

УДК 11:7.01

DOI: 10.26565/2226-0994-2020-62-15

Семен Гончаров

## УТРИЗМ «Я» Ю. МАМЛЄЄВА ЯК ОСОБЛИВИЙ ВИД МЕТАФІЗИКИ

У статті розглядається питання відношення утризму «Я» Юрія Мамлєєва до Традиції. Проблемним стає протиріччя двох позицій, які Мамлєєв зазначає у різних місцях «Долі буття» – це погляд на утризм «Я» як на новий підхід у рамках Традиції та як на вихід за її межі з внесенням сторонніх елементів. Автор статті, спираючись на зв'язок утризму «Я» та «Останньої Доктрини», яка однозначно є принциповим виходом за межі Традиції, приходить до висновку, що утризм «Я» необхідно радше розглядати не як новий підхід у рамках Традиції, а як автономний по відношенню до неї конструкт. На думку автора, утризм «Я» через власну радикальність містить дві ключові проблеми, які призводять не лише до розриву з Традицією, але й до порушення внутрішньої цілісності самої філософії Мамлєєва. Ці дві проблеми визначаються як радикалізація формули Веданти «Атман = Брахман» і відсутність фігури Іншого. Утризм «Я» формує єдине Я, яке автор статті пропонує називати «Я-тотальне», оскільки воно витісняє класичне поняття Абсолюту та взагалі будь-що окрім себе. З цього випливає відсутність топосу для таких мамлєєвських концептів як «Бездня» та «Росія Вічна», що загострюється недопущенням метафізичної події Іншого, особливо важливої для ідеї метафізичної та таємничої Росії, яка потребує інтерсуб'єктивності. У процесі аналізу зазначених проблем і питань у статті проводиться порівняння філософських позицій Штірнера та Мамлєєва, а також звернення до теми демонічності утризму «Я». Урешті-решт автор доходить висновку – утризм «Я» потребує перегляду та пом'якшення, що дозволило б йому органічно існувати в загальній картині мамлєєвського світобачення та не втрачати зв'язок із Традицією попри неминучий вихід з неї.

**Ключові слова:** метафізика, Мамлєєв, утризм «Я», Веданта, Абсолют.

Будь-які роздуми щодо метафізики у наш час все ще пов'язані з горезвісним констатуванням її смерті, яка сусидить зі смертями суб'єкта, людини, літератури, історії та багатьма іншими. І не дивлячись на те, що «... все це кінці саме без кінця, що, як водиться, чутки про всіх і кожного з них, на щастя, так само, як і навпаки, на жаль, взагалі-то не підтвердились, опинившись у всіх без виключень випадках або передчасними, або перебільшеними» [Мамалуй, 2010, с. 78] (тут і далі переклад мій. – С. Г.), найрізноманітніші дискурси досі не можуть звільнитись від «вірусу власного кінця». Можливо, однією з ключових причин цього є неможливість бачити не лише продовження існування, а неможливість відкриття нового життя, яке б замістило власним проблемним полем будь-яке встановлення остаточних крапок. Тобто забути про кінець метафізики, що констатується чи квазіконстатується, можливо насправді лише тоді, коли відбувається зустріч із чимось принципово новим. Насамперед має з'явитись питання, яке б потребувало нової відповіді, котра не може бути сформована лише на основі вже наявної інформаційної бази культури і формує певний вихід за її межі. У 20-му столітті в західній філософії таким питанням стало «буттєве питання» Гайдеггера, яке призвело до трансформацій і перебудов такого масштабу, що в результаті доречним стало інше запитання: *а чи не знаходиться філософія/метафізика взагалі лише на початку власного шляху? Можливо, вона лише народжується?* І не дивлячись на те, що Гайдеггеру так і не вдалося реалізувати власний проєкт «деструкції» західної філософської думки, а його власна «екзистенціальна аналітика» не зупинила загального руху до так званого кінця, запропонована ним площина розгляду буття та філософії стала певною «точкою неповернення», що відкриває нові горизонти та нові випробування.

© Гончаров С. О., 2020.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

Прийнято вважати, що російська релігійна філософія знаходить свій кінець у радянський період, а усі намагання відновлення перерваної традиції у пострадянські часи виявляються марними. Проте ще в Радянському Союзі існували підпільні філософські гуртки та угруповання, які не лише вивчали та обговорювали заборонені цензурою тексти, не лише вели метафізично-релігійні диспути, але й активно займалися творчістю, яка вмщала в себе як написання експресивно-гіпнотичних віршів чи шокуючих оповідань, так і створення езотеричних метафізичних доктрин та концепцій. Яскравим прикладом може слугувати Южинський гурток до складу якого входили: Юрій Мамлеєв, Євген Головін, Гейдар Джемаль, Валентин Провоторов та інші. Центральною фігурою гуртка був письменник та філософ-метафізик Юрій Мамлеєв, на квартирі у Южинському провулку в якого і відбувались духовні зібрання.

Якщо ж говорити безпосередньо про метафізику Юрія Віталійовича Мамлеєва, то найрадикальнішою та найреволюційнішою з його розробок є «Остання Доктрина», що входить до роботи «Доля буття» і де з'являється ідея Безодні, яка знаходиться поза Абсолютом, виступаючи принципово Трансценденцією. Сам Юрій Мамлеєв неодноразово наголошував, що «Остання Доктрина» виходить за межі наявної Традиції, навіть такої парадоксальної та антиномічної, як індуїстська. Дійсно, у межах Традиції важко собі уявити щось, що не було б підвладним Абсолюту, щось, що діяло б за іншими принципами, та щось, що врешті-решт не містилося б у ньому (оскільки відомо, що Абсолют вмщує в собі також і варіанти заперечення самого себе, оскільки він є тотальною Повнотою). Проте необхідно звернути увагу на те, що «Остання Доктрина» є завершальною частиною «Доля буття» (не враховуючи післямови), а отже не може бути зрозуміла без попередніх розділів, на які вона спирається. Фундаментальними тут виступають два моменти: перший – це утризм «Я» як особлива форма метафізики, другий – це розгляд метафізики Сходу, зокрема Веданти. І тут вже питання про відношення до Традиції стає неоднозначним та проблемним. Уявити метафізику Мамлеєва, який був індологом і на світобачення якого духовна культура Індії справила незабутнє враження, просто неможливо, адже його філософія без розуміння не-дуалізму Веданти, що виражена в тотожності Атмана та Брахмана, не має сенсу.

Проте також не менш важливим є і розуміння того, що філософська думка Мамлеєва ніколи не цуралась парадоксів та протиріч, а навпаки – завжди йшла їм на зустріч, тому не дивно, що вона хоч і може бути представлена як цілісна система, проте за своєю сутністю є *антисистемною*, налічуючи в собі велику кількість прихованих, нерозкритих і неоднозначних моментів. У цьому разі йдеться про вказаний вже утризм «Я» та його відношення до Традиції. Взагалі, для Мамлеєва характерними є дві протилежні тенденції: з одного боку, наголошення на надзвичайній важливості Традиції (йдеться як про індійську духовну традицію, так і про російську духовну традицію), бажання знаходитись у Традиції, співвідноситись із нею, не суперечити їй, а з іншого боку – явна неможливість залишатись у її межах, схильність до радикалізації та повна творча свобода. Балансування між цими тенденціями, яке поверхово може здаватись непослідовністю, насправді ж відображає особливість мамлеєвського світогляду, який принципово наголошує на обмеженості суто раціонального пізнання, що є характерним для західного мислення. Проте навіть з такого погляду питання залишається складним, що можна побачити із самих роздумів Мамлеєва: «Звісно, з іншого боку, може виникнути питання про чужість “релігії Я” щодо Традиції. Тому слід зазначити, що питання: чи є утризм Я новим підходом в межах Традиції, чи вносить сторонні їй елементи – не такий вже ясний і простий. Я схильний все ж таки вважати, що це новий підхід» [Мамлеєв, 2006, с. 44].

Отже, *метою* нашої роботи є спроба з'ясувати, чим же є утризм «Я», яке відношення він має до Традиції, а також які проблеми й нові питання, що потребують вирішення та розробки в подальшому, він у собі містить.

Почати слід з того, що не дивлячись на такі слова: «Ніколи не можна втрачати зв'язок з тією Традицією, в якій людина народилася (якщо це істинна духовна традиція, як

Православ'я, наприклад) не дивлячись на будь-які метафізичні подорожі. Одна з причин цього – не можна виходити з духовного покрову (егрегору), що створюється тією чи іншою істинною релігійною традицією для захисту людської душі після смерті. Забуття цього принципу і безглузда надія на самого себе в умовах посмертного мороку й хаосу може мати фатальні наслідки. Не можна переоцінювати свої метафізичні можливості» [Мамлеев, 2006, с. 69], безумством було б розглядати філософію Мамлеєва у рамках будь-якої ортодоксії, оскільки в такому разі вона була б окреслена як недопустима ересь, яка має неприховану демонічність (питання демонічності мамлеєвської філософії буде розглянуте нижче). Тож коли йдеться про Традицію, то розуміти її необхідно в широкому сенсі цього слова, як у випадку з російською релігійною філософією XIX–XX ст. Влучним у цьому відношенні може бути порівняння Мамлеєва з цінним для нього Бердяєвим, який позиціонував себе у зрілий період як християнина, проте був незадоволений ортодоксальною пасивністю та ретроградністю і жадав творчої трансформації християнства, що гостро виразилось у його концепції добуттєвої свободи. Така паралель буде доречною лише в тому разі, якщо ми зауважимо той факт, що ідеї Бердяєва носять менш радикальний відхил від ортодоксальних позицій, ніж ідеї Мамлеєва. І зрозуміти це можливо не лише через «Останню Доктрину», а вже на ранньому етапі мамлеєвських філософських пошуків, що знайшли своє відображення в утризмі «Я».

Метафізика «Я» із «Долі буття» настільки радикальна, що може шокувати професійного філософа не менше, ніж «Шатуни» шокують досвідченого читача. Сам собою після ознайомлення з положеннями утризму «Я» згадується філософ, який, як не дивно, є західним (хоча й вкрай маргінальним), далеким від східних метафізичних доктрин, ім'я якого – Макс Штірнер.

Порівняння Мамлеєва та Штірнера потребує дуже серйозних зауважень і може привести до суттєвих помилок, якщо робити це необачно, проте таке порівняння здатне дуже точно розкрити сутність філософських радикалізацій Я та проблемні точки, які подібні радикалізації породжують. Мабуть, взагалі не існує мислителів, які б сильніше за Штірнера та Мамлеєва абсолютизували Я. Звісно, такий конструкт, як «Я», має цілу філософську традицію, що містить у собі безліч трансцендентальних, феноменологічних, психоаналітичних, антропологічних та інших гілок. Проте Я для Штірнера та Мамлеєва – це дещо зовсім інше. Дуже складно сформулювати це таким чином, щоб одразу ж не виправляти себе через *принципову різницю* між їхнім розумінням Я, однак можна вказати, що спільним для них є пристрасть до Я-унікального, Я-неповторного, можна було б сказати – Я-індивідуального, проте це не є можливим з причин, які будуть розглянуті нижче. Найбільш прийнятний вимір для розуміння такого Я – екзистенціальний, проте й він не може бути вичерпним. Тотальність такого Я для Штірнера яскраво відображена в самій назві його основної філософської праці – «Єдиному та його власності», в якій він констатує: «Бог і людство поставили своє діло ні на чому іншому, як на собі. Поставляю ж і я моє діло тільки на собі, оскільки я, також як і Бог, – ніщо всього іншого, оскільки я – моє “все”, оскільки я – єдиний. <...> Для Мене немає нічого вищого за Мене» [Штірнер, 1994, с. 9]. Центром світогляду Штірнера є він сам у буквальному значенні цих слів: він – Єдиний, а світ їм розглядається як те, що він привласнює, і з чого отримує насолоду; все він розглядає по відношенню до себе, водночас будь-які загальні поняття йому ворожі, оскільки в них він бачить лише примари. Щоб відчуті всю крайність такого підходу, треба ознайомитись зі ставленням Штірнера до того, що єдине могло б, мабуть, зрушити з місця подібну позицію, – до любові: «Я можу кохати, кохати всією душею, в мені може палати полум'я пристрасті, і все ж я приймаю кохану людину лише як їжу для моєї пристрасті <...> Як байдуже мені було б до неї, якщо б я її не кохав! Я годую нею моє кохання, тільки для цього споживаю я її; я насолоджуюсь нею» [Штірнер, 1994, с. 284–285].

Тепер звернемося до того, що постулює утризм «Я» Мамлеєва: «Єдиний об'єкт поклоніння і віри – власне Я (того, хто вірить). Воно безсмертне й вічне. Що воно

представляє? “Я” є єдиною реальністю, у “цей момент” (для “людського” я) як ціле, закрита, але яка частково розкривається – найповніше в самосвідомості, у душі. <...> Отже, Я загалом – це єдина, надцінна центр-реальність, відмінна від “видимих” форм Я. Крім мого Я не існує нічого реального і цінного» [Мамлеєв, 2006, с. 32–33]. З цього видно, що для Мамлеєва взагалі не існує нічого, крім Я (поки необхідно лише вказати, що йдеться не просто про Я, а про вище Я), а весь світ постає як «існування неіснування» (що також потребує окремих роз’яснень). Тепер, як і зі Штірнером, показово звернемося до теми любові у Мамлеєва: «Оскільки єдиним об’єктом поклоніння і віри є власне Я того, хто вірить, то любов до Себе є однією з головних релігійних дій. <...> Не бійтеся безумства в коханні до Себе, оскільки те безумство, яке робить безумним, йде від світу. Безумство в коханні до Себе – єдине безумство, яке є благодатним. <...> Існує одне (один бік, варіант, звісно не неминучий) розуміння світу не-я, як свого роду відчуженої області Я, чие відчуження і неіснування мають бути знищені поверненням до мого Я. З цього погляду можлива любов (цілковито щира) до світу не-я, зокрема й до інших людей в особливості, що розуміється як сублимація любові до себе <...> У цьому разі в “іншому” приховано кохають самого себе» [Мамлеєв, 2006, с. 34–40]. Мимоволі згадується персонаж мамлеєвських «Штунів» – Ізницький, який просто мліє від кохання до себе та ревнує себе до своєї подруги, впадаючи у справжній екстаз від такої любові, в якій просто перестає помічати навколишній світ. Порівнюючи з цього боку Штірнера та Мамлеєва, можна зазначити, що спільним для них виступає *фундаментальний нарцисизм Я*.

Не менш необхідним стає виявлення ключової розбіжності в їхніх підходах до Я. І тут вже доречною є паралель із західною та східною духовними традиціями. Мислення Штірнера знаходиться у сфері скінченного та матеріального, можна навіть сказати, що воно – *натуралістичне*. Мамлеєв же мислить у сфері чистої метафізики, тому його підхід зовсім протилежний – він *містичний*. Дуже чітко ця розбіжність відчутна в словах Штірнера щодо позиції Фіхте, які можуть правомірно бути застосовані і до Мамлеєва: «Коли Фіхте говорить: “Я – це все”, то слова його, мабуть, цілком збігаються з моїми поглядами. Але Я – не є все, а Я знищує все, і тільки те, що саморуйнується, ніколи не маючи буття, кінцеве Я – дійсне. Фіхте говорить про “абсолютне” Я. Я ж говорю про себе, про минуле Я» [Штірнер, 1994, с. 169]. Тобто Штірнер виходить з конкретного та приреченого до руйнування Я: його життя – це лише земне життя, яке неодмінно закінчується смертю.

Цікавим щодо Штірнера є той факт, що його світогляд зчитується радше з того, що він не проговорює, приймаючи як даність, аніж з того, що він постулює у власній боротьбі зі своїми філософськими опонентами. Його не цікавлять космологічні та метафізичні проблеми, він не задається питаннями «звідки з’явилося людство?», «як сконструйований Всесвіт?», «у чому сутність життя?», проте це не означає, що для нього це залишається у вигляді білих плям. У розділі «Дух» він розділяє власне Я і дух (який можна ототожнити з Я-вищим у розумінні Мамлеєва): «Тільки з цього роздвоєння між “я” і духом, тільки тому що “я” і дух зовсім не різні назви одного й того ж, а різні назви для дуже різного, тільки тому, що я – не дух і дух – не я, тільки звідси виходить абсолютно тавтологічно неминучість того, що дух – потойбічний, тобто він – Бог» [Штірнер, 1994, с. 30-31]. Наголошуючи на власному Я та заперечуючи будь-яку трансцендентність, Штірнер мимоволі виходить з позитивізму та натуралізму, оскільки він повністю функціонує в площині іманентного: перед ним не стоїть проблема соліпсизму, він не сумнівається в існуванні Іншого, який вступає з ним у взаємодію, урешті-решт він приймає соціальні та політичні реалії свого часу в тому значенні, що він не піддає сумніву їх існування та дійсність. Звісно, що він переслідує власні інтереси і бунтує як соціально, так і політично, проте він розглядає Я як тілесну істоту, яка займає певне положення в суспільстві (наприклад, вона може бути рабом або господарем). Так, Штірнер наголошує на власній своєрідності, яка не може бути від нього відчужена ніяким чином, проте він зовсім не заперечує закону сили, а отже визнає, що існують ті, хто є сильнішими за нього.

Для нього це є очевидним, оскільки його Я хоча й своєрідне, проте скінченне та обмежене. Його позиція – це позиція егоїста, який цікавиться лише собою та своїми потребами, йому чуже універсальне, тому у сфері загальних теоретичних питань він має досить просту та зрозумілу позицію пересічної людини, що є далекою від філософування та яка часто базується не більше ніж на побутовому здоровому глузді.

Говорячи про Мамлєєва, слід звернутися до розрізнення індивідуальності і особистості (саме через це розрізнення ми не стали визначати спільність Штірнера та Мамлєєва як центрування на Я-індивідуальному). Тут необхідним є звернення до Рене Генона, працями якого Мамлєєв захоплювався та за яким закріпилася слава одного з небагатьох західних людей, кому вдалося проникнути в духовне знання Сходу та не спотворити його, ось що він пише: «Замість понять “Над-Я” і “Я” можна використовувати також поняття “особистість” і “індивідуальність”, з тим застереженням, однак, що “Над-Я”, як ми пояснимо це далі, може бути ще чимось більшим, ніж особистість» [Генон, 2004, с. 31]. Тобто індивідуальність – це своєрідне втілене та обмежене Я, а особистість – Я універсальне, вічне та наповнене необмеженими можливостями. Я Штірнера – це індивідуальність, ніякої особистості в його координатах бути не може, адже його одиничність первинна, її не треба досягати, а все вічне та необмежене – це потойбічний йому дух, або ж Бог. У разі ж Мамлєєва в центрі всього – саме Над-Я, тобто особистість. Саме таке Я є основою буття, воно – ціль, воно – сенс, його і абсолютизує утризм «Я». Тут необхідно зазначити, що Мамлєєв дуже чуйний до будь-яких маніфестацій Я, тому він захищає і тілесність, і навіть Его, проте методично повторює, що їхня сутність – у їх причетності до Над-Я, а тому, коли вони заважають його реалізації, їх необхідно відкинути. Підкріпити встановлену різницю можна словами Бердяєва, під якими, на нашу думку, Мамлєєв міг би підписатись без будь-яких пояснень: «Значущість і цікавість людини пов'язані з цією відкритістю в ній шляхів до нескінченного й вічного, з можливістю проривів. Дуже помилково пов'язувати особистість переважно з кордоном, зі скінченністю, з визначенням, що закриває безмежність. Особистість є розрізненням, вона не допускає змішування та розчинення в безособовому, але вона також є рухом у безмежність та нескінченність» [Бердяєв, 1991, с. 357].

Порівняння Мамлєєва зі Штірнером необхідне нам для розгляду проблем і протиріччя, які містять у собі мамлєєвський утризм «Я» та які можна згрупувати й привести до загальної форми: з одного боку – це тотальність Я, що базується на радикалізації формули «Атман = Брахман» і призводить до самозаперечення Я, а з іншого боку – відсутність фігури Іншого.

Ось декілька елементів, які визначають відмінність утризму «Я» від концепцій Сходу за словами самого Мамлєєва: «Відмінність підкреслено в самому тексті “Релігії Я”, де говориться, що на Сході абсолютизація спрямована лише на Вище Божественне Я, абсолютизація ж у релігії Я йде в плані соліпсизму, і таке протиставлення нижчого Я Вищому, “суб’єктивного” – божественному тут втрачає власний сенс, оскільки в соліпсизмі все, що відноситься до власного Я, – є абсолютним, і може йтися лише про своєрідне розкриття цієї абсолютності в самій собі. Необхідно сказати про це дещо додатково. Різниця полягає, отже, у деякому “дивному” повороті, у погляді на Абсолют з немовби “особистої” точки зору, у підкресленні зв'язку з Абсолютом мого, наявного, конкретного буття і в певній тасмичній проекції Абсолюту на всі ступені самобуття» [Мамлєєв, 2006, с. 42–43]. Ця цитата містить у собі ключове протиріччя, а тому її треба розібрати детально. Вона базується на самобуттєвому соліпсизмі, який йде далі (здавалося б, куди далі?) соліпсизму класичного, стверджуючи, що навколишній світ – це не просто уява Я, а дещо, що має статус «існування неіснування», який робить його ще більш химерним і нереальним. Це одночасно укріплює абсолютну позицію Я, поза яким нічого не лишається. Тобто формула «Атман = Брахман» повністю знімається, оскільки вже немає, що з чим зрівнювати навіть на ілюзорному рівні, сам символ «=», як і різні слова «Атман» та «Брахман», стають зайвими, все можна звести до нової формули, яка вже не є формулою, оскільки має лише один елемент – «Я».

Ключове ж протиріччя полягає в тому, що за таких умов зникає і будь-який «суб'єктивний елемент» / «особиста» точка зору, тобто фундаментальний для Мамлєєва **Центр (Корінь) Самобуття**, який виступає осередком своєрідності, що зберігається на всіх рівнях буття та в усіх маніфестаціях Я (дуже добре сутність Центру Самобуття Мамлєєв розкриває через один із віршів Румі [Мамлєєв, 2006, с. 56–72]) – немає більше ані індивідуальності, ані особистості, оскільки є тільки єдине Я, яке ми назвемо **Я-тотальне**. Таке Я-тотальне не містить у собі своєрідності, оскільки своєрідність це атрибут чогось, що допускає існування інших, відрізнених від себе форм, а таке Я це одна велика єдність, що навіть ірреально не містить категорії «розрізнення». Якщо ж розрізнення присутнє і воно цілком у межах Я-тотального, то воно стає абсурдним, оскільки воно навіть не ілюзія. Тож неминучою стає статичність, оскільки конкретній маніфестації нічого не треба робити – вона і є Я-тотальне в цей же момент, а точніше сказати навіть так: їй нічого робити, оскільки їй взагалі немає. У такому разі Мамлєєв буде вимушений доводити існування окремої маніфестації Я, її реальність і виключність, її метафізичну цінність і величний трагізм (недаремно трагедія через власну драматичність та серйозність визнається найвищим жанром, а комедія через власну легкість і побутовість – нижчим). Зробити ж це у світі, який несе на собі тавро «існування неіснування», йому щонайменше не вдасться, оскільки це може стати лише найнижчим та найбезглуздішим фарсом. Так само руйнується і «Остання Доктрина», оскільки Я-тотальне не передбачає нічого, окрім себе, воно ще повніше (що є вже не парадоксальним, а надпарадоксальним) за звичний Абсолют, який і так є виключною повнотою, а тому не може бути й ніякої безмежної та таємничої **Бездні**, у подорож до якої через «проколи» та «дірки», за Мамлєєвим, може потрапити Я.

Іншою стороною зазначеної ситуації є *заперечення фігури Іншого*, яка є необхідною для існування не тільки динаміки, але й для існування своєрідного Я, котре так пестує Мамлєєв. У розділі «Загадкові сфери метафізики» Мамлєєв звертає увагу на проблему множинності Я. Розмірковуючи про парадоксальність Абсолюту, він звертається до концепції «розрізнення в нерозрізненні» та зазначає: «Ми можемо сказати, отже, що Абсолютне Я, Атман всередині кожної душі метафізично єдині (за своїми божественними якостями та природою), але водночас кожна людина володіє немовби “своїм” Абсолютним Я – такою є мова метафізичної парадоксії» [Мамлєєв, 2006, с. 81]. І якщо ці слова можна застосувати до Веданти, то про утризм «Я» ми вже знаємо, що згідно з ним немає ніяких окремих душ, ніяких людей і ніяких «своїх» Абсолютних Я бути не може, а все через те, що є лише Я-тотальне. Заперечення фігури Іншого виникає одразу ж у той момент, коли Я покладається як єдина реальність і цінність, а світ принижується до рівня «існування неіснування». Тут необхідно зазначити, що оскільки сам Мамлєєв під час розгляду питання відмінності вищого Я в утризмі «Я» від Атману спирається на вчення Шанкари [Мамлєєв, 2006, с. 43], то й ми використовуємо саме його, тобто йдеться про Адвайта-Веданту. Як відомо, Шанкара та його послідовники уточнили, що означає «ілюзорність світу» (оскільки згідно з Упанішадами істинно реальним є лише Брахман), виділивши три рівні реальності: *парамартхіка* (істинна реальність), *в'явахаріка* (умовна реальність) та *пратібхасіка* (примарна реальність). До парамартхіки, звісно, належить лише Брахман, а от до в'явахаріки належить матеріальний світ із множинністю суб'єктів (джив), творцем і володарем якого є Ішвара. Важливим є те, що хоча все, що знаходиться на цьому рівні, не володіє істинною реальністю, воно і не є цілковито помилковим та ірреальним, оскільки функціонує як загальновідомі людські уявлення. До останнього рівня, пратібхасіки, належать сновидіння та міражі, які мають ще менший ступінь реальності ніж все, що належить до в'явахаріки. Ще є *туччха* – зовсім нереальні речі, які не підпадають під жодний з вказаних рівнів (наприклад, «найгостріший кут кола»). За допомогою зазначених рівнів, які виділяє Шанкара, можна добре проілюструвати радикалізацію Я та відсутність фігури Іншого у Мамлєєва. Якщо для Шанкари множинність свідомостей (джив) знаходиться на рівні в'явахаріки, то для Мамлєєва, виходячи з визначення світу не-Я як

«існування неіснування», вона знижується до пратібхасіки, якщо взагалі не стає тим, що є тучча. Тобто Мамлеєв максимально нівелює онтологічний статус того пласту буття, на якому можна серйозно сприймати Іншого.

З цього випливає також і етичний аспект утризму «Я», в якому Мамлеєв пропонує три ключові етичні шляхи: один вже був нами зазначений під час звернення до теми любові (коли до світу ставляться як до своєї відчуженої частини, а тому в Іншому приховано люблять себе), інші два – це глибока байдужість, оскільки серйозно можна сприймати лише себе та пристосування («прийняття правил гри») до світу, ніби він реальний, але з розумінням такої умовності та центруванням все одно навколо Я [Мамлеєв, 2006, с. 39–40]. Жоден з цих шляхів не передбачає метафізичної події Іншого, а отже всі вони замкнені на Я, стаючи жертвою Я-тотального. Для коментування подібної ситуації можна залучити вже згаданого нами Бердяєва: «Коли людина нічого не визнає, крім себе, вона перестає відчувати себе, тому що для того, щоб відчувати себе, необхідно визнавати і не себе <...> Якщо нічого немає над людиною, якщо немає нічого вище людини, якщо людина не знає ніяких витоків, крім тих, які замкнені в людському колі, людина перестає знати і саму себе <...> Індивідуалізм, що не знає меж і нічому себе не підкорює, розхитує індивідуальність» [Бердяєв, 1991, с. 373–374]. Можна сказати, що метафізична радикальність утризму «Я» настільки потужна, що діалектично веде до неминучого самозаперечення, а крім того – руйнує інші частини мамлеєвської філософії.

Особливо гостро це відчувається не лише щодо Безодні та «Останніх відносин», але й щодо концепту «Росії Вічної». *Відсутність будь-якого топосу та фігури Іншого унеможлиблює таку важливу мамлеєвську метафізичну категорію, як Росія.* Саме вона є найвразливішою до протиріч утризму «Я», оскільки неодмінно *потребує* хоча б якоїсь *інтерсуб'єктивності*. У роботі «Росія Вічна» Мамлеєв наділяю Росію особливим метафізичним статусом – *посередника між Абсолютом та Безоднею*, що формує її як принципову *Тасмницю*, окреслити яку він намагається через звернення до російської поезії, прози, філософії, православ'я, народної стихії тощо. І якщо це органічно (хоча й не без питань, прогалин і зауважень) поєднується з «Останньою Доктриною», то з утризмом «Я» в тій радикальній формі, яку він має, концепція Росії існувати не може. Це витікає з того, що Росія потребує власного космологічного та метафізичного місця, яке не може їй бути надане в разі її повної підвладності утризму «Я». Так, Мамлеєв серед іншого говорить і про «внутрішню Росію», але очевидно, що в його ж системі координат Росія не може бути чийось сателітом, *вона неодмінно потребує метафізичної незалежності*. По-друге, вся та низка звернень до російської поезії, літератури, філософії, народної стихії, православ'я, які здійснив Мамлеєв для окреслення тасмниці Росії, не є чимось серйозним, якщо не несе метафізичної цінності. Все це буде сприйматись як щось, що є набагато нижчим за ілюзію, адже неможливою є справжня любов до поезії Єсеніна чи прози Достоевського без визнання їх незалежного існування, тобто концепт тасмниці Росії Мамлеєва стає безглуздом, якщо він не містить *тасмниці Іншого*. Ба навіть більше, руйнується будь-який зв'язок з Традицією самої Росії, оскільки в такому разі блокуються фундаментальні ідеї російської спільності, такі як *всесвітність, боголюдство та соборність*.

Знову можна звернутись до співставлення Мамлеєва зі Штірнером, адже їхні вчення через власну радикальність потрапляють у схожі ситуації. Штірнер знаходиться на самому краю індивідуалізму, тож його філософії складно знайти продовження, що й обумовлює її відносну непопулярність: історія щонайбільше залишила її на власних задвірках, що видно із сумної біографії самого Штірнера. Для Мамлеєва Штірнер – не хто інший, як сатаніст, оскільки він робить те, що, згідно з Мамлеєвим, є справою диявола – абсолютизує минуше та скінченне. Однак сам мамлеєвський утризм «Я» веде до *демонічної замкненості*, яка не може мати зворотного зв'язку з Традицією, навіть у її найширшому розумінні. Як відомо, слово «демон» походить від давньогрецького δαίμων, що перекладається як «дух» чи «божество», водночас у ранній античності не завжди «даймон» та «бог» мали розрізнення, слов'яни ж у християнстві на Русі слово «демон» використовували як синонім слова «біс», котрим

іменували всіх язичеських богів. Найвідоміший «даймон» – це, звісно, даймон сократівський, який приймає у нього форму внутрішнього голосу, що допомагає в складних ситуаціях, проте «демон» як такий не прив'язаний до моралі і може чинити як щось добре, так і щось погане. Саме останнє є ближчим до сучасного нам сприйняття цього слова, яке в переважно використовується з явним негативним забарвленням. Проте не наслідуючи повною мірою обидві ці традиції, «демонічність» можна інтерпретувати в рамках сформованого контексту як певну *силу, що жадає бути конкурентною щодо Бога, тобто Абсолюту*. З цього погляду, утризм «Я» – з його хижим Я-тотальним – щодо Традиції безумовно є демонічним. «Остання Доктрина» також має демонічний відтінок, проте вона і позиціонує себе як принциповий вихід за межі Традиції, а крім того, через метафізичну загадковість Безодні її важко якось чітко характеризувати (демонічність «Останньої Доктрини» потребує окремого уважного розгляду, який виходить за межі поточного дослідження).

Під час вирішення питання взаємозв'язку утризму «Я» і Традиції необхідно звернути увагу на такі слова Мамлеєва (сутність яких повністю суперечить його твердженню, згідно з яким утризм «Я» – це новий підхід у межах Традиції, а не те, що вносить до неї сторонні елементи): «Якщо говорити про відмінність між концепцією Атмана і вищого Я в цій книзі, то слід відзначити також, що, звісно, концепція Вищого Я в деякому плані відрізняється від концепції Атмана Шанкари. Підкреслю ще дві відмінності. По-перше, Атман зазвичай пов'язує з Чистою Свідомістю, водночас Вище Я трактується як певний “прокол в Абсолюті”, і воно може бути пов'язане з наступними духовними реаліями, невідомими нам. По-друге, у главі “Остання Доктрина” Вище Я виступає як свідок Безодні за межами Абсолюту, що виходить за межі Веданти і світової Традиції загалом» [Мамлеєв, 2006, с. 43]. Ми бачимо, що Мамлеєв демонструє відмінність утризму «Я» від Традиції за допомогою звернення до «Останньої Доктрини», яку він однозначно вважає виходом за межі Традиції, причому ці аргументи є найсуттєвішими та найважливішими. Тому не лише «Останню Доктрину» необхідно розуміти через утризм «Я», але й навпаки – утризм «Я» через «Останню Доктрину».

Отже, це приводить нас до того, що утризм «Я» доцільніше сприймати як те, що несе в собі сторонній до Традиції елемент, який неминуче впливає з причетності утризму «Я» до «Останньої Доктрини». Однак для Мамлеєва є важливим збереження зв'язку з Традицією, який, не дивлячись на вихід з неї, може зберігатись і бути досить міцним. Ключовою загрозою, яку містить у собі утризм «Я» та яка не лише розриває вказаний зв'язок, але й руйнує органіку самої філософії Мамлеєва («Останньої Доктрини», «Росії Вічної»), є Я-тотальне, що стає наслідком радикальності положень утризму «Я». Відмова ж від тотальності та введення фігури Іншого всередині самого утризму «Я» здатні відкрити шлях до Традиції, а також надати можливості таким концепціям, як «Безодня» та «Вічна Росія», розкритись повніше, реалізувавши власні приховані потенції. Інакше кажучи, процес органічного зближення та пом'якшення гострих кутів всередині самої філософії Мамлеєва може сформувати міцний та ефективний міст до Традиції, за допомогою якого стане можливим їх успішне взаємодоповнення та взаємозбагачення.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Бердяев Н. Самопознание. Ленинград: Лениздат, 1991. 398 с.  
Генон Р. Человек и его осуществление согласно Веданте / пер. Н. Тирос. М.: Беловодье, 2004. 256 с.  
Мамалауй А. А. Концы без конца, или ситуация «пост(недо)модерна». *Какой модерн? Философские рефлексии над ситуацией пост/недо/after-post/пост-пост... модернизма: в 2-х т.; т. 1* / под. ред. Л. В. Стародубцевой. Х.: ХНУ имени В. Н. Каразина, 2010. С. 76–88.  
Мамлеєв Ю. Россия Вечная. М.: Эксмо, 2011. 512 с.  
Мамлеєв Ю. Судьба бытия. М.: Эннеагон, 2006. 262 с.  
Мамлеєв Ю. Шатуны. М.: Ad Marginem, 2002. 272 с.  
Штирнер М. Единственный и его собственность. Х.: Основа, 1994. 560 с.



**Гончаров Семен Олексійович**

аспірант, філософський факультет

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: sementulpanov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8116-0804>

Стаття надійшла до редакції: 28.05.2020

Схвалено до друку: 19.06.2020

---

**MAMLEEV'S I-UTRISM AS A SPECIAL KIND OF METAPHYSICS**

**Honcharov Semen A.**

PhD Student, Faculty of Philosophy

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: sementulpanov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8116-0804>

**ABSTRACT**

The article dealt with the question of the ratio of Yuri Mamleev's I-utrisism to Tradition. The problem is in the contradiction between two positions, which Mamleev notes in different places of "The Destiny of Being" – a view of the I-utrisism as a new approach within the framework of Tradition, and as going beyond it with the introduction of extraneous elements. Based on the connection between the I-utrisism and the "Last Doctrine", which clearly lies outside the Tradition, the author of the article concludes that the I-utrisism should not be considered as a new approach within the framework of the Tradition, but as an autonomous construction to it. According to the author, the I-utrisism due to its own radicalism contains two key problems that lead not only to a break with Tradition but also to a violation of the inner integrity of Mamleev's philosophy itself. These two problems are defined as the radicalization of the Vedanta formula "Atman = Brahman" and the absence of the figure of the Other. I-utrisism forms unified I, which the author of the article proposes to call "I-total", because it displaces everything but itself, including the classical concept of the Absolute. Hence the lack of a topos for Mamleev's concepts such as "Abyss" and "Eternal Russia". It is compounded by the prevention of the metaphysical event of the Other, which is especially important for the idea of a metaphysical and mysterious Russia that requires intersubjectivity. In the process of analyzing these problems and issues, the article compares the philosophical positions of Stirner and Mamleev, as well as addresses the topic of demonic I-utrisism. After all, the author concludes that the I-utrisism needs to be revised and softened. This would allow it to exist organically in the overall picture of Mamleev's worldview and not lose touch with Tradition despite the inevitable exit from it.

**Key words:** metaphysics, Mamleev, I-utrisism, Vedanta, Absolute.

**REFERENCES**

- Berdyayev, N. (1991). *Self-knowledge. An Essay in Philosophical Autobiography*. Leningrad: Lenizdat. (Original work published 1940). (In Russian).
- Guenon, R. (2004). *Man and His Becoming According to the Vedanta*. (N. Tiroso, Trans.). Moscow: Belovod'ye. (Original work published 1925). (In Russian).
- Mamalui, A. A. (2010). Ends without End, or the Situation of "Post(under)modernity". In L. V. Starodubtseva (Ed.), *What is Modernity? Philosophical Reflections on the Situation of Post/under/after-post/post-post ... modernism: In 2 Volumes* (Vol. 1; pp. 76–88). Kharkiv: V. N. Karazin Kharkiv National University. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2011). *Eternal Russia*. Moscow: Eksmo. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2002). *Sbatuny*. Moscow: Ad Marginem. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2009). *The Destiny of Being*. Moscow: Enneagon. (In Russian).
- Stirner, M. (1994). *The Ego and Its Own*. (B. V. Gimmelfarb & I. L. Gokhshiller, Trans.). Kharkiv: Osnova. (Original work published 1844). (In Russian).

Article arrived: 28.05.2020

Accepted: 19.06.2020