

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДЕРЖАВНИЙ ВИЩИЙ НАВЧАЛЬНИЙ ЗАКЛАД
«ДОНБАСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ»

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

БУТКО ЮЛІЯ ЛЕОНІДІВНА

УДК 141.1(093):292

**КОНЦЕПЦІЯ ДУХОВНОЇ ТРАНСГРЕСІЇ В ДАОСЬКІЙ
АНТРОПОМІСТИЦІ**

Спеціальність 09.00.05 – історія філософії

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____Ю.Л. Бутко

Науковий керівник :
Мозговий Леонід Іванович
доктор філософських наук, професор

АНОТАЦІЯ

Бутко Ю. Л. Концепція духовної трансгресії в даоській антропомістиці. – На правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук (доктора філософії) зі спеціальності 09.00.05 – історія філософії. – Державний вищий навчальний заклад «Донбаський державний педагогічний університет», Слов'янськ, 2018 р.

Дисертація присвячена концепції духовної трансгресії в даоській антропомістиці. У роботі висвітлені основні джерела формування трансгресії в даоській китайській традиції. Встановлені етапи розвитку даоської антропомістичної традиції.

В дисертації висвітлюється суспільне та індивідуальне у трансгресії даосизму в контексті української філософії та виявлені прояви феномену даоської трансгресії в концепціях європейського постструктуралізму.

Даосизм як філософсько-релігійна течія має значний вплив на сучасну культуру країн Східної Азії, історична спадщина яких генетично пов'язана з китайською традицією. Навіть в нашій країні з'явилася величезна безліч клубів, спеціальних шкіл вивчення східної філософії, духовної культури, які мають не аби який вплив на формування нашої ментальності.

Наша країна знаходиться на перетині кордонів між західним і східним світом і тому синкретично синтезує всі духовні надбання різних культур і духовних практик. Тому вивчення даоської духовної антропомістики засобами постструктуралістського і постмодерністського аналізу є достатньо актуальними.

Зазначене зумовлює актуальність вивчення проблематики даоської антропомістики шляхом детального розгляду основних її складових, вирішальною з яких є трансгресія, яка виступає фіксуючим феноменом переходу непроходимої границі між можливим та неможливим.

У роботі експліковано на основі аналізу першоджерел концепт трансгресії в контексті історії філософії як один з методологічних орієнтирів особистісної трансформації людини та досліджено основні тенденції соціокультурних трансформацій трансгресії, головними серед них є вроджені сили організму людини, визначені як внутрішні божества, які вбудовані в систему кіноварних полів людського організму.

У дослідженні уточнено та обґрунтовано концепт духовної трансгресії в контексті даоського вчення. При цьому, окрім традиційного уявлення даосів розглянуто трансформацію такого концепту в західно-європейській філософській думці.

У роботі досліджені основні історичні віхи розвитку філософської думки в контексті розповсюдження ідей духовної трансгресії. Спираючись на філософські надбання Ж.Батая, М.Фуко, М.Бланшо, Ж. Дерріда виокремлено концепцію дао в якості підґрунтя категоріального апарату даосизму.

Систематизовано та узагальнено роль духовної трансгресії в ідеях антропомістичної даоської філософії. Особливу увагу зосереджено на духовних практиках як прикладному аспекті реалізації концепції духовної трансгресії, притаманної даоським вченням.

Відзначається, що східна моральна і етична спадщина розробило свій власний концептуальний апарат щодо трансгресії. Проведено системний аналіз даоської концепції антропомістичного простору і «внутрішніх божеств».

Аналізується антрополого-містична важлива особливість феномену трансгресії, як прагнення певного необмеженого ресурсу, спрямованого на прорив від дискретно детермінованого світу до сфери трансцендентності. Дослідження показує зв'язок між людиною і зовнішнім світом.

Ця множинність ідентичності є точкою, найбільш очевидною для даосизму, яка протягом більш ніж дві тисячі років її існування розвивалася у тісній взаємодії з іншими великими традиціями Китаю, зокрема конфуціанством, буддизмом, етнічними переконаннями і народною релігією. До сьогодення релігія, таким чином, складається з безлічі переконань і практик, що є серйозною проблемою для вчених, які намагаються охопити те, до чого прагнули даоси.

Цей виклик, а також розвиток самої релігії цілком можна зрозуміти як безперервну взаємодію двох сил диференціації та інтеграції, перехід до змін відповідно до політичних та економічних подій і прийняття будь-яких нових форм і моделей проти прагнення створити стабільність і безперервність завдяки створенню систем вірувань, ритуалів і дійсних міфів.

Протягом століть різні аспекти і школи даосизму сприяли різним способам сакралізації і формування ідентичності, кожен з яких робив основний упор на один зразок і приділяв менше уваги іншим.

Мислителі або літературні даоси, що працюють слідом за Лао-цзи і Чжуан-цзи, таким чином, вирішили сформулювати системи вірувань, але вони також були віддані їх надихаючим моделям і їх міфам і слідували схемам ритуально формалізованого самовдосконалення, щоб зміцнити концепції філософів в їх житті.

Учасники ранніх рухів «Великий світ» і «Небесні майстра» зосередилися на ритуальних візерунках і поведінкових моделях, але у них також була чітка система переконань - у тому числі новий рівень трансцендентності, який дозволив їм експериментувати з новими соціальними формами та етнічною інтеграцією, що вимагало рішучої прихильності членів групи, вираженої в сексуальних обрядах і використанні сповіді, а не медицини для лікування хвороб.

Протягом всієї історії спільноти даосів були відкриті для інших і вітали аутсайдерів і новачків. Тому даоські храми часто були і є громадськими храмами; Даоські жертвопринесення включали криваві жертвопринесення в адаптації популярної практики;

Даоські жести і заклинання включали буддійські мудрі мантри; Даоські ритуали порятунку мертвих були схожі на буддійські і популярні практики; і навіть унікальна даоська практика відправки оголошень, петицій та меморіалів для визначення особистості даоса за допомогою ритуалу, вчені повинні досліджувати обряди за їх унікальні даоські аспекти.

Так, наприклад, даоський ритуал можна назвати унікальним в тому сенсі, що різні частини руки співвідносяться з різними аспектами космосу, і хоча цей жест може мати індійське ім'я і наслідувати буддизм, його космічне значення і вплив на Всесвіт є строго даоським.

І, найголовніше, даоський священик стає на час ритуалу небесним офіцером, його завданням є передача формальних наказів небесному управлінню. У всіх цих способах формування даоської ідентичності, конкретних понять, образів, метафор відіграють повсюдну роль, будуючи правильну мережу ідей і потік оповіді, щоб показати, як бути даоським в цьому світі.

Ключові слова: концепт, трансгресія, антропомістика, даосизм, містичний досвід, герменевтика.

Список публікацій здобувача

Статті в наукових фахових виданнях України, зокрема, які включені до міжнародних наукометричних баз:

1. Бутко Ю.Л. Ідеал досконаломудрого («ШЕН-ЖЕНЬ») в філософії даосизму // Вісник Донбаського державного педагогічного університету. Серія : Соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства : збірник наук. праць / [за ред. Л.І. Мозгового]. – Вип. 3. – Слов’янськ : ДДПУ, 2015. – С. 166-174.

2. Бутко Ю.Л. Шлях духовної трансгресії в контексті філософії даосизму//Вісник Донбаського державного педагогічного університету. Серія : Соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства : збірник наук. праць / [за ред. Л.І. Мозгового]. – Вип. 4. – Слов’янськ : ДДПУ, 2016. – С. 122-128.

3. Бутко Ю.Л. Духовні практики даосизму // Грані : Науково-теоретичний Альманах. – 2016. – Вип. 2 (№130). – С. 151-154.

4. Бутко Ю.Л. Філософія даосизму в сучасній Україні // Вісник Донбаського державного педагогічного університету. Серія : Соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства : збірник наук. праць / [за ред. Л.І. Мозгового]. – Вип. 7. – Слов’янськ : ДДПУ, 2017. – С. 82-87.

5. Бутко Ю.Л. Генеза даоської антропомістичної традиції // Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. Ред. В. М. Вашкевич. – Київ.,2016. – Вип. 106 (№3). – С. 267-270.

6. Бутко Ю.Л. Філософія даосизму в контексті трансгресійних перетворень в сучасній Україні // Науковий журнал «Молодий вчений». – 2017. – №43. – С. 34-38.

7. Бутко Ю.Л. The influence of the Taoist anthropomistik tradition on the modern Ukrainian society // Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. Ред. В. М. Вашкевич. – 2017. – Вип. 122 (№4). – С. 289-291.

SUMMARY

Butko Y.L. The concept of spiritual transgression in Daoist anthropomisticism. – Manuscript.

The dissertation for a candidate`s degree of Philosophical sciences on the speciality – 09.00.05 – history of philosophy. – State Higher Educational Establishment «Donbass State Pedagogical University», Slovyansk, 2018.

The dissertation is devoted to the concept of spiritual transgression in Daoist anthropomistics. The paper highlights the main sources of transgression formation in the Daoist Chinese tradition. Stages of development of Daoist anthropomistic tradition are established.

The dissertation covers the social and individual transgression of Daoism in the context of Ukrainian philosophy and reveals the manifestations of the phenomenon of Daoist transgression in the concepts of European post-structuralism.

Taoism as a philosophical-religious trend has a significant impact on the modern culture of the countries of East Asia, whose historical heritage is genetically associated with Chinese tradition. Even in our country there was a huge set of clubs, special schools for the study of Eastern philosophy, spiritual culture, which have no influence whatsoever on the formation of our mentality.

Our country is at the intersection of the borders between the western and the eastern world and therefore syncretically synthesizes all the spiritual heritage of different cultures and spiritual practices. Therefore, the study of Taoist spiritual anthropomism by means of poststructuralist and postmodernist analysis is quite relevant.

The above determines the relevance of studying the problems of Taoist anthropomism through a detailed consideration of its main components, the decisive of which is the transgression, which serves as a fixing phenomenon of the passage of an impassable boundary between the possible and the impossible.

The paper explores the concept of transgression in the context of the history of philosophy on the basis of the analysis of the primary sources as one of the methodological guidelines for the personality transformation of man. and the main trends of socio-cultural transformations of transgression are investigated, the main ones are the innate powers of the human body, defined as internal deities, which are embedded in the system of covarian fields of the human body.

The study clarifies and justifies the concept of spiritual transgression in the context of Taoist doctrine. In addition, in addition to the traditional representation of the Taoists, the transformation of such a concept in Western European philosophical thought is considered.

In this paper the main historical milestones of the development of philosophical thought in the context of the propagation of ideas of spiritual transgression are explored. Based on the philosophical achievements of Zh. Batay, M. Fuku, M. Blascho, J. Derrida, the concept of Tao is singled out as the basis of the categorical apparatus of Taoism.

The role of spiritual transgression in the ideas of anthropomic Taoist philosophy is systematized and generalized. Particular attention is focused on spiritual practices as an applied aspect of the implementation of the concept of spiritual transgression, inherent in Taoist doctrine.

It is noted that the eastern moral and ethical heritage developed its own specific conceptual apparatus in relation to transgression. The system analysis of the Daoist conception of the anthropomistic space and the "internal deities" is carried out.

The anthropological-mystical essential feature of the phenomenon of transgression as an aspiration of a certain unlimited resource, aimed at breakthrough from a discretely deterministic world to the sphere of transcendence is analyzed. The study reveals the relationship between person and the outside world.

This plurality of identity is a point most obviously valid in Daoism, which during the more than two thousand years of its existence has evolved in close interaction with the other major traditions of China, notably Confucianism, Buddhism, ethnic creeds, and popular religion.

To the present day, the religion thus consists of a multiplicity of beliefs and practices, a fact that has presented a major challenge to scholars attempting to grapple with what exactly Daoism is.

This challenge, as well as the development of the religion itself, can well be understood as the continuous interaction of the two forces of differentiation and integration, the move to change in accordance with political and economic developments and to adopt ever new forms and patterns from a variety of different sources versus the urge to create stability and continuity through the establishment of belief systems, lineage lines, rituals, and valid myths.

Over the centuries, different aspects and schools of Daoism have favored different modes of sacralization and identity formation, each placing its key emphasis on one pattern and paying less attention to the others.

Thinkers or literati Daoists, often working in the wake of Laozi and Zhuangzi, thus have opted to formulate belief systems, yet they were also committed to their inspiring models and their myths and followed regimens of ritually formalized self-cultivation to enhance the philosophers' concepts in their lives.

The members of the early movements, Great Peace and Celestial Masters, focused on ritual patterns and behavioral models, but they also had a clear belief system – including a new level of transcendence that allowed them to experiment with new social forms and ethnic integration—and required a strong commitment of members to the group, as expressed in sexual rites and the use of confession rather than medicine to heal diseases.

Throughout history, Daoist communities have been open to others and have welcomed outsiders and non-Daoist ways.

Daoist temples, therefore, often were and are community temples; Daoist offerings have included blood sacrifices in adaptation of popular practices; Daoist hand gestures and incantations have integrated Buddhist mudras and mantras;

Daoist rituals of salvation of the dead have been similar to Buddhist and popular practices; and even the uniquely Daoist practice of sending announcements, petitions, and memorials to the To delineate a Daoist identity through ritual, scholars must examine the rites for their uniquely Daoist aspects.

Thus, for example, Daoist ritual gestures can be described as unique in that the different parts of the hand are correlated with different aspects of the cosmos, and even though the gesture may have an Indian name and imitate Buddhism, its cosmic meaning and impact on the universe are strictly Daoist. Similarly, there may be offerings of pigs and other animals during a Daoist *jiao*, but they are placed far away from the most holy activity.

The ritual banquet, moreover, in Buddhism enacts the welcome that a host extends to his or her guest; in Daoism it is an audience with the celestials. And, most importantly, the Daoist priest becomes, for the duration of the ritual, a celestial officer, his or her task the conveyance of formal orders to the heavenly administration. In all these ways of forming Daoist identity, specific concepts, images, metaphors, and symbols play a pervasive role, constructing a valid network of ideas and a flow of narrative to show how to be Daoist in this world.

The keywords: concept, transgression, anthropomism, Taoism, mystical experience, hermeneutics.

List of publisher

Articles in the scientific professional editions of Ukraine, in particular, which are included in the international scientific and mathematical bases:

1. Butko Yu.L. Ideal perfect ("SHEN-WIN") in the philosophy of Taoism // Herald of the Donbas State Pedagogical University. Series: Socio-philosophical problems of the development of man and society: a collection of sciences. works / [ed. L.I. Brain] - Whip 3. - Slavyansk: DDPU, 2015. - P. 166-174.
2. Butko Yu.L. The Way of Spiritual Transgression in the Context of the Taoist Philosophy // Bulletin of the Donbas State Pedagogical University. Series: Socio-philosophical problems of the development of man and society: a collection of sciences. works / [ed. L.I. Brain] - Whip 4. - Slavyansk: DDPU, 2016. - P. 122-128.
3. Butko Yu.L. Spiritual Practices of Taoism // Grani: Theoretical and Theoretical Almanac. - 2016. - Voice over 2 (No. 130). - P. 151-154.
4. Butko Yu.L. The philosophy of Taoism in modern Ukraine // Bulletin of the Donbas State Pedagogical University. Series: Socio-philosophical problems of the development of man and society: a collection of sciences. works / [ed. L.I. Brain] - Whip 7. - Slavyansk: DDPU, 2017. - P. 82-87.
5. Butko Yu.L. The Genesis of the Taoist Anthropomy Tradition // Gilea: Scientific Bulletin. Collection of scientific works / Goal. Ed. VM Vashkevich. - Kyiv, 2016. - Whip 106 (No. 3). - P. 267-270.

6. Butko Yu.L. The philosophy of Taoism in the context of transgression transformations in modern Ukraine // Scientific journal "Young Scientist". - 2017 - №43. - P. 34-38.
7. Butko Yu.L. The influence of the Taoist anthropomic tradition on the modern Ukrainian society // Gilea: Scientific Bulletin. Collection of scientific works / Goal. Ed. VM Vashkevich. - 2017 - Voip. 122 (No. 4). - S. 289-291.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	16
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ КОНЦЕПЦІЇ ТРАНСГРЕСІЇ В ДАОСЬКІЙ АНТРОПОМІСТИЦІ.....	23
1.1. Філософська історіографія даоської антропомістики: огляд літератури	24
1.2. Концепт трансгресії як засіб історико-філософської герменевтики антропомістичного дискурсу даосизму (методологія дослідження)	30
Висновки до розділу 1.....	47
РОЗДІЛ 2. ПРОБЛЕМА ДУХОВНОЇ ТРАНСГРЕСІЇ В КОНТЕКСТІ СТАНОВЛЕННЯ ДАОСЬКОЇ АНТРОПОМІСТИКИ	49
2.1. Етапи розвитку даоської антропомістичної традиції.....	50
2.2. Духовна трансгресія в концептуальній парадигмі даоської антропомістики.....	66
2.3. Модифікації концепту містичної трансгресії в даоських духовних практиках.....	97
Висновки до розділу 2.....	102
РОЗДІЛ 3. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА ГЕРМЕНЕВТИКА МІСТИЧНОЇ ТРАНСГРЕСІЇ В ДАОСИЗМІ	106
3.1. Гносеологічний вимір містичної трансгресії: кореляції між постструктуралізмом і даосизмом.....	107
3.2. Герменевтика соціокультурного виміру трансгресії в даоській антропомістиці.....	118
3.3. Містицизм української культури та концепт трансгресії в даосизмі: горизонт онтологічної кореляції	147
Висновки до розділу 3.....	159
ВИСНОВКИ	163

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ..... 168

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Становлення та еволюція неklasичної раціональності засвідчили потребу в методологічному оновленні наукового мислення, особливо в галузях гуманітарного знання, де предметом досліду постають ідеальні форми культури. Ключовий напрям подолання європоцентристських моделей класичної гуманітарної науки стосується дослідження унікальних форм інтелектуальної творчості в широкому глобальному горизонті засобами саме неklasичних теорій, які здатні уможливити перехід від об'єктивного дескриптивізму до феноменологічної герменевтики реальних практик суб'єктивації індивіда, розроблених в різноманітних культурах.

Особливу цікавість викликають інтелектуальні практики, де присутній виразний компонент філософування, наприклад, даоський містицизм, який поєднує раціоналізм та містику в унікальному синтезі, принципово відмінному від аналогів європейської культури.

Дослідження еволюції уявлень даоських мислителів щодо природи містичного досвіду засобами академічної гуманітарної науки вже давно вичерпані та потребують радикального методологічного оновлення. Джерелом такого оновлення постає концептуалізація дотеоретичних, зокрема містичних, уявлень за допомогою понять новітнього філософського мислення.

У контексті філософського постмодернізму трансгресія постає засобом концептуального подолання методологічних редукцій традиційних моделей метафізичного та діалектичного мислення, що здатен конституювати новітні форми розуміння синтезу гетерогенних елементів буття. Трансгресія як альтернатива статичній метафізиці тотожності та дуалістичній моделі класичної діалектики становить зручний засіб переосмислення уявлень щодо

сутності містичного синтезу, що є універсальною змістовою складовою синкретичних світоглядних систем.

В умовах, які наразі позначені процесом глобалізації, інтеграції різноманітних суспільств в єдиний полікультурний простір, зокрема і євроінтеграційної стратегії нашої країни, стають актуальними проблеми порозуміння та співіснування, вирішення яких полягає у подоланні логоцентричних імплікацій західної культури засобами трансгресії, як інструмента пізнання, через який особистість здатна і може усвідомити, що Інший не є Чужий, а такий, який здатен наповнювати її сенс існування.

Даосизм як філософсько-релігійна течія має значний вплив на сучасну культуру країн Східної Азії, історична спадщина яких генетично пов'язана з китайською традицією. В Україні також з'явилося безліч шкіл та клубів вивчення східної філософії, духовної культури, які мають не аби який вплив на формування нашої ментальності.

Наша країна знаходиться на перетині кордонів між західним і східним світом і тому синкретично синтезує всі духовні надбання різних культур і духовних практик. Тому вивчення даоської духовної антропомістики засобами постструктуралістського і постмодерністського аналізу є достатньо актуальними.

Зазначене зумовлює актуальність вивчення проблематики даоської антропомістики шляхом детального розгляду основних її складових, вирішальною з яких є трансгресія, яка виступає фіксуючим феноменом переходу непроходимої границі між можливим та неможливим.

Тематику філософії даосизму досліджували такі вітчизняні та зарубіжні науковці, як А.О. Акімова, О.Б. Гуцуляк, В.О. Кіктенко, О.Л. Ковбан, Е.Б. Лобода, А.Е. Лукьянов, Є.А. Торчинов, С.В. Філонов, Л.І. Юрченко та інші.

Але варто відмітити нестачу вітчизняних ґрунтовних досліджень даоської філософії в контексті прояву концепції духовної трансгресії.

Вітчизняна філософська думка наразі не містить ґрунтовних дисертаційних досліджень концепцій духовної трансгресії в даоській антропомістиці. Брак таких досліджень зумовлює необхідність заповнення існуючих лакун в науковій доктрині та проведення спеціалізованих досліджень даної проблематики.

Мета дослідження полягає в історико-філософській герменевтиці концепції духовної трансгресії в даоському антропомістичному дискурсі.

Реалізація поставленої мети передбачає виконання наступних **завдань**:

- визначити поняття трансгресії як засіб історико-філософської герменевтики дискурсу містичного досвіду;
- встановити історичні контури та філософський зміст антропомістики в дискурсі даосизму;
- розкрити онтологічний вимір теоретичних компонентів антропомістичного дискурсу даосизму;
- виявити форми концептуалізації трансгресії в даоській діалектиці;
- дослідити історичні трансформації та модифікації теорії трансгресії в антропомістичному дискурсі даосизму;
- виявити гносеологічний вимір кореляції між даоським концептом містичного синтезу та постструктуралістським поняттям трансгресії;
- дослідити кореляції даоської концепції трансгресії з антропомістицизмом української культури.

Об'єктом дослідження є дискурс даоської антропомістики.

Предмет наукового дослідження є концепція трансгресії як елемент даоської антропомістики.

Теоретична та методологічна основа дисертації. Історико-філософська герменевтика концепту трансгресії в даоській антропомістиці вимагає розробки комплексної методології, заснованої на поєднанні традиційних методів історико-філософського дослідження з елементами

епістемології інших галузей філософської науки: філософської антропології, соціальної філософії, етики, естетики та філософії історії. поряд із загальними методами наукового дослідження необхідно застосовувати спеціальні прийоми, розроблені у межах Київської світоглядно-антропологічної школи, зокрема екзистенціальній антропології і метаантропології.

Для співставлення концептуальних парадигм трансгресії в історико-культурному та філософському дискурсах використовувався порівняльно-історичний метод дослідження. Системний підхід забезпечив цілісність аналізу даоських уявлень щодо трансгресії в цілому та виявлення їх філософського змісту, логічних засновків та взаємовідношень. Принципи історизму та наступності зумовили об'єктивність дослідження процесу еволюції даоських антропомістичних ідей. Доцільним постало використання прийомів та засобів дослідження інших галузей гуманітарного знання: лінгвістики, соціології, культурології тощо.

Наукова новизна отриманих у результаті дослідження висновків зумовлена тим, що в дисертації:

Уперше:

- постструктуралістське поняття трансгресії використано в якості засобу історико-філософської герменевтики даоського антропомістичного дискурсу, який дозволив виявити іманентний даоському мисленню горизонт подолання бінарно-лінійної моделі діалектики;
- встановлено кореляцію між трьома модифікаціями концепту трансгресії в даоській антропомістиці: енстатичним концептом трансгресії класичного даосизму, концептом трансгресії як внутрішнього екстазу свідомості в даосизмі Чжуан-цзи та концептом трансгресії як зовнішнього екстазу в духовних практиках релігійного даосизму;
- показано, що синкретичне поєднання елементів концептуалізації енстатичної трансгресії, феноменологічної трансгресії та екстатичної

трансгресії формує діалектичне підґрунтя концепції внутрішньої алхімії як специфічної парадигми даоського антропомістицизму;

- встановлено, що енстатична модель трансгресії в даоській антропомістиці корелює з хтонічною містикою як сутнісним елементом української культури;

Уточнено:

- визначення антропомістики в якості саме дискурсу містичного досвіду, яке відкриває можливість виявити онтологічний вимір суб'єктивації містичного досвіду, ідентифікувати семіотичну природу того уявного всесвіту, що має бути інтеріоризованим і утворити трансцендентальний простір внутрішнього споглядання як феноменологічної основи формування містичного досвіду;

- гносеологічний зміст трансгресії в системі даоських духовних практик, який полягає у злитті горизонтів та гармонізації засобів пізнання зовнішнього світу та зосередженості на внутрішніх станах суб'єкта пізнання, яке забезпечується поєднанням елементів метафізики, діалектики і трансгресії;

Одержала подальший розвиток:

- історико-філософська реконструкція онтологічного виміру даоського містицизму, доповнена застосуванням методів феноменології та філософської герменевтики задля експлікації структур становлення містичної свідомості в духовних даоських практиках.

Практичне значення отриманих результатів полягає в тому, що вони можуть бути використані в розробці навчальних матеріалів з філософських дисциплін, культурології, соціології та політології. Матеріали та висновки

дисертації утворюють філософське підґрунтя для подальшого наукового дослідження феномену трансгресії, історії даосизму й антропомістики.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною роботою. Положення та висновки позначені системністю і мають наукову новизну.

Апробація результатів дисертації. Результати дисертаційного дослідження апробовані на таких наукових конференціях: Міжнародна наукова конференція «Особистість і суспільство в XXI столітті : концепції та тенденції розвитку» (Полтава, листопад 2014 р.);

Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Науковий діалог «Схід-Захід» (Хмельницька область, м. Кам'янець-Подільський, 25 травня 2015 р.);

Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2015» (Київ, КНУ імені Тараса Шевченка, квітень 2015 р.);

Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні питання, проблеми та перспективи розвитку гуманітарного знання у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти» (Україна-Сербія-Азербайджан-Польща, травень 2015);

Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2016» (Київ, КНУ імені Тараса Шевченка, квітень 2016 р.);

Міжнародна науково-практична конференція «Людина, суспільство комунікативні технології» (Харків-Лиман, 2017 р.)

Публікації. Основні результати дисертації опубліковані у 7 статтях, з яких 4 – у фахових виданнях України з філософських наук, 3 – у фахових наукових періодичних виданнях з філософських наук, що індексуються у міжнародних наукометричних базах.

Структура дисертації. Структура дисертації визначається завданнями дослідження і складається зі вступу, трьох розділів, що включають 8 підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи – 185 сторінок, з них основного тексту – 168 сторінок. Список використаних джерел складається зі 194 найменувань.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ КОНЦЕПЦІЇ ТРАНСГРЕСІЇ В ДАОСЬКІЙ АНТРОПОМІСТИЦІ

Сучасна історико-філософська наука володіє надзвичайно широким і гнучким теоретико-методологічним апаратом дослідження феноменів інтелектуальної культури минулого та ідентифікації актуальних трендів філософування. Історію філософії вже не можна редукувати до галузі археологічної експертизи, спрямованої на констатувально-дескриптивний об'єктивізм класичного гатунку.

Історія філософії наразі є втіленням актуального мислення, реалізованим у формі герменевтики феноменів філософування. Саме такою є точка відліку тієї системи координат, що визначає рух дослідження елементів філософського осягнення трансгресії в контексті еволюції даоської антропомістики.

Узагальнення історіографії наукового пізнання специфіки становлення даоської культури та розбудову відповідної до теми дисертації методології дослідження підпорядковано базовому припущенню щодо необхідності здійснення «злиття горизонтів» між дискурсом дослідження та досліджуваним дискурсом, яке ми вбачаємо в концептуальній кореляції між трансгресією та містичним синтезом, між містицизмом і антропомістикою.

Концепт «трансгресія» є вдалим постмодерністським засобом переосмислення гегелівського *Aufhebung*, ключового елементу діалектичного становлення сущого. Трансгресія корелює з логікою містичного досвіду.

Антропологічна інтерпретація містицизму, схоплена в єдиному терміні «антропомістика», дозволяє здійснити важливий перехід від онтологічно-гносеологічного ракурсу дослідження форм містичного світогляду, який переважає в науковій традиції, до екзистенційно-антропологічної проблематизації містики як культурної універсалії.

1.1. Філософська історіографія даоської антропомістики: огляд літератури

На зламі XX–XXI ст. формується запит на якісне оновлення системи світоглядної парадигми, пристосованої до поліваріантності сприйняття світу. Протягом останніх десятиліть суспільство формулює нові вимоги до конституювання ставлення людини до світу як у суспільній свідомості, так і в історико-філософських розвідках.

В сучасному контексті інтелектуальної культури акцентується увага на новому баченні світу через призму трансгресії, яка була започаткована такими видатними філософами, як М. Фуко[154, 155], Ж. Лакан[69, 70], Ж. Дельоз [56] та інші.

У контексті філософського постмодернізму трансгресія постає засобом концептуального подолання методологічних редукцій традиційних моделей метафізичного та діалектичного мислення, що здатен конституювати новітні форми розуміння синтезу гетерогенних елементів буття.

Трансгресія утворює альтернативу статичній метафізиці тотожності та дуалістичній моделі класичної діалектики.

Українська культура, як частина світової культури історично є православною, а отже корені її йдуть від візантійської цивілізації. Враховуючи це, особливо актуальним є аналіз розуміння трансгресії в контексті саме західної та східної антропомістичної традиції.

Сьогодні можна говорити про те, що тема трансгресії набуває антропомістичного опрацювання в галузі історії філософії, оскільки являє собою оригінальну версію екзистенції та метаантропології і дозволяє розкрити трансгресивні підстави багатьох соціальних практик, а також обґрунтувати наявність в людині певних деструктивних прагнень і проаналізувати способи їх вираження.

Антропомістика, яка органічно об'єднує концептуалізацію містики як науки та мистецтва духовного життя, притаманна філософському розвитку суспільства на протязі багатьох років та зумовлює спрямування людської духовності в безперечній гармонії, поєднаній із трансцендентним порядком сфери свідомості.

Антропомістика має унікальну здатність володіння свідомістю та життям з погляду виразу містичної парадигми світу. Завдяки цьому антропомістика мала безперечний прояв практичного в усіх філософських течіях.

Проте в деяких випадках прояви антропомістики можна вважати явним та конкретним, в деяких – в певній мірі дискусійним та таким, що потребує ретельного дослідження. Прикладом цьому виступає даосизм та даоська антропомістика як притаманне йому явище.

Водночас даоська антропомістика як виокремлена релігійно – філософська система сформувалась на початку нашої ери як результат симбіотичного синтезу вчень Лао-цзи [53] та Чжуан-цзи [167] , доктрин філософів – натуралістів Ін'ян-цзя, концепції «духу» висвітленої в «Чжоу і», а також вірувань шаманів, магів та уявлень щодо «безсмертних святих» (сянь, Шень, сянь).

На протязі власного розвитку даоська антропомістика пройшла ряд етапів, в результаті яких загальна антропомістична даоська традиція перетворилась з сукупності окремих філософських ідей, які містяться у вченнях Лао-цзи та Чжуан-цзи перетворились в релігійно- філософську систему, яка стала домінуючою в Китаї.

Таке положення даоської антропомістики спостерігається і до сьогодні, незважаючи на занепад загальної даоської традиції, зумовлений впливом «культурної революції» та зламом системної лінії успадкування патріархів школи небесних наставників.

В рамках даоської філософії склалася унікальна власна концепція духовної трансгресії, що впливає на філософську думку та культуру як західних країн, так і сучасного Китаю.

Один з центральних елементів концепції духовної трансгресії в даоській антропомістиці – вчення про безсмертя – стимулював створення та розвитку особливого роду практики, складного комплексу психофізичних вправ, а також алхімії, метою якої було створення еліксиру безсмертя.

Проблемою безсмертя цікавились у своїх роботах такі вчені, як Е.А. Торчинов [111], С.В. Філонов [125, 126, 127], Мозговий Л.І [79], Васильєв [36].

Предмет цього дослідження вимагає ретельного дослідження попереднього досвіду щодо філософського аналізу даосизму взагалі і антропологічного компоненту даоської містики зокрема.

Водночас, аналіз наукових джерел з означеної проблематики дозволяє зробити висновок про відсутність системних робіт, присвячених розкриттю концепції духовної трансгресії в даоській антропомістиці.

Тому джерельна база та окреслені в ній ключові поняття треба розглянути у двох різних, але певним чином пов'язаних аспектах:

- 1) виявлення сутності трансгресії, зокрема духовної;
- 2) узагальнення філософського змісту даоської антропомістики.

У контексті вирішення першого завдання доцільно зазначити, що концепт трансгресії є засобом реінтерпретації діалектичних форм мислення, який дозволяє загострити питання щодо способу синтезу між сутностями, що знаходяться між собою в діалектичному протиріччі.

Одна з головних тем концепту духовної трансгресії представлена проблемою самообмеження. На становлення концепту трансгресії істотно

вплинула філософія німецького філософа Мартіна Гайдеггера, який у своїх працях розвивав ідею «Буття до смерті».

Концепт духовної трансгресії є унікальним раціоналістичним інструментом пізнання навколишнього світу, оскільки допомагає розширити горизонт усвідомлення життя людиною і дозволяє подолати обмеженість класичної науки знання і розкрити вимір трансценденції свідомості.

Вже у філософії Ф. Ніцше, у його концепції надлюдини, здійснено переосмислення системи координат класичної філософської парадигми.

У роботах Ж. Лакана [69,70] і З. Фрейда [151] ця проблематика стала основоположною для трансгресії свідомості, що у термінах пристосування до ненаукових систем світогляду.

У ХХ столітті завдяки французьким філософам, тематика трансгресії стала значною й отримала чітке визначення й подальше дослідження. Цим вона передусім зобов'язана роботам Ж. Батая, де проблематика трансгресії розкривається як прагнення до подолання меж існування людини, реалізується в порушенні граней покладеного, в установах свят, гріха і еротизму.

Чималу роль у розумінні проблеми трансгресії грають роботи Ж. Бодрійяра, М. Фуко [154,155] М. Бланшо [23], Р. Жирара й багатьох інших представників філософського постмодерну.

Ж. Дерріда, К. Шмітт, П. Сорокін розвивали концепції, наближені до поняття трансгресії, через розгляд таких явищ, як революція, війна і влада.

Тому в роботі концепт трансгресії розглядаємо не тільки як предмет дослідження, а також як методологічний механізм розкриття специфіки даоської антропомістики.

Слід відзначити антропологічні роботи Й. Хейзінги й М. Еліаде, які відіграли особливу роль для філософії трансгресії.

Питання екзистенціальної філософії, що стосуються трансгресії, а саме зв'язок людини з Богом, тривожність існування, смертність людини, простежуються в особливих співвідношеннях ідей трансгресії.

Роботи М. Бердяєва, К. Ясперса і Ж.-П. Сартра вплинули на осмислення трансгресії в перспективі екзистенціального дискурсу.

Серед сучасних українських філософів проблему трансгресії розглядали В. Чернецький, Т. Гундорова та Я. Поліщук.

Джерельною базою даоської антропомістики виступають такі класичні даоські тексти: «Лао-цзи», «Чжуан-цзи», «Цань тун цзи», «Баопу-цзи», «Гуань Ін-цзи», «Дао-де цзін», «Чжуан-цзи» та інші.

Філософський аналіз і текстологічно-філологічний генезис зазначених писемних пам'яток даосизму необхідний для визначення ключових дефініцій антропомістичної ідеї даосизму.

Як методологію філософського аналізу духовної трансгресії обрано діалектичний метод філософського сприйняття. Методологія діалектики як узагальнений розгляд духовної трансгресії з урахуванням її внутрішніх протиріч, змін, досліджена з опертям на наукові праці Н. Бічуріна[19-22], П. Цветкова[165], С. Георгієвського [44-47] та інших учених, що сприяло розвитку теоретичного бачення «Лао-цзи» і формуванню варіативності щодо тлумачення канонічного тексту.

Використання теоретичних досягнень таких учених, як Л. Вігер [187] і К. Флуг [148-149], сприяють обґрунтуванню здійснення парадигмального узагальнення даоських ідей у контексті їх історичного розвитку, внутрішніх зв'язків, зовнішніх факторів їх становлення.

Підлягають конструктивній критиці, але вважаються значущими з позиції наукового внеску в розвиток філософської думки, концепції, що викладено в наукових працях Ян Хін-Шуна[179], які отримали продовження в дослідженнях Л. Позднякової.

Розвиток методології філософського аналізу здійснено шляхом встановлення діалектичних зв'язків, викладених у зарубіжній науці. Так, найбільш значні дослідження даоської антропомістичної традиції належать японській сінології.

До таких робіт насамперед належать розвідки Офуті (Обути) Ніндзі «Докесі-но Кенко (Дослідження історії даосизму)» [185] і «Секі-но доці (Ранній даосизм)».

Зазначені роботи постали результатом багаторічних досліджень японського фахівця й безперечно є вершиною сучасного даоцанознавства.

Однією з найважливіших робіт з позиції методології філософського пізнання, присвячених проблемі вивчення даоських релігійних текстів, що містять ідеї антропомістичної традиції є праця Чень Го-фу «Дослідження походження даоського Канону» («Дао цзан юаньлю као») [168], яка відрізняється неперевершеною комплексністю та масштабністю охоплення джерел.

Відзначаються фундаментальністю філософського світогляду й обґрунтованістю отриманих висновків сучасні дослідження, які присвячені методології філософського аналізу, таких учених, як Л. Васильєв [32-37], Є. Торчинов [108-114], Л. Меньшиков [78] та інших, у яких виконано важливі науково-практичні завдання визначення етапів розвитку даосизму, уточнення методології даології, розкриття питань генезису, еволюції та історичного змісту даоської антропомістичної традиції.

Розвитку даоської антропомістичної традиції були присвячені розвідки Є. Торчинова [110; 114], а загальні підходи до характеристики її етапів були зафіксовані в роботах китайських фахівців [53, с.413-431], які потім знайшли детальну розробку у фундаментальному дослідженні даоської антропомістичної традиції в її історичній динаміці [67].

Саме в даосознавчих розвідках сучасного періоду вперше застосовано інноваційні методологічні прийоми наукового досліджу: залучення контекстуальних чинників становлення даосизму, семантичний аналіз китайських текстів, аналіз даоських текстів у системі китайської інтелектуальної історії та прийоми ретельного філологічного аналізу даоських джерел.

Висвітлюють раніше маловивчений аспект даознавства, китаєзнавства та текстології і містять новий матеріал з історії китайської цивілізації періоду раннього Середньовіччя фундаментальні дослідження С. Філонова[117-147].

Вагомий внесок у розвиток концептуальних засад та методології антропомістичної традиції даосизму зроблено й сукупністю досліджень, відображених у публікаціях періодичного характеру

Треба відзначити, що методологічні установки зарубіжних дослідників антропомістичних ідей даосизму втілюють широкий спектр напрямів наукової праці: від позитивістських дослідів до екзистенціалістсько-феноменологічних трактатів, тоді як у вітчизняній філософській думці простежується превалювання соціологічного підходу.

Зважаючи на необхідність створення базової концепції даосизму та враховуючи провідні тенденції, ми визначаємо саме історико-філософський аналіз концепції духовної трансгресії в даоській антропомістиці як підґрунтя дослідження.

1.2. Концепт трансгресії як засіб історико-філософської герменевтики даоської антропомістики (методологія дослідження)

Популярність даосизму і його вагоме значення в культурному житті Далекого Сходу викликали інтерес учених до цієї філософської традиції.

Історія дослідження антропомістичних ідей в історико-філософській традиції даосизму йде від середини XIX століття.

Ще Н. Бічурін у середині XIX століття у своїх роботах «Китай у цивільному і моральному стані», «Статистичний опис Китайської імперії», «Опис релігії вчених, складене працями ченця Якінфа», «Китай, його жителі, звичаї, просвіта» зробив досить докладний аналіз антропомістичних ідей, що містилися в «Дао-де цзин» [19].

Порівняльно-типологічний метод дослідження для вивчення даосизму був застосований у Цветкова. Він прокоментував учення Дао-де-цзин як спосіб позбавлення від прикрості і турбот, як метод залучення щастя, саме так він зблизився з даосизмом. Також дослідник зробив акцент на історії даоської релігії і зокрема даоської «алхімії» [165].

Важливими роботами з дослідження даоських антропомістичних ідей стали дослідження російського академіка В. Васильєва «Нарис історії китайської літератури», «Матеріали з історії китайської літератури», «Рання історія давньокитайських писемних пам'яток», «Рукописна книга в культурі народів Сходу», «Витоки китайської цивілізації», «Культури, релігії, традиції в Китаї», «Проблеми генезису китайської думки» [32-37]. У зазначених роботах учений досліджував Дао де цзин й інші маловідомі релігійні твори.

Він розглядав:

- даосизм як релігію, яка виникла на початку нової ери;
- розкритикував версію про те, що Лао-цзи є автором «Дао - де - цзин»;
- зазначив, що буддизм справив значний вплив на даоські концепції;
- уперше порушив проблему вивчення текстів «Дао цзана»;
- систематично описав значущих персонажів даоської міфології;
- відзначив значне джерелознавче значення для наукових пошуків ранніх буддійських творів (збори «Гуан хун хв цзй, VII ст.).

В. Васильєв вийшов за межі текстів «Дао де цзин» і «Чжуан цзи» та став використовувати менш поширені твори даоського канону.

У творчості В. Соловйова часто зустрічаються даоські теми, у яких він як викладав емпіричний матеріал, так і прагнув позначити своєрідний нарис китайської культури. Також учений окреслив загальні риси між даосизмом і конфуціанством.

Антропомістичні ідеї Лао-цзи привертали увагу й Л. Толстого (1828-1910), що впливає з таких його творів, як «Лист до китайця», «Китайська мудрість», «Вислови китайського мудреця Лао-Тзе, обрані Л. Толстим», «Суратська кав'ярня», «Китайський мудрець Лао-Тзе» та інші [104-107].

У ранньому даосизмі Л. Толстой знаходить підтвердження багатьох своїх ідей щодо любові як божественного засновку людської душі й аксіологічного пріоритету доктрини «неспротиву злу насильством».

На початку ХХ століття активізуються наукові дослідження даоських текстів. Так, у 1911 році перший сучасний каталог корпусу даоських текстів становить Леон Вігер [187].

Робота Вігера має певні недоліки, а його тлумачення окремих текстів навряд чи можна назвати вдалими, але всі ці зауваження можна зробити лише з точки зору сучасного розуміння даосизму, у досягненні якого новаторські для свого часу дослідження французького китаєзнавця зіграли величезну роль.

Роботи В. Флуга [148-150] також мали значний вплив на еволюцію розуміння даоської філософії. Йому вдалося дослідити значні етапи історії книжкового зібрання «Дао цзана». Дослідник ретельно підготував науковий апарат, значний за охопленням імен, таким чином перетворивши свою працю в унікальне дослідження.

Його роботи «Нарис історії даоського канону» [149] і «Короткий опис стародавніх буддиських рукописів» можуть служити підґрунтям нових досліджень та інтерпретацій. У монографії В. Флуга «Історія китайської друкованої книги сунської епохи X-XII ст.» [148] є розділ, присвячений даосизму. Учений висвітлив роль даоських монастирів як культурних центрів традиційного Китаю.

У п'ятдесятих роках Ян Хін Шун уперше переклав російською мовою «Дао-де-цзин» [179]. Саме його робота заклала основу всіх нинішніх досліджень даосизму на пострадянському просторі й забезпечила сучасне китаєзнавство важливим і потрібним досвідом вивчення китайської ідеології за оригінальним китайським текстом.

Без робіт Ян Хін Шуна практично не обходиться жодне серйозне дослідження з філософії даосизму.

У 1960 році Л. Позднеєва вперше переклала російською мовою не менш важливий даоський текст «Чжуан цзи» [87]. Цей текст є єдиним російськомовним, що свідчить про важливість і значущість роботи, проте її праці були розкритиковані фахівцями.

Японський дослідник Офуті Ніндзі є значущою постаттю в науковій традиції дослідження даосизму. Його роботи «Докесі-но Кенко (дослідження історії даосизму)» і «Сьокі-но-доці (Ранній даосизм)» являють собою вершину сучасного даоцанознавства.

Серед робіт сучасного періоду можна виокремити монографію «Культури, релігії, традиції в Китаї» Л. Васильєва, яка містить розділ, присвячений даосизму. [36, с. 218-290]. У ньому автор схарактеризував даосизм як багаторівневу релігійну систему.

У своїй монографії «Досвід історико-релігієзнавчого опису» Є. Торчинов розглядає проблеми даоської методології еволюції, питання генезису і змісту даоської антропомістичної традиції [109].

У цьому дослідженні даосизм розкривається як національна китайська релігія, яка виникла внаслідок синтезу таких філософсько-релігійних доктрин, як Лао-цзи і Чжуан-цзи, вищої чистоти (Маошань), істинної єдності (Чжень і).

На думку Є. Торчинова, даосизм є ідеологічною освітою, яка містить у собі релігійну доктрину філософсько-рефлексивних рівней і психофізіотехнічне досягнення змінених станів психіки, які, з погляду релігійної свідомості, розцінюються як аксіологічні пріоритети [109].

Є. Торчинов виокремлює лише два етапи розвитку даосизму, які розділені на окремі періоди:

I. Етап утворювання єдиної даоської традиції;

1. Період прадавніх до-даоських релігійних вірувань (до IV – III ст. до н. е.).

2. Період «раціоналізаційних» вірувань (III ст. до н. е. – III ст. до н. е.).

3. Синтез напрямків, які склалися в попередній період. Закінчення складання даосизму як поліморфної ідеологічної освіти (II ст. н. е.).

II. Етап розвитку даосизму як розвиненої релігії:

1. Період бурхливої інституціоналізації й утворення різноманітних даоських шкіл (II – V ст.).

2. Період цілісності даоських напрямків епохи роздробленості і розвиток тенденцій попереднього етапу (VII – VIII ст.).

3. Утворення передумов для виникнення «нових шкіл», у цей час зростає бажання до самовдосконалення, що реалізується за допомогою медитативної практики (IX – XI ст.).

4. Період появи «нових шкіл» (XII-XIII ст.). За цим періодом - епоха ідеологічної стагнації і торжества релігійного синкретизму, формотворчим принципом якого є даосизм.

5. Період активного формування синкретизму даоської етики через «благі книги» (шань шу) (XIV-XVI ст.). У цей період повністю завершується

поступальний розвиток даосизму, що маркується остаточним оформленням «Дао цзана» (1445, 1607 pp.), який перестав поповнюватися новими творами.

6. Період повного панування релігійного синкретизму і напівпідпільного становища даосизму (XVII – поч. XX ст.).

7. Сучасний період, який пов'язан з трансформацією даосизму в умовах революційного перетворення традиційного китайського суспільства [93, с. 304].

Праці Є. Торчинова, на нашу думку, є найбільш глибокими роботами на пострадянському просторі в галузі дослідження даоської антропомістичної традиції.

Є. Торчинов разом з А. Кобзєвим і Н. Морозовою опублікував статтю «Скарбниця дао», яка зробила величезний внесок у розвиток вітчизняного даоцзанознавства. Стаття забезпечує вивчення даоського канону й торкається історії «Дао цзана».

У вісімдесяті роки була опублікована робота Л. Меньшикова, у якій цілий розділ присвячений ранній історії даоських книжкових колекцій [78, с. 193-206]. Ця праця визнана важливим і ґрунтовним дослідженням для вивчення даоської філософії.

У ній Л. Меньшиков спирається на китайський текст і розглядає не тільки даоські джерела, а й тексти буддійської традиції. Дослідження продемонструвало зразок методології даоцзанознавства, в основі якої лежить робота з першоджерелом.

У роботах С. Філонова ретельно досліджені антропомістичні ідеї даосизму. Він займався історією формування й структурною класифікацією даоського Канону («Дао цзана»), розробив методологію текстолого-філологічної герменевтики для аналізу ранніх текстів даоської релігійної традиції.

У своїй дисертаційній роботі «Даоські писемні пам'ятки III-VI ст. як джерело з історії китайської цивілізації: за матеріалами шанцінського книжкового зібрання», С. Філонов здійснив дослідження пам'яток релігійної даоської традиції з книжкового зібрання школи Шанцін і вперше запропонував комплексну методику для їх аналізу.

Автор ретельно дослідив еволюцію даоських книг III-IV ст., а також реконструював історію книжкового зібрання школи Шанцін[117].

С. Філонов ретельно проаналізував «Хуан тин цзин», який є одним з найважливіших даоських творів. У цьому творі даоське самопізнання сприймає топографію людини, як антропологічний космос, що було одним з видів самовдосконалення.

С. Філонов зазначає, що теорія антропологічного космосу є багаторівневою системою, у якій можна виокремити такі складники:

1) основну та додаткову структурні схеми, у цій якості виступають системи внутрішніх органів людини, традиційно іменовані в китайській культурі як П'ять сховищ;

2) концепцію «внутрішніх» божеств (ней шень), тобто духів-божеств, які сприймаються жителями космосу людського тіла;

3) методику актуалізації об'єктів антропологічного космосу – «внутрішній зір»;

4) концепцію рушійних сил антропологічного космосу – теорія динамічної взаємодії сил інь-ян усередині людини;

5) концепцію гомоморфізму, або структурної подібності мікро і макрокосмосу, а також їх окремих складових;

6) уявлення про вирощування духу за допомогою плекання тіла й пов'язану з ними концепцію подолання смерті;

7) ідею про зв'язок між фізичним здоров'ям і набуттям статусу безсмертного-сяня;

8) мотив «мандри», за допомогою уявної «мандри» за ландшафтами свого внутрішнього космосу даос стає Сянем і отримує здатність закликати у своє тіло небесних божеств або керувати силами світобудови [117].

Унікальним твором у контексті еволюції даосознавства можна вважати «Дослідження походження даоського Канону» («Дао цзан юаньлю као»). Цей твір опубліковано на початку 1935 року, а його автором є легендарний Чень Го-фу. Варто зазначити, що автор праці за своєю основною спеціальністю був хіміком-технологом.

Однак, незважаючи на невідповідність спеціальності автора та напрямків його філософського дослідження, можна говорити про те, що зазначений твір досі можна впевнено вважати найбільш фундаментальним дослідженням даоського канону, яке до цих пір залишається неперевершеним ані за фундаментальністю дослідження, ані за глибиною філософського пошуку.

Вектор філософського світогляду зарубіжних учених, що займаються науковим пошуком у сфері антропомістичних ідей даосизму варіюється в межах позитивістських і екзистенціалістично-феноменологічних.

При цьому можна впевнено стверджувати, що найбільш прийнятним вважається соціологічний підхід французької школи, внесок якої у розвиток даосизму є колосальним завдяки розгляду релігійних феноменів у широкій соціологічній перспективі.

Безумовно, китайська наукова традиція є провідною щодо текстологічного та філологічного дослідження даоських текстів. Значущість цієї традиції неможливо переоцінити.

Водночас, доцільно відзначити, що дослідження китайських учених-філософів були спрямовані на вивчення таких «класичних» текстів, як «Лао-цзи» та «Чжуан-цзи» та інші пам'ятки китайської культури («Цань тун ци», «Баопу-цзи», «Гуань Ін-цзи»), які входили в коло читання конфуціанської

еліти, тоді як переважна більшість канонічних текстів трактувалися як «забобонні», «пусті» та інше.

Слід зазначити, що революція 1911 р. у Китаї дала поштовх для появи цілого ряду дуже цінних досліджень даосизму, написаних з урахуванням уже наявних напрацювань європейської філософської думки, а саме науково-практичних висновків таких вчених, як Фу Цзиньцзи, Сюй Дишаня, Жун Чжаоцзи, Вень Ідо та ін.

Проте варто відзначити наявність істотних відмінностей зарубіжних і вітчизняних історико-філософських досліджень антропомістичних ідей традиції даосизму.

На відміну від значної кількості наукових досліджень антропомістичних ідей даосизму в Європі – в Україні відсутні фундаментальні дисертаційні та монографічні дослідження даосизму, вітчизняними вченими написано декілька наукових статей, присвячених окресленій проблематиці. Це зумовлює доцільність аналізу наявних вітчизняних публікацій у контексті дослідження.

Досить цікавою з наукового погляду є стаття Л. Юрченко та Л. Костенко «Етика даосизму в контексті китайської культури»[177], яка присвячена дослідженню багатовекторності етичних уявлень у даосизмі.

Дослідження цих авторів засноване на історичному методі індуктивного узагальнення фактів, поглядів, концепцій. Найважливішим результатом згаданої наукової розвідки можна вважати те, що зазначені вчені довели, що даосизм як філософська школа може бути зручною «експериментальною» платформою для встановлення тенденцій етики не тільки в східній культурі, але й в загальнофілософському розумінні цього явища.

Заслуговує на особливу увагу висновок авторів щодо того, що етика даосизму не обмежується його практичною спрямованістю, а виступає ефективним способом досягнення гармонії, постійного балансу, який триває впродовж усього життя людини.

При цьому виділяються як горизонтальні, так і вертикальні зв'язки, за допомогою яких досягається «дао». Горизонтальні зв'язки формуються шляхом побудови даоської етичної гармонії між людьми.

Вертикальні зв'язки досягнення «дао» представлені шістьма кроками: першим кроком є виховання самого себе, другим і третім - розуміння своєї виняткової ролі в сім'ї і в суспільстві, четвертим - це усвідомлення себе в державі, п'ятим - досягнення гармонії з усім світом, шостим - усвідомлення своєї позиції у Всесвіті.

Водночас рубіж другого і третього тисячоліть супроводжується низкою неоднозначних тенденцій, які мають місце в сучасних умовах: глобальною кризою сучасної цивілізації, зростанням негативних тенденцій у взаємовідносинах людини і суспільства.

Це зумовлює об'єктивний розвиток конфлікту в сукупності морально-етичних взаємодій і зростаючу динаміку кількості соціальних проблем, їхню істотну глобалізацію. Означене вимагає негайного об'єднання морально-етичних досягнень світової філософії на глобальному рівні.

В основі таких реформацій, безперечно, повинна знаходитися транснаціональна концепція про цілі та правила перебування людини на Землі, яка ґрунтується на принципах етики і високої моралі, які досить глибоко, оригінально й дуже різноманітно представлені в даосизмі.

Виходячи з викладених вище міркувань, саме даосизм повинен виступати основою для побудови сучасного механізму.

Учений В. Хавроненко в дослідженні «Традиційні культури та ритуали Китаю»[158] розглядає культові ритуали традиційного китайського суспільства.

У роботі автор досить вдало демонструє фундаментальну роль ритуалів китайського суспільства в цивілізаційних моделях конфуціанського типу з позиції їх культуруотворювальної функції.

Він зазначає, що даосизм знаходиться на самій вершині особистісного пантеону Дао, вказує, що велике Дао знаходиться навіть вище неба, не надавши при цьому йому уособлених характеристик дивовижного чудотворця, властивих для релігійних навчань.

Даоси вважають найвищим божеством імператора Юй-хуана, який згідно з міфологічною концепцією, походить з людей. Юй-хуан був володарем, але потім з власної волі відмовився від престолу, залишив своє мирське життя, став відлюдником і врешті-решт обернувся на божество.

Загалом, особа являється предметом впливу 33 тисяч божеств, що знаходить відображення в культурі даосів. Таку взаємодію даоси намагаються всіляко оптимізувати за допомогою талісманів, ворожінь, замовлянь.

Окрім того, в другому столітті нашої ери почався процес обожнювання легендарного засновника даосизму Лао-цзи. У цей же період часу відбулося поглиблення релігійної складової даосизму, виникли професійні служителі культу та їх об'єднання, отримала поширення цілісна система ритуалів і культових практик, які до сих пір містять у собі шаманські культу, екстази та транс.

На честь великих божеств даоси будували спеціальні храми, де вони збирали пожертви та ставили належних ідолів. При цьому в якості місця проведення ритуалів і культових обрядів могла служити й культова споруда, і містично обрана жрецькими інша територія, яка, на їх думку, сприяла проведенню магічних дій.

Метою проведення таких ритуалів даосами було встановлення контакту з богами, отримання допомоги і поради від них, демонстрація своєї безкрайньої поваги і негласного отримання їхньої згоди на підтримку і піклування.

Окрім того, примітною є поширена в даосизмі система спеціальних фізичних вправ, практика дихання, живлення внутрішньої алхімії. Однак, даосизм, маючи більше підстав називатися китайською національною

релігією, так і не зміг створити єдину догматичну основу - зразок християнського «Символу віри», що безперечнопозначилося на особливостях їх ритуальної діяльності та організаційних рівнях – у даосизмі відсутня єдина церковна структура [158].

Цікавим з наукового погляду є праця А. Гуцуляка «Використання даосизму в китайському варіанті комуністичної доктрини», який розглядає філософсько-світоглядну основу формування національного варіанта китайської комуністичної ідеології.

При цьому автор робить важливий висновок про значний вплив даоської традиції на формування такої ідеології [50].

Відомий учений М. Шамшур у власному дослідженні, присвяченому концепту любові [170], дійшов важливих з науково-практичної думки висновків: зробив парадигмальний зріз дефініції любові та розкрив сутність любові як особистісного антропомістичного почуття.

Зазначене сприяло обґрунтуванню щодо превалювання в даоській антропомістиці ключової ідеї любові до життя, що й виступає передумовою намагання даосів забезпечити власне довголіття.

Визначальним при цьому виступає гармонія у світі та рівновага в житті, емоціях та матеріальному стані людини.

Окрім того автор робить ґрунтовні зауваження щодо важливого та вельми відповідального ставлення даосів до інтимного життя, проводячи паралель між даосами та індійським народом у цьому контексті.

На підтвердження власних висновків М. Шамшур наводить такі доводи: на початку нашої ери даоси писали в певній мірі щирі та відверті, зрозумілі та системні книги, присвячені актуальним питанням кохання та інтимного життя того часу; у теорії дао містяться принципи інтимних стосунків китайського народу, які є цікавими для науковців й на сьогодні.

Важливим здобутком виступає також виокремлення головних чинників, які вважаються вирішальними в стосунках між чоловіком та жінкою: це вільні від комплексів стосунки.

Цікавим також є те, що вони зазначали в якості головного важеля та основної природної складової подружнього зв'язку саме інтимне життя, у якому даоси вбачали довголіття. «Практика Шляху», забезпечує неймовірну активність свідомості, яка поєднується із максимальною повнотою сексуального інстинкту і є безпосереднім проявом взаємодії космічних сил інь та янь, великим мистецтвом, що допомагає вивільненню Чистого Бажання, прихованого в надрах сексуального інстинкту, який є творчим імпульсом життя.

Інтимні стосунки трактувалися даосами як взаємодія між Водою (жіноче начало) та Вогнем (чоловіче начало), а статевий акт відтворював основні стадії психосоматичного вдосконалення і кожний аспект котрих наділявся глибоким космологічним змістом, прихованою змістовністю духовно-творчої події [170].

Цікавим є також і той факт, що інтимні стосунки розглядалися, як найпростіший, але досить ефективний спосіб опанування жіночою енергією, яка, зі свого боку, є необхідною умовою для досягнення бажаного стану на Шляху.

Згодом, у період середньовіччя даоси дійшли висновків щодо наявності ґрунтового взаємозв'язку між психічною (внутрішньою) алхімією людини та сферою інтимного життя. Неважко простежити, що такий взаємозв'язок підкреслюється й сучасними вченими.

У цьому контексті доречно підкреслити наукову значущість досліджень А. Акімової, результати яких знайшли відображення в роботі «Художні особливості філософського трактату «Дао де цзін»» [6]. А. Акімова стверджує, що в цілому «Дао-де цзін» перекласти адекватно неможливо.

Можна лише виразити власне ставлення до даних текстів. До того ж, на думку автора, некоректно стверджувати, що Лао-цзи розкриває сутність Дао. Лао-цзи лише узагальнив зміст «Дао-де цзін» унаслідок систематизації та обґрунтування власних вражень від прочитаного та усвідомленого.

Водночас, на думку автора, зазначене в жодному разі не слід сприймати як висновок щодо неможливості взагалі пізнання Дао. Має місце особливий підхід до «Дао-де цзіну» - езотеричний, деякою мірою навіть з елементами містики. Отже, неможливо зрозуміти Дао за допомогою розуму, міркувань – Дао не здатна зрозуміти людина, яка не пізнала свою природу, оскільки Дао є безформним і знаходиться ніби над природою.

Окрім того, Дао неможливо побачити, воно доступне лише в мить просвітлення. Автор доходить висновку, що «Дао-де цзін» є складним для розуміння трактатом, у якому все знаходиться на рівні інтуїтивного розуміння та глибинного проникнення, знаходиться нібито поза межами логіки та розуму.

Цей твір перенасичений художніми засобами. З цього приводу доречно надати пояснення: у той час гостро стояла проблема встановлення відмінностей між оригіналами та копіями, створеними ремісниками, які прагнули зрозуміти Дао. Одними з визначальних критеріїв, які дозволяли відрізнити оригінальний твір від підробки, виступали «природність», та «простота».

При цьому і «природність», і «простота» виходять з ідеї «великої краси Дао» як краси природи, якої не торкалася рука людини.

«Духовність» передбачає наявність прихованого сенсу, прихованої ідеї, у якій, неприпустимим виступає співвідношення між зовнішнім формальним планом твору і його прихованим змістом. Окреслене співвідношення повинно будуватись шляхом семантичних і образних асоціацій, яким повинні бути притаманні незакінченість і недомовленість, оскільки, об'єктивуючи власну духовність у розумінні глибинного змісту своїх творів, у представленні

можливостей проявити фантазію та самостійно збудувати фінішну лінію сюжету.

«Темність – це критерій, який сформований у деяких ученнях і є безпосереднім «коренем» і субстанцією усього сущого, що означає передачу «явного» і «відсутнього» - буття [6].

Заслужовує увагу наукова праця В.О. Кіктенка, присвячена критичному аналізу роботи Дж. Нідема «Історія наукової думки» [64].

Відомий науковець В. Кіктенко у власному аналізі праць Дж. Нідема дійшов цікавих висновків, підкресливши такі сторони наукового пошуку Дж. Нідема, які залишились непоміченими в аналітичних працях попередників.

Наприклад, автор обґрунтував ставлення Дж. Нідема до порівняння даосизму з давньогрецькою філософією, яка була ще доарістотелівською. Було визначено, що Дж. Нідем інтерпретував даосизм як головне вчення, що формує наукові знання в Китаї, та здійснив ґрунтовну критику європейської філософської традиції інтерпретації даосизму.

Також Нідем визначив місце даосизму в розвитку наукової думки. Превалюючим у даоській філософії, Нідем відмічає позитивний вплив даосизму на вдосконалення науки. Таке твердження спирається на обґрунтуванні основних концептів і методів даосизму [64].

Учений підкреслює правильність наукового підходу даосистів до пізнання дійсності, підкреслюючи вагомий внесок даосів у галузі хімії, фармацевтики та ботаніки не тільки в Китаї, а й в Кореї, Японії та В'єтнаму. Автор указує на схожість даоської філософії з доократівською та епікурейською філософією Греції. Особливу увагу Нідем приділив ставленню даосів до знання й суспільства.

Також, Нідем дослідив антропологічну аксіологію даосизму як досягнення матеріального безсмертя шляхом виконання дихальних і геліотерапевтичних методів, гімнастичної і сексуальної техніки [64].

Важливим досягненням Нідему є те, що він ґрунтовно розподілив та виокремив філософську та релігійну концепцію даосизму як основного філософського напрямку.

Отже, на сьогодні зарубіжна наука накопичила значну дослідницьку базу в даосознавстві, що дозволяє говорити про сформовану традицію дослідження антропомістичних ідей у сучасній історико-філософській традиції даосизму, здобутки якої ми прагнули активно використовувати.

Водночас у сучасній вітчизняній науці антропомістичні ідеї історико-філософської традиції даосизму малодосліджені. В Україні відсутні дисертаційні та монографічні дослідження даосизму, вітчизняними науковцями написано лише декілька наукових статей на цю тематику. Спираючись на наявні роботи, а також, враховуючи недостатнє опрацювання й значну дискусійність відповідних проблем у вітчизняній науці, були визначені цілі і завдання дослідження.

Методологічні установки зарубіжних дослідників антропомістичних ідей даосизму значно варіюють від позитивістських до екзистенціалістсько-феноменологічних.

Однак провідним на сьогодні вважається соціологічний підхід французької школи. Традиційна китайська наука зробила надзвичайно багато для текстологічного та філологічного дослідження основних даоських текстів.

Під час проведення дослідження ми здебільшого спиралися на історико-філософський аналіз концепції духовної трансгресії в даоській антропомістиці.

Ми вважаємо, що історія філософії є не тільки узагальнюючою картиною багатовікового розвитку людської думки, але є також історією окремих шкіл та філософських течій.

Самостійною і незамінною формою наукового дослідження, за допомогою якої осягається ця історія, є історико-філософський аналіз.

При проведенні історико-філософського аналізу даосизму вважаємо за необхідне розглядати його без відриву від суміжних філософсько-релігійних напрямів – буддизму і конфуціанства, які надзвичайно вплинули на даосизм. Тому при проведенні нашого аналізу ми часто порівнювали схожі уявлення цих течій, досліджували взаємовплив філософських доктрин.

Для дослідження даосизму важливе значення також має ретельний аналіз першоджерел, тому в роботі ми використовували й філологічний аналіз «Дао-де цзин», «Чжуан-цзи» та інших письмових пам'яток даосизму.

Висновки до розділу 1

Отже, підбиваючи підсумки розділу, можна зробити наступні висновки:

1. Критичний огляд наукової літератури дозволив ідентифікувати актуальні тенденції щодо історико-філософського аналізу еволюції даоської світоглядної системи, які засвідчують домінування двох взаємовиключних позицій наукового дослідження ненаукових форм світогляду: об'єктивістський дескриптивізм та суб'єктивістська апологетика.

Подолання суперечностей між двома підходами виступає ключовим критерієм розбудови методологічного апарату історико-філософської реконструкції елементів даоської поняттєвої парадигми.

Вирішення такого завдання вимагає доповнення класичного археологічного підходу до історії ідей елементами конструктивної герменевтики форм мислення минулих епох засобами сучасного філософського мислення. У контексті цієї дисертації постструктуралістське поняття трансресії використано в якості засобу історико-філософської герменевтики даоського антропомістичного дискурсу, який дозволив виявити іманентний даоському мисленню горизонт подолання бінарно-лінійної моделі діалектики.

Аналіз літературних джерел з окресленої проблематики дозволяє зробити висновок про відсутність системних праць, присвячених розкриттю концепції духовної трансресії в даоській антропомістиці. Тому джерельна база та окреслені в ній ключові поняття можливо розглядати у двох окремих, але певним чином пов'язаних напрямках: дослідження сутності трансресії, зокрема духовної; дослідження змістовності даоської антропомістики.

2. Як показало проведене дослідження, на сьогодні зарубіжна наука накопичила значну дослідницьку базу в даосознавстві, що дозволяє говорити про сформовану традицію дослідження антропомістичних ідей в сучасній історико-філософській традиції даосизму, здобутки якої ми прагнули

активно використовувати. Водночас, в Україні відсутні дисертаційні та монографічні дослідження даосизму, вітчизняними науковцями написано лише декілька наукових статей за цією тематикою.

3. Методологічні установки зарубіжних, зокрема, західних дослідників антропомістичних ідей даосизму сильно варіюють від позитивістських до екзистенціалістсько-феноменологічних. Проте провідним на сьогодні вважається соціологічний підхід французької школи. Традиційна китайська наука приділяє більше уваги текстологічному та філологічному дослідженню основних даоських текстів, здебільшого таких класичних текстів, як «Лао-цзи», «Чжуан-цзи», «Цань тун цзи», «Баопу-цзи», «Гуань Інь-цзи».

4. Під час проведення дослідження ми насамперед спиралися на історико-філософський аналіз концепції духовної трансгресії в даоській антропомістиці. Даосизм розглянуто без його відриву від суміжних філософсько-релігійних напрямів – буддизму і конфуціанства, які мали на даосизм великий вплив. При проведенні аналізу часто було порівнювано схожі уявлення цих течій, досліджено взаємовплив філософських доктрин. У роботі також було використано філологічний аналіз «Дао-де цзін», «Чжуан-цзи» та інших письмових пам'яток даосизму.

РОЗДІЛ 2. ПРОБЛЕМА ДУХОВНОЇ ТРАНСГРЕСІЇ В КОНТЕКСТІ СТАНОВЛЕННЯ ДАОСЬКОЇ АНТРОПОМІСТИКИ

Огляд наукової літератури засвідчує потребу в історико-філософському застосуванні здобутків сучасної філософії. У контексті цього дослідження ключовими щодо цього завдання постають два методологічні рішення: інтерпретація історії даоського містицизму як еволюції антропомістики та концептуалізація уявлень даоських мислителів про природу містичного синтезу засобами поняття трансгресії.

Специфіка еволюції даоської світоглядної системи полягає в синкретичному поєднанні духовно-теоретичної містики з містикою тіла та діяльної практики.

Шлях від міфологічної енстатичної містики та філософської містики свідомості раннього та зрілого даосизму до містики релігійного діяння та містики внутрішньої алхімії пізнього даосизму треба відстежити саме в термінах антропомістики, тобто як розвиток практик суб'єктивації індивіда, його введення в систему культурного та суспільного буття.

Трансгресія ж постає центральним елементом містичної онтології, оскільки імплікує момент невизначеності перехідного стану між станами, відкритими до ідентифікації засобами самосвідомості.

Реалізація визначених методологічних рішень вимагає виконання наступних завдань:

- визначити історико-філософський контур становлення даоської антропомістики;
- встановити концептуальні кореляти духовної трансгресії в історії даоської антропомістики;
- виявити логіку розвитку уявлень щодо містичної трансгресії в загальному контексті еволюції даоської антропомістики.

2.1. Етапи розвитку даоської антропомістичної традиції

У контексті цього дослідження для обґрунтування проблеми духовної трансгресії даосизму в історії філософії доцільно звернутися до детального розгляду етапів розвитку даоської антропомістичної традиції.

Таке зауваження спирається на те, що саме еволюційний шлях даоської антропомістики здатний розкрити і більшою мірою обґрунтувати основну проблематику духовної трансгресії на кожному окресленому етапі.

Народження даоської антропомістичної традиції відносять до періоду Чжаньго, у той час, коли сформувалася школа «Дао і Де», як системне об'єднання стихійних ідейних організацій [7]. Вчення отримало висвітлення у працях «Дао-де-цзин» [53] та «Чжуан-цзи» [167].

Основна концепція «Дао-де цзин» обґрунтовує концепцію існування єдиної субстанції, що є першопричиною всього наявного. Саме тому даосизм знайшов назву Дао цзяо.

Лао-цзи розглядає дао як природне, без будь-яких зовнішніх втручань походження. Дискусії щодо сутнісного наповнення трактату Лао-цзитариває донині.

Китайський історик Сима-Цянь ретельно досліджував біографію Лао-цзи і засумнівався, що той дійсно написав «Дао-де-цзин». Він висунув припущення, що автором трактату був Лао-Лай, який вважався сучасником Конфуція, але незважаючи на досить обґрунтовану думку китайського історика, суспільство вважало, що саме Лао-цзи був сучасником Конфуція і у своєму трактаті виклав основи вчення Конфуція [51].

У наукових колах також часто виникали дискусії на тему того, з якою метою був написаний «Дао-де-цзин». Деякі вважали, що цей текст розглядався як напуття мудреця, який бажає «упорядкувати Піднебесну».

Дехто дотримувався такої думки, що завдяки трактату, люди зможуть досягти досконалості і гармонійного усамітнення з навколишнім світом.

При цьому, можна констатувати що обидва підходи мають право на існування і є повною мірою доцільними, чого не можна сказати про третій, менш розповсюджений підхід – розгляд «Дао-де цзін» як спекулятивного філософського тексту на зразок класичних пам'яток давньогрецької філософії.

На думку Торчинова, підставою даоських текстів виступають лінії езотеричної передачі традиції «вчитель-учень», причому в центрі уваги адептів було досягнення специфічних практик, які з часом набули назву «мистецтво Дао» (дао шу), і саме ці практики в різних ракурсах і знаходяться в центрі уваги авторів філософських текстів.

І тому головне і найбільш езотеричне в «Дао-де цзин» та «Чжуан-цзи» - це «Шляхи мистецтва» («Чжуан-цзи» часто – «мистецтва Пана Хаосу» - хунь-дунь чжі ши), зводяться до споглядання і медитації для досягнення трансу, що веде до забуття обмеженого «єго» («забуття себе» - ван у) і єднання з суцим і до регулювання руху потоків ци в організмі як за допомогою динамічних вправ (даоїнь), так і за допомогою дихальної гімнастики (син ци).

Це твердження перестає бути голосливим, якщо розглядати вчення «Дао-де цзин» та «Чжуан-цзи» в контексті інших даоських і близьких до даосизму пам'яток доімперського і раннеімперського періоду (IV-II ст. до н. е.): даоські голови «Гуань-цзи», мавандуйські тексти (включаючи «Чотири канону Жовтого Імператора Хуан-ді си цзин», «Весни і Осені пана Люя» («Люй-ши чунь-цю») і «Хуайнань-цзи» («Хуайнаньський мудрець»)) [109, с. 37-47].

Чжуан-цзи є книгою, яка складається з коротких притч, синтезованих з різних джерел. Згідно з традицією, автор написав тільки перші сім притч, а решту доповнили його послідовники. Довести авторство «Чжуан –цзи» є неможливим. За деякими непрямими ознаками можна припустити, що звід

текстів, які носять ім'я стародавнього філософа з царства Сун, було систематизовано і впорядковано в середині II століття до н. е. при дворі відомого шанувальника даоської мудрості Лю Аня, правителя Хуайнань. Протягом багатьох років книга бачила різні свої інтерпретації і, нарешті, у кінці III століття Го Сян видав нову редакцію книги, виділивши в ній тридцять три розділи і три підрозділи.

Можна з упевненістю стверджувати, що саме Го Сян надав книзі «Чжуан-цзи» її остаточний вигляд і структуру, які дійшли до сучасних днів вигляд і структуру [167, с. 404-405].

Аналіз легендарного тексту «Чжуан-цзи» дозволяє зробити висновок про багатоаспектність та різнобічність його семантичного навантаження. Значною мірою це є логічним підсумком роботи тієї великої кількості авторів, які доклали руку до цього тексту.

Варто підкреслити, що необхідність розмежування тексту на три частини, а також проблема встановлення авторства розглядуваної книги виступає до сьогодні предметом гарячих дискусій.

Заслуговує на особливу увагу аналіз окремих розділів книги, здійснений різними вченими.

Викладені в книзі міркування й сюжети об'єднані загальною парадигмою поглядів, які зазначені в заголовку кожного розділу. Американський дослідник К. Ренд у своєму критичному аналізі цього тексту підкреслив певну «містичну» тональність розділу [167, с.405] .

Щодо другого і третього розділу, то в них спостерігається явна різнобічність в манері викладу матеріалу. Підтвердженням цього виступають висновки таких вчених, як А. Грехем і К. Ренд, які виділяють в окрему групу глави вісім-одинадцять, обґрунтувавши їхню філософську сутність як апологію «примітивізму».

Зі свого боку, сутнісне наповнення глав сімнадцять-двадцять два діалогами й фрагментами, що розвивають ідеї, які містяться у внутрішньому

розділі, дає підставу вважати їх укладачів «школою Чжуан-цзи». Розділи дванадцять-чотирнадцять пронизані ключовою ідеєю узгодження філософських ідей древніх даосів з конфуціанством.

Водночас вищезгаданий А. Грехем характеризує розділи дванадцять-чотирнадцять та тридцять третій підрозділ як «синкретичні», а К. Ренд називає їх «раціоналістичними» [167, с.405].

Заслуговує на особливу увагу тексти розділів двадцять вісім-тридцять один, у яких простежується концепція насолоди життям, - позиція, яка є дуже близькою до поглядів філософа Ян Чжу.

Текст «Чжуан-цзи» наповнений парадоксами та складається з цікавих притч, які тісно пов'язані з даоською філософією. У «Чжуан-цзи» акцентується увага на тому, що у світі ніщо саме по собі не є ні гарним, ні потворним, ні великим, ні незначним, все у світі існує тільки щодо чогось іншого і знаходиться в щільній взаємозумовленості. У тексті відбувається колосальний синтез і симбіоз всього суцього.

Тексти «Чжуан-цзи» і «Дао-де-цзин» містять основоположні антропомістичні концепти даосизму, з яких виробляється світогляд, який можна позначити як «філософію Дао». Зазначені тексти можна обґрунтовано назвати витворами даоської філософської класики, яка заклала основу даоської антропомістичної традиції, позбавленої релігійного підґрунтя.

Ці тексти є найважливішою частиною китайської культурної традиції, що робило їх об'єктом особливого шанування серед освічених представників китайської духовної цивілізації незалежно від релігійних чи філософських переконань і поглядів.

Трактати «Школи Дао і Де» безумовно, виступили підставою для подальших письмових пам'яток даосизму. Ці трактати мали незаперечний авторитет у середовищі вчених-книжників, ніяк не пов'язаних з даоським релігійним рухом, справляючи помітний вплив на естетичну, художню й літературну складові загальнокитайської культурної традиції. Читачі цих книг

досить часто не мали ніякого відношення до даоської антропомістичної традиції, а тлумаченням цих творів нерідко займалися інтелектуали-конфуціанці.

Цікавим є те, що автори «Чжуан-цзи» і «Дао-де-цзин» не вважали себе представниками жодної з філософських шкіл. Отже, поява «Школи Дао і Де» не означало виникнення цілісної ідеологічної системи.

Отже, можна виділити перший етап формування даоської антропомістичної традиції, який доцільно позначити як «безсистемний». Тривав цей період з V ст. до н. е. по II ст. н. е. У ці часи внаслідок філософського осмислення уявлень, було сформовано філософське вчення даосизму, яке саме тоді мало релігійний характер.

Потім почали значно скорочуватися езотеричні школи древнього даосизму, не залишилося практично жодної відкритої школи. Усі вони ставали школами закритого типу. Проте це в жодному разі не зменшило їхньої значущості.

Даоські школи стали невід'ємним компонентом у житті китайців. У тих школах, де раніше превалювала магія, стало стрімко проявлятися поклоніння душам предків. У школах більш високого рангу стало переважати поклоніння «Небу».

У пізніші часи, з VI по III ст. до н. е., антропомістична традиція даосизму вступає в суперництво з такими філософсько-релігійними напрямками, як моїзм, конфуціанство, суфізм, послідовність навчання сил інь/янь. Слід зазначити, що ці школи спиралися на вчення імператора Хуан-ді.

У II ст. давньокитайського філософа Лао-цзи перестали сприймати як людину. Його іменували Лао-цзюнь, що означає «Государ Лао» і стали шанувати його як божественну істоту.

Отже, починаючи з II століття н. е складається даоський пантеон божеств, де головним божеством є великий Лао-цзи. У цей період даосизм сформувався як релігійна система.

З формуванням даосизму як релігійної традиції починає формуватися даоська антропомістична письмова традиція. Вона мала яскраво виражений релігійний характер і була призначена насамперед для виконання практичних завдань - фіксації, збереження та ретрансляції релігійної доктрини даосизму. Створювалися писемні пам'ятки, які відображали процес розвитку релігійної традиції. Вони помітно відрізняються від творів «Школи Дао і Де».

Вони були першими зразками даоської релігійної книги, або, точніше, її прямими провісниками. У них отримує розвиток не тільки філософський дискурс, етична або соціально-політична проблематика, що лежить у парадигмі «філософії Дао».

Важливе місце в їх утриманні стали займати питання релігійної практики, уявлення про інший світ і конкретне пояснення шляхів, що ведуть, як вважалося, до сонму небожителів. Релігійна складова стала виходити в них на перший план, купуючи експліцитний характер.

Один з яскравих прикладів - «Тай пін цзин» або «Книга Великого благоденства», поява якої традиційні джерела датують I ст. до н. е. [101]. Саме тоді походження таких творів викликає низку питань, зокрема до часу їх написання, авторства та ін.

Тільки в період Шести династій (III-VI ст.) з'являється низка даоських релігійних творів, про які ми маємо конкретні відомості. Тільки з цього часу у нас є дані, що свідчать про появу рукописних книг, які з повним правом можна вважати породженням даоської релігійної традиції.

Більшість творів збереглися до нашого часу майже в тому ж вигляді, у якому були відомі своїм першим читачам, що робить їх значущим і вагомим джерелом дослідження даоської антропомістичної традиції. У змісті цих книг на перше місце виходять релігійна доктрина і практичні методи

вдосконалення власних духовних і фізичних підстав. Релігійна складова стає домінантною і підпорядковує собі філософський дискурс. Більше того, у цих книгах з'являється той аспект, який можна вважати типологічним критерієм, що дозволяє відмежувати власне даоські релігійні твори від писемних пам'яток попередніх періодів, складових «філософії Дао».

Практично у всіх даоських творах періоду Шести династій - незалежно від того, у якій школі вони були створені, - опис практичних методів, теоретичних концептів і навіть етичних імперативів розгортається в особливому антропомістичному контексті «внутрішнього космосу» людини. Цей «внутрішній космос» являє собою «внутрішню топографію ландшафту» людини в тому вигляді, у якому його сприймала даоська релігійна самосвідомість.

Саме ця топографія стала тим фундаментом, на якому будувалися та функціонували даоські методи самовдосконалення. Саме ця антропомістика зумовлювала сутнісні особливості теоретичних концепцій, ритуалів і етичних норм, якими керувалися члени даоських релігійних спільнот.

Закономірності функціонування цього одухотвореного і живого «внутрішнього космосу» власного тіла визначали його образну природу, багатоплановість його метафор, багатогранність його категорій.

Варто зазначити, що одним з найважливіших і обов'язкових елементів даоської антропомістичної традиції були антропоморфні божества й специфічна система категоріального апарату, що використовується для його опису. Ці аспекти в їх сформованому вигляді відсутні в книгах «Школи Дао і Де».

В (618-907 р) даосизм наздогнав максимального процвітання. Китайська культура також перебувала на піку досконалості. Таке зростання було забезпечене завдяки ключовим

подіям, які максимально розкрили формування даоської філософії в представленій епосі [112, с.163].

1. Поширення даосизму не тільки в Китаї, але й за його межами.
2. Формування інституту чернецтва.
3. Імператорський двор активно підтримував даосизм та китайську культуру .
4. Новий розквіт філософського аспекту даосизму.
5. Становлення традиції "внутрішньої алхімії".

Даосизм закріпився в Когурьо (корейському державі). Все почалося з того, що Танський імператор відправив в корейську державу посла із зображенням великого Лао-цзи, для того, щоб він зміг навчити корейців даосизму і прищепити їм любов до прекрасного Дао.

На наступний рік імператор корейської держави відправив свого посла в Китай для вивчення віри Лао-цзи і Будди. [112, с. 163]

За часи правління короля Поджана, був зроблений наступний крок в поширенні даосизму в Когурьо. За порадою міністра ен Кесомуна, король почав підтримувати доктрину "трьох релігій ", вважаючи, що буддизм і конфуціанство в Кореї слід доповнити даосизмом.

На прохання Поджана в 643 р з Китаю прибули вісім даосів для проповіді своєї релігії. Даоси швидко придбали сильний вплив на двір, що призвело до початку гонінь на

Конкуру вший з даосизмом буддизм. [112, с. 163]

Як зазначає у своєму дослідженні Торчинов : «У VII-VIII ст. даосизм був як ніколи близький до реалізації своїх універсалістських потенцій і до перетворення з релігії національної в релігію якщо не світову, то, принаймні, регіональну. Цьому сприяли і широкі міжнародні контакти танського двору, які підтримували даосизм . Перш за все, були зроблені спроби поширення даосизму в Кореї та Японії.»[112, с. 163]

З появою і розвитком нових даоських шкіл відбувається бурхливий якісний і кількісний ріст письмових джерел даоської антропомістичної

традиції. Відбувається ускладнення їх змісту і поступова кодифікація викладених у них практичних методів та світоглядних концепцій.

Помітне збільшення числа джерел даоської антропомістичної традиції і, схоже, кількісне зростання послідовників даоського релігійного руху, якими ці твори були затребувані, призвели до того, що на рубежі III - IV ст. на півдні Китаю вже з'являються повноцінні збори даоських релігійних книг .

Книги з цих зборів поширювалися серед послідовників конкретних даоських навчань і були доступні тільки членам відповідних релігійних спільнот. Не тільки творцями цих творів, а й їх першими читачами були учасники даоського релігійного руху, організованого у відносно самостійні школи.

У цьому також криється одна з відмінностей власне даоських книг від творів «Школи Дао і Де», які мали широке поширення серед освіченої еліти китайського суспільства і належали до загальнокитайської культурної спадщини. Читачів книг з філософії Дао» об'єднував інший критерій - не їхня релігійна приналежність, а їхній освітній ценз.

Отже, власне даоські книги були орієнтовані на зовсім інше соціальне коло читачів, ніж твори «Школи Дао і Де».

У IV - VI століття н. е. (період Північних і Південних династій), даосизм поділився на «Шлях південних небесних наставників» і «Шлях північних небесних наставників»

У IV ст. утворилися два напрями в даосизмі – школа Маошань і Лінбао, які поєднали ритуалізм «небесних наставників» з алхімічної традиції південно-китайського даосизму. Одну з головних ролей у цих школах грала медитація.

Прихильники школи Шанцин прагнули до безсмертя , тоді як послідовники школи Лінбао поставили тріаду вищих сил своїм головним предметом поклоніння. Отже, можна зробити висновок, що південний даосизм був спрямований на самовдосконалення, а північний впливав на вірян.

Таким чином, можна виділити другий етап розвитку даоської антропомістичної традиції – етап формування даосизму як релігійної системи (II ст. н. е. – VI ст. н. е.).

Під час цього етапу філософські уявлення даосів структуруються в релігійну систему, виділяються окремі даоські школи . Формується антропомістична письмова традиція в даосизмі, яка мала яскраво виражений релігійний характер і була призначена для виконання практичних завдань - фіксації, збереження та ретрансляції релігійної доктрини даосизму.

Цікавим є той факт, що даоська антропомістична традиція, зміцнившись у своїх власних чільних позиціях, отримала верховний статус , а даосизм розпочався як державна релігія. Саме завдяки цьому тексти «Лаоцзи», «Чжуан-цзи», і «Лецзи» були визнані «істинними канонами» та стали обов'язковими для вивчення в округах Китаю [69].

Такий стан справ був досить стійким аж до кінця XX століття н. е., коли імператор Чженьцзун (998 - 1022 р. н. е.) династії Сун прийняв рішення певною мірою переглянути окремі положення даоських текстів, а саме видав указ зібрати і відредагувати новий «Дао цзан» - канон даосизму.

Наслідком цього стало те, що в VII ст. Інъ Вень-Цао написав «Покажчик нефритових апокрифів і канонів» («Юй вей цзин му»), де «Дао цзан» складався з 7300 сувоїв. Перелік даоських текстів налічував твори загальним обсягом 5700 сувоїв. «Дао цзан» формувався шляхом об'єднання текстів, що зберігаються в бібліотеках при монастирях. При цьому цікавим є той факт, що тематика зазначених текстів зовсім не враховувалася.

У часи повстання Хуан Чао (кін. IX ст.) значна частина творів «Дао цзана» була загублена, але їх список був задекларований у «Покажчику канонів в червоних обгортках» («Чжу нан цзин му»), який був сформований в X столітті .

На закладення релігійної концепції даосизму ключовий вплив мав саме буддизм. У цей період він досяг піку свого розквіту. Паралельно в цей часовий відрізок сформувалося нове поняття – «даоське чернецтво».

Можна впевнено сказати, що в середині XII ст. закінчилася освіта даоського пантеону, стрижнем і ідейною основою якого є «Тріада чистих».

Такі тексти виступають уособленням загальної парадигми Дао, а також божествами - його еманациї, які повторюють етапність так званого «космогонічного» процесу, трактуються представниками даосизму як процес саморозгортання Дао.

Наступний етап розвитку даоської антропомістичної традиції почався в VII столітті і тривав аж до XII століття. Він характеризується насамперед офіційним формуванням освяченим напередодні цього періодом даоського чернецтва. Окрім того, на цьому етапі відбувається активне впровадження психотехнічних практик в даосизмі, а саме метод медитації.

Одночасно також запроваджено способи внутрішнього самовдосконалення, що знаходить відображення в розширенні ідейних кордонів даосизму й виникнення нових шкіл даосизму. Можна впевнено стверджувати, що саме тоді завершується остаточне оформлення даоського пантеону.

Наступним періодом формування даоської антропомістичної традиції можна вважати етап, який почався на рубежі XII і XIII століття і триває до сьогодні. Тоді відбулося стрімке поширення Вчення Досконалої істини.

«Вчення досконалої істини» (Цюаньчжень) – найбільш значуща школа даоської антропомістичної традиції, яка має вирішальне значення й дотепер. Ця школа була сформована в XII ст. значущим даосом того часу Ван Чуньяном на території чжурчженської імперії Цзінь (1115 - 1234). Згідно з легендою в 1159 р. Ван Чуньян зустрівся з іменитим «безсмертним» Люй Дунбинь (VIII ст.).

Ця зустріч мала настільки знаковий характер, що після неї Ван Чуньян став ченцем і незабаром сформував досить вагому організацію релігійної спрямованості, перші учні якої до цього часу шануються як «сім самовдосконалених» (ци Чжень жень) у даосизмі [163].

Слід зазначити, що вже до початку XIII століття Цюаньчжень набуло поширення по всій території Китаю. При цьому потрібно наголосити, що спочатку Цюаньчжень користувалась захистом чжурчженського і монгольського правителів Китаю, які поділяли керівництво над цим вченням.

При цьому один з керівників і наставників указаної школи Цю Чанчунь (Цю Чуцзю, 1148 - 1227), свого часу особисто контактував з Чингісханом, який всіляко демонстрував свою прихильність до даної школи і надавав певні привілеї.

Однак незабаром розгорілися палкі дискусії про пріоритетність Будди або Лао-цзи, що поклало початок етапу гонінь Цюаньчжень, початок яких відноситься до 1281 р. Таке переслідування тривало аж до 1368 р., коли з Китаю були вигнані монголи і Цюаньчжень почав поступове відновлення.

Необхідно підкреслити, що до того періоду Цюаньчжень увібрало південно-китайську традицію «внутрішньої алхімії», представники якої утворили південний напрямок (нань цзун) Цюаньчжень.

До початку XIII століття Цюаньчжень не мала централізованого управління. Монастирі цього вчення були абсолютно незалежними.

Учення досконалої істини (Цюаньчжень) мало кілька окремих течій, кожне з яких підпорядковувалось одному з найбільш значущих керівників. Найважливішим із таких напрямів є школа Лунмень, яка створена на початку XIII століття одним з найбільш яскравих представників даосизму Цю Чанчуном [163].

Основоположні принципи Цюаньчжень описані в легендарному тексті Ван Чуньян «Лі цзяо ши у лунь» («П'ятнадцять статей, що встановлюють

вчення»). Цюаньчжень формувалося під ключовим впливом концепції буддизму, особливо школи Чань.

Саме виходячи з цього, це вчення нерідко іменують «даоським Чань» (дао цзяо Чань). При цьому, в його релігійному аспекті Цюаньчжень ключову увагу приділено саме моральному самовдосконаленню, яке досягається завдяки медитації, заняттями «внутрішньою алхімією».

Учення досконалої істини практично повністю виключає магичні обряди і літургійний символізм. Його відмінною особливістю є те, що Цюаньчжень, на відміну від інших даоських шкіл, передбачає обов'язкове прийняття чернецтва усіма священнослужителями (дао ши). Учення мало настільки тотальне розповсюдження й значну підтримку населення Китаю, що вже в XVI-XVII ст. Цюаньчжень стала головною школою даосизму [163].

У контексті цього дослідження необхідно підкреслити ще один важливий аспект- в XIII - XVII ст. відбулася досить активна взаємодія двох окремих напрямків даоської антропомістичної традиції – південного та північного напрямків.

Логічною відповіддю на таку взаємодію стала поява істотно нових синкретичних шкіл, підставою яких виступила «внутрішня» алхімія даосизму (сянь Сюе). При цьому теоретичною основою таких шкіл стали напрацювання народних вірувань. Тут варто підкреслити виключний вплив Ге Хуна (IV ст.), Ван Сюаньляня (VII ст.), Чи Цюаня (VIII ст.), Тань Цяо (Тань Цзіншен, X ст.), Чжан Бодуаня (XI ст.).

Але на етапі, коли правила Юань (монгольська династія), даосизм почав відчувати занепад, який в першу чергу проявився у ліквідації знакових даоських текстів.

А незабаром водночас із приходом до влади династії Мін (1368 - 1644) даоська антропомістична традиція почала певною мірою етап свого відновлення, який, на жаль, тривав недовго.

І вже при наступній маньчжурської династії Цин (1644 - 1911) даоська антропомістична традиція загубила свої привілейовані позиції [69].

Як наголошує у своїй праці Є. Торчинов : «У період П'яти династій положення даосизму зазнало занепад, проте з царювання династії Сун колишній вплив знову відновився.

Сунські імператори не тільки надавали протекцію даосам, а й відіграли певну роль в оформленні зводу даоської літератури (Дао цзана), наказавши підготувати такий і, можливо, видати» [112, с.164].

На закінченні правління Південної Сун (1275 г.) , Чжан Цзун'яня проголосили імператором південно-китайського даосизму і він став тридцять шостим небесним наставником. З часом він заснував школу, яка отримала назву : «Шлях істинної єдності» .

Гора Лунхушань, яка знаходилась у провінції Гуйсі, стала резиденцією « Небесного наставника» аж до 1927 р.

Представники конфуціанської еліти часто виявляли інтерес до даоської антропомістичної традиції з філософського погляду, ігноруючи її релігійне підґрунтя. Пік уваги до філософії даосизму спостерігався в III - IV ст., коли династія Хань втратила кермо правління, а разом з цим знизилася роль конфуціанства як основної ідеологічної парадигми означеної вище династії.

Окрім того доцільно підкреслити, що даосизм разом з буддизмом зробили істотно вплинули на освіту неоконфуціанства. Наслідком цього стало те, що низка даоських дефініцій і філософських доктрин зазнала значних етичних перетворень.

Даосизм суттєво впливав на письменство, мистецтво та інші напрямки культури Китаю, на його наукове мислення. Даоська алхімія істотно відбилася на емпіричному фундаменті хімії.

Даоська антропомістична традиція позначилася й на медицині як з теоретичного, так і з практичного погляду.

Водночас, можна констатувати проникнення даоської антропомістичної традиції в VII ст. в Корею - державу Когурьо, королі якої дотримувалися доктрини «трьох навчань» (Сань цзяо).

В Японії ж провідну роль завжди займав синтоїзм, однак елементи даосизму мали місце в японській культурі аж до XVII ст., а окремі елементи даоської психотехнічної практики використовувалися в японській медицині досить вдало [69].

Безперечно, найскладнішим періодом для даосизму стала «велика пролетарська культурна революція» (1966-1976 рр.). Цей етап ознаменувався такими жахливими подіями, як закриття монастирів, ліквідація чернецтва. Саме тоді представникам даосизму доводилось приховувати свою приналежність до Шляху започаткування життєвості.

Це, звичайно, викликало значущий занепад даосизму, який дійшов до того, що фактично опинився на межі зникнення. Саме тоді керівник даоської релігійної організації - шістдесят третій Небесний Наставник - емігрував на Тайвань, де створив власну резиденцію. Після його втечі в Китаї практично не залишилося жодного з керівників даоської традиції.

Проте вже після реалізації низки реформ Ден Сяо-Піна в 1978 р. критичний стан справ у розвитку даоської антропомістичної традиції було подолано й вже в 1980 р. була відроджена даоська громада Китаю (Чжунго даоцзяо сехуей) з єдиним обмеженням – нівелюванням влади патріарха південної школи (небесного наставника).

Як відомо, у 2008 році пішов з життя шістдесят четвертий патріарх школи Небесних наставників (Тяньши) - високоповажний Чжан Юаньсянь. Він не зміг залишити після себе спадкоємця. Після його загибелі перервалася стародавня лінія передачі традиції довжиною понад півтори тисячі років.

Кілька даосів самопроголосили себе головами даоської школи Тяньши (і за традицією, всіх даосів між небом і землею): з Тайваню - Чжан і-цзян, Чжан

мей-лян, Чжан і-фен, Чжан дао-чжень, поважний Чжан цзе-сян та інші. Кожен з них проголосив себе даоським патріархом .

Отже, в на сьогодні даоська традиція відчуває небувалий занепад, унаслідок навчань Чжуан-цзи і Лао-цзи формується даоська антропомістика як філософсько-релігійна система.

Під час свого розвитку даоська антропомістична традиція пройшла низку наступних етапів:

1. «Безсистемний» етап, який тривав з V ст. до н. е. по II ст. н. е. У ці часи в результаті філософського осмислення уявлень, які стихійно формувалися раніше, було сформовано філософське вчення даосизму, яке тоді мало релігійний характер. Одночасно даоська релігійна традиція переживала бурхливе інституційне зростання, формулюючи методи самовдосконалення, норми життя релігійної громади та правила виконання релігійних ритуалів.

2. Етап формування даосизму як релігійної системи (II ст. н. е. – VI ст. н. е.), під час якого філософські уявлення даосів структуруються в релігійну систему, з якої складається даоський пантеон божеств, виділяються окремі школи даосизму. Починає формуватися даоська антропомістична письмова традиція, яка мала яскраво виражений релігійний характер і була призначена насамперед для виконання практичних завдань - фіксації, збереження та ретрансляції релігійної доктрини даосизму.

3. Етап розвитку даоської антропомістичної традиції тривав з VII по XII століття. Для цього періоду характерний розвиток даоської релігійної традиції, з'являються нові школи, самовдосконалення стає головною метою в даосів, особлива увага приділяється медитації.

4. Етап поширення Цюаньчжень. Цей етап розпочався на зламі XII і XIII століття і триває дотепер. Велику роль у цьому вченні зіграв буддизм. Значне місце тут займало моральне самовдосконалення. Також увага приділяється заняттям «внутрішньої алхімією» і медитації.

Отже спробуємо сформулювати, що означає даосизм.

На думку Є. Торчинова : « Під даосизмом розуміється національна китайська релігія, яка володіє власною специфікою і відмінна як від інших організованих релігій, що набули поширення в Китаї, так і від народних вірувань і культів, з якими вона, однак, тісно пов'язана, що виникла в середині I тис. до н. е. на основі релігійних вірувань шаманського типу і остаточно сформувалася в перші століття нашої ери». [112, с.37].

Зараз даоська традиція відчуває небувалий занепад, пов'язаний з руйнівним впливом на неї, заподіяним під час «культурної революції» і недавнім перериванням лінії передачі патріархів школи « Небесних наставників». Даоська антропомістика досі має вплив на далекосхідну, особливо китайську культуру. Даосизм впливав на мистецтво, літературу і навіть на традиційну медицину, сприяв адаптації буддизму на китайському ґрунті.

2.2. Духовна трансгресія в концептуальній парадигмі даоської антропомістики

Основою даосизму, за висновками багатьох вчених-філософів, виступає духовна трансгресія в усій множині її результатів. Водночас, аналіз наукової літератури з цього приводу дозволив зробити висновок про відсутність цілісного системного підходу до окреслення духовної трансгресії в даосизмі.

Саме виконанню зазначеного науково-практичного завдання, яке сьогодні можна вважати остаточно вирішеним, і присвячено цей підрозділ.

Дефініція «трансгресія» широко використовується в сучасній філософії та характеризує процес переходу кордону, який описується в культурі як неперехідний, а також досвід, що супроводжує стан цього переходу.

Тому результатом духовної трансгресії можна вважати трансгресивний досвід як вираз сукупних результатів трансгресії у певному процесі.

Проблематиці вивчення трансгресивного досвіду присвячено значну кількість праць, основними з яких безперечно є напрацювання класиків: Ж.Батая, М. Фуко, М. Бланшо, Ж. Дерріда та ін.

Духовна трансгресія в діалектичному сенсі нерозривно відноситься до кордонів культурної норми. Французький філософ Мішель Фуко визначає взаємодію межі культурної норми і процесу її перетину, як хід, у якому кордон та його подолання взаємно доповнюються. На його думку, «Трансгресія є жестом, спрямованим на межу».

Межа і трансгресія зобов'язані одна одній щільністю свого буття; не існує межі, через яку абсолютно неможливо переступити; з іншого боку, марною буде всяка трансгресія ілюзорної або примарної межі. Та чи існує достеменно межа зовні цього жесту, який блискуче долає і заперечує її?» [154, с. 117].

Реальність у трансгресивному досвіді інтерпретується як трансцендентна, вона проявляється не певним станом, а метою, яка може бути досягнута.

Людський досвід не може охопити трансцендентну реальність, бо він формується як зустріч на кордоні з трансцендентною реальністю, це, за висловом М. Бланшо, «зіткнення на відстані» [23].

Трансгресію можна визначити як перехід межі потенційного, можливого. Такий стан позбавляє об'єкти суб'єктивної реальності.

Ідея смерті у філософії постмодернізму розуміється як трансгресивний перехід. Так Батай зазначає «Смерть звільняє мене від вбиваючого мене світу, вона вже уклала цей реальний світ ірреальності я , який вмирає».

Знаходитися в стані трансгресії означає бути в граничному стані емоційного переживання. Стан трансгресії викликано вимогою світу більш глибокого і неймовірного почуття.

У якості подій трансгресивного досвіду позначаються епізоди, які притаманні релігійним переживанням, та тлумачаться у мові релігійної доктрини.

Події містичних та трансгресійних досвідів визначаються бурхливим намаганням, яке цілеспрямоване на подолання наявного буття. Отже, можна говорити про те, що події містичного досвіду, які притаманні релігійним доктринам, виступають формою культурної інтерпретації трансгресивного досвіду.

Але, доцільно зазначити, що вживання дефініції духовна «трансгресія» можна вважати доречним.

Так, С. С. Хоружий у своєму фундаментальному дослідженні містичного досвіду в православній традиції зазначає: «у своїй суті два види досвіду (досвід трансгресії і містичний) розходяться до повної протилежності» [163, с.201] .

С. С. Хоружий вказує на різницю в розгляді природи людини в сучасній філософії та релігійної традиції: для сучасної філософії природа людини збірна і довільна, досвід трансгресії - це послідовний ланцюг приватних трансгресій, метою яких є знищення людської суб'єктивності.

Але його ідея піддається значній критиці, бо, аналізуючи містику, цей філософ враховує лише концепцію християнської релігійної традиції, тоді як для інших релігійних традицій саме таке «знищення людської суб'єктивності» може бути бажаним результатом містичного досвіду.

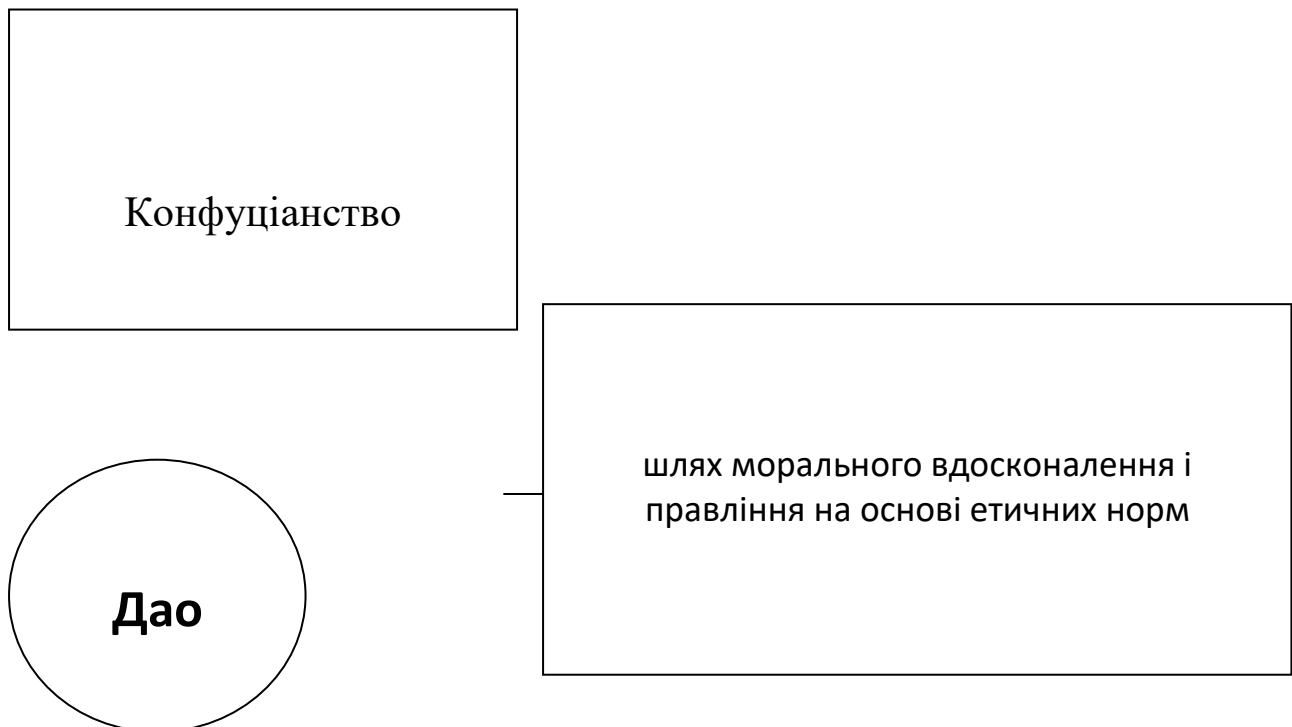
Отже, у такому разі досвід трансгресії і містичний досвід виступають однорідними дефініціями, і можна зробити висновок про духовну трансгресію як про шляхи духовного розвитку в контексті певної релігійної традиції.

Водночас, для визначення місця трансгресії в даоській філософії необхідно звернутися до категоріального апарату і лише завдяки цьому визначити духовну трансгресію в даосизмі, зокрема семантичну основу даосизму – Дао.

Отже, одним з головних понять даосизму є поняття Дао. При цьому Дао не є надбанням даосизму. Дао як філософська категорія і як явище притаманне китайській філософській думці, що склалася протягом багатьох століть.

Давньокитайські філософи ототожнювали з Дао результат виключної та безперечної істини. Усі без винятку китайські мудреці-прихильники Дао, саме на цьому понятті будували власні міркування й філософські висновки.

При цьому поняття Дао в даосизмі істотно відрізняється від поняття Дао, наприклад, у конфуціанстві, що наведено на рисунку 2.1.



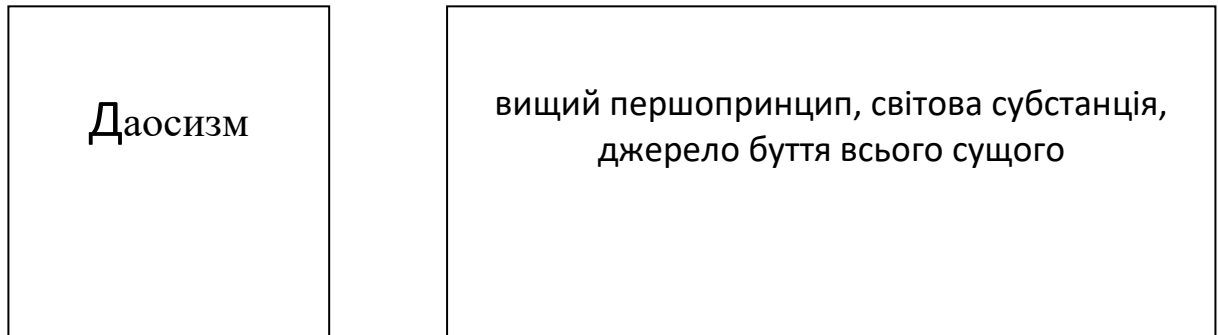


Рис.2.1. Відмінність у визначенні сутності Дао в конфуціанстві і даосизмі

У контексті дослідження важливим є той факт, що трактат «Дао-де цзин» декларує існування першооснови всього наявного – певної сутності та світової закономірності, яка отримала найменування Дао. У легендарних творах Лао-цзи, обґрунтовано основні ознаки Дао:

Дао не можна описати словами, його сутність неможливо розкрити в словесній формі;

Дао дає змогу до оволодіння ним, але не більше;

Дао немає ні форми, ні кольору, ні запаху, його неможливо ні побачити, ні почути;

Дао ніколи не може залежати від інших, воно завжди існує само по собі.

Дао певною мірою являє собою «порожнечу» або «небуття» (ши).

Як вважає Лао Цзи : Високоморальне кориться одному тільки Дао»

Окрім ключових ознак Дао, Лао-Цзи обґрунтував невід’ємні атрибути Дао, які також дещо підкреслюють безтурботність, абстрактність і невловиму сутність Дао.

Лао Цзи вважає гординю найстрашнішим пороком у житті, оскільки гординя є найжахливішим та найнебезпечнішим гріхом. Як зазначає сам Лал Цзи: «Я не бажаю бути гордим, як дорогоцінний камінь».

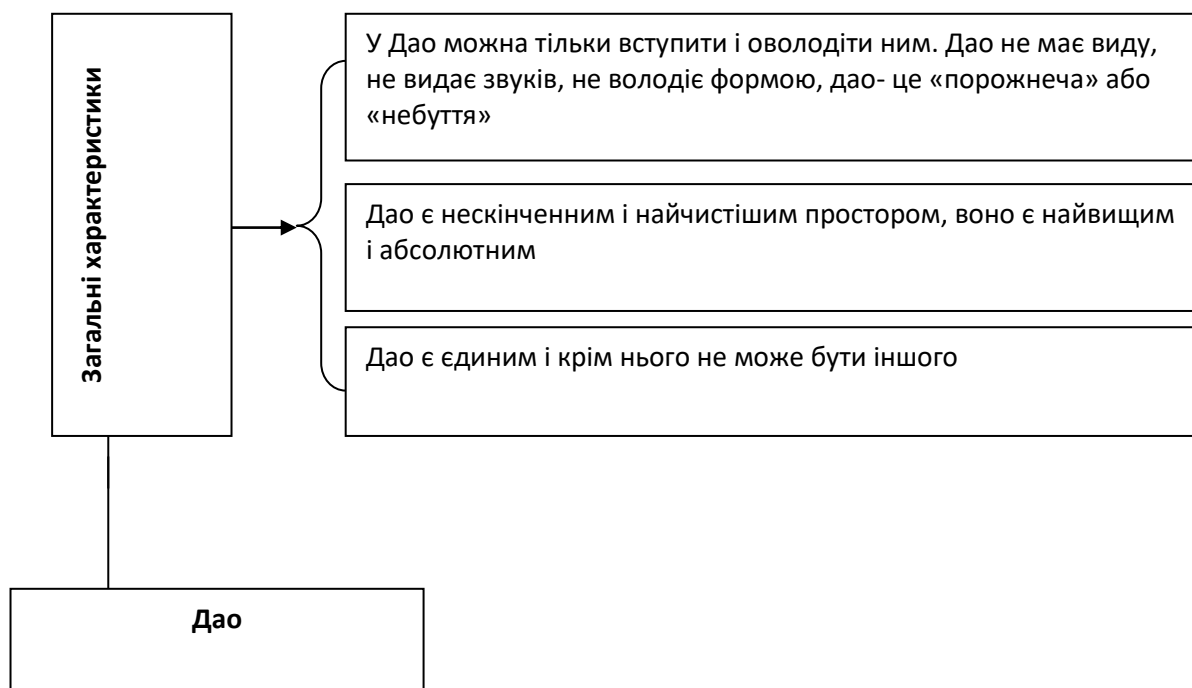
Для того, щоб людині подолати цей жахливий порок, вона не повинна вважати себе найрозумнішою та не повинна виставляти себе. Він підказує кожній людині знати своє місце.

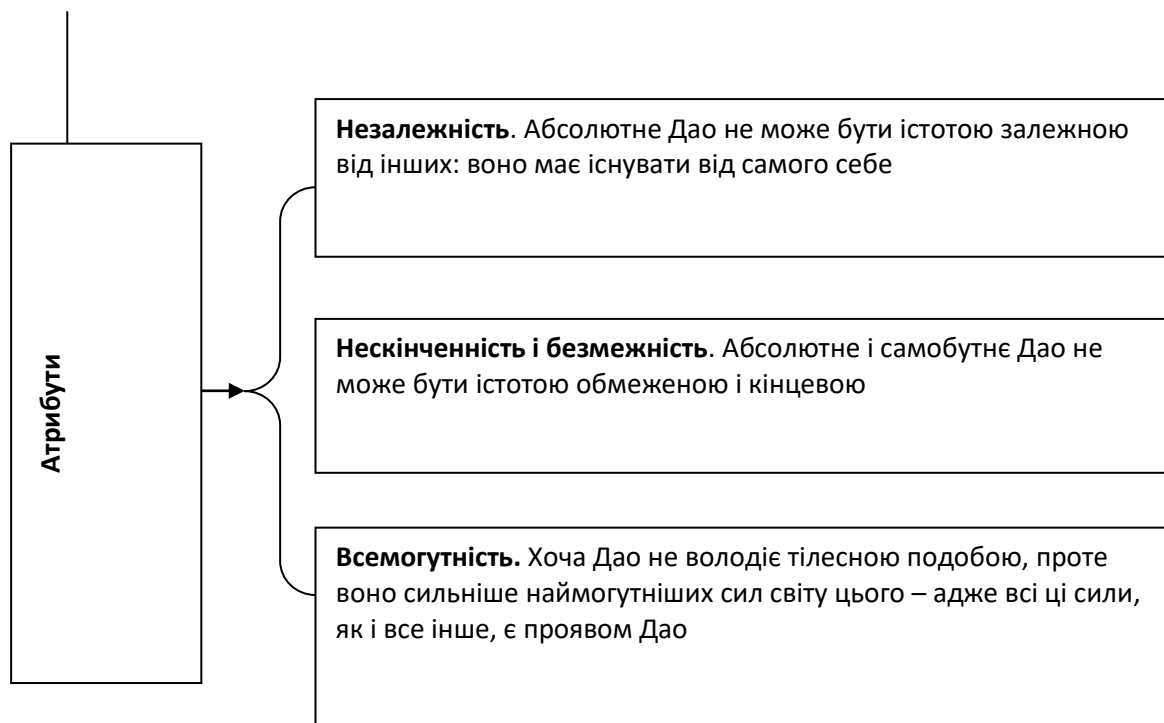
На думку Лао Цзи, популярність та знатність заважають людині, оскільки вони суперечать смиренню Дао.

Дао закликає бути більш дружелюбним та людинолюбивим, оскільки ідеалом у нього вважається та людина, яка дбає в першу чергу про інших людей, а не про себе.

Визнавши Дао безмежним, тобто таким, що не обмежено умовами просторовості, у якого немає ні початку, ні кінця, Лао-Цзи вказує, що Дао також підлягає умові часу. Зважаючи на наведені вище міркування, можна дати загальну характеристику Дао як базової категорії даосизму (рис.2.2.):

Рис.2.2. Загальна характеристика Дао як базової категорії даосизму





Слід зазначити, що чітко простежується схожість концепції Дао з концепцією безликого Абсолюту.

Окрім того, у суттєвих аспектах концепція Дао схожа з буддійським розумінням шун'яті («порожнистості», тобто відсутності самобутнього існування, власної природи речей). Згідно з буддійським ученням порожнеча невіддільна від форми, форма невіддільна від порожнечі; форма є порожнечею, а порожнеча є формою [77].

Дуже цікавим виступає те, що в загальному порядку Дао спрямоване на те, щоб уникнути потягів, сховатися від повсякденної метушні, забезпечити повернення до первісності минулого, до простих і природних основ. У цьому разі подібність з буддійськими навчаннями виступає неприхованою водночас загадковою.

Пояснення цієї схожості немає, існують лише певні припущення про подорожі Лао-цзи на захід. Але й таке припущення супроводжується деякою плутаниною.

Отже, питання, чому філософи різних країн, віддалені один від одного територіально, незалежно один від одного, так чи так приходили до одного розуміння, суті буття залишаються на сьогодні нерозв'язаними.

Так само, даосизм у Китаї з практичного погляду не мав схожості з буддистськими та брахманськими практиками.

У Китаї раціоналізм нівелював містику в усіх її проявах, уникаючи її у власних навчаннях. Теж саме відбулося і з даосизмом. Незважаючи на те, що в трактаті «Чжуан-цзи», констатовалося те, що ,як життя, так і смерть є співмірними дефініціями, акцент яких був спрямований на міфічне довголіття (700-100 років), а також досягнення безсмертя, яке бажали всі прихильники даосизму.

Саме така концепція мала значний вплив на зміщення акцентів з філософії на релігію в загальній парадигмі даоської антропомістичної традиції.

Саме місія даосиста – «наближення до Дао» виступала путівником для бажаного морального самовдосконалення, яке мало безмежний характер.

Згідно з висновками Лао Цзи саме Дао виступає критерієм достовірності, а виконання бажання Дао – головна мета прагнень людини: «Моральне кориться лише Дао».

При цьому Лао-цзи вважає, що Дао зосереджено не тільки на внутрішньому, але й у зовнішньому світі людини. Фіксація позначає внутрішній гармонійний світовий лад.

У конкретної особистості фіксація визначається совістю, оскільки саме совість - це послання вищого світу нижчому, яка передається за певним енергоінформаційним каналом, що з'єднує людину з Всесвітом.

Важливою запорукою наближення до Дао є перемога власних пристрастей.

Лао-Цзи вважає вищими критеріями духовності та моральності людини простоту серця, ґрунтуючись у такому міркуванні на тому, що совість найбільш наближена до Дао. Саме простота серця виступає невід'ємним атрибутом морального вдосконалення.

Окрім того, Лао-Цзи приділяє величезну увагу лагідності, яка безпосередньо пов'язана з простотою серця, будучи її природним наслідком.

Найбільш жахливим пороком на думку Лао-Цзи є самепихатість, яку він протиставляє покірності. Лао-Цзи виступає явним проповідником кроткості і слухняності, і всіляко заперечує гордості, вважаючи її неймовірним гріхом.

На підтвердження цього вживається концепція Дао, яке не дбає про себе, а самовіддано піклується про інших.

Найвища людяність при цьому це любов до ворогів. Істинно той, хто любить, не повинен виключати зі своєї любові навіть тих, хто ненавидить його самого. «Ненависть, - вчить Лао-Цзи, - платить добром» [53].

Принцип «у-вей» буквально означає «не робити» або «недіяння». Тобто повернення до первісної природи досягається не через засвоєння певних моральних принципів, виконання моральних обов'язків, приборкання природного початку в людині, а навпаки через звільнення від зайвих, надмірних, а тому і неприродних бажань і пристрастей (від спраги слави, багатства, влади, від злості і заздрості тощо).

Духовна трансгресія даоса пов'язана з відмовою від порушення власної природи і природи всього суцього, відмова від неприродних, заснованих виключно на егоїстичних інтересах, відмовою від суб'єктивізму як такого, суб'єктивної діяльності і, взагалі розчиненням в єдиному потоці буття.

Лао-цзи писав: «Коли люди дізнаються, що таке гарне, - то з'являється й уявлення про потворне. Коли дізнаються, що таке добро, - то виникає дефініція зла».

Важливо підкреслити, що під недіянням розуміється саме медитативний спокій, звикання до оптимального стану свідомості.

Порушення спокою, надмірна активність стає шкідливою.

Мета дії полягає в тому, щоб щось було зроблено.

Але якщо перестаратися, це може призвести до «перевиконання», що іноді гірше, ніж взагалі нічого не робити.

Як зазначається у «Дао-де цзин»: «Завоювати Піднебесну, можна лише нічого не робивши; роблячи щось, нічого не вийде» [51]. У цьому випадку не діяння тут означає відсутність зайвих дій.

Зважаючи на розглянуте, можна обґрунтувати місце духовної трансгресії в даосизмі, що наведено на рисунку 2.3:

Духовна трансгресія

в даосизмі – це «шлях цільного існування», у якому умогляд і дія, дух і матерія, свідомість і життя виявляються зібраними у вільному, безмежному, всеохоплюючому єднанні



Духовна трансгресія в контексті даоської філософії є стежкою цільного існування, де життя, діяння і розум є зібраними у всеосяжне єднання. Даоські мудреці нічому не навчають, не дають ніяких настанов, нічого не доводять, їх головною метою є зорієнтувати людину в житті і вказати шлях до перемоги над власним егоїзмом.

Згідно з уявленнями даосів насправді є лише величне Дао, яке не має ні початку, ні кінця, ні кольору, ні запаху, воно сталося саме по собі і включає в себе все суще.

Даоси не чекають від нього ніякої конкретики, бо у світі все відбувається само по собі, вони не чекають того, що Дао зацікавиться їх особистою долею, чи долею світу і водночас величають його «Величне Дао».

Людина є втіленням світу, як і світ є втіленням людини.

Коли людина може дозволити всьому йти своїм природним шляхом, нічого при цьому не робити, а тільки спостерігати. При цьому людина повинна абсолютно спокійно ставитись до своїх власних бажань. Коли вона нарешті поєднується з Дао, то повертається до самого себе та з'єднується з природою.

Як наголошував великий Чжуан-цзи у розділі «Ціулунь»: «О мій учителю! Ти даєш усім речам їх властивості, але не вважаєш це результатом справедливості; надаєш благодіяння всім поколінням, але не вважаєш це результатом гуманності; існуєш з глибокої давнини, але не є старим; покриваєш Небо і підтримуєш Землю, окреслюєш усі форми, але не вважаєш це наслідком майстерності».

Учитися у Дао і злитися з ним в одне ціле - в цьому, на думку Чжуан-цзи, і полягає сенс людського життя: «Можна звільнитися від горя, хвилювання, туги і навіть від життя і смерті. Треба відкинути всі розбіжності і розчинитися у світі. Дао - це і є я, і з цієї причини все наявне є мною. Дао невичерпне і безмежне, воно не народжується і не вмирає, і тому я також невичерпний і безмежний, не народжуюся і не вмираю. Перед смертю я існую, і після смерті я існую. Скажете, що я помер? Адже я не вмираю. І вогонь не спалює мене і у воді я не тону.

Я перетворююся на попіл, та все ж я існую. Я перетворююся на лапку метелика, в печінку миші, але все ж я існую. Наскільки ж я вільний, наскільки довговічний, наскільки великий! ... Усі різні ознаки є моїми ознаками, і всі відмінності відкидаються. Усі речі з дивними і незвичайними ознаками - усе злилося воедино. Усе є дао, все є мною. Це й означає, що «Небо і Земля народжуються зі мною, а всі речі становлять єдність з « я » [167].

На шляху духовної трансгресії даос поступово відмовляється від свого суб'єктивного, егоїстичного, внаслідок чого стає єдиним з Дао, і в кінцевому підсумку стає безсмертним, опинившись серед небожителів.

Даосизм спочатку виник як філософське вчення, але з часом поступово перетворився, подібно конфуціанству, на релігійну спрямованість з елементами містики і алхімії.

У межах цього процесу відбулася антропоморфізація філософських уявлень даосів про внутрішній і зовнішній світ, про процеси, які відбуваються всередині і зовні.

Згідно з даоським ученням, організм людини має вигляд певних божеств-променистостей (цзин/шень), об'єднаних у єдиному внутрішньому космосі Дао. Даоську концепцію антропологічного космосу найбільш докладно викладено в «Книзі Жовтого дворика» («Хуан тін цзин») [164].

У даній книзі йде мова про тринадцять духів-божеств, що мешкають усередині людського тіла, причому вони називаються то шень («духами-божествами»), то цзин («променистою», «променистими божествами»).

З цієї причини вони називаються «внутрішніми», а в повному вигляді зазвичай позначаються як «внутрішні променистості», або ж просто як «осяйні божества». Конотація, яка зв'язує в єдину систему цзин і фізичне тіло, регулярно фіксується в даоських джерелах.

Наприклад, твір «Повчання про те, як помислити серцем духів-богів», виразно вказує на те, що цзин - це осяйні божества, що знаходяться всередині людини, вони пов'язані з іньським або янським початком світобудови.

Окрім того, цзін, або променистий, - це те ж саме, стверджує цей твір, що і шень – чудові світлоносні божества. Янські божества зветься зовнішніми променистостями, вони пов'язані з Небом і Сонцем.

Іньські ж називаються внутрішніми променистостями, вони, зі свого боку, пов'язані з Землею або Місяцем. У тілі ж людини вони співвідносяться з очима, які є для них Пресвітлим залом [108].

Поділ світлих божеств на дві групи - внутрішні і зовнішні зумовлено їхньою якісною природою та приналежністю до початку янь («зовнішні») або інь («внутрішні»). При цьому і внутрішні, і зовнішні можуть знаходитися

всередині людини, вони доповнюють один одного і одне без одного існувати не можуть. Джерело точно вказує і кількість даних божеств - по 18 000 у кожній групі, що в сумі дає повний комплект 36000 божеств.

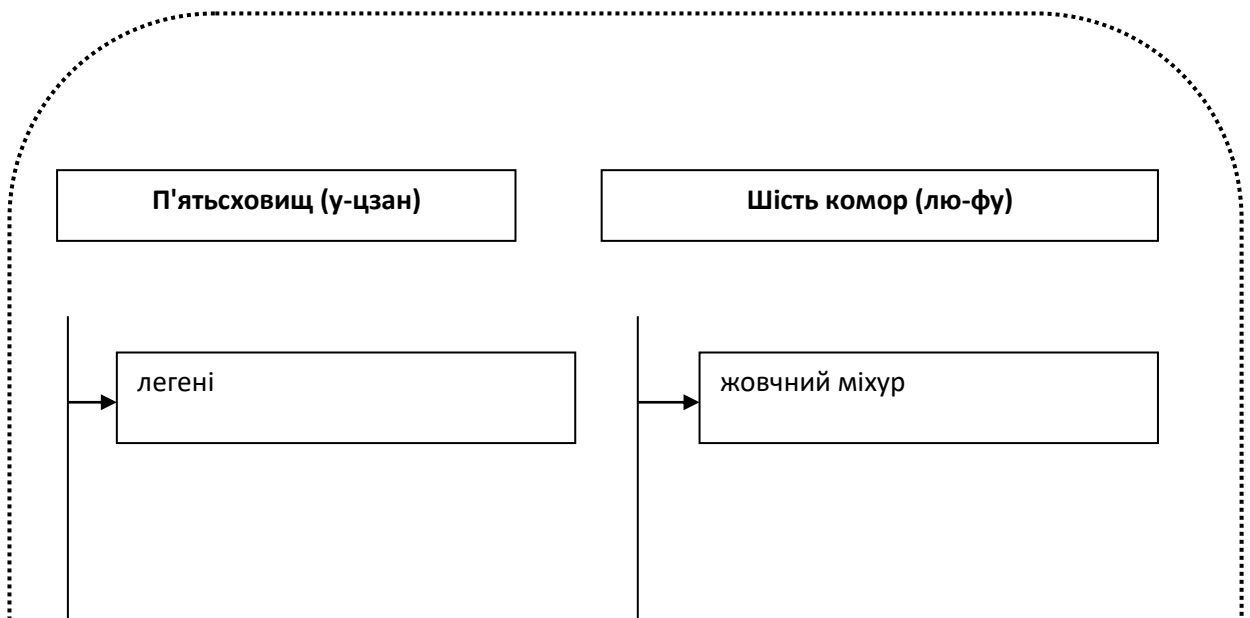
«Зовнішні» променистості – це при буквальному прочитанні образи «зовнішнього» світу, символи іпостасі видимих небесних світил, що сяють таким світлом. Відповідно, якщо даос «помислив» Сонце і Місяць, вони, схоже, теж будуть називатися зовнішніми променистостями.

А ось «внутрішні» променистості - це, відповідно, образи внутрішнього світла, що надходить «зсередини», так само як і метафори тих світлоносних об'єктів, які випромінюють і іскряться, спрямовуючи свої промені не зовні від себе, а всередину, осяваючи, наприклад, «внутрішній ландшафт» людини.

У концепції Жовтого двору променисті-божества, перебуваючи всередині людського тіла, опромінюють, наповнюють світлом його «внутрішній простір», змушуючи світитися і ті області його організму, у яких вони знаходяться.

Традиційна китайська наука лікування виділяє дві найважливіші групи органів людини - П'ять сховищ (у-цзан) і Шість комор (лю-фу),

що схематично представлено на рисунку 2.4.



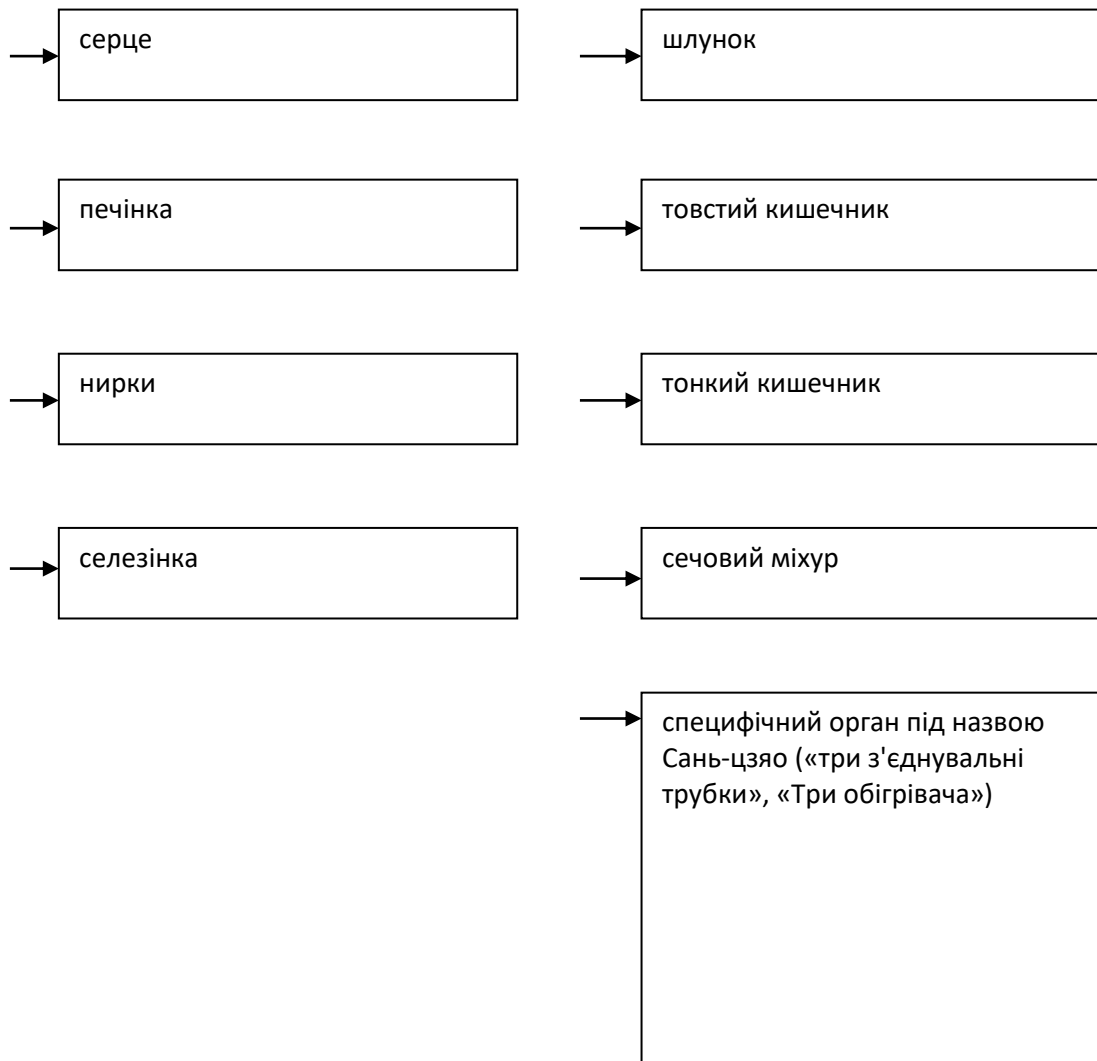


Рис.2.4. Структура організму людини з погляду філософів Стародавнього Китаю

Концепція, яка зображена на рисунку 2.4., є базовою для «Книги Жовтого імператора про внутрішнє» (Хуан-ді ней цзин), найдавнішого з того, що дійшло до нашого часу пам'яток традиційної китайської медицини.

Один з фрагментів «Хуан ді ней цзин» так викладає цю концепцію: «Адже, якщо мова йде про сили інь і янь в людині, тоді «те, що зовні» - це янь, «те, що всередині» - це інь.

Якщо говорити про інь і янь щодо тіла людини, тоді янською буде вважатися [сторона] спини, а інською - [сторона] живота. Якщо ж говорити про сили інь і янь у внутрішніх органах, у тілі людини знаходяться і іменуються «сховищами» і «коморами», тоді сховища (цзан) - це органи інь, а комори (фу) - це органи янь.

П'ять сховищ (у-цзан) - печінка, серце, селезінка, легені та нирки - це інь.

Шість сховищ (лю фу) - жовчний міхур, шлунок, товстий кишечник, тонкий кишечник, сечовий міхур і Сань-цзяо - це янь.

Аналогічну систему вдало описано і в «Хуан тін цзині».

У цій пам'ятці вона також належить до категорії фундаментальних, оскільки є базовою для опису внутрішньої топографії людини, на ній же ґрунтуються специфічні для навчання Жовтого дворика уявлення про внутрішні органи, їх характер і функції, а також про методи їх «вирощування», тобто практичні способи приведення їх у гармонійний, збалансований стан.

«Хуан тін цзин» повторює цю систему стародавніх китайських цілителів дуже точно, і в дуже точній термінології, що, безперечно, свідчить на користь його генетичного споріднення з китайською наукою лікування.

«Книга Жовтого дворика» використовує ті ж поняття «П'ять сховищ» та «Шести комор», а контекстпідтверджує їх схожість з концептуальним змістом «Хуан ді ней цзин».

Отже, для тексту «Книги Жовтого дворика» концепцію «П'яти сховищ» і «Шести комор», уперше концептуально сформульовано в працях давньокитайських лікарів.

Вона була найважливішою субстратною схемою, на якій побудовано теоретичні висновки і практичні методи.

Організм людини в сукупності органів, зображених на малюнку 2.4., являє собою внутрішній космос людини, а кожному із зазначених органів притаманне власні Божества, наведені в таблиці 2.1.

Таблиця 2.1.

Елементи внутрішнього космосу (сукупність п'яти сховищ) людини та їх характеристика (за вченням даосизму)

Елемент	Притаманне божество	Головна концепція
1	2	3
Легені	отрок на ім'я Хао-хуа («Білизною сяюча квітка»)	регулює, приводячи в належний стан, ефірний життєстверджувальний янський початок людини - її ци
Серце	Дань-юань – кіноварний початок	підтримує рівновагу в людському організмі іньського і янського початків, відає співвідношенням «холоду» і «жару», або «жару» і «занепокоєння», наводить гармонію, регулюючи належним чином рух венозної та артеріальної крові
Печінка	Лун-янь, Хмара-дракон	контролює, приводячи до гармонії, янські та іньські душі людини, а також регулює баланс рідинних секретів

		організму
Нирки	Сюань-мин (Юй-ін)	нирки можуть дати людині нове життя на небесах, у деяких чудових куточках вищої світобудови
Селезінка	отрок, одягнений у сукню кольору землі	вже не анатомічний орган фізичного тіла людини, а певний духовний центр особливого простору, створюваного даосом силою своєї свідомості; простору, вибудованого диханням світобудови, космічними силами інь і ян

Важливим твердженням у межах цієї концепції є відповідність окреслених елементів внутрішнього космосу людини зі Стихіями світу, що зображено на рисунку 2.5.

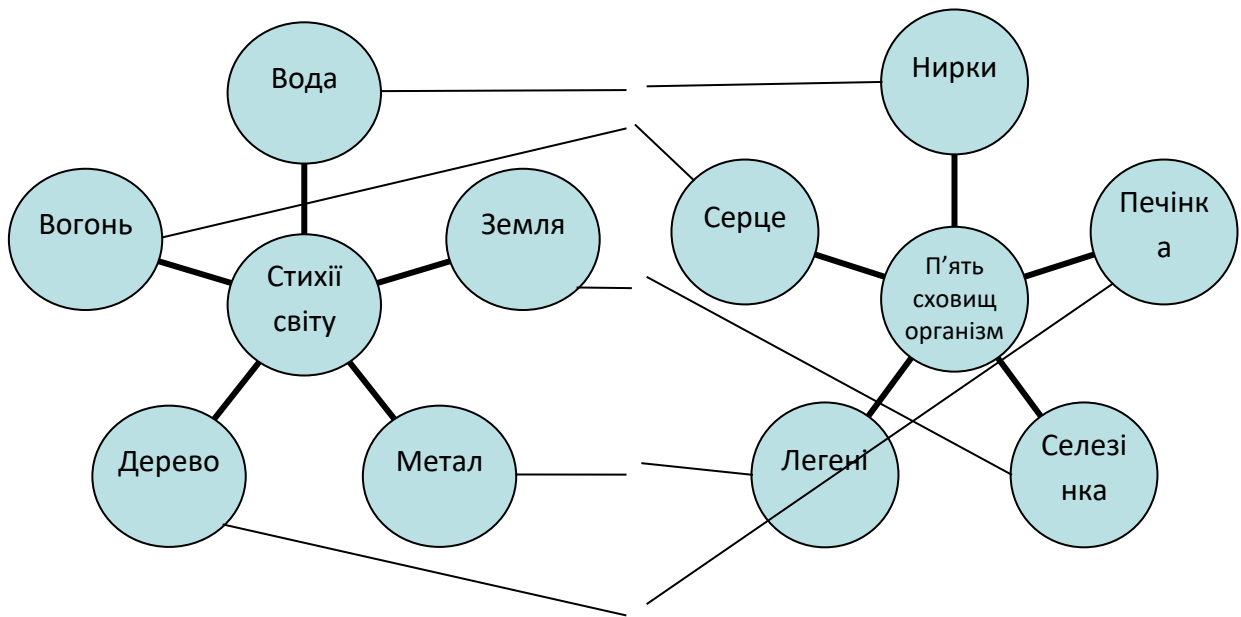


Рис.2.5. Відповідність п'яти сховищ організму людини стихіями світу (за вченням даосизму)

Як видно з таблиці 2.1., легені, як і інші внутрішні органи людини, сприймаються «Хуан тін цзин» у вигляді закритого простору, особливого приміщення, яке схоже управі або присутнього місця китайських чиновників. «Хуан тін цзин» говорить про палац легенів, але цей палац - особливого роду, він має вигляд квіткового пологу, що покриває серце. Ось чому вчення Жовтого дворика закріплює за легенями метафору «Квітковий полог».

Божество легенів - отрок на ім'я Хао-хуа, назву якого можна перевести як «сяюча Білизнаю квітка». Слово хао вказує на колір ясного денного неба, тому воно зберігає значення «блискучий», «сяючий», так і «білий».

Друге - особливо символічно, оскільки «білий» колір за допомогою системи відповідностей у-сін співвідносить цей орган із Заходом і стихією Метал [126]. У цій системі кореляцій стає зрозумілою і друга назва цього

органу - палац Металу, що вже прямо вказує на легені як репліку першоелемента Метала в антропологічному космосі.

Отрок Хао-хуа, який живе в легенях, має й друге ім'я - Шу-Чен - Порожнечею створений. Це ім'я також має образний характер і пов'язане зі сприйняттям легенів як фізіологічного органу.

Китайська медицина наділяє легені такими якостями, як «порожнеча» і «легкість». Ці уявлення, що йдуть від лікарів стародавнього Китаю, і зумовили, на нашу думку, друге ім'я духа-божества цього органу.

Отрок Хао-хуа знаходиться в нижній частині легенів, де він сидить в Нефритовому портику. У структурі внутрішнього ландшафту людини цей портик являє собою передню частину палацу легенів.

З іншого боку, в просторовому відношенні - по вертикальній осі - він займає найнижчу частину легенів. В цю область входить, згідно з вченням Жовтого дворику, біле дихання, що виходить з нирок [126].

Отже, роль Хао-хуа в концепції Жовтого дворику ускладнюється - він відповідає не тільки безпосередньо за легені, але ще й за їх належний зв'язок з нирками.

Вважалося, що легені об'єднують різні частини організму в єдине ціле. Легені, як і Куньлунь, уподібнювалися, умовно кажучи, того ж «світового дерева», крона якого сягає небо, а корені йдуть в підземний світ. В антропологічній топології «Хуан тін цзина» такого дерева, звичайно ж, немає, але є типологічно подібне, що виконує такі ж функції інший об'єкт - квітка. Причому ця квітка справді з допомогою горла об'єднується з головою - Небесами антропологічного космосу, а внизу впирається в нирки - своєрідний Підземний світ «внутрішньої» світобудови.

Зауважимо, що образ «Світової квітки» - аж ніяк не наша інтерпретація, цей образ малює сам текст «Хуан тін цзина», правда, лише вербально.

Що ж стосується тієї місії, яку виконує всередині організму Хао-хуа, то вона вказана абсолютно точно - вона регулює, приводячи в належний стан ефірний життєствердний янський початок людини - його ци.

Серце - це центр людського організму, господарського «внутрішнього простору» антропологічного космосу. Окрім цього, серце є центром середньої частини тіла, що в певній системі координат наділяє цей орган значенням центру центрів.

Інакше кажучи, серце сприймається найголовнішим і найважливішим керівним центром людського організму (хоча безпосередньо в «Хуан тін цзині» цю функцію найчастіше виконує селезінка).

Божество серця називається Данину-юань - кіноварний початок.

Це - значущий образ, який має низку стійких асоціативних зв'язків з фізіологією серця у тому вигляді, у якому її встановило вчення Жовтого дворика, у багатьох своїх аспектах йде за лікарями стародавнього Китаю.

Отрок Данину-юань просторово пов'язаний з легенями - Данина-юань, живе у серці, яке приховано Квітковим пологом легенів. У зв'язку з цим даоський текст іноді може вказувати на нього пояснювально, не називаючи імені, - «той, хто знаходиться під Квітковим пологом».

Данина-юань підтримує рівновагу в людському організмі іньського і янського початків, або відає співвідношенням «холоду» і «спеки», «спеки» і «занепокоєння». Він же, як двічі вказує «Хуан тін цзин», наводить гармонію, регулюючи належним чином, рух венозної і артеріальної крові [126].

Кров - головний «об'єкт», що знаходиться у відомстві серця, - антропологічної топології «Хуан тін цзина». Він зумовлює зв'язок серця з мовою і ротом.

Рот і мова також відповідають за вологі субстанції організму. Якщо серце регулює рух крові, то рот і мова, як їх розуміє концепція Жовтого дворика, відповідають за рухи рідини основних внутрішніх органів.

Усі ці властивості визначають особливе положення серця - як голову, царя, вана - і у всьому організмі в цілому, і в системі П'яти внутрішніх органів зокрема.

Печінка, як указує «Хуан тін цзин», відповідає стихії Дерево, а тому пов'язана з її асоціативним рядом - вона зветься палацом Дерева, співвідноситься зі Сходом і зеленим кольором [124, с.248-249].

Божество печінки - Лун-янь, Хмара-дракон. Друге його ім'я - Хань-хв, Світло-в-Собі-Укрите. У давньокитайській традиції дуже рано закріпився поділ навколишнього простору на п'ять сегментів - чотири стандартних просторових напрямів (схід, південь, захід, північ і центр. Кожен з цих напрямків уже в давнину образно позначався одним із міфологічних істот.

Символом Сходу був Зелений дракон. Колірна атрибутика і дракона, та інших міфологічних істот визначалася теорією П'яти стихій. У зв'язку з цим ім'я божества печінки, у яке входить слово «дракон», явно вказує на зв'язок цього органу зі стихією Дерево і корелює зі Сходом, що підкреслює роль печінки як антропологічної репліки цієї стихії.

Ім'я божества печінки символічно, тому що досить чітко пов'язано з концепцією розвитку внутрішнього світу згідно з теорією П'яти стихій за законом «взаємопородження».

Дерево, яке символізує печінку і пов'язано зі Сходом, у ланцюзі поступального розвитку обов'язково повинно змінитися Вогнем, який, зі свого боку, корелює з Півднем і серцем. Інакше кажучи, концепція «взаємопородження» вказує, що на зміну стихії Дерево прийде стихія Вогонь, і якщо в організмі «головує» печінка, значить, незабаром місце «господаря» займе серце.

Баланс всесвіту як у космічному, так і в антропологічному вимірі підтримується через циклічний розвиток, показниками якого і є П'ять стихій. Усередині антропологічного космосу їм відповідають П'ять внутрішніх органів (у цзан). Вони - маркери Дао-Шляху, шляху розвитку янського

початку, тобто Руху Сонця - від моменту зародження ян до його розквіту, а потім - до повної зміни на іньський початок. «Один раз інь, янь - це і є Дао-Шлях», - зазначає одна з найвпливовіших китайських традицій, що в рівній мірі авторитетно як для даосизму і для конфуціанства або для лікування стародавньої науки.

Відповідно, шлях янської енергії або, простіше кажучи, Сонця відзначений своєрідними дороговказами, чи рубриками.

Такими рубриками руху янського початку є П'ять стихій, вказуючи на поступальний розвиток світу, його вічний рух по одному колу - Земля, Метал, Вода, Дерево, Вогонь і знову Земля. Тому й Дерево, яке народжує Вогонь, - це не тільки Схід у його імпліцитної формі, а ще й, «передчуття Півдня і Вогню».

Божество печінки, приводячи до гармонії, янські і іньські душі людини а також належним чином регулює баланс рідинних секретів організму.

Зовні печінка відповідає очам, які в антропологічному космосі людини є Сонцем і Місяцем.

Дихання-ци печінки яскравим світлом осяває внутрішні органи.

Згідно з «Хуан тін цзин» печінка відіграє важливу роль у функціонуванні всього організму, оскільки її дихання проходить по каналах, які охоплюють п'ять основних і шість додаткових внутрішніх органів. Має вона і якість «променистості», про яку ми детально говорили вище.

Печінка мережею ниток всі Шість комор покриває і Три сяйва народжує [164].

Нирки також займають важливе місце у вченні Жовтого дворика.

Божество нирок - Сюань-хв, з другого імені - Юй-ін. І перше і друге ім'я наділені натуралістичним символізмом і вказують на анатомічні особливості цього внутрішнього органу, як їх розуміли цілителі стародавнього Китаю. Та область людського організму, у якій знаходяться нирки, відповідає Землі як частини всесвіту і тому світу мороку, який приховується в її глибинах.

Нирки всередині людини – першоелементи Води у всесвіті. Співвідносячись з водною стихією, вони, як зазначає концепція Жовтого дворика, керують усіма рідинними елементами організму.

Зовні нирки відповідають вухам. Уважається, що дихання нирок визначає чутливість слуху. Окрім того, за допомогою ці нирки пов'язані з серцем.

Тим не менш «Хуан тін цзин» - це все ж не медичний трактат, принаймні, у тому вигляді, у якому він дійшов до нашого часу. Релігійно-міфологічна складова в ньому є, причому досить явно, і одне з уявлень, які цю складову і утворюють, також пов'язана з нирками.

Концепція Жовтого дворика стверджує, що нирки можуть дати людині нове життя на небесах, у деяких чудових куточках вищої світобудови, аналогічних тим місцям, які християнська культурна традиція називає райськими.

Селезінка займає важливе місце в концепції Жовтого двору. На важливість цього органу вказує і висока частотність його згадування в тексті «Хуан тін цзин»:

Дух-божество з центру селезінки
господарем є Серединного палацу [164].

Отже, у концепції Жовтого дворика селезінка послідовно співвідноситься з центром і характеризується усіма атрибутами, притаманними йому. У теорії у-сін Центр послідовно співвідноситься з жовтим кольором і одним із першоелементів Землі.

Тими ж самими якостями «Хуан тін цзин» і наділяє цей внутрішній орган: «селезінка - це центр і стихія Землі». Кореляції селезінки зі стихією Землі виглядають цілком звичайними для китайської традиційної науки подоланнями. Специфічність навчання «Хуан тін цзин» полягає в тому, що воно наділяє селезінку якістю, про яку ми вже згадували вище, - селезінка

сприймається одним з Жовтих двориків, тобто керівним центром людського організму.

Там же знаходяться божества, пов'язані з органами середньої частини людського організму.

Пристрасть до піднесення кореня небесного духу,
і не всохне він більше [164].

За уявленнями даосів, селезінка, звана Жовтим двориком, - це вже не анатомічний орган фізичного тіла людини, а певний духовний центр особливого простору, створюваного даосом силою своєї свідомості; простору, вибудованого диханням всесвіту, космічними силами інь і ян.

У ньому немає грубих форм з плоті і крові, там присутній лише серпанок хмарний трьох кольорів, що згущується, то розсіюється, утворюючи химерні образи і вказуючи на нескінченний рух світових стихій. Жовтий дворик - центр, з якого даос управляє цим простором, у якому він збирає свої духовні сили і з якого командує світовими стихіями, щоб в потрібному місці і в потрібний час відбувалися благодатні метаморфози.

Божество селезінки - отрок, одягнений в сукню кольору землі. З урахуванням вже відомого нам асоціативного ряду стає зрозуміло, що мова йде про божество центру, яке співвідноситься з Землею, як однієї з п'яти стихій, а так - з жовтим кольором.

Окрім жовтої сукні, у нього є й інші атрибути - пурпурний пояс і рукавички з зображеннями драконів і тигрів. Ці атрибути традиція також тлумачить звичними для концепції «Хуан тін цзин» натуралістичними образами - це всього лише метафоричний опис кровеносних судин на поверхні шлунка [124, с.282] .

Жовтий дворик для даоса - це, схоже, точка прикладання сил, які змушують рухатися цей космос; це образ, через який даоський текст позначає той невловимий і неясний дискурсивної логікою простір, де в конкретну мить

даос концентрує свій внутрішній погляд, щоб силою своєї свідомості надавати великі метаморфози.

У «Хуан тін цзин» жовчний міхур займає особливе місце. Ставлячись до внутрішніх органів, що входять в групу Шести коморах, він послідовно згадується в ряду з П'ятьма сховищами, що, напевно, зроблено навмисно, - тим самим учення Жовтого дворика зближує його - і за значенням, і за символічними функціями - з п'ятьма основними внутрішніми органами.

Божество жовчного міхура-отрок по імені Лун-яо – Сяйво дракона. З другого імені він називається Вей-мін - Велично-світлоносний.

Загалом, «Книга Жовтого дворика», на нашу думку, будує всі свої концепції, виходячи з логіки світу образів, використовуючи і відповідну йому мову опису, і належні цьому світу метафори. Метафори за своєю природою багатозначні, а тому вони краще пристосовані для опису такого світу, багатовимірного і багатозначного за своєю природою, світу даоського мікрокосму.

Цей світ образів став базовою, центральною схемою в тих писемних пам'ятках організованого даоського руху, які починають широко розповсюджуватися з другої половини IV століття.

Даосизм обґрунтовує наявність трьох «кіноварних полів» - енергетичних центрів тіла: у нижній частині живота, в області сонячного сплетення і в голові.

Найбільш древні тексти говорять тільки про одне, нижнє «кіноварне поле», та й пізніше, якщо мова йде про «кіноварне поле» без конкретизації, то мається на увазі саме воно. Тільки з початку IV ст. н.е. з'являються згадки про три «кіноварних поля». Існує багато різних інтерпретацій кіноварних полів у даоській філософії.

Якщо звернутись до першої інтерпретації, то одразу ж після смерті у людини зникають кіноварні поля. Вони можуть бути тільки у живої людини.

Згідно другої, поля в ході практики створюються самим адептом, а не з'являються у тілі спочатку. Тому безглуздо самому знаходити поля. В процесі практики людина відчує їх самотійно.

На думку С. Грофа: «Кіноварні поля» є даоським аналогом чакр (санскр. чакра – «колесо») індійської йоги, причому теорія «кіноварних полів» цілком автохтонна, що вказує на досить широку поширеність відчуття присутності «тонких» центрів і їх психотехнічного використання.

С. Гроф відзначає: «наявність відчуття чакр на психоделічних сеансах. Він вважає, що система чакр забезпечує психолога корисною картою свідомості, що допомагає розумінню і позначенню, переведенню на понятійну мову багатьох екстраординарних переживань на психоделічних сеансах» [49, с. 199-200].

Верхній даньтянь зовсім не заповнює собою всю порожнечу голови, а локалізується навколо гіпофіза, який є частиною так званого «Кришталевого палацу», розташованого в центрі черепа, і який включає шишковидну залозу, таламус і гіпоталамус. Він пов'язаний з Заднесрединним Меридіаном Ду-май через точку Ін-тан, іменовану також «третім оком».

Назва пішла від того, що активація або «відкриття» даної точки дозволяє «бачити» явища тонкого плану, оскільки верхній даньтянь є житло духу Шень - істинної сутності людини.

Клітини мозку, а особливо залоз, що утворюють «Кришталевий палац», мають колосальну ємкість, а тому здатні поглинати величезні порції енергії, що у багато разів перевищують вміст решти дань-тянь.

Здатній поглинати таку величезну енергію, вони породжують різноманітні феномени Духа - від життєрадісності і творчих злетів до активації екстраординарних здібностей, але - тільки у випадку «харчування» верхнього даньтяня чистою Юань Ци.

Якщо замість неї в голову проникне груба хоутянь Ци, тоді будуть: сплутаність поганих думок, що б'ють ключем (плюс сила до їх втілення), зайва збудливість, схильність доболісних видінь і тому подібних «сюрпризів».

Дань-тянь буквально - поле кіноварі, котел, триніжок, в якому відбуваються енергетичні процеси.

Середній даньтянь - це одночасно місце зберігання «післянебесної» Ци (хоутянь Ци) - Післяпологова Ци, і «плавильна піч», в якій утворюється Шень. Більшість даоських систем вибудовують свої техніки так, щоб «охолоджувати» середній даньтянь і його хоутянь Ци, всіляко уникаючи користування останньою в чистому вигляді.

На щастя, вона не резервується тут назавжди, а поступово стікає в нижній дань-тянь і зміщується там з «переднебесною» Ци (Юань Ци). Щодо розташування даної зони існує невеликі різночитання.

Одні автори вказують, що середній даньтянь залягає в районі сонячного сплетіння, інші - трішки вище, в нижній частині грудної клітини, примикаючи до меридіану Жень-май - каналу Зачаття в точці Тань-чжун, що знаходиться на горизонталі між сосками.

Нижній дань-тянь найбільш відомий «в міру» навіть тим, хто ніколи не чув про двох інших. Наприклад, японські бойові мистецтва знають його як «танден», і надають усвідомленню цього феномена важливе значення. Багато напрямів Будо взагалі немислимі без практики танден і «точки» (дзю-дзюцу, айкідо).

Уміння «тримати живіт» визначає, наскільки ви стійкі як у фізичному, так і в емоційному плані, а концентрація на нижньому даньтяне не грозить нам (на відміну від багатьох інших видів концентрацій) ніякими сюрпризами. Він знаходиться в нижній частині живота, примикаючи до меридіану «жень-май» у точці ци-хай («море енергії»), розташованої на 3-5 см нижче пупка. Зосереджуючись або, як прийнято говорити, медитуючи на нижньому дань-тяні, ми створюємо сприятливі умови для накопичення в ньому енергії, а

хороший запас ци є запорукою здоров'я та активного тривалого життя - довголіття.

У п'ятому творі з «Су лін цзина», присвяченому методу Сань-і, збереглися докладні описи кіноварних полів. Палац верхнього кіноварного поля, званий то Дань-тянь, то Ні-вань, «Су лін цзин» зображує наступним чином:

Його чин - Небесний владика-повелитель Глиняної кульки. Він править у палаці Верхнього Єдиного. Праворуч від нього знаходиться найясніший міністр, він сидить обличчям до його обличчя. Це - витончений дух зубів, мови і мозку ... Августейший міністр іменується Чжао-ле-цзин, ім'я ж його - Чжун-сюань-шен (Другий-Сокровенний-Учень) ... Ці двоє разом правлять в палаці Глиняної кульки. Обидва вони оголені й не мають жодних одягів. Виглядом ж вони немов немовлята, тільки що в життя ввійшли. Верхній Єдиний, Небесний владика-повелитель, тримає в руках «Формулу-амулет Чудесного тигра, [за традицією] Вищої чистоти», покладену в футляр із зеленого нефриту, а найясніший міністр тримає в руках «Досконалу книгу-основу [з] Великої печери» (Так дун Чжень цзіп), покладену в футляр з пурпурного нефриту. Разом вони сидять, звернувшись обличчям вперед або один до одного ...

Коли Верхній Єдиний перебуває всередині палацу [Глиняної кульки], він закриває і зберігає [в неприступності] ... палац Ні-вань (тобто мозок), обличчя, очі, рот, язик, зуби, вуха і ніс. Коли ж він перебуває поза [мого тіла], він лякає і знищує міриади навей Шести небес, [всіх] злих і згубних перевертнів. Раз на п'ять днів мої три душі янські (хунь) і сім душ [моїх] іньських ідуть на аудієнцію до Верхнього споконвічного повелителя, щоб [настанови] отримати в Дао-Шляху» [124].

Не менш детально в «Су лін цзине» представлені божества і двох інших кіноварних полів - середнього і нижнього. Середній Єдиний живе в серце, яке зветься Вишневим палацом та вважається середнім з кіноварних полів:

«Серце - це середнє поле кіноварі, зветься воно Вишневим палацом Цзян-гун, який розкинувся немов слобода в самому центрі серця. [Вишневий палац] схожий на квадрат, кожна сторона якого має длину в один вершок. [Уявляю собі, що] яскраво-червоне дихання (ци) заповнює все небо; всередині цього яскраво-червоного ци з'являється образ Сонця діаметром семи вершкове і сяє, висвітлюючи все попереду на сімдесят тисяч ; тіло ж моє потерпає перетворення ...

Вишневий палац, кіноварні поля в серці моєму - в ньому перебуває Середній Єдиний, Споконвічний кіноварний найясніший владика. Середній Єдиний кіноварний найясніший шанобливо іменується Шень- юнь-Чжу (Дух-Обертаючий-Перлину). Візуалізація 24 небесних Досконалих Ім'я ж його - Цзи-нань-дань. Інше ім'я – Шен-шан-бо (Життя-Вищий-Князь), ще одне його ім'я - Ши-юнь-цзюй. Його чин - кіноварні найяснішого Вишневого палацу Цзян-гун. Він править у палаці серця.

Праворуч від нього знаходиться помічник - міністр найяснішого. Це - витончений дух П'яти [моїх] внутрішніх органів ... Коли він входить в Вишневий палац [мого тіла], то стає Середнім государевим помічником-міністром. Він шанобливо іменується чжун-гуан-цзянь (Світло-і-Фортеця), ім'я ж його - Си-хуа-лин (Четирежди- Перетворена-Небесна-душа) ... Ці двоє разом правлять в серці [моєму], у Вишневому палаці Цзян-гун. Обидва вони оголені й не мають жодних одягів.

Виглядом ж вони немов немовлята, тільки що в життя ввійшли. Кіноварний владика-государ тримає в лівій руці планету Марс ... У правій же його руці - «Найвища формула-амулет Жіночих Єдиних» у футлярі з білого нефриту.

Помічник-міністр тримає в лівій руці перлину сяючого місяця, що розміром у три вершка рівно. Промені [її] яскраво сяють і [всі] печери грою світла й тіні осявають. Обидва вони сидять, звернувшись обличчям вперед або один до одного ... Коли [Середня Єдиний] перебуває всередині [Вишневого

палацу Цзян-гун], він закриває [від згубного впливу] і зберігає [в неприступності] ... м'язи, кістки, П'ять внутрішніх органів, кров і плоть. Коли ж він перебуває поза [мого тіла], він лякає і нанівець зводить [усі] нещастя, що міриадами дурних пошестей викликаються. Він пестує ци [моє], а дух Гієні в лад налаштовує і довгі роки [мені] дарує ... Раз на сім днів мої три душі янських (хунь) і сім душ інських (по) є на аудієнцію до Середнього Єдиного, кіноварні найяснішого владиці, щоб настанови отримати ...» [124].

Нижній Єдиний перебуває в нижньому кіноварному полі, яке «Су лін цзин» називає Брамою долі:

«На три вершка нижче пупка знаходиться палац [нижнього] кіноварного поля, той, що зветься Брамою долі. Там живе Дитя з Нижнього початку. [Цей палац] - квадрат зі сторонами в один вершок. [Уявляю собі, що] біле дихання (ци) заповнює все до самого неба. Усередині цього білого дихання з'являється образ Сонця діаметром в п'ять вершків і сяє зовні, висвітлюючи все на п'ятдесят тисяч лі. [У даному хмарному серпанку] тіло моє перетворення зазнає - смутно колишеться все, неясне-неясне, і думкам серця мого ні кордонів, ні меж немає ...

Всередині цього палацу живе Нижній Єдиний [владика] Воріт долі, Споконвічний князь Жовтого дворика, прізвисько ж його - Юань-ян-чан. Ще одне ім'я - Ін-ер-тай (Ще-ненароджене-немовля), ще одне ім'я - Бо-ши-юань. Його чин - Споконвічний князь Жовтого дворика. Праворуч від нього перебуває міністр-підкувальник, пестить і охороняє [його]. Це- божество - зберігач інського стебла, найчистішого дихання ... Чин ж його - міністр-підкувальник.

Коли міністр-попечитель входить в [тіло моє] і живе в палаці [нижнього] кіноварного поля, то носить потаємне ім'я Гуй-шан-хв, а прозвище - Гу-ся-сюань, ще одне ім'я його - Фен-шень-бо, ще одно - Чен-гуан-шен. Нижній Єдиний і його міністр-попечитель разом управляють в палаці

Нижнього початку - в [нижньому] кіноварному полі. Обидва вони – голі без одяжі, а зовні - що немовлята, які тільки що в життя ввійшли [124].

Наведена тріада божеств кіноварних полів має найважливішу функцію-креативну, життєзабезпечуючу. Вони виконують її за допомогою приведення в організмі людини до належної циркуляції. Тим самим підкреслюється важливість і значення божеств кіноварних полів, які грають принципову роль в житті і долі.

Отже, можна зробити висновок, що даоси завжди дивилися на тіло людини як на мікрокосм, малий всесвіт. Але світ, за класичними китайськими уявленнями, вічний, а отже, вічним повинно бути і тіло-мікрокосм - подоба цього світу. На досягнення цього стану, втраченого через відступ роду людського від Дао-Шляху універсуму, і спрямовані насамперед практичні методи даоських пустельників і алхіміків, які ми розглянемо у наступному підрозділі.

2.3. Модифікації концепту містичної трансгресії в даоських духовних практиках

Шлях духовної трансгресії в даосизмі зумовлено його основною метою, стати безсмертним. Для цього даоси займалися різними вправами не тільки для тіла, але й для духу. Отже, шлях духовної трансгресії складався з гімнастичних, медитативних і дихальних вправ, особлива увага приділялася алхімії. Ці прийоми хоч і були схожими з індійської йогою, але мали суттєві відмінності.

На основі дослідження як класичних джерел, так і робіт сучасних авторів, можна виділити ряд етапів, які проходить даос на шляху до Дао, тобто на шляху духовної трансгресії згідно своєї релігійно-філософської традиції.

Початком практики є ініціація неофіта в його духовному братстві

Ініціація складається з п'яти частин: приготувань, «великого " ритуалу», що означає введення учня в братство, установки, догляду учня по чину «великого ритуалу» і, нарешті, видачі свідоцтва про прийом у члени братства. Підготовка полягає в подачі заяви з проханням про прийняття та про допомогу.

Відповідь залежить від ступеня відомості кандидата керівникам товариства, висланих кандидатом подарунків і результатів ворожіння по так званім «восьми знаків», що визначає гороскоп даної особи. Відповідь оголошується спеціальним гінцем, після чого влаштовується «великий ритуал», під час якого кандидат здійснює поклони перед віттарем діючого, тобто особистого божества, або *deus manifestus*, а потім повторює той самий обряд перед віттарем недіючого бога, або *deus absconditus*. в залі Вищої Радості.

Поклони здійснюються згідно з звичаєм, дев'ять (тричі по три), згідно з вказівками церемоніймейстера. Запалюються свічки і курильні палички, тричі вдаряють у гонг. Потім той, хто вступає до братства здійснює такі ж поклони, але тільки чотири рази, перед табличкою з іменем засновника традиції в залі Первозданної Людяності, що служить немов каплицею Основоположника [150, с.144].

Після цієї вступної частини слідує строго індивідуальне настанови Вчителя про шляхи порятунку і медитація, це повчання супроводжує. Вчитель повторює згадані вище слова Лао-Цзи, що той, хто бажає удосконалюватися в Дао (праведному шляху), насамперед повинен пізнати Дао (істину). Якщо він не знає істину, він буде подібний «сліпцю, що стежить за сліпим вогнем», або того, хто «шліфує гальку щоб зробити з неї яшму», або того, хто варить пісок в надії приготувати собі рис».

Така людина ніколи не досягне успіху...Государ не є Сином Неба тільки в силу свого положення, але справжній Син Неба - той, хто справді вдосконалюється в Дао, тому що така людина і є «всередині святої, зовні

государ». Він осягнув в собі свою початкову природу і небесне Дао і тому гідний звання «істинного Сина Неба». Він є воістину «улюблений син верховного Бога». «Тому він і повинен мати праведне серце і достеменно плекати в собі

Дао ... Удосконалюй себе, щоб встановити лад у цілому світі » [150, с.146-147].

«Великий ритуал» відображає пристрасть до вищого божества. Ця прихильність є підставою всім діям учня, і буде щепитися за допомогою медитації. Учень повинен бути старанним, мати спокій і моральність і щодня думати про Дао, що означає займатися медитацією або різними дихальними вправами. Головною і єдиною метою вдосконалення є досягнення незнищеною особистості.

В медитації задіюються три відправні точки, якими виступають уже розглянуті нами кіноварні поля. За допомогою медитації, людина приходить до єдності і має можливість з'єднатися з суспільством і космосом.

Медитації необхідно навчатися, оскільки це є певним мистецтвом. Тільки освоївши медитаційні вправи, можна говорити про самовдосконалення. Читати певну літературу про медитацію, або мати якісь знання про неї, не дає абсолютно ніяких просувань. Тільки завдяки певній методиці, людина зможе пізнати її.

Кожен учень повинен мати свого наставника, під керівництвом якого він зможе отримати свій особистий досвід. Навчання для кожного учня є індивідуальним. Щотижня навчається інформує свого вчителя про свої здобутки і труднощі. До наступного етапу він не переходить до тих пір, поки не опанує попередній. Навчання складається з 360 уроків і 108 етапів.

На першому занятті, навчається вже освоює техніку медитації. Метою техніки є вилучити ймовірність впливу чого-небудь на розум людини і на його тіло і навчитися спокійно слухати і чути. Ось як описуються правила медитації сучасним даоським практиком.

1. Для початку потрібно вибрати нейтральну кімнату. Вона не повинна бути світлою, оскільки медитує будуть відволікати все, що знаходиться в кімнаті і в теж час кімната не повинна бути темною, оскільки учні можуть відволікати внутрішні образи.

2. Потрібно прийняти таку позу, в якій буде комфортно.

3. Спину потрібно тримати прямо, а голову треба трохи відкинути назад.

4. Очі не повинні бути ні відкриті, ні закритими. Вони повинні бути в напівзакритому положенні.

5. Права рука повинна бути обов'язково стиснута в кулак, а ліва долоня повинна обіймати кулак. Це буде уособлювати єдність інь і янь.

6. Перед тим як приступити до самої медитації, слід зробити п'ять глибоких вдихів, тим самим медитуючий зможе уникнути потреби робити вдих під час медитації, що буде приносити певні незручності. Не варто приділяти увагу тому, як саме ви дихаєте. Дихати потрібно тільки через ніс.

7. Потрібно вигнати з себе всі тривожні думки, свідомості повинна залишатися тільки абсолютна порожнеча.

8. Тільки після всього перерахованого вище можна вступити в перший підготовчий етап медитації і досягти ступеня розслаблення, в певному випадку можна відчувати якусь напруженість.

9. На останньому підготовчому етапі можна відчути мирне задоволення.

Часто радять зробити деякі фізичні вправи, перед тим як приступити до медитації. Зазвичай правильно займатися медитацією не менше двох разів на день, в середньому медитація триває 30-40 хвилин. Новачкам пропонують займатися медитацією так часто, як дозволяє час.

Щотижня прийнято звітувати про виконану роботу своєму наставнику. Якщо учень виконав всі без помилок, то вчитель дасть наступне завдання, а якщо ні, то учень не перейде до нової роботи до тих пір, поки не виправить попередні помилки. Якщо ви чимось стурбовані, чи немає настрою на

медитацію, то не варто цим займатися, оскільки ви не отримаєте від цього нічого корисного [149, с. 115].

Людина зможе досягти дао тільки тоді, коли в ній прокинуться усі її найглибші сили, і вона сама зможе випробувати душею і тілом момент просвітлення.

На першому уроці, вчитель присвячує учня в техніку медитації і учень починає по-новому дивитися на нові предмети. Далі вчитель прощається з учнем і знову в зворотній послідовності відбувається великий ритуал.

Слід зазначити, що на всіх етапах навчання велика увага приділяється внутрішньому стану того, хто навчається. Учень завжди повинен шанобливо ставитись до свого наставника.

По закінченню вступного ритуалу, учень отримує молитовну книгу, яка буде породжувати в ньому основне почуття, без котрого неможливий духовний розвиток. Наведена чемність породжує «внутрішню порожнечу», без якої людина не зможе возз'єднатися з великим Дао.

Відповідно до думки великих даосів, людина зможе досягти дао тільки тоді, коли в неї прокинуться всі її найглибші сили і вона сама зможе випробувати душею і тілом момент освіти.

На думку Лапіна : «Просвітлена людина діє в тій точці космосу, яка була відведена їй; «Вона впливає без свідомого наміру», вона «порожня» від всіх якостей, єдина зі світом, його процесом і життям і з його спільною основою, тому що тепер знаходиться поза власне фізичного космосу. Її стан добре описав Лю Хуаянь в своєму трактаті:

Без початку і без кінця,

Без минулого і без справжнього.

Сяючий німб оточує царство Закону.

У взаємному забутті - чудеса порожнечі і спокою світ пронизаний сяйвом Небесного серця.

Води моря певні, в них пливе відображення місяця. хмари пропадають

в небесній блакиті, гори мерехтять. Свідомість занурюється в споглядання; місячний диск світиться в небі»[71].

Отже, на шляху духовного трансгресії даос, під керівництвом свого наставника, чітко крокує до визначених етапів та отримує від вчителя індивідуальні настанови. Учня ведуть крок за кроком, відповідно до його досвіду. При цьому шлях духовної трансгресії в даосизмі включає в себе як техніку медитативного споглядання, так і різні гімнастичні, дихальні і тому подібні вправи. Прийоми такого роду були широко відомі і в індійській йозі. Медитативна техніка даосизму має схожість також з буддійської медитацією шаматха (тиб. - стомлює). Однак семантика даоських практик є суттєво іншою, так само як їх функції в структурі релігійної практики в цілому.

Висновки до розділу 2

Таким чином, підводячи підсумки розділу, слід зробити наступні висновки:

1. Доведено, що даоська антропомістична традиція, формується на початку н. е. як синтез вчень Лао-цзи та Чжуан-цзи; доктрин Іньян цзя; концепції «духу» як граничного вираження процесу змін. Під час свого розвитку даоська антропомістична традиція пройшла ряд наступних етапів:

1) «Безсистемний» етап, який тривав з V ст. до н. е. по II ст. н.е. В ці часи в результаті філософського осмислення уявлень, що стихійно формувалися раніше, було сформовано філософське вчення даосизму, яке на той час мало нерелігійний характер.

В ці часи даоськарелігійна традиція переживала бурхливе інституційнез роцання, формулюючи методи самовдосконалення, норми життя релігійної громади і правила виконання релігійних ритуалів.

2) Етап формування даосизму як релігійної системи (II ст.н.е. – VI ст. н.е.), під час якого філософські уявлення даосів структуруються у релігійну систему, складається даоський пантеон божеств, виділяються окремі школи даосизму. Починає формуватися даоськаантропомістична письмоватрадиція, яка мала ярко виражений релігійний характер і була призначена в першу чергу для вирішення практичних завдань - фіксації, збереження та ретрансляції релігійної доктрини даосизму.

3) Етап розвитку даоської антропомістичної традиції тривав з VII ст. по XII ст. Для цього періоду характерний розвиток даоської релігійної традиції, виникає інститут даоського чернецтва. Велика увага надається прийомам внутрішнього самовдосконалення

4) Етап поширення Вчення Досконалої істини, або Цюаньчжень. Цей етап розпочався на рубежі XII і XIII ст. і триває й донині. Вчення Цюаньчжень складалося під сильним впливом буддизму, його релігійна практика особливу увагу приділяє моральному самовдосконаленню. Значну роль у ній відіграє медитативне споглядання, заняття «внутрішньою алхімією». Роль магічних обрядів і літургічного символізму зведена до мінімуму.

В наш час даоська традиція відчуває небувалий занепад, пов'язаний із руйнівним впливом на нею, завданім під час «культурної революції» та нещодавнім перериванням лінії передачі патріархів школи Небесних наставників. Розвиток даоськоїантропомістичноїтрадиції характеризується стійкою тенденцією посилення процесу інституціоналізації та організаційної інтеграції. Однак цей процес так і не завершився, оскільки єдиної «даоської церкви» не з'явилося.

Шлях духовної трансгресії в контексті філософії даосизму передбачає не привнесення «суб'єктивного» у навколишній світ, більш того, не вдосконалення й ускладнення «суб'єктивного» у собі, а, навпроти, спрощення і дотримання вже наявної у бутті універсальної «природності».

Дозволяючи всьому йти своїм власним, природним шляхом, займаючи позицію споглядача у житті, підтримуючи медитативний стан розуму, спокійно ставлячись до вимог світу і до власних бажань, людина через усунення власного ілюзорного «єго» досягає єднання із єдиним справжнім - Дао як першоосновою світу, тобто фактично повертається до себе справжнього, єднається із універсальною природою буття, з якою вона насправді ніколи й не розлучалась, перетворює своє тіло і, врешті-решт, стає безсмертною. В процесі перетворення даосизму з філософського вчення на релігійну традицію з елементами містики і алхімії відбулася антропоморфізація філософських уявлень даосів про внутрішній та зовнішній світ.

Процеси що протікають внутрі та зовні отримали вигляд певних божеств-променистостей (цзин/шень), поєднаних у єдиному космосі Дао. Божества-променистості є багатозначними за своєю природою метафорами, а тому вони якнайкраще пристосовані для опису такого світу, багатовимірною і багатозначною за своєю природою, як світу даоського мікрокосму.

Цей світ образів став базовою, центральною схемою в тих писемних пам'ятках організованого даоського руху, які починають широко розповсюджуватися з другої половини IV ст.

Даосизм визнає наявність трьох «кіноварних полів» - енергетичних центрів тіла: у нижній частині живота, в області сонячного сплетення і в голові, які узгоджені із багатовіковою традицією східної медицини та мають важливу роль у медитативній практиці даоської традиції.

Даоси завжди дивилися на тіло людини як на мікрокосм, малий всесвіт. Але світ, за класичними китайськими уявленнями, вічний, а отже, вічним повинно бути і тіло-мікрокосм - подоба цього світу.

На досягнення цього стану, втраченого через відступ роду людського від Дао-Шляху універсуму, і спрямовані насамперед практичні методи даоських пустельників і алхіміків. До того ж тріада божеств кіноварних полів має найважливішу функцію-креативну, життєзабезпечуючу.

Вони виконують їїз а допомогою приведення енергії ци ворганізмліудинидо належної циркуляції.

На шляху духовної трансгресії даос, під керівництвом вчителя, проходить ряд чітко визначених етапів, отримуючи суто індивідуальні наставляння. Учня ведуть крок за кроком, згідно його досвіду. При даному шлях духовної трансгресії в даосизмі включає в себе як техніку медитативного споглядання, так і різні гімнастичні, дихальні і тому подібні вправи. Прийоми такого роду були широко відомі і в індійській йозі.

РОЗДІЛ 3. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА ГЕРМЕНЕВТИКА МІСТИЧНОЇ ТРАНСГРЕСІЇ В ДАОСИЗМІ

Сенс застосування поняття трансгресії в якості засобу історико-філософської реконструкції еволюції уявлень даоських мислителів щодо сутності містичного синтезу полягає не тільки у збільшенні суми знань стосовно змісту даоської світоглядної парадигми та її розвитку, але й у переосмисленні сучасного філософського процесу в контексті виявлених феноменів. У попередньому розділі було визначено надзвичайну глибину інтуїції даоських авторів щодо принципових питань пізнання, наявність екзистенційного тлумачення сенсу існування людини, праксеологічний характер даоських учень. Саме ці три виміри визначають напрями подальшого розвитку дисертаційного дослідження.

Концепт трансгресії актуалізовано в постструктуралістських пошуках синкретичної концептуалізації онтології та гносеології, подолання притаманного європейській традиції поділу між буттям і пізнанням. Саме такий синтез і реалізовано в даоській антропомістиці, що уможливорює герменевтику кореляцій між концепціями трансгресії в даосизмі та постструктуралізмі.

Праксеологічний характер даоського містицизму постав фактором збереження даоської традиції і потребує соціокультурної аналітики сучасної рецепції елементів цієї традиції в сучасних умовах.

Українська культура також містить елементи антропомістики, архетипічний прошарок національної культури збудовано навколо втаємниченого зв'язку між людиною та землею, який можна назвати хтонічним містицизмом. У заключному підрозділі дисертації буде досліджено кореляції між містичними мотивами української культури та елементами даоської антропомістики.

3.1. Гносеологічний вимір містичної трансгресії: кореляції між постструктуралізмом і даосизмом

Постструктуралізм виступив основним чинником формування європейського філософського мислення. Постструктуралізм як течія сприяла структурно-дисциплінарному, інструментально-методологічному оновленню сутності філософського знання на даному етапі, та виступив ідейною основою постмодернізму.

Природним виступило і колосальний вплив постструктуралізму на сутнісне наповнення духовної трансгресії.

Крім того вирішальна роль постмодернізму в європейській філософській думці проявилася у формуванні превалюючої для західно-європейського явища – феномена «поетичної мови» («поетичного мислення»), значний вплив на формування якого вплинули саме східні ідеї, а саме концепції даосизму і чань-буддизму.

Концепція «поетичного мислення» виступала природно сформованим художньо-творчим стрижнем, проте була вкрай складною для сприйняття у філософському трактуванні.

Концепція «поетичного мислення» сформувалася з урахуванням основного впливу філософсько-естетичних східних ідей. Проте в цьому контексті слід підкреслити відсутність несвідомого перенесення ідей та ідей даної концепції.

Фактично концепція «поетичного мислення» є спробою вийти за звичні рамки і шаблони філософського мислення Європи, що склалися на той період часу і в значній мірі розширити межі філософської думки.

Даний процес був цілком логічною відповіддю на духовний пошук філософів того часу, обумовлених злиднями, що утворилася в результаті духовної еволюції його об'єктивних запитів.

Виходячи з цього, вплив і розуміння філософсько-естетичних концепцій даосизму, здійснювалися в умовах певного паралелізму загальнокультурних процесів, що природним чином зумовило виникнення низки змін, які спричинили необхідність звернення до інших традицій культури.

Можна з упевненістю зробити висновок про те, що постмодернізм зародився у початковому плані в період періорієнтації природничих уявлень на стику XIX - XX ст.

Саме в цей період був значною мірою знівельовано авторитет позитивістського наукового знання і раціоналістично обґрунтованих цінностей європейської культури.

Основоположником постструктуралізму заслужено вважається німецький мислитель Мартін Хайдеггер, який зробив революційний «поворот» у європейській філософії, змінивши її парадигму з метафізичних цінностей на ідейну концепцію міркувань про Буття.

Виходячи з цього філософію Мартіна Хайдеггера називають екзистенціалістською. У той же час саме Хайдеггер і його «фундаментальна онтологія» сформували основу для існування постметафізичного дискурсу в європейському філософському перебігу.

Безумовно, Мартіна Хайдеггера, не можна повною мірою назвати постструктуралістом, однак цей філософ був серед тих, хто заклав основу для виникнення і розвитку постструктуралізму.

Саме в результаті детального аналізу вчень філософських роздумів Мартіна Хайдеггера, постструктуралісти розробили власний метод філософських роздумів, підставою якого виступала ідея «поетичного мислення».

Дана філософія Мартіна Хайдеггера була здатна подолати популярну в ті часи метафізику, що в подальшому знайшло відображення в постструктуралістських ідеях, які виникли. Все це в кінцевому рахунку отримало позначення «постгайдеггерівська хвиля».

Пізніше, аналізуючи філософську ідею того часу, Аллан Меджілл помітив і обґрунтував єдину відмітну ознаку, яка об'єднує світогляд Мартіна Гайдеггера та інших німецьких філософів - Ніцше, Фуко і Дерріда.

Данна ознака характеризується таким чином: всі вони - філософи кризового типу і в такому контексті виступають основоположниками модерністської та постмодерністської філософської думки: «Криза - настільки очевидний елемент їхньої творчості, що навряд чи можна заперечувати її значення Криза - «це втрата авторитетних і доступних розуму стандартів добра, істини і прекрасного, втрата, яка обтяжена одночасною втратою віри у слово Боже Біблії ... »[55 с.12-15].

Можна сміливо стверджувати, що у даний період практично повністю дискредитована філософська і культурна ідея Європи, а отже, виникла об'єктивна необхідність у пошуку іншої духовної традиції, яка зайняла б звільнене місце.

При цьому погляди філософів звичайно ж звернулися до східної філософської традиції. Таку тенденцію маємо можливість легко простежити в працях мислителів того часу: необхідність вивчення східних філософських традицій проглядається у творах Фуко - у його «Історії безумства в класичному столітті» , ідея запозичення філософських ідей сходу проглядається в антиелліністських навчаннях Дерріди; простежується яскравий східний слід в працях Кристева, який у своїх дослідженнях сходить до філософії Китаю у своїй критиці «логоцентризма індоєвропейської пропозиції» [55, с. 12-15].

Все частіше Мартін Гайдеггер звертаючись до ідей Лао-дзи, визначаючи його почерк як поетичне мислення та обґрунтовуючи сутність дао як самого результативного методу усвідомлення дороги до буття.

У словосполученні «шлях» - Дао, - зауважує Гайдеггер, - можливо, заховане найбільш сокровенне у сказаному ... », і констатує:« Поезія і мислення є способом надання »[159].

Значної уваги заслуговує використовувана в працях Мартіна Гайдеггера техніка «натяку», яка полягає у використанні не логічно окреслених фактів, яка була популярна у той період часу, а запозичення ключових концепцій платонівських діалогів і діалогів дидактики Сходу.

Даний художній спосіб мислення і виступив основою для формування філософських ідей Мартіна Гайдеггера.

В цілому, модель Гайдеггерівського філософського мислення виходить за рамки мислення одного лише Гайдеггера і координує з великою кількістю явищ, які часто позначаються як феномени «постнаукового мислення».

Заснована Мартіном Гайдеггером модель «постнаукового мислення» знайшла своє продовження в концепціях європейських постструктуралістів, а саме: Ж. Лакана, М. Фуко, Ж. Дельоза та інших.

Напрацювання даних філософів наведені в таблиці 3.1

Таблиця 3.1.

Філософські надбання в концепціях європейських пост структуралістів

Філософ	Надбання
Ж.Лакан	<p>В основі концепції Ж. Лакана знаходяться дві тези:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Несвідоме структуроване як мова. 2. Несвідоме - це мова «Іншого». <p>Головним з фундаментальних понять, які були введені Ж. Лаканом, є «стадія дзеркала». Дуже вдало даний вчений довів та обґрунтував співвідношення і взаємодію реальності і фантазії - однієї з ключових проблем духовної трансгресії людини. Дуже важливими є ґрунтовні висновки даного філософа щодо ролі свідомості</p>

М. Фуко	Вдало обґрунтував відсутність власного незалежного «Я» , систематизував питання про суб'єкта. Вперше описав суб'єкт як історично і культурно детермінований феномен, який виступає в «скромній» ролі «дискурсивної функції»,«суб'єкта», абсолютно повністю позбавленого самостійності і автономії
Ж. Дельоз	виступав проти класичного раціоналізму і метафізики, які зводять рух вільних одиниць до ідей Бога, Буття, Суб'єкта. Він вважав, що вся попередня філософія неправильно розуміла процес породження смислів. Обґрунтував розроблену номадологічну модель світобачення. Обґрунтував класифікацію типів суб'єктивізації (індивідуації). Довів, що мислитель повинен протистояти владі у всіх її формах. Розробив концепцію подієвості, яка за змістом схожа даоській.

Основою ідей Ж. Лакана є наступні тези:

1. Несвідоме структуроване як мова.
2. Несвідоме - це мова «Іншого».

Основною тезою, введеною Ж. Лаканом, виступає «стадія дзеркала». Заслуговує особливої уваги доказ даного вченого співвідношення і взаємодії реальності і фантазії - однієї з ключових проблем духовної трансгресії людини. Дуже важливі фундаментальні висновки даного філософа про роль свідомості.

М. Фуко повною мірою обґрунтував відсутність власного незалежного «Я», систематизував вчення про суб'єкта. Вперше описав суб'єкт як історично

та культурно детермінований феномен, який виступає в «скромній» ролі «дискурсивною функцією», «суб'єкта», абсолютно повністю позбавленого самостійності та автономії.

Ж. Дельоз виступав проти класичного раціоналізму і метафізики, які зводять рух вільних одиниць до ідеї Бога, Буття, Суб'єкта. Він вважав, що вся попередня філософія неправильно розуміла процес породження смислів. Обґрунтував розроблену номадологічну модель світогляду.

Обґрунтував класифікацію типів суб'єктивізації (індивідуації). Довів, що мислитель повинен протистояти владі у всіх її формах. Розробив концепцію подієвості, яка за змістом схожа на даоську.

Таким чином, Реальне - це безпосередні життєві функції та відправлення людини. Воно виступає як щось несвідоме, досвід в певних категоріях. Це невпорядкований взаємозв'язок вражень, станів, почуттів, серед яких знаходиться новонароджене немовля.

Реальне слабшає в той період часу, коли починає превалювати контроль дорослих, під впливом культури дитина почне викладати власні емоції за допомогою знакових засобів, а конкретно за допомогою жестів, конкретних складів, слів-назв, слів-понять і культурних (соціально конвенціональних) образів поведінки.

Саме у сфері уявного створюються всі ілюзорно-синтезуючі і ідентифікуючі «Я» уявлення. Цей рівень виступає не ядром регулювання і непрямим відображенням принципу реальності, а є «функцією помилки» Я (moi), яка формується уявою, що значною мірою відрізняє її від je - суб'єкта лінгвістичного вираження, не «дійсне», а «пасивне», вторинне щодо трансцендентного. Таким чином, протистояння Уявного та Символічного, природно, виступає як протиставлення свідомості і несвідомості [4, с. 220-221].

В цілях заснування взаємин логічно побудованого ланцюга реальне - уявне - символічне Ж. Лакан обобщає топологічні стрічки Мебіуса, пляшки

Клейна, кілець Борромео. В математиці кільця Борромео виступають як три топологічні окружності, об'єднані в зв'язках Брунніана таким чином, що вилучення одного кільця неминуче призводить до роз'єднання двох інших, але конструкція залишається незмінною при деформації без розриву. Підкреслюючи той факт, що кільця Борромео виступають істотно великим і значущим ніж метафора, Ж.Лакан і його ідеї піддалися жорсткій критиці.

А. Сокал і Ж. Брікмон стверджують, що аналогії між топологією і психоаналізом неможливо обґрунтувати. Це можна віднести і до математичних виразів Ж. Лакана («простору», «обмеженому», «закритому») [97, с.33].

Найважливішою заслугою Ж. Лакана в контексті даного дослідження є «стадія дзеркала», в основі якої лежить ідея про те, що у віці від півроку до півтора років у малюка з'являється первинна самоідентифікація разом з першими спробами дізнаватися своє відображення в дзеркалі.

Ж. Лакан підкреслює: «необхідності усвідомити, що відбувається на етапі дзеркала як самоідентифікація в психоаналітичному розумінні цього слова, тобто як трансформація, яка відбувається з суб'єктом при асиміляції їм власного образу [70, с.509]. Ж. Лакан наголошував, що уявне - це найважливіший реєстр психіки, який формується саме на «стадії дзеркала». У працях «Стадія дзеркала і її роль у формуванні функції Я в тому вигляді, в якому вона постає нам в психоаналітичному досвіді» Ж.Лакан обґрунтував головні ідеї цього періоду. «Стадія дзеркала, як вважав Ж. Лакан, є драмою, чий внутрішній імпульс направляє її від нездатності до випередження» [70, с.512].

Одним з найбільш важливих філософських ідей Ж. Лакана є те, що співвідношення і взаємодія реальності і фантазії - одна з ключових проблем духовної трансгресії людини. У сучасному психоаналізі така ідея називається фантазм. При цьому, фантазм в психоаналізі Ж. Лакана, а пізніше в роботах

постструктуралістів виступає в якості продукту уяви, завдяки якому Я уникає примусової дії реальності.

На думку Ж. Лакана, малюк формує зв'язки між власним організмом і реальністю через усвідомлення образу власного тіла. Даний процес виступає початком відчуження суб'єкта від себе, тобто суб'єкт пізнає себе не з внутрішньої сторони, а шляхом самоідентифікації зовнішнього образу. Стверджуючи «Це Я» малюк вказує не на себе, а звертається до свого дзеркального двійника.

Крім того Ж. Лакан довів, що формування психіки здійснюється через перехід від «стадії дзеркала» до «едіпіальної стадії». Саме цей перехід відповідає перетворенню уявного в символічне. При цьому важливим є наступний висновок - дитина відрікається від уявної конфлюенції з матір'ю і тим самим повертає в ці відносини третю особу - Отця.

При цьому Ж.Лакан встановив, що відносини між дитиною і матір'ю в будь-яких умовах пронизані ідеєю уявного. У той же час для того, щоб в ці відносини проник символічний початок необхідно залучити третю сторону, про яку говорилося вище.

В даному випадку третя сторона грає роль трансцендентального елемента, завдяки чому саме залучена третя сторона може підтримувати об'єкт на певній відстані [69, с.31]. Таким чином, замість уявного ототожнення з матір'ю виникає закономірність, яка це нівелює. Ж. Лакан назвав цю сторону (закономірність) ім'ям Отця.

У роботі «Імена-Отця» Ж.Лакан обґрунтовує досить цікаві висновки, що стосуються виняткової ролі свідомості. На думку даного філософа, будь-яке представлення про власне «Я» обов'язково передбачає чітке уявлення про передбачувану функції власного «Я» як комплексної єдності відчуженого від себе суб'єкта. Власне «Я» - це саме те, в чому суб'єкт не може знайти себе, чи не відмовившись при цьому від себе і не скасувавши спочатку alter ego власного «Я» [69, с.28].

Філософія суб'єктивності в філософських ідеях Ж. Лакана не зводиться до єдиного «Я», в його філософському пошуку розщеплений суб'єкт протистоїть «автономному Его». У свою чергу, свідомість, на думку Ж. Лакана, виступає ілюзією. Така позиція ґрунтується на тому, що суб'єктивність не має конкретних закріплених ознак.

Як вважає Ж. Лакан, людину ні в якому разі не можна ототожнювати з будь-яким з наявних атрибутів, виходячи з цього, його «Я», в кінцевому підсумку, ніколи не буде ідентифіковано. Саме тому воно у всіх випадках знаходиться в постійному пошуку самого себе і цей процес повною мірою нескінченний.

Отже, суб'єктивність на думку Ж. Лакана не може бути зведена до єдиного світового універсуму - «Дао», як це говориться в філософії даосизму. Разом з тим, теорія розщепленого суб'єкта Ж.Лакана протистоїть теорії «автономного Его».

Про відсутність власного автономного «Я» говорив і Мішель Фуко, велика частина навчань якого присвячені саме теоретичному дослідженню суб'єкта. При цьому спочатку в філософії Фуко, як і в концепціях інших «структуралістів», суб'єкт представлявся у вигляді результату «гри тексту», проте після закінчення певного часу дослідження сутності суб'єкта в дослідженнях Фуко зміщуються в бік аналізу етичних практик, що конституують суб'єкт, який отримав назву «герменевтика суб'єкта». Виходячи з цього, Фуко обґрунтував тріаду своїх філософських вчень: «знання-влада-суб'єкт».

При цьому найважливішим в працях Фуко виступило те, що саме він нівелював суб'єкт, що в повній мірі простежується в роботі «Слова і речі. Археологія гуманітарних наук », в якій суб'єкт описується як історично і культурно детермінований феномен, який виступає у другорядній ролі дискурсивної функції несамостійності і в повній мірі залежного від внутрішніх і зовнішніх факторів суб'єкта. З руйнуванням класичного філософського

дискурсу повинні піти і всі можливі артикуляції проблеми суб'єкта: він «зникне, як зникає особа, написане на прибережному піску» [155, с.404].

Таким чином, ґрунтуючись на філософії Фуко, можна зробити обґрунтований висновок про те, що немає підстав говорити про будь-який суб'єкт з причини його повної відсутності.

Певні паралелі з даоською філософією простежуються і в працях Ж. Дельоза. Дельоз висловлювався проти класичного раціоналізму і метафізики, які, за його мисленням, призводять рух вільних одиниць до ідей Бога, Буття, Суб'єкта. Філософ вважав, що попередня філософська думка невірно трактувала процес формування смислів.

Сенс формується шляхом «номадичної сингулярності» - людьми, прийнятими в якості результатів свободи. Ці номадичні сингулярності Дельоз обґрунтовував як позбавлених усіляких характеристик, які передбачають бінарні опозиції (загальне - індивідуальне, трансцендентальне - емпіричне, чоловіче - жіноче і т.д.). Чи не складно в даному контексті побачити паралелі з даосизмом і чань-буддизмом. Дельоз, трактує номадологічну парадигму світогляду, протиставляючи ідеї західних та східних культур.

Очевидно схожість даосизму з постмодернізмом Ж. Дельоза. Номадична парадигма світогляду має в якості основи образ номада - кочівника. Мислитель вважав, що світ представляється осілим людиною в іншому вигляді, ніж кочівниками.

«Оригінальність ідей Дельоза полягає в радикальному протиставленні його поглядів колишньої класичної парадигми. Дельоз підкреслює, що існує безліч форм Суб'єктивізації. Мислитель вважав, що не можна повернутися до первісного вигляду людини - як до суб'єкта, котрий володіє певною владою, обов'язками і знаннями. В даному контексті доцільно говорити про «машині бажання», «номадичних сингулярності» [56, с. 533].

Крім того Дельоз робив засновані умовиводи про те, що філософ зобов'язаний боротися з владою у всіх її проявах. Дана ідея також

пронизувала даоське вчення. Заслуговує на увагу концепція подієвості Дельоза, яка є досить близькою до філософії даосизму. Дельоз вважав, що в межах традиційних уявлень існують два виміри, представлені певними порами: Хронос - складається виключно з сьогодення, що синтезується. Друге - Еон систематично розкладається на минуле і майбутнє. Хронос - постійне сьогодення, повторення, що йде по визначеному циклі. Подієві ряди підсумок «кооперативних процесів» сингулярних подій на мікрорівні темпорального середовища.

Таким чином, можна зробити висновок, що концепції духовної трансгресії даосів проникли і закріпилися в європейському масовому світосприйнятті через філософію європейського постструктуралізму, яскравими представниками якої були Ж.Лакан, М. Фуко, Ж. Дельоз.

Проникнення даоських концепцій духовної трансгресії було обумовлено спробами європейських мислителів вийти за звичні рамки і шаблони європейського філософського мислення, що склалися в європейській філософській думці.

Відносна обмеженість останньою, необхідність пошуку нових форм філософського мислення сприяли запозиченню зі східно філософської думки антропомістичних концепцій, які органічно були вплетені в філософію європейського постструктуралізму.

При цьому пошук нових форм філософського мислення був також породженим власним розвитком філософа-постструктураліста - його об'єктивною потребою, яка виникла в результаті внутрішньої еволюції його духовних потреб.

Виходячи з цього вплив і, отже, розуміння філософсько-естетичних ідей даосизму, який здійснювався виключно в умовах паралелізму загальнокультурних процесів, при яких виникли перетворення, що не знайшли належної форми і змушені в процесі її пошуку звертатися до іншої культурної традиції.

3.2. Герменевтика соціокультурного виміру трансгресії в даоській антропомістиці

Основною проблемою, яка стоїть перед будь-яким релігійним інститутом, виступає проблема взаємовідносин такого інституту із суспільством.

Виходячи з цього, необхідним виступає висвітлення ролі і місця даоської антропомістичної традиції в сучасному суспільстві: як європейському, так і українському.

При цьому необхідно зазначити, що даному питанню приділяється досить маленький вплив як в науковій, так і в публіцистичній літературі.

Згідно висновків впливового представника даосизму ЧеньЛянь-шена, ключові ідеї даосизму прямо залежать від його ролі в житті конкретного суспільства, а ізоляція даосизму в монастирях «може позбавити його майбутнього».

Представники даної ідеї приділяють значну увагу процесу створення даоських організацій і активної громадської діяльності послідовників даосизму [168, с.88]. Це є ще одним підтвердженням доцільності розгляду виняткової ролі даоської антропомістичної традиції в сучасних умовах життя суспільства.

Як вже зазначалося вище, до початку XX ст. даоське вчення як релігійна течія знаходилося в стані занепаду. У той же час, практика внутрішньої алхімії виступала прерогативою освічених верств ченців і пустельників.

Однак протягом перших десятиліть відбулося різке відродження подібних духовних практик, наслідком чого стало широке поширення інструментарію внутрішньої алхімії, що отримала назву цигун .

В даному контексті необхідно звернутися до безпосередньої семантичної основи поняття цигун.

Поєднання ієрогліфів ци і гун вперше зустрічається в текстах танського часу. Так СимаЧен-Чжень в своїй праці ФуціЦзинь лунь («Міркування про зміст практики ковтання ци») застосовує словосполучення «застосування ци», або «використання ци» (цічжівейгун). Однак в якості стійкого словосполучення ці два ієрогліфа набули поширення і увійшли в обіг лише з приходом до влади династії мін.

Вперше аналізоване поняття як комплексна дефініція з'явилася в творі Цзин-мі н цзунцзяолу («навчальні записи вчення про чистоту і сяйво»), автором якого був даос Сюй Сунь.

Наприкінці правління династії Цин (друга половина ХІХ століття) дана дефініція з'явилася знову в творі під назвою юань хепянь («Глави про початкову гармонію»), які містять особливий «Додаток про цигун». І вже до початку ХХ століття словосполучення цигун стає загальноживаним виразом і перетворюється в досить побутове поняття [73, с.192-193].

В цілому можна говорити про те, що метою занять цигун виступає оволодіння умінням виробляти і контролювати енергію для посилення імунних резервів людського організму, що в подальшому сприяє протистоянню різних хвороб, зміцнення адаптації організму до зовнішніх впливів, а також для вдосконалення і відновлення природної здатності організму до самовиздоровлення і самореабілітації.

В даному контексті доцільно звернутись до стародавніх канонів класичної китайської медицини. Згідно даним канонам, здоров'я людини визначається наявністю відповідної кількості ци в організмі і нормальною циркуляцією потоку ци по організму. Якщо в організмі достатньо енергії ци, то хвороби не становлять небезпеки -такий організм сильніше зовнішніх загроз.

В ослабленому організмі, в якому енергії ци недостатньо, з'являється велика небезпека і вразливість організму перед зовнішніми впливами і дратівливими факторами.

У навчаннях китайських мудреців, роль цигун представлена в трьох аспектах:

по-перше, цигун сприяє відновленню життєвих сил організму;

по-друге, цигун дозволяють зберегти належну для життєзабезпечення енергію людини;

по-третє, цигун позитивно впливає на внутрішні органи, оскільки під час занять здійснюється масаж органів черевної порожнини діафрагмою.

Кожне окремо взяте заняття цигун - це процес, що складається з певних етапів: попередні вправи, основні, і заключні вправи. З перших занять необхідно усвідомити, що всі три етапи являють собою нерозривний комплекс, всі компоненти якого взаємопов'язані і ні в якому разі не варто підходити до вправ цигун фрагментарно [73].

У комплекс підготовчих вправ входять «Розслаблююча стійка», «Три глибокі вдихи і видихи», «Три« кай »і« хе ».

Доцільно узагальнити сутність і порядок вправи «Розслаблююча стійка». Перед початком вправи людині необхідно «очистити» свою голову від існуючих суєтних думок і постаратися зовсім ні про що не думати. При цьому, метою даної вправи виступає досягнення такого стану цілковитого м'язового розслаблення і цілковитого розумового спокою.

Після цього необхідно виконати ряд послідовних дій:

1. Стати прямо, розставити ноги на ширину плечей, в колінах трохи зігнути, розгорнути коліна спочатку назовні, потім всередину.

2. Розслабити ноги в стегнах за рахунок розслаблення сідниць, підтягнути нижню частину живота, стиснути анальний отвір і підтягнути його вгору.

3. Розслабити грудну клітку.

4. Випрямити спину, злегка підтягтися вгору, розслабити плечі. Якщо Ви правильно це робите, значить у Вас з'явилося відчуття того, що руки

знаходяться в підвішеному стані. Далі необхідно розслабити руки в ліктях і зап'ястях.

5. Голову необхідно помістити в такий спосіб, щоб точка Байхуа (визначається на середині лінії, що з'єднує верхівки вушних раковин) була спрямована вертикально вгору, трохи опустити підборіддя, трохи відкрити очі, зімкнути губи, язик у роті розмістити таким чином, щоб його кінчик стосувався внутрішньої основи верхніх передніх зубів.

На початковому етапі вправа повинна тривати 20-30 хв, а після закінчення часу і з нарощенням досвіду на виконання вправи досить 3-5хв.

Наступною вправою є - «Три глибокі вдихи і видихи», яка сприяє збалансуванню співвідношення інь і янь. Дана вправа також має на увазі ряд послідовних дій:

1. Необхідно покласти долоню лівої руки точкою лаогун (розташована в центрі долонній поверхні) на точку Цихай (вона ж середня даньтянь).

2. Праву руку необхідно покласти точкою лаогун на середину тильної сторони кисті лівої руки.

3. Зробити повільний, рівномірний, глибокий видих через рот таким чином, щоб повітря виходило через вузьку щілину між губами. Роблячи видих, слід повільно опуститися вниз, згинаючи ноги в колінах, до тих пір, поки рівень колін досягне лінії шкарпеток ніг. Під час видиху мову слід опустити вниз так, щоб його кінчик стосувався заснування нижніх передніх зубів. Після повного видиху слід залишатися в положенні полуприседа.

4. Зробити повільний і тривалий вдих через ніс. завершивши вдих, необхідно почати піднімати корпус у вихідне положення, після чого зробити кілька вдихів і видихів. В цілому потрібно зробити три кола.

Наступною вправою є вправа «Три кай» і «хе». В даному випадку знову таки доцільно звернутися до семантиці даного словосполучення.

«Кай» означає відкриту позицію, коли руки вільно розходяться в сторони, «Хе» - закрита позиція, руху рук направляються всередину. Ця дія

відбувається паралельно з вдихом з одночасним втягуванням живота. «Кай» і «хе» виконуються по черзі три рази.

У свою чергу, завершальний комплекс вправ складається з тих же елементів, що і підготовчі, тільки виконують їх в строго зворотньому порядку. Спочатку виконується «три кай» і «хе», потім «три глибокі вдихи і видихи» і закінчується вправа «розслаблюючою стійкою» [73].

Необхідно підкреслити, що в країнах Західної Європи на сьогоднішній день цигун виступає однією з форм спортивних тренувань.

Крім того до нашого часу збереглися тексти, які підтверджують, що мистецтво китайського масажу (аньмо) проникло до Європи під час епохи Тан. У 30-і роки ХХ століття китаєзнавець Масперо в статті, опублікованій в «AsianJournal» трактував методи дихання в цигун, такі як «подих плоду» і «затримка дихання».

Крім того в Німеччині широко поширений спосіб аутотренінгу за допомогою дихання. В окремих німецьких школах на перервах використовується гімнастика, що сприяє зняттю розумової втоми і підвищенню концентрації уваги.

У 1958 році в Австрії професор медицини Шульц опублікував результати свого дослідження, які присвячені підтвердженням важливості застосування цигун в спорті і дав характеристику деяким методам, які набули поширення в більшості країн світу під назвою «вправи на розслаблення» на базі цих вправ у 1974 році швейцарський інститут Махаріші зробив досить цікавий експеримент, в якому була обґрунтована задати єдиний ритм всім областям мозку, при якому електромагнітна діяльність його клітин буде запрограмованої заздалегідь.

У 1975 р в даному інституті здійснили ряд системних науково обґрунтованих досліджень цигуна за участю всесвітньо відомих фахівців. За результатами даного дослідження було видано збірник «Трансцендентальна медитація і спосіб польоту».

У 1978 р в Празі, в 1975 р в Марокко, в 1977 р в Римі відбулися міжнародні наукові конференції, присвячені актуальним питанням мистецтва цигуну, які зіграли колосальну роль у розвитку теоретичних основ цигун.

У 1978 р Швейцарським дослідним інститутом Махаріші опубліковано повідомлення про те, що один з фахівців з цигун під час сеансів піднімався в повітря (це отримало назву «Мистецтво польоту цигун»). Була досліджена енцефалограма майстра, за допомогою якого виявили, що найбільша когерентність доводиться на час польоту [73].

Практичні заняття з мистецтва цигуна регулярно проходять в Україні. У нашій країні досить активно діють громадські організації, які об'єднують практиків даної даоської традиції (наприклад Асоціація Чжун Юань Цигун в Україні).

Однією зі специфічних рис сучасного цигун є його зв'язок з бойовими мистецтвами - ушу, що виникли в 80-і роки минулого століття. При цьому досить важливим і все ще дискусійним виступає питання про те, чи можна розглядати відродження цигун як відродження даосизму в новому образі. Вчені практично одноголосно дають ствердну відповідь, тому що способи цигун - звичайно ж, даоські.

Крім того, тотальне поширення цигун викликало збільшення інтересу до даоських творів, в результаті чого досить вагомим видавництвом почали видавати «бібліотеки класики цигун», що представляють серії опублікованих даоських творів з певного канону (Дао цзана) - ТаоХун-цзин, Сунь Си-мяо, СимаЧень-Чжень, ЧжанБо-Дуаня, Лі Дао- Чуня, лиху-яна і інших відомих майстрів «мистецтва Шляхи».

В Україні на прикінці восьмидесятих років була створена Федерація ушу / гунфу і цигун, а вже починаючи з дев'яностих років українські майстри беруть активну участь у міжнародних змаганнях.

У фестивалі-турнірі в Ченчжоу (КНР) в 2004 році, збірна команда України виборола вісім золотих, дві срібні, дві бронзові нагороди. На 1-у

чемпіонаті Європи серед молоді в Антверпені (Бельгія) молодіжна збірна команда України посіла друге загальнокомандне місце.

У 2009 році збірна команда України стала чемпіоном Світу з кунгфу в командному заліку. [98].

Однак вплив даосизму на сучасне західноєвропейське та українське суспільство виявляється не тільки в поширенні бойових мистецтв і оздоровчих практик, а й в благодійності, охорони навколишнього середовища, боротьбі за мир. Благодійність - результат любові до ближнього виступає елементом соціального служіння даосів.

Головним напрямком даоської традиції в сучасних умовах, в тому числі і на Заході, виступає охорона природи. На доктринальному рівні вона обумовлена самоцінністю головного принципу результату благої мощі Де - категорії природності. Природа розглядається даосами як її образ, втілений в даному світі.

Останнім часом ідеї Лао-цзи привертають увагу західних вчених і політиків як практичне керівництво для теорії менеджменту та державного управління.

В Україні існує значна кількість прикладів, що підтверджують дані умовиводи: відповідною реакцією суспільства на завищені і необґрунтовані вимоги держави від громадян є революції, отримали в сучасних умовах значного поширення.

Виходячи з цього, даоська антропомістична традиція виступає найважливішим елементом сучасного суспільства як країн Західної Європи, так і України. Виникаючі даоські організації розвиваються і зміцнюють свої позаконфесійні зв'язки для адаптації свого соціального інституту в сучасних західних умовах.

Виникаючі даоські організації розвиваються й зміцнюють свої позаконфесійні зв'язки для адаптації свого соціального інституту в сучасних

західних умовах. Даоська філософія наразі є актуальною для західного суспільства.

Безумовно, на сьогоднішній день відносини з суспільством найактуальніша проблема, що стоїть перед будь-яким філософсько-релігійним інститутом. У той же час захоплення від прогресу часто змінюється турботою про стан і долею світу.

Сьогодні суспільство зіткнулося з різними глобальними проблемами: загрозою ядерної та екологічної катастроф, військовими конфліктами, організованою злочинністю, наркоманією, небезпекою негативних наслідків генної інженерії і біотехнології, зростанням соціальної та міжетнічної напруженості та ін.

Відбувається систематичне повернення розуміння першорядної виняткової ролі духовного відродження та творення. В даному контексті миролюбні положення даоської філософії, концепти недіяння, природності, даоські уявлення про державне управління, пропаганда благодійності, охорони навколишнього середовища, здорового способу життя, боротьби за мир виступають найважливішими і для України і для цивілізації в цілому.

Проблематика китайської та індійської релігій та духовних практик є дуже поширеною у історико-філософських розвідках. Вивчення китайської культури, та релігійності, взаємовпливу Сходу та Заходу – при всій умовності цих понять – виділилися в історії філософії в якості окремого напрямку досліджень або езотеричної філософії. На думку М.Вебера китайська релігія даосизму, це перш за все спосіб життя та мислення даоса. Він вважав вагомим прояснення ролі релігійних ідей у соціальних змінах.

П. Сорокін аналізував східні релігії в контексті вивчення соціальної динаміки. Він виділив чуттєву та ідеалістичну культурні системи, та звернувся до східних релігій та філософій як ілюстративного й доказового матеріалу.

Німецький філософ та психоаналітик Е. Фромм, який приділяв вагомих інтерес до даосизму, проводив порівняння між західним психоаналізом та східними вченнями [152]. Він вважає, що суспільство на сьогоднішній день знаходиться у стані душевної кризи, це виявляється в тому, що на сьогодні людство зіткнулося з такими проблемами, як насилля, поклоніння владі, тощо. І всі забули, що щастя людини у радості буття. У своїй праці «Мистецтво любити» [152], можна побачити апеляції до технік даосизму.

Філософ культури та релігієвед Мірче Еліаде, який активно досліджував містицизм та приділяв особливу увагу таким практикам Сходу, як медитація, йога та дихальні практики. У своїй праці : «Йога : свобода й безсмертя», він досліджував йогу у зв'язку з труднощами, поставленими у ХХ столітті екзистенціальною філософією. [57, с. 382].

На сьогодні в історії філософії даосизм вивчається в межах феномену духовної трансгресії. Так, критичною налаштованістю, вираженою в настороженості до проявів нової релігійності, позначені роботи провідних дослідників у цій царині: Є. Балагушкіна [8], С. Самігіна [92], та С. Філатова [116].

Е. Мікоєр також був прихильником цигуну та нових релігій у Китаї [183]. Навіть такий стислий огляд показує, що феномен трансгресії не залишається поза увагою науковців.

Наразі ми сконцентруємося на питанні концептуалізації трансгресії у суміжних із соціологією дисциплінах (передусім психології релігії та сходознавстві) й, зрештою, спробуємо вивести філософське визначення трансгресії.

Як вважав К. Г. Юнг: «Йога – є однією зі складових трансгресивної релігійної практики, яка відрізняє західну релігійність від східної: «Індієць, який говорить про дхьяну, медитацію та заглиблення, перебуває всередині всіх речей і перш за все людини. Від зовнішнього тут рухаються до внутрішнього;

йога є найголовнішою вправою даоса, заглиблення в стан, який ми назвали би несвідомим, але яке він вважає станом найвищої свідомості»

На відміну від Юнга, дослідник Е. Фромм вважає, що : «Завдячуючи дзен-буддизму, людина стає здатною знайти відповідь на питання про смисл свого існування, причому відповідь ця в основі своїй не входить у принципове протиріччя як із традиційними іудо-християнськими уявленнями, з одного боку, так і з такими цінностями сучасної людини, як раціональність, реалізм та незалежність» [152]. І далі: «Як це не парадоксально, але східні релігійні уявлення виявляються, у порівнянні із західними, ближче за духом західному раціональному мисленню» [152].

Що стосується поняття «духовна практика», то в нашому розумінні воно є семантично близьким поняттям « трансгресія », «психотехніка», «культура психічної діяльності».

Для позначення досліджуваного феномену ми пропонуємо використовувати саме поняття «духовна практика», оскільки поняття «трансгресія », хоча і є достатньо влучним, усе ж зазвичай ототожнюється з даосизмом та йогою , а поняття «психотехніка» видається занадто вузьким і фіксує лише одну складову духовних практик – психічну.

Власне кажучи, як СДП (йога, даосизм,цигун), так і західні духовні практики (ісихазм, приміром) можна розглядати і як форми психічної культури, і як формами тілесної культури, адже вони передбачають певну соціокультурну модифікацію і психіки, і тілесного буття індивіда.

Поняття ж «духовна практика», по- перше, відсилає нас до широковідомого визначення практики (praxis) як цілеспрямованої діяльності щодо зміни матеріального та соціального світу, у тому числі самої людини [108, с. 32], а, по-друге, дозволяє розглядати СДП не лише як методи соціокультурної модифікації тіла та психіки людини, але також у плані змін у моральних поглядах та практиках особистості (ахімса, наприклад, є складовою першого ступеня класичної йоги Патанджалі – ями), вирішенні проблеми

смислу життя тощо, тобто кола тих феноменів, що зазвичай відносять до змісту духовності – одного з найбільш складно визначуваних понять у гуманітарних науках [123].

Слід також додати, що поняття «східні духовні практики» є вживаним і доволі розповсюдженим у повсякденному дискурсі, де воно позначає окремий соціокультурний феномен й асоціюється, як правило, з йогою, цигун тощо. Той факт, що це поняття прийшло з повсякденного дискурсу, важливо, оскільки пов'язує теоретичний та емпіричний рівні аналізу та є ще одним аргументом на користь його наукової інтерпретації.

Для вивчення СДП із точки зору релігії, ми пропонуємо використовувати поняття релігійного світогляду, про яке вже йшлося. Таким чином, у нашій роботі трансгресія визначається, як психічний стан, що має у більшій або меншій мірі експліцитні інокультурні витoki, а саме, зв'язки (у формі запозичення, наслідування тощо) з однією або декількома одразу релігійно-філософськими системами Сходу – індуїзмом, буддизмом і даосизмом (у термінології Є. Торчинова – релігіями чистого досвіду), які, проте, суттєво відірвалися від них (географічно, історично та культурно) й набули поширення в українському соціокультурному просторі.

Поняття психічного стану можна застосовувати як до офіційно зареєстрованих організацій, так і до різноманітних неофіційних об'єднань тих, хто практикує його, цигун, даосизм.

Східні практики в яких є трансгресія, як вважає Торчинов: «помітно відрізняються між собою в залежності від витоків, бо завжди запозичують тільки найбільш вагомні категорії та психотехніки.

Різноманітні напрямки йоги (санскр. «йога» – зв'язок, з'єднання), у випадку коли не йдеться про даоську або буддійську його, переймають уявлення, які сформовані в найстародавнішій індійській релігії – індуїзмі.» [108].

Трансгресія та йога у індійському контексті асоціюється з восьмирічною йогою Патанджалі, яка викладена в «Йога сутрах».

В українському соціокультурному просторі, по суті, представлений повний спектр східних релігій, даосизму, йоги, починаючи секулярними напрямками та завершуються йогою з релігійними елементами. Школа Рейку у Індії має деякий зв'язок з індуїзмом, хоча ця школа походить з Японії.

Джерелами поширення СДП в Україні також вважаються даосизм та буддизм, який був більш розповсюджен у Китаї. Т.Григор'єва у своїх працях порівнює буддизм та даосизм науку.[48] Категорія дао для неї, являється фундаментальною у даосизмі. Це й джерело життя, і певна вища істина й вища реальність [48, с. 160-162]. Дуже часто даоси займалися методами внутрішньої алхімії з метою удосконалити тіло для продовження життя. Практики цигун тісно пов'язані з китайським буддизмом та даосизмом. У нашій країні також представлено багато шкіл цигуну.

Як вважає Торчинов, є основні гілки буддизму : тхеравада, махаяна («мала колісниця») та ваджраяна («алмазна колісниця»). Ці школи мають між собою багато спільного.

Як пише Т. Григор'єва, від буддизму в дзен-буддизм прийшла недUALність, невизнання двоїстості навіть на рівні інь-ян. У момент «саторі», раптового перетворення свідомості, щезають всі протилежності, всі пари. А від даосизму до дзен-буддизм прийшли природність і метод недіяння. [48, с. 172]. Таким чином, як ми переконалися, феномен духовної трансгресії розглядається науковцями в рамках різних предметних полів як окремий предмет дослідження.

Також, варто наголосити на тому, що є деяке різноманіття підходів до вивчення СДП, які ми спробували, хоча би стисло, розглянути. Експліковані підходи до вивчення даного феномену, які ми використали у вирішенні проблеми історико-філософської концептуалізації духовної трансгресії

даосизму, адже поняття духовної трансгресії є доволі розробленим в східній філософії.

Спираючись на А. Шюца, ми спробуємо з'ясувати, чи є трансгресія кінцевою областю значень, яка відмінна за своїм когнітивним стилем від світу уваги та світу сновидінь. фантазії та уяви, світу сновидінь, світу наукового теоретизування, релігії та божевілля – тобто світів досвіду, з якими, здається, має багато спільного.

Спробуємо це зробити для того, щоб прояснити, які особливі зміни відбуваються з життєвими світами тих із наших сучасників, хто практикує даосизм . У той же час, принципово неможливо видається вичерпна характеристика досліджуваного феномену як кінцевої області значень, зважаючи на його складність, неоднозначність, недостатню вивченість. І, зрештою, ми не можемо поставити собі задачі у іншому контексті. Світ трансгресії не належить до уяви та фантазії .

Це можна аргументувати наступним чином: як зазначає А. Шюц, активність уяви характеризується тим, що «виконання» й «акти роботи» не більше ніж уявляються як виконання й акти роботи. Сама активність уяви завжди безрезультатна й залишається поза ієрархією планів та цілей, значимих у світі роботи. Уява сама по собі не веде до жодних змін у зовнішньому світі [174, с. 3]. Опонуючи самому собі, дослідник наводить приклад Дон-Кіхота, який намагався розібратися із повітряними млинами, які здалися йому велетнями. Саме так він намагався втрутитись до світу роботи. Але А. Шюц, має на це іншу думку.

Попри очевидні зміни, які відбулися в просторовому та соціальному вимірах життєвого світу, Дон-Кіхот усе ж не виходить за межі світу уяви, оскільки, визнаючи в кінцевому підсумку актуальну реальність млинів й, отже, дещо поступаючись у своїй інтерпретації реальності, – він одначе інтерпретує цей факт так, нібито заклятий його ворог, чаклун перетворив в останній момент велетнів на млини [174]. У випадку із трансгресією ми не

можемо сказати, що проект і робота уявляються лише як проект та робота, вони спрямовані в тому числі й на дійсний світ життя.

Виходячи з цього визначення, можна сказати, що кожна людина релігійна, оскільки всі зіштовхуються з екзистенціальними проблемами [3, с. 394], а до релігії співвіднесемо значення, яке допоможе знайти рішення, тому звернемо увагу на феномен, що принципово зближує даосизм та релігію але, водночас, дозволить нам їх розвести, – це досвід надприродного.

Слід сказати, що А. Шюц релігією та релігійним досвідом окремо не займався. Цю тематику розробляє П. Бергер, який близький до феноменологічного напрямку в релігієзнавстві, найвідомішим представником якого є Рудольф Отто [84] Саме він реабілітував значення релігійних переживань для розуміння феномену релігії.

Сьогоднішня ситуація унікальна тим, що для всіх абсолютно доступними є повідомлення й описи будь якого релігійного досвіду, який за своє життя накопичили люди [15, с. 214]. Сьогодні майже кожна людина вирішує сама чому їй вірити, чи вірити взагалі.

Згідно П. Бергера, релігійний досвід є невід'ємним компонентом релігії. Як зазначає дослідник, «що звичайно називається релігією, включає в себе набір установок, вірувань і дій, пов'язаних із двома типами досвіду – досвідом надприродного та досвідом священного» [15, с. 2].

Але це свідчення осмислюється також як наслідок вживання психоделіків. Саме цьому присвячена робота Раймонда Моуді «Життя після життя», де автор досліджує так звані «навколосмертні переживання», і як наслідок тих чи інших психотехнік [108].

Близькою до цієї теми також є книга «Двері сприйняття», автором якої є Олдос Хакслі. Коли йдеться про подібні переживання поза релігійним контекстом, краще вжити такий термін, як «транс персональне переживання». Це поняття у своїх роботах завжди використовує С. Гроф. Але цей термін також є не зовсім доречним, оскільки досвід потойбічного властивий релігії,

не означає те, що він споріднений саме цій кінцевій області значень. Більше того, можна припустити, що саме нерелігійні інтерпретації надприродного стають особливо актуальними в умовах єретичного імперативу.

Як зауважує П. Бергер, категорії буденного життя переосмислюються та трансформуються, як категорії часу та простору.

Аналізуючи сучасний академічний дискурс духовної культури, в якому доміную міждисциплінарний підхід, який використовує різноманітні методи дослідження антропомістичних феноменів, у тому числі даоської антропомістики та інші східні духовні практики.

Що стосується терміну духовна практика, то у нашому контексті вона є близькою до поняття духовна трансгресія та психотехніка.

Для визначення цих феноменів ми використовуємо термін духовна практика, тому що термін духовна трансгресія у кінцевому випадку ототожнюється з даоською філософією.

«Психотехніка» фіксує лише одну психічну практику. Йога, даосизм, циган та інші духовні практики розглядаються і як форми духовної культури і як форми тілесності.

Поняття східні духовні практики є досить розповсюдженими у сучасному дискурсі, де репрезентується окремий соціокультурний феномен і асоціюється як правило з циган та йогою.

Отже трансгресія виявляється як психічний стан, якій у більшій або меншій експліцитній інокультурним витокам, а саме зв'язкам з релігійно-філософськими системами, в першу чергу з даосизмом, який суттєво відрізнявся від них і поширився в українському соціокультурному духовному просторі.

Таке проміжне положення даосизму виступає у українському суспільстві якості способу смислоутворення. Він пропонує новий підхід якого немає в традиційній церковній релігійності.

Екзистенція людини в світі починається з співвідношення з межею особистісного буття. Саме з усвідомленням своєї смертності, людина відрізняється від тварини. І сучасне розуміння, що людське життя закінчується і має свою межу показує онтологію людини. Гносеологічний аспект поняття трансцендентного зводиться до усвідомлення певної перепони, яка завжди стоїть між тим, хто пізнає, і тим, що пізнається, і зумовлена апріорними формами сприйняття і мислення. Очевидно, що пошуки шляхів подолання гносеологічної обмеженості приводять до дослідження такої форми духовної культури, як трансгресія.

У зв'язку з цим видається важливим у цьому розділі простежити генезис та формування традиції трансгресії, розглядаючи його в двох аспектах: як особливу практику і як сукупність філософських учень, де центральну роль відіграє сакральність.

При цьому передбачається дослідити взаємозв'язок даоської антропомістики, виявити спільність їхніх смислових конструктів, що розглядаються як символізм, холізм та інтуїтивізм, а також вивести методологію містичного пізнання у контексті зіставлення її з методологією пізнання раціонального.

Оскільки трансгресія безпосередньо впливає із практики подолання меж, що розуміються як в онтологічному, так і в гносеологічному сенсі, то філософськими категоріями, які виражають сутність цієї практики, стають „трансценденталізм” і „трансценденція”. Відповідно, поняття „трансцендентальне” у даосизмі передбачається розглядати як його кореляти, похідні від „трансценденталізм” та „трансценденції”.

Як відомо, найбільш ранніми формами духовної культури людства вважаються міф, та первісні форми релігії, що розвивалися у тісному взаємозв'язку. Що стосується трансгресії містицизму, то як культурне явище він склався тільки в „цивілізований” період розвитку суспільства, тяжіючи або

до містеріальної форми вираження, як у Єгипті, Месопотамії, а потім у Греції, або до духовної практики у формі аскези, як в Індії, Тибеті та Китаї.

На думку деяких спеціалістів, зокрема, М.Еліаде, і релігія, і магія, і трансгресія походять від архаїчного шаманізму, що перетворився на інститут жрецтва з виникненням державності.

Трансгресія, релігія та містицизм – форми практики, що належать до ритуалу; вони взаємопроникають одне в одне, і провести чіткі розмежування між ними важко. В релігійному ритуалі робиться акцент на отримання поблажливості та сприяння з боку сакральних сил шляхом пізнання їхньої волі та слідування їй.

Ритуал магічний спрямований на підпорядкування власній волі людини природних явищ або інших людей, де містична практика у високорозвиненій її формі ставить за мету знаходження людиною вищих вольових здібностей, але не для влади над людьми та стихіями, а для подальшого проникнення у незадіяні в звичайному житті галузі реальності та для подальшого якісного перетворення людської сутності.

Схожість методів магії та методів антропомістики – в тому, що здебільшого вони спрямовані на усунення межі між людською індивідуальністю та світовим цілим. Філософське обґрунтування цих методів було представлено ще в античні часи, зокрема, у Плотіна: „Якщо б маг вийшов за межі Цілого, то його викликання духів відразу б утратило силу, але оскільки він діє в межах Цілого, він здатен смикати за потрібну ниточку, що тягнеться до будь-якої іншої речі в живій системі” [174, с.156]. При цьому, як уже зазначалося вище, почуття єднання з „космічною душею” у містичній концепції самого Плотіна є необхідною сходинкою у піднесенні до божественного Єдиного.

Дослідження традицій трансгресії в шаманізмі, що збереглися в сучасності, дозволяє робити висновки про його архаїчні форми. Так, В.Полікарпов відзначає пізнавально-дослідницький характер шаманської

практики. На його думку, „поняття шаманічного стану свідомості (ШСС) включає в себе не тільки „транс”, або трансцендентальне сприйняття, але також і пізнавальне сприйняття методів та допущень, що використовуються шаманом, коли він перебуває у зміненому стані свідомості... Пізнавальний комплекс ШСС включає в себе відомості з космічної географії неординарної реальності” [174, с. 488].

Хоча припущення про необхідність і можливість трансгресивного пізнання може виводитися чисто інтелектуально із визнання обмеженості мислення та сприйняття, містична та релігійно-містична філософія все ж не є результатом чисто логічного конструювання.

Крім того, філософія даосизму за своїми цілями відрізняється від богослов'я: її предметом є не стільки віра, скільки специфічне знання, що потребує загальнозначимого вираження, тобто знання тут стає на місце віри. Тому ірраціональність трансгресії відрізняється від ірраціональності релігійної віри, оскільки в основі даосизму лежать, згідно сучасної точки зору, цілком конкретні стани перцептивної сфери, що фіксуються емпірично.

Таким чином, трансгресія в даосизмі включає пошук понятійних корелятивів особливих психічних (точніше сказати, духовно-душевно-фізіологічних) станів. Наприклад, такі абстрактні поняття спекулятивної філософії, як „вічність”, „безкінечність”, „дух”, „Єдине”, „ніщо”, „Інший” і т. ін., у містиці використовуються для позначення конкретних, хоч і таких, що виходять за рамки повсякденності, переживань. Роль медіатора в цьому пошуку відповідностей, як буде показано в подальших міркуваннях, виконує символ. Двома протилежними ідеологічними тенденціями у висвітленні цього питання різними містичними вченнями, як і в розумінні ними „трансцендентного” і „трансценденції”, є дуалістичність і моністичність щодо сутності світу та людини, тобто буття або розділяється на природне та духовне, або витлумачується як нерозривна єдність (з цим пов'язаний вищезгаданий розподіл на „події трансцендування” і „події повернення”).

Аналогічно до того, як це питання було розглянуто в розділі I на прикладі спекулятивної філософії стоїків, гностиків та неоплатоників, тут ми торкнемося його, але вже в аспекті антропомістичного пізнання, при короткому огляді таких ортодоксальних систем Сходу і Заходу, як класична та буддійська йоги, даосизм, неоплатонізм.

Згідно з дослідженнями М.Еліаде, етимологічним коренем „йоги”, а також таких слів як *jungere, jugum* (лат.), *joug* (фр.) є санкритське слово *yuḥ*, що означає „пов’язувати”, „міцно тримати”, „поєднувати”.

У деякому розумінні воно є синонімічним до латинського слова „релігія”, яке можна перекласти як „пов’язувати знову”. Слово „йога” в індійській культурі служить для позначення будь-якої аскетичної практики або містико-магічної техніки.

Можливо, йога – одна з найбільш древніх традицій, що зберегли безперервний зв’язок до наших днів: перші свідчення про неї належать до ще доведених часів цивілізацій Хараппи і Мохенджо-Дао.

Архаїзм йоги підтверджується також її ініціаційною структурою. „Класична йога” – це більш пізня форма тієї традиції, що ввібрала в себе вже риси індоєвропейської культури. Систематизацію та філософське обґрунтування йоги на основі метафізичної концепції школи санкх’я провів близько двох тисяч років тому автор „Йога-Сутр” Патанджалі.

Існує велика кількість видів йоги, характер побудови яких є або „магічним”, або „містичним”. Паралельно із традицією чисто магічної йоги, у якій використовуються лише воля та особисті сили аскета, існувала й інша, містична традиція, у якій були присутні елементи поклоніння, при цьому Бог – Ішвара – є ніби архетипом йоги, тобто архетипом „вільного духу”.

Але відмінність йоги від релігії очевидна: йог жодним чином не наслідує „діяння” і „страждання” божества, як це прийнято в містеріальних культурах, оскільки Ішвара є надприродним духом, який не створював світ і не втручався в його історію.

Як стверджує Еліаде: «Йогу не можна зарахувати до численних видів архаїчного містицизму, який звичайно називають шаманізмом, хоч вона мала безумовно шаманічне походження. Вона не є лише технікою екстазу, а й ставить за мету досягнення повної трансгресії для знаходження здатності занурення в медитацію: „Йога, будучи доведеною до досконалості або поміщена в один ряд з технікою екстазу, має своєю метою повну незалежність, тоді як для шаманізму характерні відчайдушні зусилля досягнення „стану духів” [57, с.326].

Все це існує у загальному контексті розрізнення містики та магії. Практика йоги передбачає проходження адептом широкого спектра змінених станів свідомості, але зміст споглядань, що відкриваються йому, має цінність при збереженні ним ясності розуму та врівноваженості.

Перебування у практиці магичних здатностей є не самоціллю, а лише етапом самовдосконалення. Опис містичного досвіду при всій його своєрідності не варто плутати із звичайною міфотворчістю: як відзначає Еліаде, „Головною відмінністю йогічної медитації від цих ірраціональних польотів думки є ясність свідомості, яка супроводжує медитацію і направляє її. Ментальний континіум ніколи не ухиляється від волі йога і ніколи не збагачується за рахунок неконтрольованих асоціацій, аналогій, символів і т. ін. Йога цікавлять тільки практичні результати – проникнення в сфери, недоступні звичайній свідомості, оволодіння тими зонами і секторами реальності, які були, так би мовити, „невразливими [57, с.120].

При цьому зазначається, що йог повинен зберігати „безперервність свідомості”, повинен проникати у кожний із станів неординарного сприйняття з рішучістю та ясною свідомістю.

Але загальна риса йоги та шаманізму, як вважає Еліаде, – „вихід за межі часу” та „відміна історії”. Аналогічно, шаманський екстаз повертає вихідну свободу і блаженство сакрального прачасу, що є у даосизмі: „Йог не меншою мірою, ніж шаман, докладает зусиль для знищення історичного часу і для

повернення в незумовлений стан. Але в той час, як шаман добивається цього під час екстазу, йога, який досягнув самадхі, перебуває в незумовленому стані безперервно” [57, с.307].

Йога, як і багато інших видів мистецтва, діє на рівні парадокса, а не банального знищення свідомості. Під знищення підпадають лише стереотипи сприйняття та мислення, тобто „повсякденна свідомість”.

Саме по собі дискурсивне мислення більшість містиків зараховує до „захисних механізмів”, які рятують свідомість від руйнування, але в той же час приховують від людини реальність і підмінюють її ілюзіями. За словами відомого сучасного містика Радніша Ошо, „мислення виникає на основі страху: воно дозволяє чимось зайнятися, воно спирається на страх самотності, оскільки допомагає залишатися у щось залученим... Мислення подібно хвилям на поверхні свідомості, але рішення питань пов’язане із зануренням у глибини... Для мислення потрібні здібності, але занурення вимагає тільки сміливості” [84, с.178].

Знищується також те, що в системі З.Фрейда складає „підсвідомість”, підсвідомі комплекси, які на санскриті називаються „васани”. З метою руйнування звичного способу світосприйняття йогічні техніки в деяких випадках закликають робити прямо протилежне тому, до чого змушує людину її природа, і в цьому – устремління до свободи та незумовленості.

У такій протидії простежується архаїчне й універсальне протиставлення духовного та мирського. Так, згідно із вченням Вед, світ богів є дзеркально протилежним світу повсякденного життя.

Мета, до якої повинні привести психотехніки – це стан самадхи, філософським корелятом якого лише умовно та приблизно може виступати поняття апофатичного ніщо, у той же час цей стан піднімає питання онтологічного статусу людини в усій його повноті.

Самадхи не є екстатичним та візіонерським досвідом. Воно виступає гіпнотичним трансом, який просто паралізує розумову активність. На думку

Еліаде, характерною особливістю самадхи є перехід від „знання” до „стану”: „цей надприродний досвід, при якому реальність підкоряється знанню та асимілюється ним, врешті-решт приводить до злиття всіх модальностей існування...”

Нічого вже не існує, крім нового онтологічного простору, який сприймається через перетворення „об’єктивного світу” у „володіння знанням”... Ні поетична уява, ні інтуїція бергсонівського типу не допомагають зрозуміти цей акт” [57, с.76].

Таким чином, ідеологія індійської йоги робить акцент на знаходженні „свободи у вічності” („дживан-мукти”), а не на „вічному житті”, як, наприклад, китайський даоський шлях самовдосконалення (хоча перше формулювання для непосвяченого звучить як пуста абстракція, а друга, не дивлячись на удавану простоту, також вимагає особливої проникливості у розумінні).

Філософія санкх’ї-йоги є дуалістичною, що виявляється в розрізненні плинної, активної природи (пракрити), і духу (Пуруши, Ішвари), що перебуває поза просторово-часовими відношеннями, тому, крім трансценденції повсякденного способу сприйняття і мислення як прориву до „над-почуттів”, тут присутнє поняття онтологічної трансценденції природного світопорядку. Але „духовна практика” торкається і тілесної організації людини: так, наприклад, за свідченням дослідників цієї традиції і самих її адептів, зупинка дискурсивного мислительного процесу, що передує стану самадхи, часто супроводжується і багаторазовим уповільненням біологічних процесів в організмі. У цілому, із сукупності наведених вище відомостей ясно, що для цієї традиції виконуються всі пункти парадигми духовної практики, виведеної С.Хоружим.

Буддизм, у містичній практиці в загальних рисах слідує тим же шляхом, що і класична йога, у своїй філософії зробив ще більш виражений акцент на досягненні абсолютної надприродної і надлюдської свободи, хоча

його філософська доктрина суттєво відрізняється від метафізики санх'ї та інших напрямків ортодоксального брахманізму.

Концепція анатмана, тобто заперечення всякої субстанційності „Я”, пізніше часто не цілком конкретно розумілася західними філософами як чистий „меонізм” (за висловом В.Н.Лосського). Але смисл анатмана – у неможливості навіть приблизного усвідомлення істинного „Я”, доки людина не „пробудилася”: як відомо, Будда заперечував метафізичну спекуляцію, тому що догма могла задовольнити інтелект і, таким чином, завадити пробудженню людини.

Усі філософії і практики він вважав „ідолами розуму”, що виступають у ролі свого роду екрана між людиною і нічим не зумовленою абсолютною реальністю. Істину треба не тільки зрозуміти, а в той же час і пізнавати її експериментально, але на цьому шляху виявляються серйозні перепони: розуміння ризикує залишитися просто теорією, а експериментальне містичне знання може бути пригнічене екстазом.

У буддійському світогляді немає дуалізму, оскільки немає субстанційності: світ є потоком дхарм (миттєвих психофізичних даностей), сутність яких, як стверджується, зокрема, у вченні школи мадх'ямиків, – порожнеча – та ж порожнеча, що виступає предикатом нірвани.

Ідея пустоти, будучи характерною для всіх напрямків буддизму, особливим чином була розвинута школою чань (дзен), де вона цілком визначає характер практики та оцінку трансгресивного досвіду. Специфічна риса буддійської школи дзен – концепція досягнення вищого стану шляхом різкого, несподіваного „перевороту свідомості” за допомогою свідомості нестандартних, тупикових та апорійних ситуацій.

У даосизмі (який також частково зберігає в собі комплекс шаманських і магічних уявлень) трансгресивний шлях є поверненням до „небесного витоку” людської природи та життя, але при цьому Небо у древніх даосів не вважалося реальністю трансцендентною.

Повернення людини до Неба є просто відновлення людиною повноти своєї природи – акт абсолютно природний. Даосизм заперечує можливість вічного життя духу, відокремленого від тіла, і розглядає людину як цілісний психофізичний комплекс.

Втім, у даоській містичній практиці все ж існує уявлення про трансцендування, яке позначається також як „вихід за межі п'яти елементів”. Як зазначається в одному із трактатів, „Без тіла не можна досягнути Дао. Але з тілом ніколи не здійснити Істину. Якщо його тренування виявиться ефективним, тоді з'ясується, що наступив момент, щоб покинути тіло” [108, с.127]. При цьому стверджується необхідність повернення перетвореної душі в тіло, яке також перетворюється.

Для даоського мудреця не існує протиставлення життя і смерті, воно замінюється уявленням про універсальність метаморфоз-трансформацій. З їх потоком він зливається, досягнувши безсмертя в силу єдності мікрокосму та макрокосму, тобто безсмертя психофізичної цілісності досягається уподібненням Дао-космосу і перенесенням його атрибутів, у тому числі вічності, на тіло адепта. Оскільки універсум-Дао є вічним, то вічною стає і людина, інакше зі смертю тіла зникає й індивідуальна душа, розчиняючись у світовій пневмі ци.

Космологія даосів у деяких аспектах є близькою поглядам стоїків, але, незважаючи на натурфілософські тенденції, у даосизмі немає уявлення про осягання розумом універсума. Якщо у світогляді санх'ї-йоги був наявним дуалізм нерухомого духу і текучої, активної матерії, що творить природний світ, то даоська космологія є моністичною.

Стан „великого єднання” є зречення від егоїстичної свідомості, при якому людина виявляє в глибинах своєї сутності мимовільний рух безособистісного Дао і слідує його об'єктивним та універсальним закономірностям, будучи пронизаною вищою доцільністю.

Але при цьому подолання власного "Я" не заходило в даосів так далеко, як у буддійській концепції анатмана, тому і безсмертя розумілося особистісно. Відстороненість, невтягненість у пристрасті для даосів є такою ж характерною, як і для йогів.

Даоське недіяння – це непорушення закону природності, але воно не означає пасивності, просто цього стану не можна досягнути шляхом усвідомлених та штучних зусиль. Емоції не є вже приналежністю людини, яка перебуває в єднанні з Дао, вона може тільки проявляти їх тоді, коли не переживає.

Як пише відомий сходознавець М.Абаєв, „осягаючи Дао, даос в ідеалі повинен був не просто усвідомити, зрозуміти і прийняти деяку істину, а радикально змінити свій психофізичний статус... Це переживання не акт пізнання або прийняття якихось вербалізованих істин та розпоряджень, які нав'язуються людині ззовні, а, швидше, входження у певний стан свідомості або, що ще точніше, занурення в континуальний потік психіки, що не протистоїть (або знаходиться за межами) повсякденному психічному досвіду, а пронизує його на більш глибокому рівні...” [1, с. 62].

Якщо у містиці даосизму прихід людини до „вищої свідомості” розуміється як повернення у єство, єдиноприродне всій її духовно-тілесній сутності, то в орфічних містеріальних культурах Греції центральним пунктом виступає концепція безсмертя індивідуальної душі. Згідно з думкою деяких дослідників, містика неоплатонізму є розвитком ідеології орфізму. Неоплатонізм сприйняв і розвинув спіритуалістичний аспект орфічної концепції безсмертя, замінивши простий архаїчний варіант символічної онтології двоєдності світу живих та мертвих ієрархічною онтологією, вищим пунктом якої є Єдине.

Наявність такого джерела, яке виступає як мета всього розвитку, означає відповідність п'ятому пункту парадигми, виведеної С.Хоружим.

Хоча концепція еманаций стверджує онтологічну єдність божественного та природного, практичний бік містики неоплатонізму, зокрема, у Плотіна, має більш чітко виражену дуалістичну направленість, ніж, наприклад, для йоги, при цьому, на думку ряду дослідників, деякі методики, зокрема, дихальні вправи, були запозичені неоплатоніками зі східних систем. Плотін виключає тілесне начало з духовного процесу (хоч і менш радикально, ніж гностики, про яких ішлося в попередньому розділі). Так, „духовні почуття” для нього не є продовженням фізичних і не мають з ними нічого спільного. Плотін майже не описує сам процес „розширення свідомості”, але яскраво зображує його підсумок – самі „духовні почуття”. „Розумне споглядання” не співпадає із звичайним внутрішнім зором, бо здійснюється не просто розумом, а деяким „чистим розумом”, найвищою частиною розуму через зосереджене входження розуму в себе самого, у власну непросторову глибину.

За Плотіном, „розум..., коли вилучить із поля зору всі предмети, тоді може побачити саме світло та джерело світла” .

Аналогічно, Прокл у книзі „Про теологію Платона” стверджує, що в процесі містичного споглядання „душа, входячи в саму себе, буде містити всі останні речі і саме божество... спочатку вона містить тільки себе, але в міру того, як вона все глибше проникає у пізнання самої себе, вона виявляє в собі інтелект і порядок буття. Але коли вона добирається до внутрішньої схованки, де є справжній вхід у душу, вона сприймає з закритими очима (без допомоги нижчого розуму) геній богів та єдність буття”.

Згідно з думкою С.Хоружого, „характеристика духовних почуттів у Плотіна слідує двома руслами: надчуттєві споглядання і, поруч із цим, – деякий радикально змінений стан усієї перцептивної сфери, стан усієї людини, коли вона, досягнувши Енозиса, „співпадає з розумною душею” – стан, у якому всі модальності сприйняття зливаються воєдино і не потребують ніяких органів сприйняття” [163, с.65]. В подібному спогляданні немає більше відмінності між зовнішнім та внутрішнім світлом.

Світло є ніби прозорим для самого себе. В „Еннеадах” Плотін пише, що „в надчуттєвому світі все є прозорим ... усі сутності наскрізь пронизуються поглядом і бачать наскрізь одна одну ... кожна з них скрізь, кожна є все, і все заключається в кожній, – скрізь одне неосяжне світло, одне чисте сіяння. Тут є своє сонце і різноманітні зорі, з яких кожна є сонцем, і всі разом є сонце” .

Як зазначає С.Хоружий, ці властивості світлосфери, що не має просторової природи, допускають трактування в когнітивному та перцептивному дискурсах. Самі по собі вони не означають ні „пізнання”, ні „сприйняття”, але вони являють собою досконалий першообраз цих активностей.

Проблема трансгресії є злободенною і поширеною в психологічному та релігійно-філософському вимірах. Утім, як в минулому, так і зараз тривожним обставинам людського екзистенціального світоставлення (радикальним вираженням яких є власне і трансгресія) не завжди приділялося належної уваги.

Але ж добре відомо, що концепт даоської трансгресії викликає прадавню, релігійно-культурну та філософську зацікавленість, укорінену в перших спробах осмислення людиною смислу власного життя, непозбутності смертності та усвідомлення своєї гріховності й безнадії перед ніщо.

Варто також нагадати, що в рамках даоської філософії склалася унікальна власна концепція духовної трансгресії, що впливає на культуру та філософську думку як сучасного Китаю, так і західних країн.

Протягом усієї своєї історії даоські антропомістичні ідеї надавали сильний вплив на найрізноманітніші сторони культури традиційного Китаю, яка не може бути адекватно зрозуміла без знання основних даоських доктрин, категорій даоської філософії та даоської релігійної практики.

Крім того, даосизм, приділяв особливу увагу натурфілософській проблематиці, виявився тісно пов'язаним з формуванням традиційного китайського природознавства, і тому без вивчення даоської філософії неможливі дослідження і в такій важливій галузі, як історія науки в традиційному Китаї.

Один з центральних елементів концепції духовної трансгресії в даоській антропомістиці – учення про безсмертя – стимулював створенню та розвитку особливого роду практики, складного комплексу психофізичних вправ, а також алхімії, метою якої було створення еліксиру безсмертя.

Великий вплив даоського релігійно-філософського вчення й на соціальну думку традиційного Китаю. Даоські ідеї не тільки відіграли важливу роль у процесі формування соціальних теорій і концепцій державної влади в стародавньому і середньовічному Китаї, але часто також служили й ідеологічним обґрунтуванням цілей численних народних, перш за все, селянських рухів середньовічного Китаю.

Найважливіші положення даоської доктрини, що виражалися в поняттях «недіяння» (у вей) і «самоприродність» (цзи Жань) зіграли найважливішу роль у формуванні традиційної китайської естетики і справили потужний вплив на різні напрямки традиційно китайського мистецтва (монохромний живопис, садово-паркове мистецтво) і літератури.

Даоська релігійно-філософська традиція залишається живою і впливовою і на даний час. Страх як екзистенціальна пози́тура людського буття доволі часто був представлений як негативна, асоціальна реакція на зовнішні виклики або імпантувався в соціально прийнятне русло, що фактично зміщувало цю категорію на другорядний план у разі звернення мислителів до будь-яких тем, так чи інакше пов'язаних з соціально-філософською проблематикою.

Є доволі поширена традиція розглядати трансгресію переважно крізь призму антропологізму і психологізму. Проте даоська трансгресія є і філософсько-етичним, і релігійним феноменом.

Слово «концепт» є поняттям не тільки філософської, але й психологічної, релігієзнавчої, культурологічної, соціологічної літератури. До нього звертаються не лише філософи, але й письменники, які сповідують різні погляди і мають несхожі світоглядні вподобання і, звичайно, представники спеціальних наук (психології, психоаналітики, невропатології та ін.).

Концепт трансгресії є об'єктом або предметом багатьох наукових дисциплін. Отже, множинність цих дисциплін свідчить про міжгалузевий характер феномену страху, який вимагає інтегрального підходу до його аналізу.

Розглянувши феномен духовної трансгресії, можна зробити висновок, що психологічна складова даосизму відрізняється від релігійної області значень, відмінну від світу уяви та сновидінь з безумством. Це дає змогу нам краще розуміти цей феномен у сфері суб'єктивного значення для людини. Отже, соціокультурне та феноменологічне визначення даоської духовної трансгресії доповнюють один одного, як феномен життя та свідомості індивіда. Власне кажучи, наразі ми дійшли того пункту, коли стає можливим перейти на емпіричний рівень історико-філософського аналізу та запитати, чим саме наповнен життєвий світ індивіда, який практикує духовну трансгресію в даосизмі. А оскільки життєвий світ є передусім інтерсуб'єктивним світом політичної, духовної, соціальної дії та комунікації, то релевантним досліджуваній проблемі видається експлікація ролі в життєвому світі індивіда, який практикує духовну трансгресію, найближчого соціального оточення, первинної соціальної групи, яка з необхідністю стає співучасником його історії життя, а він – їх історії.

Можно зробити висновок, що трансгресія є онтологічним феноменом, екзистенціалом і способом самоідентифікації свідомості в людському вимірі буття; він є суттєвим фактором щодо утворення деякої феноменальної основи для експлікації цілісності свідомості, для виявлення безпосередності усвідомлення людиною самої себе.

3.3. Містицизм української культури та концепт трансгресії в даосизмі: горизонт онтологічної кореляції

Результати феномену духовної трансгресії не обмежуються лише академічними філософськими кругами. Елементи східних філософських вчень, у тому числі й даоського вчення, даоських практик можна знайти в загальноєвропейському, у тому числі й в сучасному українському суспільстві. Так, вказані результати можна простежити в творчості сучасних класиків української літератури.

Так, паралелі із всезагальним Дао можна простежити в поезії Ліни Костенко, для якої характерний мотив єдності, цілісності всього живого: «Цілую всі ліси. Спасибі скрипалю. Він добре вам зіграв колись мою присутність. Я дерево, я сніг, я все, що я люблю. І, може, це і є моя найвища змістовність» [68, с.10].

Автор даних строк має свідоме та достатньо міцне відчуття власної причетності до всього живого на землі, повне злиття з природою. Автора як творчу особистість відрізняє переважний синкретизм розуміння всесвіту, який відбиваються в образній системі поезії.

На мовному рівні це має прояв в послідовному поєднанні як рівнозначних номінацій дерево - сніг - все, що я люблю, що виражені в формі присудків рівнозначних елементів безсполучникового речення.

Індивідуальною авторською рисою є музичний супровід концептуальних тем поезії.

Ліричний образ героїні, що впевнено зіграв скрипаль, а також лексема змістовність в об'єднанні з епітетом у формі прикметника, що, в свою чергу, виштовхує зазначений процес із реальної площини в сакральну площину. Мотив єдності і безкінечності буття простежується у строках: «І є природа, і немає смерті. Є тільки різні стадії буття»;

«В даному саду я виросла, і він мене впізнав, хоч довго придивлявся. В круговороті не фатальних змін він був старий і ще раз обновлявся» [68, с.304]; «І в даному днів круговороті, де все минати поспіша, як та пташиночка на дроті, спочине стомлена душа» [68, с.310].

Ліна Костенко пише: «Загусне промінь в гронах перегрітих. А ляже сніг на прохолодні дні - жагучий сон закоханого літа в холодну зиму бродить у вині» [68, с.333].

Вказані слова Л. Костенко перекликаються із даоським символізмом зими, який ув обґрунтований Ден Мін Дао, учнем даоського майстра Сіфу, автором «Хроніки Дао»: «Старість - це зима нашого життя. Ти будеш ставати непорушним. Твоє волосся стане білим, як сніг. Ти будеш займатися медитацією, споглядати смисл життя і готуватися до смерті» .

Метафорика образу будується на зіставленні світу природи і світу людини. Лексеми тематичної групи «природа» (зима, дерево, паморозь) співвідносяться з лексемами тематичної групи «людина» (сивина, старість, смерть). Більше того, разом вони утворюють асоціативні ряди: зима - старість / смерть, дерева - люди, паморозь - сивина.

Даний погляд окреслений світоглядом: життя у Всесвіті єдине, грані його окремі: природа та людина . В період старіння людина потрапляє в істотно новий вимір, підбиваючи підсумки власного життя та замислюючи над його сенсом. Саме тому оточуючим може здаватися, що життя зупинилося.

Саме дану концепцію Ліна Костенко реалізує через образ нерухомої, ніби застиглої природи: «Біднесенький мій ліс, він зовсім задубів!» [68,с.345]. Образ Дао – Шляху знайшов своє відображення в творчості Ліни Костенко в образі шляху, який повсякденно супроводжує авторський образ зими .

Шлях (дорога, стежка, доріжка) створена саме для руху в конкретному напрямі. Шлях має початок та кінець; може приймати звільсту чи пряму форми; може бути широкою чи вузькою.

Ці ознаки є основою задля традиційного метафоричного сприйняття шляху як життя людини. Таким чином, на протязі життя людина прямує власним шляхом. Саме на старості такий шлях припиняється, і стежкою «вже тільки сніг йде» [68 с. 41]. Ліна Костенко застосовує дієслово для окреслення руху в метаморфозному значенні «сніг іде», підкреслюючи надзвичайний характер ситуації.

В іншому вірші образ шляху відбиває концепцію небуття через нівелювання головної характеристики - напряму: «Все на вітрах дзвенітиме, як дзбан. Дорога буде - ні туди, ні звідти. І наче склом затофілософ туман, упала перша паморозь на віти...» [68, с.345]. Слід відзначити, що постійним в аналізованій поезії є мотив медитації, виходу за часово-просторові межі буття, зокрема у поезіях: послухаю цей дощ. Підкрався і шумить. Бляшаний звук води, веселих крапель кроки.

Ще мить, ще мить, ще тільки мить і мить, а раптом озирнись, а це вже роки й роки! А це уже віки. Ніхто уже й не знав, в туманностях душі чи, може, Андромеди - я в мантиях дощу, прозора, як скляна, приходжу до живих, і згадую про мертвих [68, с.10];

«Учора в дощ зайшов до мене Блок. Волосся мокре, на щоках росинки. Блідий до смутку, тихий од думок, близький до сліз, реальний до ворсинки» [68, с.249].

Дозволяючи часу просто линути повз, поетеса доводить настрій поезії до медитативного, водночас швидкоплинного й вічного, простого й неосяжного.

Небесне, божественне походження дощу, що спадає на землю, робить його елементом двох світів - духовного та матеріального - а відтак межею та провідником між ними. Відзначимо також наступні строки: «Осінній день, осінній день, осінній! О синій день, о синій день, о синій! Осанна осені, о сум! Осанна. Невже це осінь, осінь, о! - та сама. Останні айстри горілиць зайшлися болем. Ген килим, витканий із птиць, летить над полем. Багдадський злодій літо вкрав, багдадський злодій. І плаче коник серед трав - нема мелодій» [68, с.321]

Вчені підкреслюють, що чуттєвий синхронізм у цій поезії утворюється переважно шляхом об'єднання всіх мистецтв, відштовхуючи на інший план – практичні елементи, формальні засоби (алітерації і асонанси, ритмо-мелодики і рим).

Багаторівнева система компонентів - образів створює єдність, в якій сконцентровано різнопланові емоції, їх перехресні зв'язки. Шляхом короткої мініатюри поетеса відбиває не тільки образ природного, певної пори року, але, перш за все, образ « різнопланових (оксиморонних) з психологічної точки зору хвильових ліричних відчуттів героїні, витканої на фоні барвистого осіннього малюнка, в якому є невимовна глибина і цілісність, символічна багатозначність і множинність смислів» [41, с. 139]. Окремі елементи даоської думки можна побачити також у контексті: «Мені страшно признатися: я щаслива. Минають роки, а ти мені люб. Шаліє любові тропічна злива - землі і неба шалений шлюб. Вколисана в ніч, тобою омиа, хитає мене серед білого дня» [68, с.311].

Шлюб землі та неба починає процес творення. Через метафору любові тропічна злива втілюється важливий принцип життя: основою світобудови є любов - категорія, здатна породити та підтримувати життя у Всесвіті. Вважаємо, що звернення митців до мотивів східної, зокрема, даоської, філософії зумовлено, з одного боку, їх глибиною та місткістю, а з іншого - популярністю у сучасному суспільстві.

Часто елементи даоської філософії використовуються без знання їх суті як художні символи, що, однак, збагачує українську культуру. Узагальнюючи наведені вище міркування можна надати узагальнене співвідношення елементів даоського вчення із працями Ліни Костенко, табл..3.2.

Таблиця 3.2.

Узагальнене співвідношення елементів даоського вчення із працями Ліни Костенко

Елемент даоського вчення	Застосування в творчості Ліни Костенко
Мотив єдності, цілісності всього живого	«Цілую всі ліси. Спасибі скрипалю. Він добре вам зіграв колись мою присутність. Я дерево, я сніг, я все, що я люблю. І, може, це і є моя найвища змістовність»
Мотив єдності і безкінечності буття	«І є природа, і немає смерті. Є тільки різні стадії буття»; «В даному саду я виросла, і він мене впізнав, хоч довго придивлявся. В круговороті не фатальних змін він був старий і ще раз обновлявся» [68, с.304]; «І в даному днів круговороті, де все минати поспіша, як та пташиночка на дроті, спочине стомлена душа» [68, с. 310]

<p>Даоський символізм зими [116].</p>	<p>«Загусне промінь в гронах перегрітих. А ляже сніг на прохолодні дні - жагучий сон закоханого літа в холодну зиму бродить у вині» [68, с.333]</p>
<p>Образ Дао – Шляху</p>	<p>знайшов своє відображення в образі дороги, що постійно супроводжує авторський образ зими. У неї є початок і кінець; вона може мати чи то пряму, чи то звивисту форму; може бути широкою чи вузькою. Ці ознаки є основою для традиційного метафоричного сприйняття дороги як людського життя. Отже, протягом життя людина рухається своєю стежкою.</p>
<p>Ідея небуття через втрату напрямку</p>	<p>«Все на вітрах дзвенітиме, як дзбан. Дорога буде - ні туди, ні звідти. І наче склом затофілософ туман, упала перша паморозь на віти...» [68, с. 345]</p>
<p>Мотив медитації</p>	<p>«Послухаю цей дощ. Підкрався і шумить. Бляшаний звук води, веселих крапель кроки. Ще мить, ще мить, ще тільки мить і мить, а раптом озирнусь, а це вже роки й роки! А це уже віки. Ніхто уже й не знав, в туманностях душі чи, може, Андромеди - я в мантіях дощу, прозора, як скляна, приходжу до</p>

	<p>живих, і згадую про мертвих [68, с.10]; «Учора в дощ зайшов до мене Блок. Волосся мокре, на щоках росинки. Блідий до смутку, тихий од думок, близький до сліз, реальний до ворсинки» [68, с. 249]</p>
--	---

Водночас ідеї даоської антропомістики більш серйозно досліджуються в Україні в рамках даоських організацій. В Україні, зокрема в Києві, є громади даосів, що, напевно, пов'язано з розповсюдженням генетично споріднених з ним дихальних та військових практик.

Наприклад, діюче в нашій країні ГО «Товариство Даоського Тай Чі в Україні» є частиною цієї великої Міжнародної організації, у якій люди різних культур, релігій та національностей оздоровлюють своє тіло та розвивають розум, досягають гармонії в своєму житті, долучаються до стародавніх традицій, знайомляться з китайською культурою та історичним спадком даосизму.

Як стверджується на сайті організації, «В усьому світі ті, хто займається мистецтвами Даоського Тай Чі™, чи то молода людина чи старша за віком, здорова чи та, що одужала, — на власному досвіді відчули покращення свого життя у різних його аспектах» [89].

Кожен, хто бажає навчатись мистецтвам Даоського Тай Чі може розпочати у будь якому місці, де розташовані осередки Товариства, обравши країну і місце проведення занять.

Основні завдання ГО "Товариство Даоського Тай Чі в Україні" наведені на рисунку 3.1.

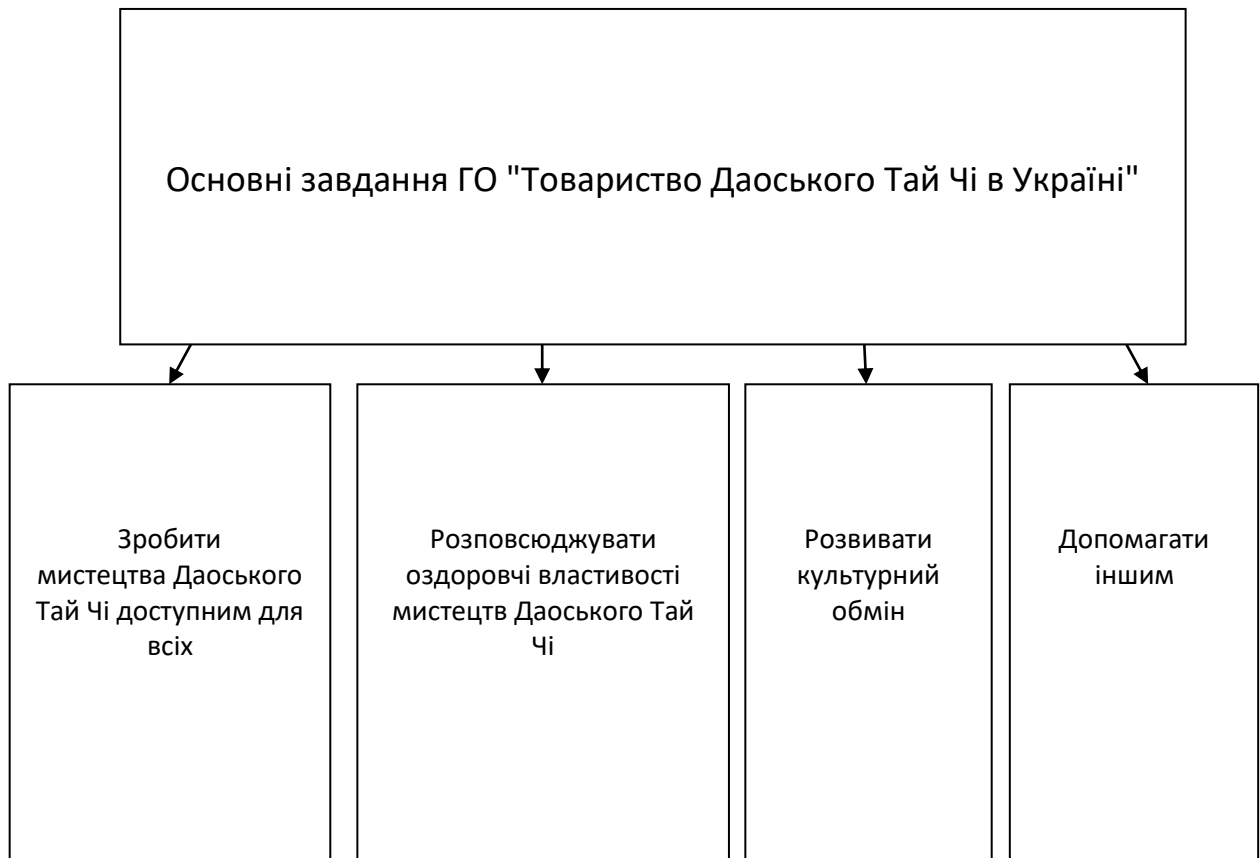


Рис.3.1. Основні завдання ГО "Товариство Даоського Тай Чі в Україні"

Так, ГО «Товариство Даоського Тай Чі в Україні» утворене у 2001 році в якості неприбуткової організації, діяльність якої в той час здійснювалась з метою збереження та поширення даоської антропомістичної традиції оздоровлення тіла і розуму. Йдучи шляхом легендарного Майстра Моя та дотримуючись базових принципів.

Співчуття та Служіння іншим, викладання та тренінги здійснюються акредитованими волонтерами, які виступають інструкторами в зазначеному

процесі . До того ж, вся адміністративна робота здійснюється виключно на добровільних принципах [89].

Серед сучасних українців легендарні тексти Лао Цзи, Чжуан Цзи та інших віжлмих даосистів часто знаходять відклик.

Тому що традиційні цінності і пріоритети суспільства в загальному є незмінними з того часу. Так само як і декілька тисячоліть назад, суспільство прагне отримати владу та багатство, намагаються отримати значно більше за власні потреби.

Так само, як і в давнину, люди набувають страждань: спочатку намагаючись заробити, а в подальшому страждають – намагаючись зберегти власність. Це є колом безвихіддя.

Через те зауваження даоських філософів сприяють замисленню над власним життям, допомагають розмежувати головне та другорядне, допомагають приблизитись до ключового моменту власного призначення, сприяють глибшого внутрішньому самопізнанню.

Водночас даосизм як цілісна філософська система в Україні не дуже поширений. Зазвичай окремі елементи даосизму проявляються у вигляді шкіл східних бойових мистецтв та цілющої гімнастики. Водночас, релігійних інститутів даосизму в Україні обмаль. Не дивлячись на те, що в сучасних умовах даоське вчення не має широкого розповсюдження в нашій державі, все ж таки, доречно підкреслити наявність певних перспектив до його розповсюдження.

Таке зауваження ґрунтується на тому, що українцям притаманний природний романтизм, прагнення до внутрішньої свободи, духовного зростання, а в деяких випадках й до містицизму.

Безумовно, розуміння феномену духовної трансгресії даосів може вважатись екзотичним для сучасного українця. Адже для соціального кругозору західної культури притаманні хвильові процеси, зумовлені руйнуванням класичної ціннісної орієнтації, політико-економічної

інфраструктури, що в свою чергу має суттєвий вплив на зміну загальної парадигми формування особистостей.

Суттєвою характерною рисою західної культури є динамізм, новітність поглядів, гідність й пошана, креативність, індивідуалізм, автономність особистості, раціональність, дух свободи, превалювання приватної власності і особистісних прав людини.

Зазначені пріоритети та цінності в певній мірі притаманні українському суспільству та на сьогодні спостерігається їх вагоме зміцнення.

Водночас технічний прогрес привів суспільство до глобальних криз і техногенних катастроф, серед яких варто підкреслити Чорнобильську катастрофу.

Поряд із цим, даоських мислителів зовсім не цікавлять науково-технічні досягнення та розробки.

Основна екзистенціальна місія кожної людини, згідно даоського вчення – розшукати власний шлях (дао) і намагатись в повній мірі злитись із ним. Життя особистості лише в тому разі має сенс та набуває чинності Дао, коли воно відповідає рисам справедливості та гуманності.

земне Дао - це синтез раціонального управління та внутрішнього устрою суспільства;

небесне Дао - це чергова зміна порядку та хаосу, світлого та темного, певні дуальні альтернативи протилежностей, що зумовлює наявність руху та еволюції всього існуючого.

При цьому підґрунтям даоського вчення виступає поєднання природи, космосу та людини.

Всесвіт знаходиться в постійному русі та еволюції. При цьому розвиток, життя та дія відбуваються спонтанно, хаотично, без наявності певних причин та передумов.

Загальна мета мислення, згідно даоського вчення, полягає в об'єднанні людини та природи, людини та космосу. Духовна трансгресія в контексті

даоського вчення виступає «шляхом цільного існування», в структурі якого умогляд та дія, дух та матерія, свідомість та життя зібрані свobodному, безмежному, всеохоплюючому злитті. Світ, згідно даоського вчення, є «перетворене Єдине», плід метаморфози Дао.

У даоському вченні йдеться про перетворення першолюдини, яким вважався легендарний послідовник філософії даосів і Верховне божество даоської традиції Лао-цзи. Світ для даосів - це «перетворене тіло» (хуа шень) Лао-цзи, що зумовлює наявність міцного зв'язку між серцем людини і тілом передвічного Дао.

Певну схожість мають й ідеї українського кордоцентризму. Так, відомий український письменник Г. Сковорода обґрунтував рівнозначність процесів духовного пізнання Біблії та самопізнання людини.

«Не пізнавши себе, як пізнаєш Біблію?», – ставив письменник запитання [95, с. 327]. І заохочував: «Пізнай же спершу себе самого, тоді пізнаєш і Адама з Євою» [96, с.338].

Біблія як людина і «символічний світ» та людина як людина і «малий світ», при уподібненні Біблії людині й застосуванні символічної семантики «мови біблійного слова» до опису людської духовної реальності, є, на думку Г. Сковороди, символічною нарацією про людську реальність та її змістовність [53, с.322]. Відсіля витикає головне його зауваження – «людина є серце» [95, с.359].

Таким чином, даоські філософи відмічали глибокий та міцний внутрішній зв'язок між серцем людини і тілом всесвіту.

Водночас головний послідовник українського кордоцентризму – Г.С. Сковорода підкреслював, що людина і є серце.

Отже, філософія даоського вчення наближена до української національної філософії кордоцентризму. Поряд із цим не тільки узагальнена вище схожість окреслених філософських вчень обґрунтовує вплив даосизму на сучасні процеси трансгресійних

перетворень в Україні. На протязі останніх років новий рух зумовив відповідні процеси стрімкої популяризації в Україні різних даоських практик внутрішньої алхімії, що от мало назву «цигун». Характерною ознакою цигун в умовах сьогодення виступає його зв'язок із бойовими мистецтвами – ушу, яке виникло наприкінці минулого століття.

Результати феномену духовної трансгресії не обмежилися лише академічними філософськими кругами. Напроти, елементи східних філософських вчень, у тому числі й даоського вчення, даоських практик можна знайти в загальноєвропейському, у тому числі й в сучасному українському, суспільстві. Даоські концепти можна простежити в творчості сучасних класиків української літератури.

Отже, культура українців виступає невід'ємним елементом європейської культури. Але поряд із цим, має певні перетини зі східною культурою, що була сформована під значним впливом даоського вчення. В той же час, даосизм є наближеним до філософії кордоцентризму, притаманної українському світогляду.

Висновки до розділу 3

Таким чином, підводячи підсумки розділу, слід зробити наступні висновки:

Аналіз ідей основних представників філософії постструктуралізму (Ж. Лакан, М. Фуко, Ж. Делез) дозволив зробити висновок, що концепції духовної трансгресії даосів проникли й закріпилися в європейському масовому світосприйнятті через філософію європейського постструктуралізму.

Таке проникнення було зумовлено спробами європейських мислителів вийти за привичні рамки та шаблони європейського філософського мислення, що склалися в європейській філософській думці.

Відносна обмеженість останньої, необхідність пошуку нових форм філософського мислення сприяли запозиченню зі східно філософської думки антропомістичних концепцій, які органічно були вплетені в філософію європейського пост структуралізму.

При цьому пошук нових форм філософського мислення був також безпосередньо породженим власним розвитком філософа-постструктураліста – його природною потребою, що виникла в результаті внутрішньої еволюції його духовних запитів.

Тому вплив і, відповідно, сприйняття філософсько-естетичних концепцій даосизму, відбувався завжди в умовах змістовного паралелізму загальнокультурних процесів, коли виникли зміни не знаходять у себе відповідної форми і змушені в її пошуках звертатися до іншої культурної традиції.

Важливим завданням української науки наразі є утворення глобального контексту розуміння специфіки української інтелектуальної культури.

У межах дисертації було здійснено спробу виявити кореляції між антропомістичними елементами української культури та даоської традиції. встановлено, у результаті було показано, що даоські уявлення щодо

енстатичної трансгресії та українська хтонічна містика засновані на міфологемі єдності людини з землею.

Як показало проведене дослідження, результати феномену духовної трансгресії не обмежилися лише академічними філософськими кругами. Напроти, елементи східних філософських вчень, у тому числі й даоського вчення, даоських практик можна знайти в загальноєвропейському, у тому числі й в сучасному українському, суспільстві.

Даоські концепти можна простежити в творчості сучасних класиків української літератури. Аналіз сучасної української літератури та української філософської думки показав, що українська культура, хоча і є невід'ємною частиною європейської, однак має схожі риси зі східною культурою, що була сформована, у тому числі, й під впливом філософії даосизму.

Зокрема, філософія даосизму є близькою до української національної філософії кордоцентризму. Завдяки поширенню в Україні практики різних методів, прийомів і комплексів з багатого набору внутрішньої алхімії даосів під назвою цигун та бойових мистецтв ушу, елементи даоської філософської традиції проникають в ментальність українців.

Проведене дослідження показало, що даоська антропомістична традиція є невід'ємною складовою сучасного суспільства як країн Західної Європи, так і України.

Виникаючі даоські організації розвиваються й зміцнюють свої позаконфесійні зв'язки для адаптації свого соціального інституту в сучасних західних умовах.

Даоська філософія наразі є актуальною для західного суспільства, адже сьогодні людство зіткнулося з багатьма глобальними проблемами: загрозою ядерної та екологічної катастроф, військовими конфліктами, організованою злочинністю, наркоманією, небезпекою негативних наслідків генної інженерії та біотехнології, зростанням соціальної та міжетнічної напруженості та ін.

Поступово повертається усвідомлення першорядної важливості духовного відродження та творення. У даному контексті миролюбиві положення даоської філософії, концепти недіяння, природності, даоські уявлення про державне управління, пропаганда добродійності, охорони навколишнього середовища, здорового способу життя, боротьби за мир є життєво важливими і для України і цивілізації в цілому.

Працюючи над проблемою історико-філософської інтерпретації концептуалізації феномену духовної трансгресії, ми запропонували два визначення цього феномену: онтогносеологічний та феноменологічний. Скориставшись одним з центральних для екзистенціального підходу поняттям духовної трансгресії, ми запропонували соціокультурне визначення як психічного стану, вказавши на їх культурний зв'язок із релігіями чистого досвіду. Це дозволяє вивчати даосизм не з точки зору особливостей західного менталітету, часу виникнення, їх відповідності традиції тощо, а в їх мета-антропологічній специфіці, як соціокультурний феномен сучасного українського суспільства, появу якого ми пов'язуємо зі світоглядними змінами останніх десятиліть.

Розглянувши феномен духовної трансгресії, можна зробити висновок, що психологічна складова даосизму відрізняється від релігійної області значень, відмінну від світів фантазії та уяви, світу сновидінь, світу наукового теоретизування (тих світів досвіду, що проаналізував А. Шюц), а безумства. Це дозволяє вивчати даний феномен у фокусі його суб'єктивного значення для особистості.

Таким чином, соціокультурне та феноменологічне визначення даоської духовній трансгресії досить цікаво доповнили одне одного:– як феномен життя та свідомості індивіда.

Власне кажучи, наразі ми дійшли того пункту, коли стає можливим перейти на емпіричний рівень історико-філософського аналізу й упевнено поставити питання про те, чим наповнений життєвий світ індивіда, який

практикує духовну трансгресію в даосизмі, а оскільки життєвий світ є передусім інтерсуб'єктивним світом політичної, духовної, соціальної дії та комунікації, то релевантним досліджуваній проблемі видається експлікація ролі в життєвому світі індивіда, який практикує духовну трансгресію, найближчого соціального оточення, первинної соціальної групи, яка з необхідністю стає співучасником його історії життя, а він – їх історії.

ВИСНОВКИ

Результати виконаного у межах дисертації історико-філософського дослідження еволюції даоських уявлень щодо природи містичного досвіду, реконструйованих у кореляції з постструктуралістським поняттям трансгресії як елементи даоської антропомістичної парадигми, відображено у наступних висновках.

Критичний огляд наукової літератури дозволив ідентифікувати актуальні тенденції щодо історико-філософського аналізу еволюції даоської світоглядної системи, які засвідчують домінування двох взаємовиключних позицій наукового дослідження ненаукових форм світогляду: об'єктивістський дескриптивізм та суб'єктивістська апологетика.

Подолання суперечностей між двома підходами виступає ключовим критерієм розбудови методологічного апарату історико-філософської реконструкції елементів даоської поняттєвої парадигми. Вирішення такого завдання вимагає доповнення класичного археологічного підходу до історії ідей елементами конструктивної герменевтики форм мислення минулих епох засобами сучасного філософського мислення.

У контексті цієї дисертації постструктуралістське поняття трансгресії використано в якості засобу історико-філософської герменевтики даоського антропомістичного дискурсу, який дозволив виявити іманентний даоському мисленню горизонт подолання бінарно-лінійної моделі діалектики.

Витлумачення різноманітних форм містицизму в руслі антропомістики відкриває можливість виявити онтологічний вимір суб'єктивізації містичного досвіду, ідентифікувати семіотичну природу того уявного всесвіту, що має бути інтеріоризованим і утворити трансцендентальний простір внутрішнього споглядання як феноменологічної основи формування містичного досвіду.

Історико-філософська реконструкція онтологічного виміру даоського містицизму вимагає застосування методів феноменології та філософської герменевтики задля експлікації структур становлення містичної свідомості в духовних даоських практиках.

Поняття трансгресії уможлиблює евристичну реінтерпретацію ключового елементу будь-якої онтології, а саме: сукупності загальних ознак того стану, коли окремі види суцього переживають сутнісне перетворення, набуваючи новітніх якостей.

І якщо постструктуралістське поняття трансгресії було народжене з критики гегелівського *Aufhebung*, філософського уявлення про стан зняття логічного протиріччя, то в проєкції на дотеоретичні форми мислення концепт трансгресії поцілює в сутнісне осердя релігійної або міфологічної свідомості – уявлення про містичний стан трансформації буття адепта і його єднання з абсолютом.

Дослідження еволюції даоських уявлення про містичний синтез дозволило виявити три послідовні модифікації концепту трансгресії в даоській антропомістиці: енстатичний концепт трансгресії класичного даосизму, концепт трансгресії як внутрішнього екстазу свідомості в даосизмі Чжуан-цзи та концепт трансгресії як зовнішній екстаз в духовних практиках релігійного даосизму.

Подальший розвиток даоської антропомістики зумовив синкретичне поєднання елементів уявлень щодо енстатичної трансгресії, феноменологічної трансгресії та екстатичної трансгресії, яке утворило поняттєве підґрунтя для становлення вчення про внутрішню алхімію як специфічного вияву китайської інтелектуальної культури.

Проте, такий розвиток не призвів до нівелювання гносеологічного змісту трансгресії в системі даоських духовних практик, який полягає у злитті горизонтів та гармонізації засобів пізнання зовнішнього світу та

зосередженості на внутрішніх станах суб'єкта пізнання, яке забезпечується поєднанням елементів метафізики, діалектики і трансгресії.

Важливим завданням української науки наразі є утворення глобального контексту розуміння специфіки української інтелектуальної культури. У межах дисертації було здійснено спробу виявити кореляції між антропомістичними елементами української культури та даоської традиції. встановлено, у результаті було показано, що даоські уявлення щодо енстатичної трансгресії та українська хтонічна містика засновані на міфологемі єдності людини з землею.

Аналіз ідей основних представників філософії постструктуралізму (Ж. Лакан, М. Фуко, Ж. Делез) дозволив зробити висновок, що концепції духовної трансгресії даосів проникли й закріпилися в європейському масовому світосприйнятті через філософію європейського постструктуралізму.

Таке проникнення було зумовлено спробами європейських мислителів вийти за привичні рамки та шаблони європейського філософського мислення, що склалися в європейській філософській думці. Відносна обмеженість останньої, необхідність пошуку нових форм філософського мислення сприяли запозиченню зі східно філософської думки антропомістичних концепцій, які органічно були вплетені в філософію європейського пост структуралізму.

При цьому пошук нових форм філософського мислення був також безпосередньо породженим власним розвитком філософа-постструктураліста – його природною потребою, що виникла в результаті внутрішньої еволюції його духовних запитів. Тому вплив і, відповідно, сприйняття філософсько-естетичних концепцій даосизму, відбувався завжди в умовах змістовного паралелізму загальнокультурних процесів, коли виникли зміни не знаходять у себе відповідної форми і змушені в її пошуках звертатися до іншої культурної традиції.

трансгресії не обмежилися лише академічними філософськими кругами. Напроти, елементи східних філософських вчень, у тому числі й даоського вчення, даоських практик можна знайти в загальноєвропейському, у тому числі й в сучасному українському, суспільстві. Даоські концепти можна простежити в творчості сучасних класиків української літератури. Аналіз сучасної української літератури та української філософської думки показав, що українська культура, хоча і є невід'ємною частиною європейської, однак має схожі риси зі східною культурою, що була сформована, у тому числі, й під впливом філософії даосизму. Зокрема, філософія даосизму є близькою до української національної філософії кордоцентризму. Завдяки поширенню в Україні практики різних методів, прийомів і комплексів з багатого набору внутрішньої алхімії даосів під назвою цигун та бойових мистецтв ушу, елементи даоської філософської традиції проникають в ментальність українців.

Проведене дослідження показало, що даоська антропомістична традиція є невід'ємною складовою сучасного суспільства як країн Західної Європи, так і України. Виникаючі даоські організації розвиваються й зміцнюють свої позаконфесійні зв'язки для адаптації свого соціального інституту в сучасних західних умовах.

Даоська філософія наразі є актуальною для західного суспільства, адже сьогодні людство зіткнулося з багатьма глобальними проблемами: загрозою ядерної та екологічної катастроф, військовими конфліктами, організованою злочинністю, наркоманією, небезпекою негативних наслідків генної інженерії та біотехнології, зростанням соціальної та міжетнічної напруженості та ін.

Поступово повертається усвідомлення першорядної важливості духовного відродження та творення. У даному контексті миролюбиві положення даоської філософії, концепти недіяння, природності, даоські уявлення про державне управління, пропаганда доброчинності, охорони

навколишнього середовища, здорового способу життя, боротьби за мир є життєво важливими і для України і цивілізації в цілому.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае [Электронный ресурс] / Н. В. Абаев. – Новосибирск : Наука, 1983. – Режим доступа : <http://psylib.ukrweb.net/books/abaev01/txt00.htm>.
2. Абельс Х. Интеракция, идентичность, презентация. Введение в интерпретативную социологию / Х. Абельс ; пер. с нем. яз. ; под общей редакцией Н. А. Головина и В. В. Козловского. – СПб. : Алетейя, 2000. – 272 с.
3. Аберкромби Н. Социологический словарь / Н. Аберкромби, С. Хилл, Б. С. Тернер ; пер. с англ. И. Г. Ясавеева ; под ред. С. А. Ерофеева. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Экономика, 2004. – 620 с.
4. Автономова Н. С. Познание и перевод. Опыт философии языка / Наталия Автономова. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 704 с.
5. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо ; пер. с фр. при участии В. А. Воробьева. – М. : Степной ветер ; СПб. : Коло, 2005. – 448 с. – (Серия «Катарсис»).
6. Акімова А. О. Художні особливості філософського трактату «Дао де цзін» // Літературознавчі студії : збірник наукових праць / Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка, Ін-т філол. – К., 2013. – Вип. 37, Ч. 1. – С. 10–14.
7. Антология даосской философии / сост. В. В. Малявин, Б. Б. Виноградский. – М. : Комаров и К., 1994. – 446 с.
8. Балагушкин Е. Г. Живительный эликсир или опиум прокаженного? Нетрадиционные религии, секты и культы в современной России / Е. Г. Балагушкин. – М. : ЛЕНАНД, 2014. – 256 с.
9. Бахтин М. М. Собрание сочинений : в 7 т. / М. М. Бахтин. – М. : Русские словари, Языки славянских культур, 1997–2010. – Т. 1 : Философская эстетика 1920-х годов. – 2003. – 955 с.

10. Бахтин М. М. Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи / М. М. Бахтин ; сост., текстол. подгот. И. В. Пешков. – М. : Лабиринт, 2000. – 640 с. – (Бахтин под маской).
11. Бачинин В. А. Биографический метод vs социологии религии : жизненный мир южнокорейского пастора / В. А. Бачинин // Материалы четвертых Торчиновских чтений «Философия, религия и культура стран Востока», 7-10 февраля 2007 г. – СПб., 2007. – С. 715–725.
12. Бевзенко Л. Стили жизни переходного общества / Л. Бевзенко – К. : Ин-т социологии НАН Украины, 2008. – 144 с.
13. Белановский С. А. Индивидуальное глубокое интервью / С. А. Белановский. – М. : Никколо-Медиа, 2001. – 320 с.
14. Беликова Ю. В. Гендерные различия в общении как источник межличностного конфликта / Ю. В. Беликова // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2003. – С. 606–608.
15. Бергер П. Религиозный опыт и традиция / П. Бергер // Религия и общество : хрестоматія по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 212–228.
16. Бергер П. Социальное конструирование реальности : трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман ; пер. с англ. Е. Руткевич. – М. : Медиум, 1995. – 323 с.
17. Бикбов А. Т. Имманентная и трансцендентная позиции социологического теоретизирования / А. Т. Бикбов // Пространство и время в структуре современной социологической теории / под ред. Ю. Л. Качанова. – М. : ИС РАН, 2000. – С. 11–26.
18. Биографический метод : история, методология, практика / под ред. Е. Ю. Мещеркиной, В. В. Семеновой. – М. : ИС РАН, 1994. – 147 с.
19. Бичурин Н. Я. Китай в гражданском и нравственном состоянии [Электронный ресурс] / Н. Я. Бичурин. – М. : Восточный Дом, 2002. – (Классика

отечественного и зарубежного востоковедения). Режим доступа : http://az.lib.ru/b/bichurin_i/text_0230.shtml.

20. Бичурин Н. Я. Китай, его жители, нравы, обычаи, просвещение / Н. Я. Бичурин. – СПб. : Тип. Имп. Акад. наук, 1840. – 442 с.

21. Бичурин Н. Я. Описание религии ученых, составленное трудами монаха Иакинфа. 1844 г. / Н. Я. Бичурин. – Пекин : Тип. Успенского монастыря при русской духовной миссии, 1906. – 77 с.

22. Бичурин Н. Я. Статистическое описание Китайской империи : в 2 т. / Н. Я. Бичурин. – СПб. : Тип. Эд. Праца, 1842. – Т. 1. – 278 с. – Т. 2. – 348 с.

23. Бланшо М. Пространство литературы / М. Бланшо. – М. : Логос, 2002. – 288 с.

24. Блумер Г. Общество как символическая интеракция / Г. Блумер // Современная зарубежная социальная психология. – М. : МГУ, 1984. – С. 173–179.

25. Большой толковый социологический словарь (Collins) : в 2 т. / сост. Дэвид Джери, Джулия Джери ; [пер. с англ. Н. Н. Марчук]. – М. : Вече, АСТ, 1999. – Т. 2 : П–Я. – 528 с.

26. Бондаренко И. А. Вегетарианство как социальное явление и морально-этическое учение / И. А. Бондаренко, М. С. Шкребец // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : зб. наук. праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2003. – С. 623–624.

27. Буравой М. За публичную социологию [Электронный ресурс] / М. Буравой. – Режим доступа : http://jsps-journal.blogspot.com/2008/01/blog-post_8634.html 192.

28. Бурлачук В. Ф. Образы тела и стратегии власти / В. Ф. Бурлачук // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : зб. наук. праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2004. – С. 37–40.

29. Бурлачук В. Ф. Символ и власть : Роль символических структур в построении картины социального мира / В. Ф. Бурлачук. – К. : Ин-т социологии НАН Украины, 2002. – 266 с.
30. Буряк Т. В поисках повседневности: обзор новых концепций в социологии / Т. В. Буряк // Социология : научно-теоретический журнал. – Минск : БГУ, 2010. – № 2. – С. 105–115.
31. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Б. Вальденфельс. – К. : Альтерпрес, 2002. – 176 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
32. Васильев В. П. Материалы по истории китайской литературы : Даосизм / В. П. Васильев. – СПб. : Литография Иконникова, 1887. – С. 89–184.
33. Васильев В. П. Очерк истории китайской литературы / В. П. Васильев. – СПб., 1880. – 163 с.
34. Васильев К. В. Истоки китайской цивилизации / К. В. Васильев ; отв. ред. Т. В. Степугина. – М. : Восточная литература, 1998. – 319 с.
35. Васильев К. В. Ранняя история древнекитайских письменных памятников / К. В. Васильев // Рукописная книга в культуре народов Востока : очерки : в 2 кн. – М. : Наука, 1988. – Кн. 2. – С. 81–102.
36. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае / Л. С. Васильев. – М. : Наука, 1970. – 484 с.
37. Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской мысли / Л. С. Васильев. – М. : Наука, 1989. – 309 с.
38. Вахштайн В. Социология повседневности : от «практики» к «фрейму» / В. Вахштайн // Социологическое обозрение. – 2006. – Т. 5. – № 1. – С. 69–75.
39. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с.
40. Волков В. В. Теория практик / В. В. Волков, О. В. Хархордин. – СПб. : Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. – 298 с. – (Серия «Прагматический поворот» ; вып. 2).

41. Волков В. Н. Человек и его жизненные миры / В. Н. Волков // Контекст и рефлексия : философия о мире и человеке. – 2012. – № 1. – С. 7–27.
42. Вэнь Цзянь. Даосизм в современном Китае : [монография] / Цзянь Вэнь, Л. А. Горобец. – Благовещенск : Изд. АмГУ, 2002. – 210 с.
43. Гайдеггер М. Буття в околі речей [Електронний ресурс] / М. Гайдеггер – Режим доступу : <http://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perekl/kn3-heid2.htm>.
44. Георгиевский С. М. Верования китайцев / С. М. Георгиевский. – СПб., б. г. – 494 с.
45. Георгиевский С. М. Граф Л. Толстой и «Принципы жизни Китая» / С. М. Георгиевский. – СПб. : Типография И. Н. Скороходова, 1889. – 69 с.
46. Георгиевский С. М. Мифические воззрения и мифы китайцев / С. М. Георгиевский. – СПб. : Тип. И. Н. Скороходова, 1892. – 117 с.
47. Георгиевский С. М. Принципы жизни Китая / С. М. Георгиевский. – СПб. : Тип. И. Н. Скороходова, 1888. – 494 с.
48. Григорьева Т. П. Даосская и буддийская модели мира (предварительные заметки) / Т. П. Григорьева // Дао и даосизм в Китае. – М. : Наука, 1982. – С. 159–179.
49. Гроф С. Области человеческого бессознательного : опыт исследований с помощью ЛСД / С. Гроф. – М., 1994. – 312 с.
50. Гуцуляк О. Б. Использование даосизма в китайском варианте коммунистической доктрины / О. Б. Гуцуляк // Вісник Дніпропетровського університету. Серія : Філософія. Соціологія. Політологія. – 2013. – Т. 21. – Вип. 23(4). – С. 150–158.
51. Гэ Хун. Баопу-цзы нэй нянь цзяоши (Эзотерические главы «Баопу-цзы» с комментариями) / Гэ Хун. – Пекин, 1985. – 284 с.
52. Дагданов Г. Б. Традиционная система цигун в Китае / Г. Б. Дагданов // Психологические аспекты буддизма / отв. ред. Н. В. Абаев. – 2-е изд. испр. и доп. – Новосибирск : Наука, 1991. – С. 162–174.

53. Дао-Дэ-Цзин / под ред. В. В. Антонова ; худ. М. Штиль. – Одесса : New Atlanteans, 2008. – 60 с.
54. Даосские практики. – 2е изд. – СПб. : Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2004. – 256 с.
55. Даоцзяо ши цзыляо (Материалы по истории даосизма) / Чжунго даоцзяо сехуэй яньцзюши бянь (Составлено Научно-исследовательским кабинетом ВАПД). – Шанхай : Гу цзи чубанынэ, 1991. – 431 с.
56. Делёз Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. – М. : Академический проект, 2011. – 480 с.
57. Еліаде Мірча. Трактат з історії релігій / Мірча Еліаде ; пер. з фр. О. Паніча. – К. : Дух і Літера, 2016. – 520 с.
58. Зверев А. М. Модернизм в литературе США : формирование, эволюция, кризис / А. М. Зверев. – М. : Наука, 1979. – 318 с.
59. Ионин Л. Г. Новая магическая эпоха / Л. Г. Ионин // Логос. – № 2 (47). – 2005. – С. 156–173.
60. Истинный канон желтого двора [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://fictionbook.ru/static/trials/04/74/19/04741941.ab.pdf>.
61. История философии : учеб. для вузов / под ред. В. П. Кохановского, В. П. Яковлева. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – Ростов н/Д. : Феникс, 2004. – 736 с.
62. Кандинский В. Х. О псевдогаллюцинациях / В. Х. Кандинский. – СПб. : Содружество, 2001. – 348 с.
63. Китайские даосисты отправляются в тур по Европе [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ru.gbtimes.com/kitay/kitayskie-daosisty-otpravlyayutsya-v-tur-po-evrope>.
64. Кіктенко В. О. Джозеф Нідем про основні філософські школи традиційного Китаю / В. О. Кіктенко // Мультиверсум : філософський альманах : зб. наук. праць. – 2004. – Вип. 39. – С. 5–19.

65. Кобзев А. И. Московская «Сокровищница Дао» / А. И. Кобзев, Н. В. Морозова, В. А. Торчинов // Народы Азии и Африки. – 1986. – № 6. – С. 162–170.

66. Кобзев А. И. Московская «Сокровищница дао» / А. И. Кобзев, Е. А. Торчинов, Н. В. Морозова // Народы Азии и Африки. – 1986. – № 6 – С. 162–170.

67. Ковбан О. Л. Особливості гімнастики «Цигун» / О. Л. Ковбан, М. М. Стахів // Науковий вісник Львівського національного університету ветеринарної медицини та біотехнологій ім. С. З. Гжицького : зб. наук. праць. – Львів, 2011. – Т.13, № 2 (48), част. 3. – С. 215–218.

68. Костенко Л. Выбранные / Л. Костенко. – К. : Дніпро, 1989. – 559 с.

69. Лакан Ж. Имена-Отца / Жак Лакан ; [пер. с фр. А. К. Черноглазова]. – М. : Гнозис–Логос, 2006. – 160 с.

70. Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я в том виде, в котором она предстает нам в психоаналитическом опыте / Жак Лакан // «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. – М. : Гнозис–Логос. – С. 508–516.

71. Лапина А. Э. Даосская йога (китайская даосская алхимия) / А. Э. Лапин – М. : Саттва, 1993– 126 с.

72. Ли Ян-чжэн. Даоцзяо ши люэ (Краткая история даосизма) / Ли Ян-чжэн, Цин Си-тай, Ли Гаи. – Гонконг : Цинсунгуань Сянган даоцзяо сюэюань, 2000. – 491 с.

73. Лінь Хоушен. Секрети китайської медицини. Цигун [Електронний ресурс] / Лінь Хоушен, Ло Пэйюй. – Режим доступу : <http://bibliograph.com.ua/448/index.htm>.

74. Лобода Е. Б. Даосизм : история возникновения и развитие / Е. Б. Лобода. – М. : Саттва, 1993. – 196 с.

75. Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия) / А. Е. Лукьянов. – Издание 2-е, испр. и дополн. – М. : ИНСАН, РМФК, 1992. – 208 с.

76. Лю Хуаян. Трактат о Возращении Жизни [Электронный ресурс] / Лю Хуаян. – Режим доступа : <http://longtang.ru/uploads/2015/08/Lyu-KHuayan-Traktat-o-Vzrashhivanii-ZHizni-RUS.pdf>.

77. Малес Л. Вивчаючи тексти культури : соціокультурний аналіз як пізнавальна стратегія соціологі : монографія / Л. Малес. – К. : КІС, 2011. – 325 с.

78. Меньшиков Л. Н. Рукописная книга в Китае в 1 тыс. н. э. / Л. Н. Меньшиков // Рукописная книга в культуре народов Востока : очерки. – М. : Наука, 1988. – Кн. 2. – С. 103–222.

79. Мозговий Л. І. Антропомістичні константи в структурі світогляду : [монографія] / Л. І. Мозговий. – Вид. 3-тє, перероб. і допов. – Слов'янськ : Друкарський двір, 2013. – 275 с.

80. Моуди Р. Жизнь после жизни. Исследование феномена продолжения жизни после смерти тела / Р. Моуди ; пер. с англ А. Борисов. – Москва ; Рига : Старт – Синетика, 1991. – 160 с.

81. О'Брайен Б. Необыкновенное путешествие в безумие и обратно : Операторы и Вещи / Б. О'Брайен ; перев. с англ. Т. К. Кругловой. – М. : Класс, 1996. – (Библиотека психологии и психотерапии).

82. О даосской традиции (道家) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://daoja.ru/index/0-2>.

83. Ожиганова А. А. Новая религиозность в современной России : учения, формы, практики / А. А. Ожиганова, Ю. В. Филиппов. – М. : ИЭА РАН, 2006. – 300 с.

84. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто ; пер. Руткевича А. М. – СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. – 272 с.

85. Офути Ниндзи. Сёки-но докё (Ранний даосизм) / Офути Ниндзи. – Токио : Собунся, 1991. – 630 с.
86. Офуш Ниндзи. Докёси-но кэнкю (Исследование истории даосизма) / Офуш Ниндзи. – Окаяма : Окаяма дай гаку кёсайкай сёсэкибу, 1964. – 547 с
87. Позднеева Л. Д. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая : Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы (6-4 вв. до н.э.) / Л. Д. Позднеева ; пер., введ. и коммент. Л. Д. Позднеевой. – М. : Наука, 1967. – 404 с.
88. Праджняпарамита хридая сутра [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/ССРР.htm#o13>.
89. Про Товариство Даоського Тай Чі [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://taoist.org.ua/pro-nas/pro-tovaristvo.html>.
90. Ручка А. Субкультури як соціологічний конструкт / А. Ручка // Субкультурна варіативність українського соціуму / за ред. А. Ручка, Н. Костенко. – К. : ІС НАНУ, 2010. – С. 35–50.
91. Ручка А. Цінності і смисли як компоненти соціокультурної реальності / А. Ручка // Смилова морфологія соціуму / за ред. Н. Костенко. – К. : ІС НАНУ, 2012. – С. 91–123.
92. Самыгин С. И. История философии / С. И. Самыгин, А. М. Старостин, И. В. Тумайкин. – Ростов н/Д : Феникс, 2015. – 189 с. – (Зачет и экзамен).
93. Сербиненко В. В. В. С. Сольвьев о Китае / В. В. Сербиненко // Общество и государство в Китае. – М. : Наука, 1982. – С. 227–234.
94. Серебряков Е. А. Лу Ю и сборник «Лаосюсаш бицзи» («Записи из скита «Скита, где в старости учусь») / Е. А. Серебряков ; вступ. статья, перевод первой и пятой цзюаней, комментарий // Петербургское Востоковедение. – 1994. – Вып. 5. – С. 9–102.
95. Сковорода Г. Пізнай в собі людину / Г. Сковорода. – Львів : Світ, 1995. – 528 с.

96. Сковорода Г. С. Твори : у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : Обереги, 1994. – Т. 2. – 480 с.

97. Сокал А. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна / А. Сокал, Ж. Брикмон ; [пер. с англ. А. Косиковой, Д. Карлечкина]. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2002. – 248 с.

98. Сорока Ю. Г. Видеть, мыслить, различать: социокультурная теория восприятия: монография / Ю. Г. Сорока. – Х. : ХНУ имени В. Н. Каразина, 2010. – 336 с.

99. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика / П. А. Сорокин ; пер. с англ., вступ. статья и комментарии В. В. Сапова. – М. : Астрель, 2006. – 1176 с.

100. Сыроваткин А. Н. Деструктивное влияние нетрадиционных религиозных движений на духовную безопасность современного российского общества : автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук : 09.00.11 спец. «Социальная философия» / А. Н. Сыроваткин. – Пятигорск, 2013. – 23 с.

101. Тай пин цзин («Каноническая книга Великого благоденствия») [Электронный ресурс] // Народы Азии и Африки. – 1989. – № 5. – Режим доступа : <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Taipinzsin/pred.htm>.

102. Тао Хун-цзин. «Чжэнь гао» («Речения Совершенных»). История книг с небес Высшей чистоты / Тао Хун-цзин ; введ., перевод, коммент. С. В. Филонова // Религиозный мир Китая : альманах. 2005 / Труды Ин-та восточных культур и античности РГГУ. – М. : Изд. РГГУ, 2006. – Вып. IX. – С. 115–161.

103. Тертицкий К. М. Рецензия [на 3 книги А. А. Маслова] / К. М. Тертицкий, М. Ю. Ульянов, С. В. Филонов // Восток. – 2006. – № 2. – С. 196–203.

104. Толстой Л. Н. Изречения китайского мудреца Лао-Тзе, избранные Л. П. Толстым / Л. Н. Толстой. – М. : Посредник, 1910. – 16 с.

105. Толстой Л. Н. Лао-си. Тао-те-кинг, или Писание о нравственности /Л. Н. Толстой ; под ред. Л. Н. Толстого ; пер. с кит. проф. ун-та в Киото Д. П. Конисси. – М., 1913. – 72 с.

106. Толстой Л. Н. Письмо к китайцу. Китайская мудрость / Л. Н. Толстой. – М. : Посредник, 1907. – 43 с.

107. Толстой Л. Н. Суратская кофейня. Китайский мудрец Лао-Тзе / Л. Н. Толстой. – М. : Т-во И. Д. Сытина, 1911. – 32 с.

108. Торчинов Е. А. Даосизм / Е. А. Торчинов, С. В. Филонов // Религиоведение : энциклопедический словарь. – М. : Академический Проект, 2006. – С. 269–271.

109. Торчинов Е. А. Даосизм : Опыт историко-религиоведческого описания / Е. А. Торчинов. – СПб. : Андреев и сыновья, 1993. – 308 с.

110. Торчинов Е. А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания / Е. А. Торчинов. – 2-е изд., доп. – СПб. : Лань, 1998. – 446 с.

111. Торчинов Е. А. Даосское учение о бессмертии / Е. А. Торчинов, С. В. Филонов // Религиоведение : энциклопедический словарь. – М. : Академический Проект, 2006. – С. 271–273.

112. Торчинов Е. А. Даосские практики. Путь золота и киновари/ Е. А. Торчинов. – СПб. : Азбука классика ; Петербургское Востоковедение, 2007. – 246 с.

113. Торчинов Е. А. Проблемы происхождения даосизма и периодизации его истории / Е. А. Торчинов // Народы Азии и Африки. – 1985. – № 3. – С. 153–159.

114. Торчинов Е. А. Религии мира : Опыт запредельного (психотехника и трансперсональные состояния) / Е. А. Торчинов. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 1998. – 384 с.

115. Федерація ушу-гунфу та цігун України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://olimpics.org.ua>.

116. Филатов С. Новые религиозные движения – угроза или норма жизни? / С. Филатов // Религия и общество. Очерки религиозной жизни

современной России / отв. ред. и сост. С. Б. Филатов. – М. ; СПб. : Летний сад, 2002. – С. 440–449

117. Филонов С. В. Аксиологические ориентиры раннего даосизма / С. В. Филонов, О. В. Залеская // Общие подходы в подготовке специалистов : проблемы и пути их решения в условиях интеграции высшего военного и гражданского образования вузов Дальнего Востока : материалы второго межвузовского научно-методического семинара учреждений высшего профессионального образования Дальневосточного региона / Благовещенское высшее танковое командное училище. Ч. 1. – Благовещенск, 1997. – С. 81–82.

118. Филонов С. В. «Встреча» в контексте культурного пространства даосского текста (размышления о методологии изучения шанцинского даосизма) / С. В. Филонов // Первые Торчиновские чтения : Религиоведение и востоковедение : материалы научной конференции (Санкт-Петербург, 20-21 февраля 2004 г. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2004. – С. 105–110.

119. Филонов С. В. Буддо-даосское взаимодействие и формирование структуры Даосского Канона : некоторые проблемы и подходы / С. В. Филонов // Исторический опыт освоения Дальнего Востока. Благовещенск : Изд. АмГУ, 2001. – Вып. 4 : Этнические контакты. – С. 428–435.

120. Филонов С. В. В. П. Васильев и некоторые проблемы даологии : К 140-летию университетской синологии в России / С. В. Филонов // Тезисы докладов итоговой научно-практической конференции. Часть 1 : Проблемы гуманитарных наук / Благовещенский гос. пед. институт. – Благовещенск : Изд. БГПИ, 1994. – С. 11.

121. Филонов С. В. Вехи отечественной историографии в изучении даосизма / С. В. Филонов // Россия и Восток : Основные тенденции социально-экономического и политического развития : тезисы докладов к общероссийской научно-методической конференции / Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова. – Ярославль : Изд. ЯрГУ, 1998. – С. 64–66.

122. Филонов С. В. Даосские письменные памятники III–VI вв. как источник по истории китайской цивилизации : по материалам шанцинского книжного собрания : автореф. дис. на соискание учен. степени доктора ист. наук : спец. 07.00.09 «Историография, источниковедение и методы исторического исследования» / Сергей Владимирович Филонов. – СПб., 2007. – 52 с.

123. Филонов С. В. Даосская энциклопедия «Дао цзяо и шу» об истории книг с небес Высшей чистоты / С. В. Филонов ; вступ. статья, перевод, комментарии // Религиоведение. – 2004. – № 1. – С. 174–193.

124. Филонов С. В. Даосский взгляд на письменное слово : К постановке проблемы / С. В. Филонов // Гуманитарные науки в контексте международного сотрудничества : материалы 1-й международной научной конференции / Дальневосточный государственный технический университет. – Владивосток : Изд. ДВГТУ, 1999. – С. 163–168.

125. Филонов С. В. Даосский монастырь как невербальный текст китайской культуры / С. В. Филонов // Гуманитарные науки в контексте международного сотрудничества : материалы 1-й международной научной конференции / Дальневосточный государственный технический университет. – Владивосток : Изд. ДВГТУ, 1999. – С. 168–172.

126. Филонов С. В. Даосский монастырь Лоугуань – легендарная колыбель даосизма / С. В. Филонов // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Благовещенск : Изд. АмГУ, 2003. – Вып. 5. – С. 341–347.

127. Филонов С. В. Золотые книги и нефритовые письма. Даосские письменные памятники III–VI вв. (Orientalia) / С. В. Филонов. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2011. – 660 с.

128. Филонов С. В. К вопросу о месте литературы даосизма в общекитайском литературном процессе / С. В. Филонов // Тезисы докладов итоговой научно-практической конференции. Ч. 1 : Проблемы гуманитарных

наук / Благовещенский гос. пед. институт. – Благовещенск : Изд. БГПИ, 1995. – С. 6–8.

129. Филонов С. В. Китайский язык и культура Китая : некоторые проблемы изучения на региональном уровне / С. В. Филонов // Обновление содержания общего образования : материалы межрегиональной научно-практической конференции. Ч. 2. / Благовещенский ин-т повышения квалификации пед. кадров. – Благовещенск, 1995. – С. 91–93.

130. Филонов С. В. Книги с небес Высшей чистоты и культурное пространство даосских астральных путешествий / С. В. Филонов // Религиоведение. – 2004. – № 1. – С. 38–60.

131. Филонов С. В. Книжное собрание движения Шанцин : История формирования и оценка даосской традицией / С. В. Филонов // Сборник работ преподавателей и аспирантов АмГУ и Пекинского университета : Филология / Амурский государственный университет ; Пекинский университет. – Благовещенск : Изд. АмГУ, 1999. – С. 19–24.

132. Филонов С. В. Миграционные процессы как фактор институционализации даосизма (на примере взаимодействия доктрины Небесных наставников и Шанцин) / С. В. Филонов // Религиозный мир Китая : альманах : 2003. – М. : Муравей, 2003. – С. 47–63.

133. Филонов С. В. Некоторые тенденции в развитии современного даосского монашества КНР / С. В. Филонов // Вестник АмГУ. – 1998. – № 3. – С. 22–26.

134. Филонов С. В. О влиянии взаимных контактов буддизма и даосизма на формирование структуры Даосского Канона (предварительный анализ) / С. В. Филонов // Религиозный мир Китая : альманах : 2005 / Труды Ин-та восточных культур и античности РГГУ. – М. : Изд. РГГУ, 2006. – Вып. IX. – С. 31–40.

135. Филонов С. В. О концепции Даосского Канона / С. В. Филонов // Образование, язык, культура на рубеже XX–XXI веков : материалы

международной научной конференции (22-25 сентября 1998 г.). Ч. 2. – Уфа : Восточный университет, 1998. – С. 145–146.

136. Филонов С. В. Основные этапы в истории даосизма / С. В. Филонов // Молодежь и научно-технический прогресс : материалы региональной научной конференции. – Владивосток : Изд. ДВГТУ, 1998. – С. 80–81.

137. Филонов С. В. Отражение эволюции даосизма в библиографических источниках / С. В. Филонов // Вестник АмГУ. – 1999. – № 5. – С. 19–24.

138. Филонов С. В. Первое библиографическое описание даосских текстов / С. В. Филонов // Гуманитарные науки в контексте международного сотрудничества : материалы III международной научной конференции / Дальневосточный государственный технический университет, Восточный институт. – Владивосток : Изд. ДВГТУ, 2002. – С. 181–190.

139. Филонов С. В. Первые даосские энциклопедические своды / С. В. Филонов // Материалы юбилейной конференции Восточного института ДВГУ / Дальневосточный государственный университет. – Владивосток : Изд. ДВГУ, 1999. – С. 115–116.

140. Филонов С. В. Ранняя история даосских монастырей : Опыт предварительного анализа / С. В. Филонов // Религиозный мир Китая : альманах : 2003. – М. : Муравей, 2003. – С. 105–123.

141. Филонов С. В. Ранняя история даосского движения Шанцин и его письменной традиции : вопросы источниковедения / С. В. Филонов // Диалог культур народов России, Сибири и стран Востока : сборник докладов научно-теоретической конференции 13-15 октября 1998 г. / Иркутский государственный педагогический университет ; Международный центр азиатских исследований. – Иркутск, 1998. – Кн. 1. – С. 40–43.

142. Филонов С. В. Социально-политическая проблематика «Даодэцзина» / С. В. Филонов // Актуальные проблемы языков, истории,

культуры, образования стран АТР : материалы II международной конференции / Дальневосточный государственный технический университет, Восточный институт. – Владивосток : Изд. ДВГТУ, 2002. – С. 175–187.

143. Филонов С. В. Страж заставы Инь Си и даосский монастырь Лоугуань / С. В. Филонов // Религиоведение. – 2003. – № 2. – С. 50–60.

144. Филонов С. В. У истоков шанцинского даосизма : Сюй Ми и Сюй Хуэй / С. В. Филонов // Вестник АмГУ. – 2001. – № 12. – С. 23–26.

145. Филонов С. В. Формирование даосского учения Линбао : Опыт источниковедческого анализа / С. В. Филонов // Религиозный мир Китая : альманах : 2003. – М. : Муравей, 2003. – С. 64–92.

146. Филонов С. В. Шанцинский даосизм : у истоков традиции : по материалам работы Тао Хун-цзина «Чжэнь гао» / С. В. Филонов // Религиозный мир Китая : альманах : 2005 / Труды Ин-та восточных культур и античности РГГУ. – М. : Изд. РГГУ, 2006. – Вып. IX. – С. 85–113.

147. Филонов С. В. Ян Си – первый посвященный в учение Шанцин / С. В. Филонов // Вестник АмГУ. – 2000. – № 10. – С. 50–55.

148. Флуг К. К. История китайской печатной книги сунской эпохи (10–13 вв.) / К. К. Флуг. – М. ; Л. : Изд. АН СССР, 1959. – 399 с.

149. Флуг К. К. Очерк истории даосского канона (Дао цзана) / К. К. Флуг // Известия Академии Наук СССР. Отдел гуманитарных наук. – М., 1930. – № 4. – С. 239–249.

150. Флуг К. К. Очерк истории Даосского Канона (Дао цзана) / К. К. Флуг // Известия АН СССР. Отделение общественных наук. – М. ; Л., 1930. – Сер. 8, № 4. – С. 239–249.

151. Фрейд З. Недовольство культурой / З. Фрейд // Психоанализ. Религия. Культура / [пер. с нем., сост. и вступ. ст. А. М. Руткевича]. – М. : Ренессанс, 1992. – С. 65–134, 204.

152. Фромм Э. Искусство любить : исследование природы любви / Э. Фромм. – Москва : Педагогика, 1990. – 159 с.

153. Фромм Э. Кризис психоанализа. Дзен-буддизм и психоанализ [Электронный ресурс] / Э. Фромм ; пер. с англ. Э. А. Гроссмана. – М. : Айрис-пресс, 2004. – 304 с. – Режим доступа : <http://mreadz.com/new/index.php?id=3025>.

154. Фуко М. О трансгрессии / М. Фуко // Танатография эроса. – СПб. : Мифрил, 1994. – 364 с.

155. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко ; пер. с фр. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. – СПб. : А-сад, 1994. – 407 с.

156. Хабермас Ю. Лекция «От картин мира к жизненному миру» [Электронный ресурс] / Ю. Хабермас. – Режим доступа : <http://www.slideshare.net/sllslls/jurgenhabermas-13084165>.

157. Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма / Ю. Хабермас // THESIS. – 1993. – Т. 1. – Вып. 2. – С. 123–136.

158. Хавроненко В. Д. Традиційні культури і ритуали Китаю / В. Д. Хавроненко // Університетська кафедра. – 2013. – № 2. – С. 165–175.

159. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина. – Х. : Фолио, 2003. – 503 с. – (Philosophy).

160. Хаксли О. Двери восприятия. Рай и ад : трактаты / О. Хаксли ; пер. с англ. С. Хренова. – СПб. : Азбука-классика, 2007. – 218 с.

161. Ходус Е. В. Идентификационные практики в ситуации культурного полистилизма / Е. В. Ходус // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія : Культурологія. – 2015. – Вип. 16. – С. 313–315.

162. Ходус Е. В. Приватность как атрибутивная характеристика современного опыта субъектности : к постановке проблемы / Е. В. Ходус // Грані. – 2013. – № 8. – С. 156–161.

163. Хоружий С. С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции / С. С. Хоружий // К феноменологии аскезы / С. С. Хоружий. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
164. Хуан-ди нэй цзин [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.taiji-bg.com/articles/qigong/q29.htm>.
165. Цветков П. О секте даосов / П. Цветков // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. – 1853. – Т. 3. – С. 451–460.
166. Черниш Н. Соціокультурний підхід у соціогуманітрних науках : обмін сенсами / Н. Черниш, О. Ровенчак // Соціологія : теорія, методи, маркетинг. – 2005. – № 4. – С. 92–103.
167. Чжуан-цзы. Ле-цзы / пер. с кит., вступ, ст. и примеч. В. В. Малявина. – М. : Мысль, 1995. – 439 с.
168. Чэнь Го-фу. Дао цзан юаньлю као (Исследование : происхождения Даосского Канона) : в 2 т. / Чэнь Го-фу. – Изд. 2-е, дополн. – Пекин : Чжунхуа шуцзю, 1935. – 504 с.
169. Чэнь Кайго. Восхождение к Дао. Жизнь даосского учителя Ван Липина / Чэнь Кайго, Чжэнь Шуньчао. – М. : АСТ, Астрель, 2005 – 176 с.
170. Шамшур М. Концепт кохання в культурно-специфічному контексті картини світу китайського етносу / М. Шамшур // *Studia linguistica*. – 2012. – Вип. 6 (2). – С. 132–137.
171. Шкребец С. М. Факторы религиозной толерантности современного украинского общества / С. М. Шкребец // *Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : зб. наук. праць*. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2007. – С. 427–431.
172. Штомпка П. В. В фокусе внимания повседневная жизнь. Новый поворот в социологии / П. В. Штомпка // *Социологические исследования*. – 2009. – № 8. – С. 3–13.
173. Шульга А. Легитимация и «легитимация» : феноменологический анализ / А. Шульга. – К. : Ин-т социологии НАН Украины, 2012. – 208 с.

174. Шюц А. Избранное : Мир, светящийся смыслом / А. Шюц ; пер. с нем. и англ. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 1056 с. – (Серия «Книга света»).

175. Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философий / К.-Г. Юнг. – М. : Медиум, 1994. – 132 с.

176. Юнг К.-Г. Проблемы души нашего времени / К.-Г. Юнг. – СПб. : Питер, 2002. – 352 с. – (Серия «Психология-классика»).

177. Юрченко Л. І. Етика даосизму в контексті китайської культури / Л. І. Юрченко, А. А. Костенко // Гілея : науковий вісник. – 2014. – Вип. 82. – С. 255–259.

178. Яковлева Ю. А. Социологический анализ нетрадиционных религиозных сообществ : теоретико-методологический аспект / Ю. А. Яковлева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2011. – № 2. – С. 133–149.

179. Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение / Ян Хин-шун. – М. ; Л. : Изд. АН СССР, 1950. – 160 с.

180. Halliburton David. Poetic Thinking : An Approach to Heidegger. Front Cover / David Halliburton. – University of Chicago Press. – 1981. – 235 p.

181. Halliburton David. Poetic Thinking : An Approach to Heidegger. Front Cover / David Halliburton. – University of Chicago Press. – 1981. – 235 p.

182. Heidegger M. The Question Concerning Technology / M. Heidegger [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.kineticontology.com/wp-content/uploads/2011/12/heidegger-qct.pdf>.

183. Micollier E. Qigong et «nouvelles religions en Chine et à Taiwan : instrumentalisation politique et processus de légitimation des pratiques» / Évelyne Micollier // Autrepart. – 2007. – N° 42. – P. 127–144.

184. New Religions and Globalization / [Armin W. Geertz, Margit Warburg, (eds.)]. – Aarhus : Aarhus University Press, 2008. – 277 p.

185. Ofuchi Ninji. *The Formation of the Taoist Canon* / Ofuchi Ninji // *Facets of Taoism*. – New Haven ; London, 1979. – P. 43–47.

186. Schipper K. M. *Concordance du Tao-tsang* / K. M. Schipper. – P., 1975. – P. 11–13.

187. Wieger L. *Le Taoïsme* / L. Wieger. London : E.L. – Morice, 1911. – Vol. 1. *Bibliographie generale*. 1, 2. 1: *Le Canon (Patrologie)*. 2 : *Les Index officiels et Privés*. – 338 p.

188. Yao Tao-chung. *Ch'iu Ch'u-chi and Chinggis Khan* / Yao Tao-chung // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. – 1986. – Vol. 46. – № 1. – P. 46–54.