells der Dialektik aufzeigte.

Die anthropomystikgerechte Interpretation verschiedener Formen der Mystik eröffnet die Möglichkeit, die ontologische Dimension der Subjektivierung der mystischen Erfahrung zu erkennen, die semiotische Natur des zu verinnerlichenden imaginären Universums zu identifizieren und einen transzendentalen Raum der inneren Kontemplation als phänomenologische Grundlage für die mystische Erfahrung zu bilden.

Die historische und philosophische Rekonstruktion der ontologischen Dimension der taoistischen Mystik erfordert die Anwendung von Methoden der Phänomenologie und philosophischen Hermeneutik, um die Strukturen der Bildung des mystischen Bewusstseins in den spirituellen taoistischen Praktiken zu erklären.

Das Konzept der Transgression erlaubt eine heuristische Neuinterpretation eines Schlüsselements jeder Ontologie, nämlich: eines Satzes von allgemeinen Zustandsmerkmalen, wenn einzelne Spezies des Seins eine substantielle Transformation durchlaufen und dabei die neuesten Qualitäten erwerben.

Und wenn der poststrukturalistische Begriff der Transgression aus einer Kritik der Hegelschen Aufhebung geboren wurde, einer philosophischen Idee vom Zustand der Aufhebung des logischen Widerspruchs, dann zielt der Begriff der Transgression in der Projektion auf prä-theoretische Denkformen auf den wesentlichen Kern des religiösen oder mythologischen Bewusstseins. .

Das Studium der Entwicklung der taoistischen Vorstellungen von mystischer Synthese offenbarte drei aufeinanderfolgende Modifikationen des Konzepts der Transgression in der taoistischen Anthropomystik: das enstatische Konzept der Transgression des klassischen Taoismus, das Konzept der Transgression als die innere Verwirklichung der menschlichen Topographie, ihr "anthropologischer Raum" im Taoismus.

Die Erfahrung spiritueller Übertretung und die mystische Erfahrung sind homogene Definitionen, und daher kann spirituelle Übertretung als ein Weg der spirituellen Entwicklung im Kontext einer bestimmten religiösen Tradition angesehen werden. Diese spirituelle Entwicklung beinhaltet weder die Einführung des "Subjektiven" in die uns umgebende Welt noch die Verbesserung und Komplizierung des "Subjektiven" an sich, sondern im Gegenteil die Vereinfachung und Einhaltung der bereits bestehenden universellen "Natürlichkeit".

Indem er alles seinen eigenen, natürlichen Weg gehen lässt, die Position eines Zuschauers im Leben einnimmt, einen meditativen Geisteszustand, eine ruhige Haltung gegenüber den Anforderungen der Welt und den eigenen Wünschen beibehält, erreicht der Mensch, indem er sein illusorisches "Ego" eliminiert, die Einheit mit dem einzig wahren Tao als Fundament der Welt, d.h. er kehrt tatsächlich zum wahren Selbst zurück, vereint sich mit der universellen Natur des Seins, von der er sich nie wirklich getrennt hat, verwandelt seinen Körper und wird schließlich unsterblich. So fand im Prozess der Umwandlung des Taoismus von einer philosophischen Lehre in eine religiöse Tradition mit Elementen der Mystik und Alchemie die Anthropomorphisierung der philosophischen Ideen des Taoismus über die innere und äußere Welt statt.

Die Weiterentwicklung der taoistischen Anthropomystik führte zu einer synkretistischen Kombination von Elementen der Ideen über enstatische, phänomenologische und ekstatische Transgression, die die konzeptionelle Grundlage für die Bildung der Lehre von der inneren Alchemie als einer spezifischen Manifestation der chinesischen intellektuellen Kultur bildeten.

Diese Entwicklung führte jedoch nicht zu einer Nivellierung des erkenntnistheoretischen Gehalts der Übertretung im System der taoistischen spirituellen Praktiken, die darin besteht, die Horizonte zu verschmelzen und die Erkenntnismittel der äußeren Welt zu harmonisieren und sich auf die inneren Zustände des Erkenntnissubjekts zu konzentrieren.

Eine wichtige Aufgabe der ukrainischen Wissenschaft besteht heute darin, einen globalen Kontext für das Verständnis der Besonderheiten der ukrainischen intellektuellen Kultur zu schaffen. Im Rahmen der Monographie wurde versucht, Korrelationen zwischen anthropomistischen Elementen der ukrainischen Kultur und der taoistischen Tradition aufzuzeigen. Als Ergebnis wurde gezeigt, dass die taoistischen Vorstellungen von enstatischer

Transgression und die ukrainische chthonische Mystik auf der Mythologie der Einheit des Menschen mit der Erde beruhen.

Die Analyse der Ideen der Hauptvertreter der Philosophie des Poststrukturalismus (J. Lacan, M. Foucault, J. Deleuze) ließ den Schluss zu, dass die Konzepte der spirituellen Überschreitung der Taoisten durch die Philosophie des europäischen Poststrukturalismus in die europäische Massenweltanschauung eingedrungen sind und sich dort konsolidiert haben.

Diese organische Verschmelzung war den Versuchen europäischer Denker zu verdanken, über den üblichen Rahmen und die Muster des europäischen philosophischen Denkens hinauszugehen, die sich im europäischen philosophischen Denken entwickelt haben. Die relative Begrenztheit des letzteren, die Notwendigkeit, die neuesten Formen des philosophischen Denkens zu finden, trug dazu bei, dem östlichen philosophischen Denken Anleihen bei anthropomistischen Konzepten zu machen, die organisch in die Philosophie des europäischen Poststrukturalismus eingewoben waren.

Die Suche nach den neuesten Formen des philosophischen Denkens wurde auch direkt durch die eigene Entwicklung des poststrukturalistischen Philosophen hervorgerufen - sein natürliches Bedürfnis, das sich aus der inneren Entwicklung seiner geistigen Bedürfnisse ergab. Der Einfluss und folglich die Wahrnehmung der philosophischen und ästhetischen Konzepte des Taoismus haben sich daher immer in einer sinnvollen Parallelität allgemeiner kultureller Prozesse vollzogen, wenn Veränderungen nicht ihre richtige Form finden und gezwungen sind, sich einer anderen kulturellen Tradition zuzuwenden.

Elemente der östlichen philosophischen Lehren, einschließlich der taoistischen Lehren, taoistische Praktiken können in der europäischen Gesellschaft, einschließlich der modernen ukrainischen Gesellschaft, gefunden werden. Taoistische Konzepte können in den Werken der modernen Klassiker der ukrainischen Literatur nachverfolgt werden.

Eine Analyse der zeitgenössischen ukrainischen Literatur und des ukrainischen philosophischen Denkens hat gezeigt, dass die ukrainische Kultur, obwohl ein integraler Bestandteil der europäischen Kultur, Ähnlichkeiten mit der östlichen Kultur aufweist, die sich unter anderem unter dem Einfluss der taoistischen Philosophie herausgebildet hat. Insbesondere die Philosophie des Taoismus steht der ukrainischen Nationalphilosophie des Kordozentrismus nahe. Aufgrund der Verbreitung der Praxis verschiedener Methoden, Techniken und Komplexe aus einer reichen Palette taoistischer interner Alchemie, die als Qigong- und Wushu-Kampfkünste bezeichnet werden, dringen Elemente der taoistischen philosophischen Tradition in die Mentalität der Ukrainer ein.

Die Studie zeigte, dass die taoistische anthropomistische Tradition ein integraler Bestandteil der modernen Gesellschaft sowohl in Westeuropa als auch in der Ukraine ist. Aufstrebende taoistische Organisationen entwickeln und stärken

ihre nicht-religiösen Bindungen, um ihre soziale Institution an moderne westliche Bedingungen anzupassen.

Die taoistische Philosophie ist heute für die westliche Gesellschaft relevant, da die Menschheit heute vor vielen globalen Herausforderungen steht: die Bedrohung durch Atom- und Umweltkatastrophen, militärische Konflikte, organisiertes Verbrechen, Drogenabhängigkeit, die Gefahren der genetischen Folgen der Gen- und Biotechnologie sowie wachsende soziale und interethnische Spannungen.

Das Bewusstsein für die überragende Bedeutung der spirituellen Wiedergeburt und Schöpfung kehrt allmählich zurück. In diesem Zusammenhang sind die friedlichen Bestimmungen der taoistischen Philosophie, die Konzepte der Untätigkeit, der Natürlichkeit, die taoistischen Vorstellungen über die öffentliche Verwaltung, die Propaganda der Nächstenliebe, der Umweltschutz, die gesunde Lebensweise und der Kampf für den Frieden für die Ukraine und die Zivilisation im Allgemeinen von entscheidender Bedeutung.

FOR AUTHOR USE ONLY

Referenzen

1. Abaev N.V. CHan'-buddizm i kul'tura psihicheskoj deyatel'nosti v srednevekovom Kitae [Elektronnyj resurs] / N. V. Abaev. - Nowosibirsk : Nauka, 1983. - Rezhim dostupa : <http://psylib.ukrweb.net/books/abaev01/txt00.htm>.
2. Abel's H. Interakciya, identichnost', prezentaciya. Vvedenie v interpretativnuyu sociologiyu / H. Abel's. - per. s nem. yaz. ; pod obshej redakcij N. A. Golovina i V. V. Kozlovskogo. - SPb. : Aletejya, 2000. -- 272 s.
3. Aberkrombi N. Sociologicheskij slovar' / N. Aberkrombi, S. Hill, B. S. Terner ; per. s angl. I. G. YAsaveeva ; pod rot. S. A. Erofejewa. - 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. : Stepnoj veter ; SPb. : Kolo, 2005. - 448 s. - (Serija "Katarsis").
7. Akimova A. O. Hudozhni osoblivosti filosofskogo 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. Misticizm: Opyt issledovaniya prirody i zakonov razvitiya duhovnogo soznaniya cheloveka / E. Anderhill. Per. s angl. pod. rot. V. G. Trilisa, M. Nevolina. - K. : Sofiya, GmbH, 2000. -- 496 s.
9. Antologiya daoskoj filosofii / sost. V. V. Malyavin, B. B. Vinogradskij. - M. : Komarov i K., 1994. -- 446 s.
10. Balagushkin E. G. ZHivitel'nyj eliksir ili opium prokazhennogo? Netradicionnye religii, sekty i kul'ty v sovremennoj Rossii / E. G. Balagushkin. - M. : LENAND, 2014. -- 256 s.
11. Bahtin M. M. Sobranie sochinenij : v 7 t. / M. M. Bahtin. - M. : Russkie slovari. YAzyki slawjanskih kul'tur, 1997-2010. - T. 1 : Filosofskaja estetika 1920-h godov. -- 2003. -- 955 s.
12. Bahtin M. M. M. Frejdizm. Formal'nyj metod v literaturovedenii. Marksizm i filosofiya yazyka. Stat'i / M. M. M. Bahtin ; sost., tekstolog.

podgot. I. W. Peschkow. –

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

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

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

15. Belanovskij S. A. Einzelperson'noe glubokoe interv'yuu / S. A. Belanovskij. – M. : Nikkolo-Medien, 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. W. I. Garadscha, E. D. Rutkewitsch. - M. : Aspekt Presse, 1996. -- S. 212–228.

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

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

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

21. Bikbow A. T. Immanentnaya i transcendentnaya pozicii sociologicheskogo teoretizirovaniya / A. T. Bikbow // Prostranstvo i vremya v strukture sovremennoj sociologicheskoy teorii / pod rot. YU. L. Chatschanowa. - M. : WIRD GEFÜHRT, 2000. -- S. 11–26.

22. Biograficheskij metod : istoriya, metodologiya, praktika / pod rot. E. JU. Meschtscherkinoy, W. W. Semenowoj. - M. : IST GELAUFEN, 1994. -- 147 s.

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

24. Bichurin N. YA. Kitaj, ego zhiteli, navy, Nachruf, prosveshchenie / N. YA. Bichurin. - SPb. Tipp: Tipp. Imp. Akad. Wissenschaft, 1840 - 442 S.

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

- Iakinfa. 1844 g. / N. YA. Bichurin. - Pekin : Spitze. Uspenskogo monastyrya pri russkoj duhovnoj missii, 1906. -- 77 s.
26. Bichurin N. YA. Statisticheskoe opisanie Kitajskoj imperii : v 2 t. / N. YA. Bichurin. - SPb. : Spitze. Hrsg. Praca, 1842. -- T. 1. - 278 s. - T. 2. - 348 s.
27. Blansho M. Prostranstvo literatury / M. Blansho. - M. : Logos, 2002. -- 288 s.
28. Blumer G. Obshchestvo kak simbolicheskaya interakciya / G. Blumer // *Sovremennaja zarubezhnaya 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 publichnyu 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 soziologii NAN Ukrainy, 2002. -- 266 s.
34. Burjak T. V. V poiskah povsednevnosti: obzor novyh koncepcij v sociologii / T. V. Buryak // *Sociologiya : nauchno-teoreticheskij zhurnal*. - Minsk : BGU, 2010. -- № 2. -- S. 105–115.
35. Val'denfel's B. Vstup do fenomenologii / B. Val'denfel's. - K. : Al'terpres, 2002. - 176 s. - ("Suchasna humanitarna biblioteka").
36. Vasil'ev V. P. Materialy po istorii kitajskoj literatury : Daosizm / V. P. Vasil'ev. - SPb. : Litografija Ikonnikowa, 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. rot. T. V. Stepugina. - M. : Vostochnaya literatura, 1998. -- 319 s.

39. Vasil'ev V. P. Rannyya istoriya drevnekitajskih pis'mennyh pamyatnikov /
40. V. P. Vasil'ev // Rukopisnaja kniga v kul'ture narodov Vostoka : ocherki : v 2 kn.
41. - M. : Nauka, 1988. - Kn. 2. – C. 81–102.
42. Vasil'ev V. P. Kul'ty, religii, tradicii v Kitae / V. P. Vasil'ev. - M. : Nauka, 1970. -- 484 s.
43. Vasil'ev V. P. Problemy genezisa kitajskoj mysli / V. P. Vasil'ev. - M. : Nauka, 1989. -- 309 s.
44. Vahshtajn V. Vahshtajn V. Sociologiya povsednevnosti : ot "praktiki" k "frejmu" / V. Vahshtajn // Sociologicheskoe obozrenie. -- 2006. -- T. 5. -- № 1. – S. 69–75.
45. Veber M. Izbrannyye proizvedeniya / M. Veber. - M. : Fortschritt, 1990. - – 808 s.
46. Vertelovskij A. Zapadnaya srednevekovaya mistika i otnoshenie ee k katolichestvu: istoricheskoe issledovanie / A. Vertelovskij. - Har'kov, 1888. - – 274s.
47. Wolkow V. V. Teoriya praktik / V. V. Wolkow, O. V. Harhordin. - SPb. : Izd- vo Evropejskogo universiteta gegen Sankt-Petersburg, 2008. - 298 s. - (Serija "Pragmatiticheskij povorot" ; vyp. 2).
48. Volkov V. N. Chelovek i ego zhiznennyye 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 Wostokovedenie, 2001. -- 416s.
50. Ven' Czyan'. Daosizm gegen Souverän Kitae : [monografiya] / Ven' Czyan' Czyan', L. A. Gorobec. - Blagoweschtschensk : 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: Nowaja ontologija HKH veka / P.P. Gajdenko. - M. : Respublika. -- 495 s.
Gegel' G. Filosofiya religii. V 2-h tomah. T. 1. / G. Hegel'; Otv. rot. 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. : Tipografija I. N. Skorohodowa, 1889. - -- 69 s.
54. Georgievskij S. M. Mificheskie vozzreniya i mify kitajcev / S. M. Georgievskij. - SPb. : Spitze. I. N. Skorohodowa, 1892. - -- 117 s.
55. Georgievskij S. M. Principy zhizni Kitaya / S. M. Georgievskij. - SPb. : Spitze.
I. N. Skorohodowa, 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 bessoznatel'nogo : opyt issledovanijs 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. - Pekin, 1985. - -- 284 s.
60. Dagdanov G. B. Tradicionnaya sistema cigun v Kitae / G. B. Dagdanov // Psihologicheskie aspekty buddizma / otv. rot. N. W. Abajew. - 2-e izd. ispr. i dop. - Nowosibirsk : Nauka, 1991. - -- S. 162–174.
61. Dao-De-Czin / pod rot. V. V. Antonova ; hud. M. SHtil'. - Odessa : Neu-Atlantik, 2008. - -- 60 s.
62. Daoskie praktiki. - 2e izd. - SPb. : Azbuka-klassika, Peterburgskoe Wostokovedenie, 2004. - -- 256 s.
63. Daoczyao shi czylyao (Materialy po istorii daosizma) / CHzhungo daoczyao sekhuej yan'czyushi byan' (Sostavleno Nauchno-issledovatel'skim kabinetom VAPD). - SHanhaj : Gu czi chubanyne, 1991. - -- 431 s.
64. Delyoz ZH. Logika smysla / ZH. Delyoz. - M. : Akademicheskij proekt, 2011. - -- 480 c.
65. Eliade Mircha. Traktat z istorii religij / Mircha Eliade ; per. z fr. O. Panicha.
- K. : Duh i Litera, 2016. - -- 520 s.
66. ZHil'son E. Filosofiya gegen srednie veka. Ot istokov patristiki do konca XIV veka / E. ZHil'son; per. s fr. A. D. Bakulowa. - -- M.: Respublika, 2010. - -- 678s.

67. Sverev A. M. Modernizm vs. Literatur SSHA : formirovanie, evolyuciya, krizis / A. M. Sverev. - M. : Nauka, 1979. - -- 318 s.
68. Ilyustrirovannaya istoriya sueverij i volshebstva. Ot drevnosti do nashihdnej / Sost. d-r Lemann. - K. : "Ukraine", 1991. - -- 400 s.
69. Ionin L. G. Novaya magicheskaya epoha / L. G. Ionin // Logos. - -- № 2 (47).
70. - -- 2005. - -- S. 156–173.
71. Istinnij kanon zheltogo dvora [Elektronnyj resurs]. - Rezhim dostupa : <http://fictionbook.ru/static/trials/04/74/19/04741941.a6.pdf>.
72. Istoriya filosofii : ucheb. dlya vuzov / pod rot. V. P. Kohanovskogo, V. P. YAkovleva. - Izd. 2-e, pererab. i dop. - Rostov n/D. : Feniks, 2004. - -- 736 s.
73. Jonas G. Gnosticizm (gnosticheskaya religiya) / Gans Jonas; per. SHCHukina K. A. - SPb.: Lan', 1998. - -- 93 s.
74. Kandinskij V. H. O psevdogallyucinacijah / V. H. Kandinskij. - SPb. : Sodruzhestvo, 2001. - -- 348 s.
75. Kitajskie daosisty otpravlyayutsya v tur po Evrope [Elektronnyj resurs]. - Rezhim dostupa : <http://ru.gbtimes.com/kitay/kitayskie-daosisty-otpravlyayutsya-v-tur-po-evrope> [Elektronnyj resurs].
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 veterinarnoї medicini ta biotekhnologij im. S. Z. Gzhic'kogo : zb. nauk. prac'. - L'viv, 2011. - T.13, № 2 (48), züchtig. 3. - S. 215–218.
80. Konz'olka V. Istoriya seređn'ovichnoї 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. Tschernoglazowa]. - M. : Gnozis-Logos, 2006. - -- 160 s.

83. Lakan ZH. Stadiya zerkala i ee rol' v formirovanii funktsii YA v tom vide, v kotorom ona predstaet nam v psihoanaliticheskom opyte / ZHak Lakan // "YA" v teorii Frejda i v tekhnike psihoanaliza. - M. : Gnosis-Logos. - – S. 508–516.
84. Lapin A. E. Daoskaya joga (kitajskaja daoskaya alhimiya) / A. E. Lapin - M. : Sattva, 1993- 126 s.
85. Leshkewitsch T.G. Filosofija. Wwodnyj kurs: [uchebnoe posobie] / T.G. Leschkewitsch. - [Izd. 2-e, dopolnennoe]. - M.: "Kontur", 1998. - – 464s.
86. Li YAn-chzhen. Daoczyao shi lyue (Kratkayaa istoriya daosizma) / Li YAn- chzhen, Cin Si-taj, Li Gai. - Gonkong : Cinsunguan' Syangan daoczyao syueyuan', 2000. - – 491 s.
87. Lin' Houshen. Sekreti kitajs'koï medicini. Cigun [Elektronnij resurs] / Lin' Houshen, Lo Pejyuj. - Rezhim dostupu : <http://bibliograph.com.ua/448/index.htm>.
88. Loboda E. B. Daosizm : istoriya vozniknoveniya i razvitie / E. B. Loboda. - M. : Sattva, 1993. - – 196 s.
89. Luk'yanov A. E. Stanovlenie filosofii na Vostoke (Drevnij Kitaj i Indiya) / [Luk'yanov A. E. Stanovlenie filosofii na Vostoke (Drevnij Kitaj i Indiya) A. E. Luk'yanov. - Izdanie 2-e, ispr. i dopoln. - M. : INSAN, RMFK, 1992. - – 208 s.
90. Lyu Huayan. Traktat o Vzrashchivanii ZHizni [Elektronnyj resurs] / Lju Huayan. - Rezhim dostupa : [http://longtang.ru/uploads/2015/08/Lyu-KHuayan-Traktat o-Vzrashchivanii-ZHizni-RUS.pdf](http://longtang.ru/uploads/2015/08/Lyu-KHuayan-Traktat-o-Vzrashchivanii-ZHizni-RUS.pdf).
91. Männlich L. Vivchayuchi teksti kul'turi : sociokul'turnij analiz yak piznaval'na strategiya sociologi : monografiya / L. Männlich. - 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. Mosgovij. - Vid. 3-te, pererob. i dopov. - Slov'yans'k : Drukars'kij dvir, 2013. - – 275 s.
94. Moudi R. ZHizn' posle zhizni. Issledovanie fenomena prodolzheniya zhizni posle smerti tela / R. Moudi ; per. s angl A. Borisov. - Moskva ; Riga : Beginn - Sinetika, 1991. - – 160 s.
95. O'Brajen B. Neobyknovennoe puteshestvie v bezumie i obratno : Operator i Veshchi / B. O'Brajen ; perv. s angl. T. K. Kruglovoj. - M. : Klass,

1996. - (Biblioteka psihologii i psihoterapii).

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

97. Ozhiganova A. A. Novaya religioznost' v sovremennoj Rossii : ucheniya, formy, praktiki / A. A. Ozhiganova, YU. W. Filippow. - M. : IEA RAN, 2006. - -- 300 s.

98. Otto R. Swjaschtschennoe. Ob irracional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii's racional'nym / R. Otto ; per. Rutkevicha A. M. - SPb. : Izd-vo Sankt- Peterburgskogo un-ta, 2008. - -- 272 s.

99. Ofuti Nindzi. Syoki-no dokyo (Rannij daosizm) / Ofuti Nindzi. - Tokio : Sobunsa, 1991. - -- 630 s.

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

101. Pozdneeva L. D. Ateisty, materialisty, dialektiki drevnego Kitaya : YAN CHZhu, Le-czy, CHZhuan-czy (6-4 vv. do n.e.) / L. D. Pozdneeva ; per., vved. i komment. L. D. Pozdneevoj. - M. : Nauka, 1967. - -- 404 s.

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

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

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

105. Ruchka A. Subkul'turi yak sociologichnij konstrukt / A. Ruchka // Subkul'turna variativnist' ukraïnskogo 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 uchas") / E. A. Serebryakov ; vstup. stat'ya, perevod

- pervoj i pyatoy czyuanej, kommentarij // Peterburgskoe Vostokovedenie. - - 1994. - Vyp. 5.
-- S. 9–102.
110. Skovoroda G. Piznaj v sobi lyudinu / G. Skovoroda. - L'viv : Svit, 1995. - - 528 s.
111. Skovoroda G. S. Tвори : u 2 t. / G. S. Skovoroda. - K. : Oberegi, 1994. - T. 2. - 480 s.
112. Sokal A. Intellektual'nye ulovki. Kritika sovremennoj filosofii postmoderna / A. Sokal, ZH. Brikmon ; [per. s angl. A. Kosikovej, D. Karlechkina]. - M. : Dom intellektual'noj knigi, 2002. - - 248 s.
113. Soroka YU. G. Videt', myslit', razlichat': sociokul'turnaya teoriya vospriyatiya : monografiya / YU. G. Soroka. - H. : HNU imeni V. N. Karazina, 2010. - - 336 s.
114. Sorokin P. A. Social'naya i kul'turnaya dinamika / P. A. Sorokin ; per. s angl., vstup. stat'ya i kommentarii V. V. Sapova. - M. : Astrel', 2006. - - 1176 s.
115. Syrovatkin A. N. Destruktivnoe vliyanie netradicijnyh religioznyh religioznyh dvizhenij na duhovnyu bezopasnost' sovremennogo rossijskogo obshchestva : avtoref. diss. na soisk. uchen. step. kand. filosof. nauk : 09.00.11 spec.
"Social'naya filosofiya" / A. N. Syrovatkin. - Pjatigorsk, 2013. - - 23 c.
116. Taj pin czin ("Kanonitscheskaya kniga Velikogo blagodenstviya") [Elektronnyj resurs] // Narody Azii i Afriki. - - 1989. - № 5. - Rezhim dostupa: <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Taipinzsins/pred.htm>.
117. Tao Hun-czin. "CHzhen' gao" ("Recheniya Sovershennyh"). Istorija knig s nebes Vysshej chistoty / Tao Hun-czin ; vved., perevod, komment. S. W. Filonova
// Religioznyj mir Kitaya : al'manah. 2005 / Trudy In-ta wostotschnych 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 // Wostok. - - 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 rot. 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. Kitajskaja mudrost' / L. N. Tolstoj. - M. : Posrednik, 1907. - - 43 s.

122. Tolstoj L. N. Suratskaja 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. Daoskie praktiki. Put' zolota i kinovari/ E. A. Torchinov. - SPb. : Azbuka klassika ; Peterburgskoe Wostokovedenie, 2007. - 246 s.
128. Torchinov E. A. Problemy proiskhozhdeniya daosizma i periodizacii ego istorii / E. A. Torchinov //Narody Azii i Afriki. -- 1985. -- № 3. -- S. 153–159.
129. Torchinov E. A. Religii mira. Opyt zappedel'nogo (psihotekhnika i tspansepsonal'nye sostoyaniya) / E. A. Torchinov. - SPb. : Petepbypgskoe Wostokovedenie, 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 traurig, 2002. -- S. 440–449
132. Filonov S. V. Aksiologitscheskie 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 / Blagoveschenskoe vysshee tankovoe komandnoe uchilishche. CH. 1 - Blagoweschtschensk, 1997. -- S. 81–82.
133. Filonov S. V. "Vstrecha" v kontekste kul'turnogo prostranstva daoskogo teksta (razmyshleniya o metodologii izucheniya shancinskogo daosizma) / 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. Blagoveschtschensk : Izd. AmGU, 2001. - Vyp. 4 : Etnische Kontakte. -- S. 428–435.*

135. Filonov S. V., Vasil'ev V. P. i nekotorye problemy daologii : K 140-letiyu universitetskoj sinologii v Rossii / S. V. Filonov // *Tezisy dokladov itogovoj nauchno-prakticheskoj konferencii. CHast' 1 : Problem gumanitarnyh nauk / Blagoveshchenskij gos. ped. institut. - Blagoveschtschensk : 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- metodicheskoi konferencii / YAroslavskij gosudarstvennyj universitet im. P. G. Demidova. - YAroslavl' : 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. - Wladiwostok : 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. - Wladiwostok : Izd. DVG TU, 1999. -- S. 168–172.*

142. Filonov S. W. Daoskij monastyr' Louguan' - legendarnaya kolybel' daosizma / S. W. Filonov // Rossiya i Kitaj na dal'nevostochnyh rubezhah. - Blagoveschtschensk : Izd. AmGU, 2003. - Vyp. 5. - S. 341-347.
143. Filonov S. V. Zolotyie knigi i nefritovye pis'mena. Daosskie pis'mennye pamyatniki III-VI vv. (Orientalia) / S. V. Filonov. - SPb. : Peterburgskoe Wostokovedenie, 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 : Problem gumanitarnyh nauk / Blagoveshchenskij gos. ped. institut. - Blagoveschtschensk : 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 mezhregional'noj nauchno-prakticheskoy konferencii. CH. 2. / Blagoveshchenskij in-t povysheniya kvalifikacii ped. kadrov. - Blagoveschtschensk, 1995. - -- S. 91-93.
146. Filonov S. V. Knigi s nebes Vysshej chistoty i kul'turnoe prostranstvo daoskikh astral'nyh puteshestvij / S. V. Filonov // Religiovedenie. - -- 2004. - - № 1. - S. 38-60.
147. Filonov S. V. Knizhnoe sobranie dvizheniya SHancin : Istoriya formirovaniya i ocenka daoskoy tradicij / S. V. Filonov // Sbornik rabot prepodavatelej i aspirantov AmGU i Pekinskogo universiteta : Filologiya / Amurskij gosudarstvennyj universitet ; Pekinskij universitet. - Blagoveschtschensk : 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 daoskogo 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 Daoskogo Kanona (predvaritel'nyj analiz) / S. V. Filonov // Religioznyj mir Kitaya : al'manah : 2005 / Trudy In-ta vostochnyh kul'tur i antichnosti RGGU. - M. : Izd. RGGU, 2006. - Vyp. IX. - -- S. 31-40.
151. Filonov S. V. O koncepcii Daoskogo Kanona / S. V. Filonov // Obrazovanie, yazyk, kul'tura na rubezhe XX-XXI vekov : materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (22-25 sentyabrya 1998 g.). CH. 2 -

Ufa: Universitat Wostotschnij, 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. - Wladiwostok : Izd. DVG TU, 1998. -- S. 80–81.

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

154. Filonov S. V. Pervoe bibliograficheskoe opisanie daoskich tekstov / S. V. Filonov // Gumanitarnye nauki v kontekste mezhdunarodnogo sotrudnichestwa : materialy III mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii / Dal'nevostochnyj gosudarstvennyj tehnicheskij universitet, Vostochnyj institut. - Wladiwostok : Izd. DVG TU, 2002. -- S. 181–190.

155. Filonov S. V. Pervye daoskie daoskie enciklopedicheskie svody / S. V. Filonov // Materialy jubilejnoj konferencii Vostochnogo instituta DVG U / Dal'nevostochnyj gosudarstvennyj universitet. - Wladiwostok : Izd. DVG U, 1999. -- S. 115–116.

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

157. Filonov S. V. Rannaya istoriya daoskogo dvizheniya SHancin i ego pis'mennoj tradicii : voprosy istochnikovedeniya / S. V. Filonov // Dialog kul'tur narodov Rossii, Sibiri i stran Vostoka : sbornik dokladov nauchno-teoreticheskoy konferencii 13-15 oktyabrya 1998 g. / Irkutskij gosudarstvennyj pedagogicheskij universitet ; Mezhdunarodnyj centr aziatskich 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 tehnicheskij-Universitat, Vostotschnyj-Institut. - Wladiwostok : Izd. DVG TU, 2002. -- S. 175–187.

159. Filonov S. V. Strazh zastavy In' Si i daoskij monastyr' Louguan' / S. V. Filonov // Religiovedenie. -- 2003. -- № 2. – S. 50–60.

160. Filonov S. V. U istokov shancinskogo daosizma : Syuj Mi i Syuj Huej / S. V. Filonov // Vestnik AmGU. -- 2001. -- № 12. -- S. 23–26.

161. Filonow 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. Istorija kitajskoj pechatnoj knigi sunskoj epohi (10-13 vv.) / K. Istorija kitajskoj pechatnoj knigi sunskoj epohi (10-13 vv.) / K. K. Flug. - M. ; L. : Izd. AN SSSR, 1959. -- 399 s.
165. Flug K. K. Ocherk istorii daoskogo kanona (Dao czana) / K. Ocherk istorii daoskogo kanona (Dao czana) / K. K. Flug // Iswestija der Akademie der Wissenschaften der SSSR. Otdel gumanitäre Wissenschaften. - M., 1930 - №4 - S. 239-249.
166. Flug K. K. Ocherk aus dem Daosky Kanon (Dao czana) / K. K. Flug // Iswestija AN SSSR. Die obshchestvennyh Wissenschaften. - M. ; L., 1930. - Käse. 8, № 4. – S. 239–249.
167. Frank S. L. Osnovnaya ideya filosofii Spinozy / S.L. Frank // Put'. -- 1933. -- № 37. -- S. 61-67.
168. Frejd Z. Nedovol'stvo kul'turoj / Z. Frejd // Psihoanaliz. Religiya. Kul'tura / [per. s nem., sost. i vstup. st. A. M. Rutkevicha]. - M. : Rennans, 1992. -- S. 65– 134, 204.
169. Fromm E. Iskusstvo lyubit' : issledovanie prirody lyubvi / E. Fromm. - Moskva : Pädagogika, 1990. -- 159 s.
170. Fromm E. Krizis psihoanaliza. Dzen-buddizm i psihoanaliz [Elektronnyj resurs] / E. Fromm ; per. s angl. E. A. Grossmana. - M. : Ajris-Presse, 2004. - – 304s. - Rezhim dostupa: <http://mreadz.com/new/index.php?id=3025>.
171. Fuko M. O transgressii / M. Fuko // Tanatografiya erosa. - SPb. : Mifril, 1994. -- 364 s.
172. Fuko M. Slova i veshchi. Arheologiya gumanitarnyh nauk / M. Fuko ; per. s fr. V. P. Vizgina i N. S. Avtonomovoj. - SPb. : A-cad, 1994. -- 407 s.
173. Habermas YU. Lekciya "Ot kartin mira k zhiznennomu miru" [Elektronnyj resurs] / YU. Habermas. - Rezhim dostupa : <http://www.slideshare.net/sllslls/jurgenhabermas-13084165>.
174. Habermas YU. Otnosheniya mezhdru sistemoj i zhiznennym mirom v usloviyah pozdnego kapitalizma / YU. Habermas // DIESE. -- 1993. -- T. 1. - Vyp. 2. – S. 123–136.
175. Havronenko V. D. Tradicijni kul'ti i rituali Kitayu / V. D. Havronenko // Universitets'ka kafedra. -- 2013. -- № 2. – S. 165–175.

176. Hajdegger M. Bytie i vremya / M. Hajdegger ; per. s nem. V. V. Bibihina. – H. : Folio, 2003. - 503 s. - (Philosophie).
177. Haksli O. Dveri vospriyatiya. Raj i ad : traktaty / O. Haksli ; per. s angl. S. Hrenowa. - SPb. : Azbuka-klassika, 2007. -- 218 s.
178. Hodus E. V. Identifikacionnye praktiki v situacii kul'turnogo polistilizma / Hodus E. V. Identifikacionnye praktiki v situacii kul'turnogo polistilizma / E. V. Hodus // Naukovi zapiski Nacional'nogo universitetu "Ostroz'ka akademiya". Seriya : Kul'turologiya. -- 2015. - Vip. 16. -- S. 313–315.
179. Hodus E. V. Privatnost' kak atributivnaya karakteristika sovremennogo opyta sub"ektnosti : k postanovke problemy / E. V. Hodus // Grani. -- 2013. -- № 8. -- S. 156–161.
180. Holl Menli P. Enciklopedicheskoe izlozhenie masonskoj, germeticheskij, kabbalisticeskij i rozenkrejcerovskoj simvolicheskij 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/artikel/qigong/q29.htm>.
183. Cvetkov P.P. O sekte daosov / P.P. Cvetkov // Trudy chlenov Rossijskoj duhovnoj missii v Pekine. - 1853. - T. 3. - S. 451-460.
184. CHernish N. Sociokul'turnij pidhid u sociogumanitnrnih naukah : obmin sensami / N. CHernish, O. Rovenchak // Sociologiya : teoriya, metodi, marketing. -- 2005. -- № 4. – S. 92–103.
185. CHzhuan-verrückkt. Le-czy / per. s kit., vstup, st. i primech. V. V. Malyavina. - M. : Mysl', 1995. -- 439 s.
186. CHen' Go-fu. Dao czan yuan'lyu kao (Issledovanie : proiskhozheniya Daoskogo Kanona) : v 2 t. / CHen' Go-fu. - Izd. 2-e, dopoln. - Pekin : CHzhunhua shuczyu, 1935. -- 504 s.
187. CHen' Kajgo. Voskhozhdenie k Dao. ZHizn' daoskogo uchitelya Van Lipina / CHen' Kajgo, CHzhen' SHun'chao. - M. : AST, Astrel', 2005 - 176 s.
188. SHamshur M.A. Koncept kohannya v kul'turno-specifichnomu konteksti kartini svitu 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. Schreind F. V. Filosofiya mifologii. V 2-h t. T. 1. Vvedenie v filosofiyu mifologii / F. V. Verschalung; per. s nem. V. M. Linejkina; Hülse rot. T. G. Sidasha, S. D. Sapozhnikovoj; vst. st. T. G. Sidasha. - SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2013. - xxiv + 480 s.
191. SHelling F. V. Filosofiya otkroveniya. V 2 tomah. T. 1. / F.V.J. SHelling; per. s nem. A.L. Pestova. - SPb.: Nauka, 2000. - -- 699 s.
192. SHkrebec S. M. Faktory religioznoj tolerantnosti sovremennogo ukrainskogo obshchchestva / S. M. SHkrebec // Metodologiya, teoriya ta praktika sociologichnogo analizu suchasnogo suspil'stva : zb. nauk. prac'. - H. : HNU imeni V. N. Karazina, 2007. - -- S. 427–431.
193. SHtompka P. V. V fokuse vnimaniya povsednevnyaya zhizn'. Novyj povorot v sociologii / P. V. SHtompka // Sociologicheskie issledovaniya. - -- 2009. - -- № 8. - -- C. 3–13.
194. SHul'ga A. Legitimaciya i "legitimaciya" : fenomenologicheskij analiz / A. SHul'ga. - K. : In-t soziologii NAN Ukraine, 2012. - -- 208 s.
195. SHyuc A. Izbrannoe : Mir, svetyashchij smyslom / A. SHyuc ; per. s nem. i angl. - M. : Rossijskaja polititscheskaja enciklopedija (ROSSPEN), 2004. - 1056 s. - (Serija "Kniga sveta").
196. Ezoterizmus: Enciklopediya. - Mn.: Interpresservis; Knizhnyj Dom. 2002. - -- 1040s.
197. YUng K.-G. O psihologii vostochnyh religij i filosofij / K.-G. YUng. - M. : Mittel, 1994. - -- 132 s.
198. YUng K.-G. Problematische dushi nashego vremeni / K.-G. YUng. - SPb. : Piter, 2002. - 352 s. - (Serija "Psihologija-klassika").
199. YUrchenko L. I. Etika daosizmu v konteksti kitajskoi kul'turi / L. I. YUrchenko, A. A. Kostenko // Gileya : naukovij visnik. - -- 2014. - Vip. 82. - -- S. 255–259.
200. YAkovleva YU. A. Sociologicheskij analiz netradicionnyh religioznych soobshchestv : teoretiko-metodologicheskij aspekt / YU. A. Jakovleva // Gosudarstvo, religiya, cerkov' gegen 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

**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

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

Bücher schneller online kaufen
www.morebooks.shop

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

info@omniscryptum.com
www.omniscryptum.com

OMNIScriptum



FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY