

«БЕЗОДНЯ» Ю. В. МАМЛЄЄВА: ГЕНЕЗА, ДИНАМІКА ВЧЕННЯ, ОНТОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА

Стаття присвячена розгляду генези, динаміки та онтологічної проблеми вчення Юрія Мамлєєва про Безодню. Автор виокремлює п'ять причин виникнення такого екстраординарного вчення: криза двадцятого століття та філософування у підпіллі, укоріненість у російській культурі та національна самоідентифікація Мамлєєва, вплив східної метафізики та інтегрального традиціоналізму, зв'язок філософії з літературою та художні витoki мамлєєвського мислення, містичний досвід автора вчення та його духовні осяяння. Розглядаючи динаміку вчення про Безодню, автор статті означає три етапи його становлення: формування утризму «Я» як можливості збереження особистості у формі вищого «Я» під час досягнення Абсолюту, висвітлення глибин невидимих пластів космосу та створення «Останньої Доктрини», розкриття ідеї Росії Вічної як посередника між Абсолютом та Безоднею. Також автором статті досліджується можливість примирення радикальності мамлєєвського утризму «Я» з його ж вченням про Росію Вічну. Примирення стає можливим саме в контексті динаміки розвитку Мамлєєвського вчення про Безодню. Під час дослідження онтологічної проблеми співвідношення Абсолюту та Безодні зазначається: на метафізичному рівні, що носить езотеричний характер, Абсолют та Безодня тотожні та взагалі не можуть мислитись окремо. На релігійному ж рівні, що носить екзотеричний характер, вони можуть бути протиставлені один одному. При цьому трансцендентність Абсолюту розглядається як така, що дається людині і може бути досягнена, а трансцендентність Безодні, як така, що не дана людині і є принципово недосяжною. Автор статті доходить висновку, що розгляд генези та динаміки вчення Юрія Мамлєєва може допомогти у розумінні та вирішенні тих парадоксів, котрі формуються під час введення Безодні у традиційну метафізику.

Ключові слова: Мамлєєв, Безодня, Абсолют, недуалізм, утризм «Я», Рене Генон, Веданта, Росія Вічна, метафізичний реалізм.

Вопрос имеется. Почему каждый из наших отечественных духовидцев рисовал апокалипсис? А? Почему всегда бездны разверзаются? И непременно у мрачной бездны, на краю, понимаешь, на краю; ну отойди несчастный от края, отойди – упадёшь же, нет... не тут-то было... Ему посмотреть охота – а там апокалипсис, там бог с дьяволом борется, за красоту эту самую, которая якобы мир спасёт. Ни хрена не спасёт!

Константин Лопушанский. Русская симфония

Звертаючись до метафізики Юрія Віталійовича Мамлєєва неможливо не помітити її певної виключності, особливої несхожості на будь-яку іншу метафізику. Безумовно, центром такої загадкової унікальності є «Остання Доктрина» з «Долі буття», де викладена метафізика Безодні. Саме там Мамлєєв формулює онтологічне твердження, яке за власною радикальністю та новаторством у філософії можна порівняти лише з радикальністю та новаторством «Шатунів» у літературі. Зміст цього твердження полягає у тому, що існує дещо, що знаходиться поза межами Абсолюту, не підлягає його законам і умовно може бути визначене як «Безодня» (умовність слововжитку тут неодмінна, адже мова йде про сферу в якій будь-які прийняті людські категорії втрачають сенс).

Введення такого нового метафізичного елемента призводить до необхідності формування нової онтологічної мапи, в якій Абсолют розглядається не лише в якості повноти та вищої точки буття, але й як певні «двері» до безмежних подорожей Невідомим.

Таким чином, поява Безодні формує онтологічну проблему, адже, як відомо, ніщо не може існувати поза межами Абсолюту, а якщо може, то чи можна після цього взагалі говорити про абсолютність Абсолюту?

Виходячи за межі існуючої світової духовної Традиції, «Остання Доктрина» ставить перед нами необхідність відповіді на наступне питання: *що собою являє вчення Юрія Мамлєєва про Безодню та до яких онтологічних змін у традиційній метафізиці воно призводить?* Відповідь на це питання передбачає: дослідження генези ідеї Безодні, визначення її динаміки у текстах Мамлєєва, а також розгляд онтологічної проблеми взаємозв'язку Абсолюту та Безодні, що і є завданнями статті. В свою чергу, метою статті є дослідження природи новаторства вчення Мамлєєва про Безодню з окресленням метафізичних трансформацій до яких воно призводить.

Актуальність статті визначається тими загрозами, котрі несе в собі подібна метафізика для українського суспільства, головною з яких є насильницьке залучення України під прапором «всесадності» до так званого «руського міра», котрий «особливим шляхом» крокує до Безодні. Ігнорування концептуального подвоєння Абсолюту та втрата його як ціннісного орієнтиру для людського буття може призвести до фатальних наслідків. В умовах російсько-української війни необхідно пильно стежити за ціннісними та ідеологічними орієнтирами ворога, адже якщо ми не будемо готові дати Безодні відсіч, вона неодмінно поглине нас та наше майбутнє. Жахи прози Мамлєєва вже втілюються у життя на нашій землі, для збереження ж власної ідентичності ми маємо вибудовувати міцну незалежну культуру, а це неможливо без вироблення антидоту до імперської отрути в усіх її проявах.

Незважаючи на зазначену екстраординарність мамлєєвського вчення, в історії російської філософської думки принаймні один раз вже була ситуація подібного характеру. Цікаво, що її поява пов'язана з філософом оцінка якого самим Мамлєєвим досить жорстка, оскільки визначає його спроби дати уявлення про російську ідею «убогими», а його самого як «епігона середньовічної філософії» [Мамлєєв, 2011, с. 105] (тут і далі переклад мій. – С. Г.). Мова йде про Володимира Соловйова та його вчення про Софію.

Слід зауважити, що взагалі російська софіологія являє собою унікальний світовий феномен, оскільки маючи зв'язок як з релігійною традицією так і з філософською, вона розкривається у таких нових напрямках та формах, які цими ж традиціями не лише не сприймаються, але й засуджуються. Радикальність та неоднозначність софіології часто призводить до її крайньої негативної оцінки як з боку церковних діячів, так і з боку філософів. Досить згадати осудження вчення протоієрея Сергія Булгакова указом Московської Патріархії, або ж, наприклад, протиставлення себе софіології мислителями неопатристичного синтезу.

Софіологія ніколи не відрізнялась однозначністю та чіткою ясністю, особливо у її основоположника в Росії – Володимира Соловйова. Це прекрасно видно зі спроб Олексія Федоровича Лосєва у роботі «Володимир Соловйов і його час» якось систематизувати соловйовське софійне вчення. Виділення аж десяти можливих аспектів Софії з відповідним пом'якшенням логічних протиріч, завершуються констатацією факту, що Софія для Соловйова – це значно більше, ніж просто концепція, а тому вона не може бути зрозуміла без художньо-символічного та інтимно-сердечного аспектів, що не лише не дає нам чітких відповідей, але й додає цілу низку нових питань.

Генеза софійного вчення розкривається через неопублікований рукопис «Sophie», котрий відкриває нам таку екстраординарність та загадковість, що вже згаданий нами Лосєв вдається до нехарактерної для нього оцінки: «Хоча цей рукопис створювався через рік або півтора після захисту магістерської дисертації, що має, у всякому разі, чисто академічний характер, тут ми знаходимо те, що можна назвати стихійним та шаленим бурлінням різного роду складних пристрастей філософського, теософського і окультистського характеру упереміш з тим, що не можна назвати інакше, як філософською маячнею» [Лосєв, 1990, с. 223].

Тема зв'язку Мамлєєва та Соловйова, а також Безодні та Софії потребує окремого розгляду, до якого ми сподіваємося звернутись у наступних публікаціях, однак, вже зараз можна зауважити той факт, що російська філософська думка завжди носила у собі певну антиномічність, а також бажання виходу за будь-які межі. Ця особливість доволі непросто вписується в академічний формат, проте, безумовно, веде до розвитку та збагачення філософського дискурсу.

Таким чином, необхідно відмовитись від будь-яких упереджених оцінок та спершу детально дослідити причини та передумови виникнення такого екстраординарного вчення. Проаналізувавши весь корпус творів, а також життєвий шлях та наукові інтереси Мамлєєва, ми можемо виділити щонайменше п'ять складових, які безпосередньо вплинули на генезу ідеї Безодні.

Перше: жах та криза двадцятого століття з його катастрофами, накладені на жорстку цензуру Радянського Союзу, та як наслідок – вимушене існування у підпіллі з втратою зв'язку з будь-якою духовною традицією, порушення спадкоємності.

Описуючи зовнішні обставини, що спонукали його до написання «Шатунів», Мамлєєв зазначає: «Імпульсом стала світова ситуація ХХ століття, чого гріха таїти. У багатьох, принаймні, у нас в Москві, склалось враження, що з людиною як з духовною істотою у цьому світі покінчено, що релігія капітулювала перед смородом сучасного світу, в якому ми бачили лише війни, лише насилля <...> Враження було таке, що духовна традиція минулого відступила, і настала зовсім нова ера. І ми кинуті Богом на таке випробування, Він бажає перевірити, як ми поведемо себе в цьому дрімучому лісі, на межі такої безодні, відрізаних від усього. Проте ми були вільні та відчували, що потрібно знов перевіряти те, що було «відкрито», але вже *своїм* оком» [Мамлєєв, 2017а, с. 84-85]. Звісно, що мова тут йде про внутрішню свободу, адже серед ключових причин еміграції Юрія Віталійовича був факт неможливості публікації, а також поява указу, що передбачав кримінальну відповідальність за спроби передачі будь-якого витвору мистецтва за кордон. Наведені слова симптоматичні для всієї творчості Мамлєєва у період життя в СРСР, а також для творчості всіх членів Южинського гуртка, засновником якого був Мамлєєв. Якщо в державі література розвивалась в напрямку соцреалізму, а філософія була лише марксистсько-ленінською з її атеїстичною та матеріалістичною направленістю, то у підпіллі, де знаходився абсолютно неформальний неконформістський Южинський гурток, панував настрої вільного мислення, що носило містично-езотеричний та метафізичний характер.

У Южинському гуртку говорили про «психоз печери», відсилаючи до Платона: «<...> антидуховна тотальність ХХ століття створила враження, що люди мешкають у замкненому просторі, де зі смертю закінчується все. Просування ж можливе у фізичний космос, на ракетах. Про Бога і тисячі інших світів мови не йшло» [Мамлєєв, 2017а, с. 84-85], самі ж южинці вірили у метафізичні глибини світу й займались пошуком тих духовних підвалів, які ведуть людину до безсмертя, не обмежуючи її шлях лише коротким земним життям. Роман «Шатуні» прекрасно зображає цю ситуацію духовного пошуку у світі жаху та смерті. Важливим є те, що вже цей ранній роман детально описує людські філософські спроби вийти за межі всієї світової духовної традиції, покинути поле вже доступного людині та перенестись у безмежне Невідоме. Це свідчить про те, що «Шатуні», безумовно, є частиною Мамлєєвського вчення про Безодню, яке вже суто філософською мовою викладене у роботі «Доля буття», названу самим Мамлєєвим своєю головною філософською книгою [Мамлєєв, 2017а, с. 222].

Друге: національна та філософсько-літературна самоідентифікація Юрія Мамлєєва, його укоріненість саме у російській культурі та філософії, традиції яких він розвиває, звідки: жага виходу за межі, любов до протиріч та ірраціонального, а також відраза до сухої логіки та прагматизму.

Найяскравіший доказ поданої тези – «Росія Вічна», що є антологією російського буття у видимих та невидимих світах. Згадуються слова одного з улюблених Мамлєєвських філософів, Миколи Бердяєва: «Для нас самих Росія залишається нерозгаданою тасмницею.

Росія – суперечлива, антиномічна. Душа Росії не покривається ніякими доктринами. <...> Протиріччя російського буття завжди знаходили собі відображення в російській літературі і російській філософській думці. Творчість російського духу так само двоїться, як і російське історичне буття» [Бердяєв, 1990, с. 3].

Мамлеєв, безумовно, сповнений протиріч, однак він не лише їх не боїться, але й навпаки – захоплюється ними, доводячи їх до абсурду у власних художніх образах. Одне з фундаментальних і показових протиріч мамлеєвської філософії, зазначене нами раніше, – це несумісність радикального утризму «Я» та ідеї Росії Вічної як надіндивідуальної автономної метафізичної категорії [Гончаров, 2020, с. 145]. З одного боку, Мамлеєв радикалізує соліпсизм до самотуттєвого соліпсизму, де взагалі весь світ має статус «існування неіснування», а з іншого – створює міцне та досить послідовне вчення про Росію, де формулює її метафізично-космологічні та соціально-політичні завдання як завдання народні.

Одночасна схильність до соліпсизму та всеєдності, безумовно, – риса глибоко російська. Досить згадати парадоксального та суперечливого Василя Розанова, стиль письма якого часто дуже індивідуалістичний, навіть індивідуалістично-цинічно-інтимний, при тому, що більшість його філософських тем пов'язані з родовим життям, а також проблемами сім'ї та статі.

Якщо ж казати про саму ідею Безодні, як про щось, що перебуває поза межами Абсолюту, то чи не є це від самого свого початку чимось заздалегідь суперечливим? Відомо, що однією з ключових особливостей Абсолюту є його повнота, яка вміщає у себе будь-яке буття, в тому числі і власне заперечення, таким чином, сама сутність Абсолюту така, що в нього немає ніяких меж і мислити його як щось обмежене – безглуздо, адже тоді він перестає бути собою. Характерно ж для Мамлеєва не те, що він в процесі філософської рефлексії приходив до антиномічності та суперечливості, як, наприклад, Кант, а те, що його метафізика починається з антиномічності.

Тому і сама ідея Безодні, як певного виходу за межі Божественного – глибоко російська ідея, в якій богоборство зливається з богошуканням. Тут відчувається зв'язок Мамлеєва не лише з філософсько-релігійною російською думкою, але і його близькість до парадоксальної східної метафізики, що виділяється нами окремо.

Трече: вплив східної метафізики, зокрема, Адвайта-веданти, а також інтегрального традиціоналізму, зокрема, Рене Генона.

Повна назва «головної філософської книги» Мамлеєва має наступний вигляд – «Доля буття. Поза межами індуїзму та буддизму», що одразу демонструє східні витoki авторського філософування. У ній Мамлеєв розвиває власну філософію, яка спирається на ключові принципи східної метафізики, що стають для неї вихідними точками. Зокрема, основний принцип з якого і починається Мамлеєвське філософування – це принцип «недуалізму», який є серцем Адвайта-веданти та виражається у тотожності Атмана (вищого людського «Я») та Брахмана (Бога). Мамлеєв також приймає і вчення про богореалізацію, як звільнення від ілюзій реальності та відкриття людиною власної тотожності з Богом. Завдяки використанню потужного плацдарму Традиції, до якого вносяться авторські корективи та акценти, наприклад, погляд на Абсолют з точки зору власного самотуття, або позитивізація всіх негацій, Мамлеєву вдається зробити радикальний крок до відкриття Безодні.

Важливо, що плацдармом Мамлеєв обирає саме індуїзм, а точніше його метафізичну доктрину, адже у цій традиції існує найбільша свобода від прагматизму та раціональності, котрі є вихідними точками західного мислення, а крім того, саме індійська традиція, згідно з ідеями інтегрального традиціоналізму, найбільш повно зберегла зв'язок з Примордіальною Традицією.

Парадоксальність Мамлеєвської метафізики пов'язана не тільки з її російськими витокami, але й зі східним світобаченням, в якому просто необхідним є подолання формальної логіки та вихід до схоплення інтелектуальною інтуїцією метафізичних

парадоксів. Така первинна парадоксальність і таїть у собі можливість виходу до нових горизонтів, котру зазначає сам Мамлеєв: «Всесвіт східної метафізики – це світ таких парадоксів, які знаходяться ніби по той бік звичайних парадоксів (до речі, «розуміння» такого роду особливих парадоксів цілковито руйнує уявлення про світ, укладене в будь-яку філософію і, крім того, зайвий раз доводить відоме положення, що в істинній ортодоксії завжди має бути елемент “не-ортодоксальний”» [Мамлеєв, 2006, с. 48].

Така орієнтація на східну метафізику простежується протягом всього мамлеєвського філософського шляху. Як відомо, він був індологом: певний час викладав індійську філософію на філософському факультеті в Московському державному університеті, а також був членом Товариства російсько-індійської дружби. У роботі «Росія Вічна» Мамлеєв приділяє темі Сходу особливу увагу і виокремлює цілу главу «Росія і Схід», де розкриває тему спорідненості Індії та Росії: «<...> тема Сходу є однією з кардинальних для Росії. Але в центрі всієї цієї містико-історичної теми першочергово стоїть для Росії Індія. <...> Дійсно, є якийсь незбагнений, що йде з тисячолітніх просторів подих, поєднуючий дві країни, але, крім цього, одна капітальна близькість зовсім очевидна: це зосередження на своїй душі, духовний вектор, направлений всередину, інтерес до самопізнання, до безодень власної душі» [Мамлеєв, 2011, с. 163-164].

На нашу думку, вирішальну роль у становленні мамлеєвського вчення про Безодню зіграла одна з ключових особливостей східної метафізики та космології, а саме – відведення у них вирішальної ролі прихованим та непроявленим формам буття. Саме ця особливість формує таке багатство індійського космосу, сповненого тонкими сутностями, які виходять за межі звичного уявлення про людину та взагалі буття (до речі, це повністю співвідноситься з завданнями, котрі ставить перед метафізичним реалізмом Мамлеєв, а саме – зображенням та висвітленням невидимих пластів як людини, так і світу). Такі ж межі в першу чергу присутні на Заході, де мисленням часто керують такі поняття як «кількість», «матерія» та «раціональність».

Тут слід перейти до не менш важливого впливу на всю творчість Мамлеєва – інтегрального традиціоналізму, а, зокрема, його засновника – Рене Генона. Саме він, мабуть, в найбільшій мірі з усіх іноземних авторів сформував світогляд Мамлеєва. На положеннях його вчення вибудоване кожне звернення до східного світогляду та східних доктрин, а також критика сучасної західної культури та філософії. Він згадується у багатьох інтерв'ю та виступах Мамлеєва, а його ім'я виринає навіть у романах, наприклад, у «Блукаючому часі».

Сам Генон є, мабуть, одним з найсудовіших критиків сучасної західної цивілізації. Викриваючи всі пороки сьогодення, Генон формулює невтішний діагноз: «<...> ми вступили в останню, завершуючу стадію Калі-юги, в найтемніший період цього «темного віку», в епоху дисолюції, з якої можливо вийти тільки через страшний катаклізм» [Генон, 2019, с. 89], котрий став загальним настроєм Южинського гуртка. Однак не слід вважати, що Мамлеєв просто повторює теоретичні положення Генона. Ситуація тут аналогічна до ситуації з Адвайта-ведантою: Мамлеєв займається детальним вивченням, певну частину шляху слідує вихідним положенням, а потім формує власний унікальний рух. Наприклад, ось що говорить Генон щодо сучасних можливостей: «Сучасний період з необхідністю має представляти собою розвиток певних можливостей, що складають потенціал нашого циклу з часів його початку, і яке б низьке положення ці можливості не займали б у загальній ієрархії, всі вони без виключення обов'язково мають реалізуватись в закономірному і відповідному порядку. В зв'язку з цим можна казати, що, відповідно до традиції, для останньої фази циклу характерним є підвищений інтерес до всього того, що раніше в попередніх фазах відкидалося як неважливе і незначне» [Генон, 2019, с. 91], – для нього такі можливості є лише демонстрацією падіння сучасного світу, в той час як Мамлеєв розглядає їх як певну позитивну особливість Периферії, наявність у ній того, що може бути відсутнє у метафізичному Центрі.

На найвищому рівні, звісно, Генон говорить про універсальну гармонію і про те, що крах сучасного світу не є крахом Брахмана, а лише реалізацією циклічного руху, тому глобально все не так катастрофічно. Мамлеєв же приділяє особливу увагу негациям та спотворенням, які стають для нього «дірками» до Безодні, тобто його цікавить те, що може порушувати метафізичну гармонію. Таке прагнення хаосу та відмова від гармонії вже зовсім не вписуються у мислення Сходу, тут вже Мамлеєв виявляє себе як справжній російський мислитель: «<...> Тут я маю на увазі знамениту ідею Достоевського про те, що не послати б нам всю цю світову гармонію до «біса». Це виражено героєм «Записок з підпілля», але, звісно, це «мучило» і самого Достоевського. Крім того, невидиме дихання Великого Хаосу шепче часом про те ж саме. Навіть наша анархічність, і в духовному, і в буденному, і, нарешті, в соціальному житті, таїть у власній глибині цей шепіт, що перетворюється іноді на дику бурю. Нічого подібного немає на Сході, особливо якщо мати на увазі метафізичну гармонію. <...> Так, ми теж любимо гармонію, але іноді раптово готові її «підірвати». Все це страшно, але це є в нас» [Мамлеєв, 2011, с. 186-187].

Іншим вирішальним моментом, на нашу думку, є несистемність східної метафізики та її безмежність, на чому неодноразово наголошував Рене Генон, вчення якого теж важко назвати системним: «Метафізика <...> знаходячись поза і понад відносного, яке цілком належить індивідуальному порядку, уникає тим самим будь-якої систематизації, і по цій же причині не може бути укладено ні в яку формулу. <...> метафізика не може бути обмежена нічим» [Генон, 2020, с. 136, 143]. Ці слова застосовні й до метафізики Мамлеєва, адже, вона прагне виходу за будь-які межі, розкриваючись через нескінчений рух в «істинно-трансцендентне» та маючи філософсько-художню форму, що сповнена грою натяків та «за-смислів».

Безумовно, що Мамлеєв захоплювався та надихався Геноном, виказуючи йому різноманітні похвали, однак ніколи не забував йти своєю власною дорогою. Так під час лекції-дискусії «Інфернальні пейзажі» у Новому Університеті Мамлеєв вказував, що Генон брав Традицію як певну застиглу вічну реальність і не замислювався, що метафізика може розкриватись, що на думку самого Мамлеєва відбувається у час завершення Калі-юги, тобто зараз. Однак Мамлеєв все ж зазначив, що Генон вказував на те, що істинна Традиція завжди вміщає в собі момент виходу за свої межі.

Необхідно розуміти, що як би сильно не був Мамлеєв захоплений магією Сходу, він неодмінно трансформує його доктрини та використовує їх для формування та розвитку російської філософії, оскільки саме вона є його основоположною самоідентифікацією. Складно переоцінити вплив Сходу на Мамлеєва, однак якщо повністю його виключити, то це ще буде Мамлеєв (хоча і вкрай редукований та спотворений), а от якщо виключити вплив та зв'язок із російським культурно-філософським підґрунтям, то це вже точно буде хтось інший.

Четверте: літературний виток метафізики Мамлеєва, укоріненість його філософської думки у хаотичному та ірраціональному вирі художніх образів та метафор, творче проникнення у глибини символу.

Питання щодо нерозривності літератури та філософії Мамлеєва розглядалось нами раніше [Гончаров, 2019, с. 72-78], однак зараз необхідно зазначити специфічний характер цієї нерозривності, що може бути виражений у формі двох взаємно обернених трансгресій: виходу філософії до літератури та літератури до філософії. Обидві з них описані Мамлеєвим у післямові «Метафізика та мистецтво» до роботи «Доля буття». Перша розкрита досить детально – розглядаючи можливість введення метафізичних реалій у власну творчість, Мамлеєв зазначає принаймні три можливі шляхи такого процесу: робити героями творів філософсько-метафізичні поняття, зображати метафізичні ситуації, а також розглядати людину як метафізичну істоту з усіма її трансцендентними глибинами, що відкриває шлях до зображення глибин також і всієї реальності (не лише людської) [Мамлеєв, 2006, с. 102-107].

Якщо ж ми будемо уважно розглядати романи та оповідання Мамлеєва, то, безумовно, всі ці шляхи будуть нами там віднайдені. Однак, зараз нас цікавить інший момент, а саме – обернена трансгресія, стрибок від художнього образу та художньої інтуїції до філософського поняття та концепту. Тут Мамлеєв не дає чітких відповідей, замість чого звертається до дискурсу російської літератури: «Залишається сказати дещо щодо нашої ситуації російських письменників. Універсальний метафізичний досвід тут цілком може поєднуватись з певною літературно-філософською традицією: адже в основі російської літератури лежить грандіозна, ще не розкрита, філософія життя, котра поступово розширюється до безодень метафізики. Межі цього розширення не визначені і не можуть бути визначені. Але її «підтекст» пов'язаний як із розумінням Росії, що безперервно поглиблюється, так і, принаймні, зі специфічною концепцією людини...» [Мамлеєв, 2006, с. 108].

Такий поворот демонструє вже зазначену нами специфіку Мамлеєвського філософування, а саме – її національну направленість, однак не лише її, але й трансгресію літератури до філософії. Ця трансгресія сформульована неявно, але вона вказує на певний потенціал художньої літератури, який може розкривати нові витки філософії. З одного боку – національний аспект (глибока метафізичність російської літератури), а з іншої – якась «специфічна концепція людини», за якою слідує загадкові три крапки.

Можна казати, що скоріше за все Мамлеєв має на увазі вже зазначене бачення метафізичної людини, однак в цьому випадку воно спочатку являє себе як набір рис чи образів, що мають дофілософське походження, а вже в процесі власного дослідження можуть бути піддані філософській рефлексії, яка веде до формування філософських концептів та понять. Такий рух стає зрозумілим, якщо звертатись до оповідань самого Мамлеєва. На практиці, відрізнити першу трансгресію від другої досить складно, іноді просто неможливо, проведення ж якоїсь диференціації потребує специфічного розгляду кожного окремого твору. Незважаючи на це, можна констатувати певний універсальний принцип, а саме – *взаємну оберненість зазначених трансгресій*.

Розглянути цей принцип можна на прикладі досить відомого оповідання «Стрілянина», що входить до центрального циклу. Перед читачем розкривається історія Федора Кузьмича, котрий все життя полює на щурів. В цьому оповіданні немає прямого введення філософсько-метафізичних понять, однак, безумовно, є зображення метафізичної ситуації. Федір Кузьмич відокремлюється від дійсності та існує у власному мікросвіті, де згодом починає полювати не на самих щурів, а на їх привиди. Тут також присутнє і метафізичне зображення людини: наприкінці оповідання Федір Кузьмич зустрічає істоту, що охарактеризована наступним чином: «формально це була людина» [Мамлеєв, 1993, с. 494]. Ця характеристика натякає на надзвичайний вимір реальності, на простір тих пластів буття, які закриті для звичайної людини. Це і є ознакою трансгресії, адже ми просто не можемо адекватно перенести художній образ із оповідання до філософського дискурсу, однак якщо ми все ж таки це робимо, то неодмінно таке перенесення долає суто філософську форму власного виразу.

Крім того, подане оповідання може продемонструвати нам рух виходу літератури у філософський простір на більш широкому рівні, оскільки такий вихід здійснюється як на рівні образів, так і на рівні сюжету. Ми зустрічаємося з героєм, котрий живе у другій реальності, тобто метафізика його життя потойбічна до укладу нашого повсякдення – і це вихідна точка оповідання! Наприкінці ж тексту Федір Кузьмич, про якого можна впевнено сказати, що він живе всупереч законам нашого світу, стикається з чимось, що сповіщає його про те, що він більше не буде переслідувати щурів, а потім вбиває його, однак робить це не стільки ножем, скільки знанням формату його прихованого потойбічного існування. Отже, ми бачимо, що якщо про життя Федора Кузьмича ще можна сказати, що воно є крайньою периферією Абсолюту, то істота, котра вбиває головного героя, фактом власного існування сповіщає нам про щось потойбічне до того, що сприймається нами як потойбічне. Тут явним є певний стрибок за межі, однак механізм його роботи не є

філософським окресленням простору Абсолюту і введенням концепту Безодні, він має художню природу.

Ми б могли чекати, що автор зобразить буденне життя і на його тлі розкриє певний метафізично прихований елемент трансцендентного, однак Мамлеєв одразу починає з розгортання метафізики невидимого (життя як полювання на привиди щурів), а потім здійснює трансгресію до того, що вже важко виразити словами, адже природа та мотив дій істоти, що вбиває Федора Кузьмича залишається поза оповіданням. Таким чином, ми бачимо, що саме оповідання виходить за власні межі, тобто, його сутність така, що воно створює певну можливість відчуття дещо, що просто неможливо відчутти безпосередньо. І тоді виникає питання: а чи не є це тим, що в «Останній Доктрині» Мамлеєв визначає як «відсвіт» Безодні, завдяки якому суще може «натякати» на те, чого в ньому немає?

Ми бачимо, що не використовуючи поняття «Безодні» і навіть не говорячи про певний простір іншого типу буття (мова йде про дивовижну істоту, що з'являється наприкінці оповідання – ми не знаємо звідки вона і куди прямує, також невідомі нам її природа та наміри) Мамлеєв формує у читача стан наближення до межі, за якою ми не бачимо не лише розумного, але й божественного. Очевидно, що, наприклад, «Стрілянина» пов'язана з «Останньою Доктриною», більш того, вони виявляються взаємозалежними, адже як «Остання Доктрина», викладена філософською мовою, розкриває себе через власне подолання та вихід у невовимий художній образ, так і «Стрілянина» (подане оповідання наводиться нами лише як зручний приклад та передбачає власне узагальнення до інших оповідань та романів Мамлеєва) за допомогою художніх образів створює нове метафізичне проблемне поле.

Також не слід забувати, що окрім авторської специфіки існують універсальні принципи та механізми, що демонструють умовність чіткого розділення філософії та літератури не лише на рівні мови, але й на рівні мислення. Ці механізми властиві будь-яким письменникам та філософам без винятку, адже пов'язані з вербалізацією ідей і образів, а також із процесом їх формування. Одним із таких механізмів є використання метафор.

У статті «Метафори, якими ми живемо» Джордж Лакофф та Марк Джонсон переосмислюючи сутність і значення метафори, зазначають: «<...> метафора зазвичай розглядається виключно як належність природної мови – те, що відноситься до сфери слів, але не до сфери мислення або дії. Саме тому більшість людей вважає, що вони чудово можуть обходитись в житті і без метафор. В протилежність цій розхожій точці зору ми стверджуємо, що метафора пронизує все наше буденне життя і проявляється не лише у мові, але і у мисленні та діяльності. Наша буденна понятійна система, в межах якої ми мислимо та діємо, метафорична за власною сутністю» [Лакофф, Джонсон, 1990, с. 387]. Такий висновок спирається на детальний лінгвістичний аналіз буденної понятійної системи, яка здавалося б, на відміну від художнього тексту, може бути вільною від метафор, однак з'ясовується, що вже в ній закладена апріорна метафоричність. Це вказує на те, що навіть на базовому рівні, де не ставиться завдання проникнення у глибини духовного та художнього, присутній відгомін інобуття, який є можливим завдяки онтологізму символу (символ, як відомо, значно ширший за метафору в будь-якому її розумінні, тому можливість метафори є однією з потенцій символу).

Якщо ж ми слідуємо за Ернстом Кассієром, будемо розглядати людину як живу істоту, що творить символи [Кассієр, 1988, с. 3-30], то теза про літературну трансгресію як один із витоків філософії стає принциповою. В цьому світлі філософія постає як спроба опанування безмежного поля символу, котрий постійно тікає. І якщо філософія функціонує як необхідне обмеження символічного поля до структури поняття, де сенс виступає як єдина ланка можливості будь-якої розумної (логічної та впорядкованої) системності, то література навпаки стає людською потенцією розширення до безмежності символічного, що виражається у свободі від системно-логічної домінанти розуму та реалізації себе через акт польоту-творчості. Тобто, з цієї точки зору, філософія – це спроба розумної координації у світі міфологічності символу, і так само як метафоричне

мислення є концептуальною формою мови та міфу [Кассіерер, 1988, с. 3-30], так воно водночас є і концептуальною формою літератури та філософії.

Якщо ж повертатись до авторської специфіки творчості Мамлеєва, то слід зазначити, що метафізичний реалізм не просто базується на метафорі та метафоричному мисленні (їх звичні форми сприймаються у ньому як дещо очевидне, навіть примітивне), а ставить власною ціллю прорив до невимовного, тобто жадає натякнути на такі пласти реальності, які неможливо виразити. Безумовно, таке завдання з точки зору примітивної логіки є нездійсненним, однак у необхідності такої трансгресії і полягає сутність мамлеєвського методу. Тобто, ми можемо казати не просто про метафоричність як осмислення якогось явища чи предмету у термінах іншого, а як дещо, що здатне проявляти спорідненість символу, а саме тій його стороні, яка виходить за межі як мовної дійсності, так і взагалі будь-якої іманентності. Отже, ми можемо стверджувати, що вчення про Безодню метафорично (саме слово «Безодня» виступає тут як метафора), а його сутність така, що підриває можливість зведення філософії до суворой формальної системи, адже в її основі лежить метафора, що відсилає нас до Незбагненого. Безумовно, ця метафоричність відноситься до вищої сфери інтелекту, розкриваючись як акт вільного творення, діючий крізь генія.

Завершити наш роздум можна вкрай влучними словами Хосе Ортега-і-Гассета: «Коли письменник засуджує використання метафор у філософії, він цим тільки виявляє те, що не знає ні що таке філософія, ні що таке метафора. Жодному філософу не прийшло б у голову засуджувати метафору. Метафора – необхідне знаряддя мислення, форма наукової думки» [Ортега-і-Гассет, 1988, с. 3-30].

П'яте: *містичний досвід трансгресії та духовні прозріння самого Мамлеєва.*

Ясна річ, що будь-яке нове вчення лише частково наслідуює традицію та залежить від неї, новизна ж в значній мірі пов'язана з духовними пошуками автора та його творчими імпульсами. Говорячи про Мамлеєва, безумовно, неможливо оминати цей момент, адже його творчість явно носила містично-езотеричний відтінок, як і все, що відбувалось у Южинському гуртку. Тут знов доречним є звернення до Володимира Соловйова, оскільки саме йому неодноразово являла себе Софія упродовж усього життя і саме цей досвід зустрічі став одним з ключових факторів формування наскрізних ідей його філософії. Здається, що через те, що містичний досвід носить суб'єктивний характер і не може бути безпосередньо переданий іншим людям, то і серйозної наукової уваги до нього прикуто бути не може, однак його ігнорування призводить до низки непробачних спрощень, які можуть звести питання генези філософської думки до примітивних соціально-історичних схем.

Вже були зазначені: нерозривний зв'язок Мамлеєвської філософії та літератури, його творча жага виходу за межі, а також вплив на Мамлеєва східної метафізики, яка до речі, не має такого розриву з практикою, як метафізика західна, оскільки передбачає власне «проживання» та не мислиться без реалізації, – все це свідчить про той факт, що метафізика Мамлеєва має також потужне позалітературне (в найширшому сенсі) коріння.

Перше, що неодмінно треба згадати – це містичний досвід, який привів Мамлеєва до власної творчої оригінальності. Ось як він сам описував цю ситуацію: «Проходячи по моєму улюбленому Тверському бульвару, де стояв тоді пам'ятник Пушкіну, а зараз стоїть пам'ятник Єсеніну, я раптово відчув, що в моїй душі щось відкрилось, і я побачив і світ, і людину не такими, якими вони були раніше. Це і означає бути письменником. До цієї події, як я вже згадував, у мене були літературні спроби – два оповідання і декілька віршів. Це було добре написано, цілком підходило для публікації, але це було абсолютно не те – це не несло ніякого прориву, духовного, світоглядного, художнього. Але прорив відбувся, і я став писати оповідання, але щоб так писати, потрібно було, по-перше, впасти в певний стан свідомості, який дозволяв бачити те, що відповідало такому прориву, осяянню...» [Мамлеєв, 2017а, с. 43-44]. Важливо, що цей містичний досвід носив характер певної творчої практики, що базувалась на трансформації стану свідомості, котра

відкривала доступ до бачення того, що сам Мамлеєв називав «другою реальністю». Ми бачимо, що відбулась певна зустріч, котра розкрила для нього можливість духовних проривів, однак, він не визначає цю подію як божественне одкровення (щонайменше зазначене осяння не було для нього конфесійно забарвленим). Відповідно до подальшої творчості Мамлеєва, можна припустити, що це був «дотик» Безодні, медіумом якої і вдавалось бути Мамлеєву.

Покажемо є те, що філософський пошук за будь-якими межами супроводжував Мамлеєва протягом усього його життя: згадуючи перші філософські гуртки та зібрання, учасником яких йому довелося бути, Мамлеєв зазначав, що вже там вони «намагались зрозуміти те, що світ не вмiстив» [Мамлеєв, 2017а, с. 51], потім це трансформується у специфічний девіз Южинського гуртка – «звичайного не треба», який з'явиться як рядок із вірша Валентина Провоторова.

Про здатність Мамлеєва до духовної трансгресії свідчать не лише його власні слова, але й спогади близьких та друзів. Так, наприклад, його друг – письменник Олександр Проханов в одному з інтерв'ю навіть казав, що Мамлеєв не був людиною, або був нею лише частково. Також дружина Мамлеєва, Марія Мамлеєва, розповідала історію, що колись принісши чоловіку чай у той час, коли той усамітнівся задля письма, побачила у нього відсутній вираз обличчя і відчула, що її чоловік не тут, що він десь в інших світах.

Сам Мамлеєв також наголошував на необхідності для письменника-метафізика певної практики бачення, яка носить трансцендентний характер, а також на готовності до зустрічей з будь-якими духовними силами: «Оскільки в мистецтві спонтанний індивідуальний акт одкровення часто грає вирішальну роль, то мова, скоріше, може йти, наприклад, про особисті акти медитації чи інспірації. <...> Наявність практики взагалі змінює ситуацію письменника. Дійсно, комунікація грає вже другорядну роль; насолода процесом творчості також відступає на другий план; головним стає акт саморозширення, акт придбання темної корони, акт практики. <...> Однак, таємний зміст вищого, метафізичного мистецтва – в заміні жертвенної, золотої корони монарха (корони, що спрямовує світло назовні), незбагненою короною посвячення, короною абсолютного поглиблення. Письменнику-метафізику не варто, я думаю, ухилятися від зустрічей з будь-якими силами, з якої б безодні вони не походили» [Мамлеєв, 2006, с. 107-108]. Такий наголос на духовній практиці творця та розширення його свідомості до бачення того, що Мамлеєв називає «другою реальністю» свідчить про те, що саме особисто-духовний аспект дає імпульс до творчого злету та реалізації прихованих можливостей творчої інтуїції, яка і відкриває дорогу до принципово нових образів та концептів.

І хоча Безодня не являла себе Мамлеєву як Софія Володимирів Соловйову (принаймні ми не маємо про це свідчень), однак неможливо не констатувати вплив духовних практик розширення свідомості та певних екзистенціальних пертурбацій творчої інтуїції самого Юрія Віталійовича на створену ним «Останню Доктрину».

Все це можна звести принаймні до того факту, що «Остання Доктрина» та взагалі вчення Мамлеєва про Безодню не є філософською грою та певним експериментом думки, воно не вичерпується власними літературно-філософськими витокami і має глибоку екзистенціальну основу. До того ж, актуалізується питання творчості як акту, що розкриває можливість трансгресії. Однак, чи обов'язково це має бути трансгресія до божественного? Якщо уважно прослідкувати за творчим та життєвим шляхом Мамлеєва, то можна прийти до наступного спостереження: він, насамперед, є втіленням власних персонажів – шукачів неможливого, які живуть заради подорожей у Незбагненне та прагнуть виходу за будь-які встановлені межі.

Звісно, що всі зазначені складові не можуть повністю розкрити таємницю генези вчення Мамлеєва про Безодню, однак, вони в певній мірі пояснюють мамлеєвський жест виходу у принципово Невідоме.

У завершенні розгляду поданого питання хотілося б підкреслити важливість саме останніх двох складових, адже вони в значній мірі носять внутрішній характер та можуть

залишитись непоміченими або проігнорованими, в той час як саме вони можуть бути представлені як певне резюме до якого приходять сам Мамлеєв у післямові «Метафізика та мистецтво» до роботи «Доля буття»: «Що ж стосується мистецтва, то для письменника-метафізика його мистецтво має стати його особистим шляхом. Таким чином, не метафізика стає сферою мистецтва, а саме мистецтво, принаймні, по відношенню до її творця стає формою метафізики» [Мамлеєв, 2006, с. 108].

Тепер, коли в загальних рисах були розглянуті причини та передумови виникнення Мамлеєвського вчення про Безодню, необхідно звернутися до питання його динаміки – *як воно розвивалось та які саме трансформації відбувались у той чи той період творчості філософа?*

Центральним місцем вчення про Безодню, звісно, є «Остання Доктрина», однак саме вчення зовсім не вичерпується нею, оскільки поступово розкривається з різних сторін у всій творчості Мамлеєва, особливим статусом в якому можна також наділити і «Російську доктрину» із «Росії Вічної».

Найпершим елементом, який веде до Безодні є рання, сформована у середині шістдесятих років, метафізика «Я» (утризм «Я»), поява якої співпадає з активним написанням оповідань метафізичного характеру. Сам Мамлеєв зазначає, що тоді «література і метафізика йшли рука об руку» [Мамлеєв, 2019, с. 59], – сюжет, котрий ми вже досить детально розібрали. Утризм «Я» є специфічною метафізичною платформою, на основі якої Мамлеєв виводить вище Я через Абсолют до Безодні. Навіть, якщо брати його окремо, як він і виник, без чіткого формулювання положень «Останньої Доктрини», то вже можна відчутти серйозну налаштованість на прорив Традиції, адже утризм «Я» вкрай радикальний – він формує самобуттєвий соліпсизм, котрий виводить вище Я, яке однак при цьому зберігає момент особистості (!), на недосяжний рівень – воно стає взагалі всім. Цей поворот, безумовно, вже має відбиток Безодні, адже під час нього відбувається абсолютизація всіх ступенів самобуття, навіть тіла та Его (за тієї умови, коли вони не виступають перешкодами реалізації вищого Я). Вже тут формується мамлеєвська ідея погляду на Абсолют з точки зору власного самобуття, тобто виникає мотив збереження моменту нетотожності особистості з Цілим, котрий і формує свободу подорожей до глибин Безодні.

Отже, можна казати, що утризм «Я» розкриває можливість майбутньої появи Безодні, адже створює фундамент уникнення розчинення у Абсолюті, акцентує потужність значення навколо розрізнення власного Я від Цілого: «вся доктрина Абсолюту (чи Бога), по суті, не має значення поза можливістю моєї власної Богореалізації. Бо що значить Абсолют, якщо я не маю до нього ніякого відношення» [Мамлеєв, 2006, с. 82].

Для наведеного етапу характерним є інтерес Мамлеєва до німецької класичної філософії, котрий у той час був центральним. Вже пізніше відбулось серйозне поглиблення у метафізику Сходу. Цікавим є той факт, що на момент формування метафізики «Я» Мамлеєв ще не був індологом, однак створена ним метафізика вже тоді мала суттєву спорідненість із індійськими метафізичними доктринами, зокрема, з Ведантою, не втрачаючи при цьому власної оригінальності, що виявилось пізніше [Мамлеєв, 2006, с. 58-59].

У світлі зазначеного вище, можна визначити другий етап розкриття вчення про Безодню, для якого характерним є перехід від утризму «Я» до розкриття метафізичних та космологічних глибин східної метафізики з подальшим виходом за їх межі.

Сам Мамлеєв зазначає, що «Остання Доктрина» остаточно виявилась на початку сімдесятих років, при чому, над нею працював і Геїдар Джемаль, однак Мамлеєв вимушений був емігрувати, а їх інтерпретації розійшлись (погляди Джемала викладені у його книзі «Орієнтація – Північ») [Мамлеєв, 2006, с. 60]. Саме в еміграції Мамлеєв активно цікавиться метафізикою Сходу: подружжя Мамлеєвих жило під Ітакою, де розташовувався один із метафізичних центрів США, заснований Тоні Даміані, котрий отримав ініціацію з Індії, що було пов'язане з Рамана Махарші – видатним метафізичним генієм тогочасної Індії, котрому вже за життя вдалося досягнути Богореалізації. Ось як згадує той центр

Мамлеєв: «<...> всередині цього центру було внутрішнє ядро, люди, котрі дійсно займались глибокими духовними дослідженнями, в тому числі й практичними. Це був приватний центр. У них була земля, був побудований центр медитації, розкішна бібліотека» [Мамлеєв, 2006, с. 61]. Саме в той час з'явилась метафізика «Я» на різних іноземних мовах.

Тут ми знаходимо ті напрацювання, котрі в подальшому займуть найбільшу частину роботи «Доля буття» – дослідження та розвиток метафізики Сходу, передусім, Веданти. Дуже важливо, що Мамлеєв звертається не лише до ключового принципу «недуалізму», а й звертає особливу увагу на індуїстський космос, котрий не має меж та сповнений прихованими та неоформленими пластами буття (розділи «Космологія і Богореалізація», «Душа після смерті і доктрина Мая» у роботі «Доля буття»). Мамлеєв зазначає: «<...> на відміну від багатьох інших доктрин, космологічні доктрини індуїзму охоплюють незмірно більший Космос, аніж вузьколюдський...» [Мамлеєв, 2006, с. 75]. На нашу думку, саме це виступає іншим шляхом розкриття Безодні, адже саме таке широке уявлення про Космос та космічні цикли передбачає присутність у ньому прихованих та непередбачуваних моментів, певного елементу «X», що виходить за межі самого Космосу. Тобто, тут розгортається простір дивовижних подорожей світами та різними рівнями буття, що є одним з постійних мотивів романів та оповідань Мамлеєва.

Саме у цей період відбувається не просто пошук дотиків до Потоїбчного, не просто вихід до Великого Невідомого, а вже свідомий рух у координатах Традиції з вирішальним відштовхуванням від неї, реалізацією принципової трансгресії. Цей етап представлений повною книгою «Долі буття», котра завершується «Останньою Доктриною».

Фінальний етап розкриття вчення про Безодню з'являється пізніше, коли від східної метафізики інтерес Мамлеєва переходить до російської філософії. Він наголошує на двох моментах: «<...> на мій погляд, у російській літературі, в її підтексті, міститься більш глибока філософія, ніж власне в російській філософії <...> Росії ще належить виразити себе в сфері філософії і метафізики, принаймні, тою мірою, як вона геніально, але все ж таки не повністю, виразила себе в мистецтві та літературі» [Мамлеєв, 2019, с. 62]. Саме ці моменти розкрились і призвели до того, що у філософії Мамлеєва відбувся новий «вибух», котрий, мабуть, не поступається власною силою «Останній Доктрині», – це поява антології російського буття у видимих та невидимих світах «Росії Вічної».

Детальний розгляд цієї роботи виходить за межі цієї публікації, однак вже зараз можна зазначити, що книга «Росія Вічна» одночасно стає суттєвим розвитком вчення про Безодню, а також новою автономною ідеєю, що захопить Мамлеєва до кінця його життя.

У даному випадку нас цікавить, який новий виток отримує вчення про Безодню з появою цієї роботи. Ось як Мамлеєв виділяє Росію: «<...> Росія є носієм якоїсь «таємної властивості», в якій «відображається» ця Безодня, оскільки, звісно Вона не може бути «виражена» ні в чому, з чим звичайно має контакт людство, тим більше в тому, що заключено в так звану світову історію, оскільки ніяка «світова історія» цього не вмістить, та й Вона не може бути виражена на такому низькому рівні. Єдине Її вираження, і воно є саме в Росії, – це вираження у формі якоїсь таємної метафізичної «властивості» або «властивостей», котрі під час їх розкриття роблять можливим «контакт» з Безоднею і тим самим перетворюють Росію на «Іншу» країну» [Мамлеєв, 2011, с. 209]. Ми бачимо, що «Останні відносини», котрі у «Долі буття» розглядаються в особистому аспекті, тут розширюються до цілої Росії, котра виступає не просто як російський народ, а й як певний магічний органічний топос видимого та невидимого характеру, тобто ми спостерігаємо *рух від утризму «Я» до вседності Росії Вічної*.

Раніше, розглядаючи детально утризм «Я», ми характеризували описане у ньому Я як «Я-тотальне», наголошуючи на тому, що воно заміщує собою Абсолют та загрожує можливості розкриття вчення про Росію Вічну, адже у власній радикальності не допускає фігуру Іншого [Гончаров, 2020, с. 209]. Ця проблема досить складна, тому і підходів до її

вирішення може бути декілька: як з акцентами на колізії розриву, так і на спробах виявлення можливостей поєднання. Якщо рухатись у напрямку встановлення певної гармонічної цілісності всередині самої філософії Мамлєєва, то можна зазначити, що саме вчення Мамлєєва про Безодню стає можливим варіантом зняття такого потужного протиріччя.

Динаміка вчення про Безодню вказує на творчу еволюцію мамлєєвських ідей та принциповий перехід від замкненої системи Я-тотального до безмежної та відкритої метафізики Росії. Як же це відбувається і чому саме вчення про Безодню постає тут сполучною ланкою?

Вся справа в тому, що «Російська Доктрина» продовжує, уточнює та суттєво розвиває «Останню Доктрину». Якщо в «Останній Доктрині» Мамлєєв говорить про рух від Центру до Периферії, де знаходяться «дірки» у Безодню, то у «Російській Доктрині» він локалізує Периферію, визначаючи її як Росію. Проте питання чи повністю тотожні Росія та Периферія, залишається відкритим (чи може будь-яка Периферія зведена до Росії в її повноті, або ж навпаки Росія – лише частина можливої повноти Периферії). Розглянуті в «Останній Доктрині» негатиї отримують у «Російській Доктрині» національне забарвлення, оскільки саме в Росії, за словами Мамлєєва, можливою стає «субстанція чистого страждання», що видно з любові російських людей до страждань та втіленого буття [Мамлєєв, 2011, с. 209].

Спостерігаючи розвиток авторської думки у роботі «Росія Вічна», ми стикаємося зі знайомою нам радикалізацією, бажанням вийти за межі. Якщо раніше, це був утризм «Я», котрий перевершував будь-який соліпсизм, то тепер вихід за межі вже стосується Росії, котра надіається статусом третього метафізичного початку та посередника між Абсолютом та Безоднею: «Положення величного Посередника між Абсолютом і Позамажною Безоднею означає, що це поєднання Буття (що виходить з Абсолюту) і Позамажного (що виходить з Безодні) робить Росію «новим», третім метафізичним Початком (поряд з Абсолютом і Позамажною Безоднею)» [Мамлєєв, 2011, с. 218]. Таким чином, «Останні відносини» вже мають суто російський вимір, східна метафізика вже не грає тієї вирішальної ролі, яку грала раніше. Вона залишається вкрай важливою, але в просторі комунікації з Безоднею вона вже не діє, на її місце приходять глибини російської культури і філософії, котрі виявляються тут найефективнішими.

Слід зазначити, що єдиною ланкою утризму «Я» та Росії Вічної є радикальне бажання прориву за будь-які межі, що і є сутністю Безодні. Таке бажання супроводжувало Мамлєєва все його життя та не залежало від етапів його творчих та наукових інтересів, навпаки, різноманітні інтереси дозволяли йому лише підбирати множинні шляхи та інструменти для здійснення такого виходу.

Під час віднаходження шляхів примирення протиріччя утризму «Я» та «Росії Вічної» слід враховувати два принципові моменти. Перший ми детально розглянемо у заключній частині статті, присвяченій онтологічній проблемі, а другий – це розгляд Мамлєєвим ідеї «Російської Душі».

Під час цього розгляду, Мамлєєв ніби забуває радикалізм утризму «Я», всі його роздуми вільно течуть повз нього, або всупереч йому. Спочатку він пише про Архетип Людської Душі: «Душа розуміється як виключний, найвищий стан, в принципі <...> Однак слід ясно уявити собі, що мова тут йде про Архетип Людської Душі (а не про індивідуальну душу тієї чи іншої людини, котра цим Архетипом «володіє» тільки потенційно, якщо, звісно, вона не реалізувала Його). Треба чітко усвідомити ту дистанцію, котра лежить між Трансцендентною Людиною і конкретною людиною, між вищим Я і індивідуальним «его» [Мамлєєв, 2011, с. 282], – тут Мамлєєв спирається не на власний утризм «Я», а на вчення Генона (він надає посилання на його роботу «Становлення Людини відповідно до Веданти»), оскільки неможливо говорити про якийсь Архетип по відношенню до Я-тотального. Далі відбувається перехід до «Російської Душі»: «Нарешті, якщо завгодно, у нас дві душі: загальнолюдська і російська. Вони, звісно, знаходяться у поєднанні, у певній «єдності» одна з одною. <...> Російська Душа – це мікрокосм Вічної

Росії, вмістилище Вічної Росії на рівні людини <...> існує певний Архетип Російської Душі, котрий фактично є «аналогом» чи «образом» Вічної Росії (що містить її «Останні відносини»). Цей Архетип Російської Душі сходить у світ (як і Архетип Людської Душі), але має при цьому можливість втілюватись у різні категорії істот <...> [Мамлеєв, 2011, с. 284-285], що вже без заплушення очей на радикальні положення утризму «Я», повністю плуває карти.

Еманациї Архетипу Російської Душі у людей та істот, сама Російська Душа як мікрокосм – все це ніяк не відсилає до утризму «Я», а навпаки – закріплює метафізичний статус Вічної Росії, котра проникає у видимі та невидимі світи і взагалі здатна утворювати мікрокосм у процесі еманациї. І питання тут вже може бути наступне: а чи не заміщає собою на цей раз Абсолют сама Росія?

Звернемося і до етичного аспекту: етика кохання до Себе, котру нав'язував утризм «Я» суттєво відрізняється від етики єднання, що міститься у «Росії Вічній»: «<...> не дивлячись на всі суто егоїстичні людські перешкоди, російські люди схильні до вищого об'єднання. Але, на наш погляд, таємниця єдності російських людей ще не розкрита, більш того – вона не проявлена повністю, навіть багато в чому прихована. <...> Це, мабуть, особлива єдність, заснована на внутрішній Росії, містичне, глибинне єднання, завдяки якому та чи інша людина відноситься до інших російських людей як до частинки своєї Батьківщини. <...> Любити російську людину – означає бачити у ній своє, власні безодні, свою Російську Душу, своє рідне “я”. <...> І не тільки спорідненість, але й таємниця, остання таємниця. Всі неймовірні сторони, протиріччя, центри, внутрішні простори, вигини Російської Душі знаходяться не тільки в тобі, але й іншому і в інших. Нехай в різній формі, різними гранями – тим цікавіше і привабливіше. Свою Власну розгадку і таємницю ти можеш знайти в іншому і в інших, оскільки у вас душа однієї природи» [Мамлеєв, 2011, с. 294-296], і тут вже неможливо не помітити введення як фігури Іншого, так і взагалі ідеї спільноти.

Ми бачимо, що здійснюється вказана нами трансформація: від утризму «Я» до всеєдності, що знаходиться у лоні Вічної Росії. Однак, органічне примирення цих ідей можливе лише тоді, коли елемент утризму «Я» не буде ліквідованим. Його в «Росії Вічній» і, зокрема, у наведеній цитаті ми можемо побачити у специфічній внутрішній направленості у глибини власного Я. По-перше, внутрішній процес реалізації вищого Я зі збереженням його індивідуальності не усувається, оскільки тільки при його наявності можлива ситуація любові як між людьми, так і до Батьківщини, адже любов неможливо мислити поза особистістю та свободою. Крім того, радикальність утризму «Я» відсилає нас до характерних рис антиномічної російської ментальності – нігілізму та апокаліптичності, котрі часто базуються саме на соліпсизмі. Тут важливим є той факт, що під час руху до Безодні відбувається «позитивізація» всіх негацій, тому така негативна радикальність утризму «Я» може знайти себе як цілина та прорив до Безодні. І дійсно, хіба може бути можливою російська всеєдність без власного заперечення? Якщо вона носитиме у собі лише позитивні аспекти та не матиме елементів втрати та нестачі, тоді вона може цілком розчинитись у Абсолюті, загубивши метафізичну свободу. Виходить, що утризм «Я» ми можемо розглядати як бунт проти Абсолютного блаженства задля здобуття метафізичної свободи та збереження особистого Я, котре прагне йти далі в істинно-трансцендентне.

Отже, можна підвести підсумок цієї проблеми: в творчій динаміці Мамлеєва спостерігається рух від утризму «Я» до всеєдності Росії Вічної, під час якого звершуються протилежні радикалізації. Однак ці радикалізації не просто стають демонстрацією різних крайніх точок, а органічною єдністю (на надраціональному рівні), котра виявляється у світлі розгортання парадоксального вчення Мамлеєва про Безодню.

Повертаючись до питання загальної динаміки вчення про Безодню, дуже важливо прослідкувати також хронологію виходу романів та оповідань Мамлеєва.

У шістдесятіх з'являються «Шатуни» – один з ключових романів, що розкриває ідею Безодні та спроби людини подолати всю існуючу метафізику. У романі багато того,

що відноситься до утризму «Я», адже більшість з персонажів охоплені шаленим коханням до власного «Я» (особливо Ізвицький), котре описане у «Метафізиці “Я”». У восьмидесятих виходять збірки оповідань «Виворіт Гогена» та «Жива смерть», у яких розстилається широке полотно неймовірного космосу, що сповнений за-сенсом людського та нелюдського існування. Там неможливе стає можливим, а читач разом із героями подорожує невидимими світами. Цей аспект розкривається і у цілій низці романів Мамлеєва: «Блукаючий час» (2001 рік), «Світ та регіт» (2003 рік), «Інший» (2006 рік), «Після кінця» (2011 рік). Особливо можна виділити також роман «Остання комедія» (1992 рік), котрий, мабуть, найяскравіше зображає тему «Останніх відносин» (відпадиння від Абсолюту – глава «Як зверху, так і знизу», а також дотик Безодні до людини – «Біль №2»). У 1997 році публікується у Росії «Доля буття», а також виникає «Росія Вічна», ідеї та мотиви якої пізніше розкриваються і у романах «Наодинці з Росією» (2009 рік), «Імперія духу» (2011 рік), «Вселенські історії» (2013 рік).

Звісно, що всі романи, цикли оповідань, «Доля буття» та «Росія Вічна» багатопланові, їх неможливо редукувати до тієї чи іншої однієї проблеми. Наведена хронологія працює лише частково, адже щодо романів та оповідань, то Мамлеєв там зовсім вільно поєднував усі власні ідеї, повертаючись як до найперших розробок, так одночасно вкладаючи туди поточні свої думки та передчуття. Однак, рух від утризму «Я» до індуїстської метафізики та космології, а потім до Росії Вічної як посередника між Абсолютом та Безоднею, – прослідковується як тематично, так і хронологічно-структурно (спочатку «Метафізика “Я”», потім повний текст «Долі буття» і, нарешті, «Росія Вічна»).

Розглядаючи ж взагалі всі тексти Мамлеєва через призму вчення про Безодню, краще визначати це не як періоди, а як вектори, оскільки часовий фактор тут буде іноді змішаним.

У решті решт, ми отримуємо наступний результат – три вектори динаміки вчення Мамлеєва про Безодню:

- утризм «Я» (нерозчинення особистого Я у Абсолюті та збереження ним власної метафізичної свободи задля подорожей у Безмежне);
- нескінченний космос та можливості метафізичних подорожей (координати східної метафізики та космології, що знаходять власний розвиток у новій картині світу самого Мамлеєва з її особливими парадоксами та таємницями – космос, що вже не контролюється Абсолютом, топос «принципу Ночі»);
- Росія Вічна та Російська Душа (посередництво між Безоднею та Абсолютом, наділення Росії статусом третього метафізичного початку, а також виявлення в ній особливої характеристики, що єднає її з Безоднею).

Детально розібравши динаміку мамлеєвського вчення про Безодню, ми можемо перейти до заключної частини поточного дослідження – розгляду онтологічної проблеми.

Необхідно почати з відповіді на питання: чому взагалі поява Безодні як чогось, що виходить за межі Абсолюту, може викликати у нас обурення та неприйняття? Якщо спробувати відповісти на нього, то ми неодмінно перейдемо до іншого питання: *а що ж таке взагалі Абсолют?* Поставивши це базове питання, ми можемо досить швидко зрозуміти, що Абсолют у буденному житті дається нам *лише потенційно, як певне поняття загального характеру, і ніколи не дається актуально, як повнота істини, що проживається*. Це означає, що за звичайних умов ми не можемо досягнути Абсолюту, замість його досягнення, ми маємо певне уявлення про поняття «Абсолюту», котре вибудовується на загальних засадах формування понять, тобто спирається на раціонально-логічний підхід схоплення дійсності, а частіше і просто на логіку побутового здорового глузду. Зазвичай Абсолют визначають як першооснову світу, котра мислиться вічною, незмінною, єдиною, незалежною, нескінченною, всеохопною, повною, безначальною та такою, що протистоїть будь-якому відносному та обумовленому буттю. Однак, сам цей набір характеристик не може бути сприйнятий нами інакше, аніж потенційно, крім того, об'єднані до купи, наведені характеристики формують те, що не може бути зведене до суми власних частин,

виступаючи як трансцендентна холістичність. Мало того, що окремо нам актуально не дані єдність, нескінченність, всеосяжність і так далі, так з них ще формується дещо, що перевищує їх усі та не може бути зведене до їх набору. Простіше кажучи, якщо ми починаємо детальніше замислюватись над поняттям «Абсолюту», проте не лишаємо меж формальної логіки та примітивної раціональності, то ми неодмінно приходимо до висновку, що насправді ми і поняття не маємо, що таке Абсолют, не кажучи вже про його осягнення.

Значно більше нам може дати релігійна точка зору, адже вона вказує на те, що Абсолют не може бути поняттям, оскільки він виступає як *Незбагненне*, при чому *Незбагненне по суті*, якщо звертатись до термінології С. Л. Франка. Пізнання Незбагненого набуває форму одкровення, котре принципово відрізняється від наукового осягнення реальності: «<...> одкровення першооснови – як і будь-яке одкровення – аж ніяк не означає логічного та ясного осягнення складу чи змісту того, що відкривається, тобто подолання його незбагненності. Навпаки, будь-яке одкровення є на відміну від предметного пізнання <...> за своєю власною сутністю одкровення незбагненого як такого» [Франк, 1990, с. 447-448], виходить, що Абсолют розкривається як Велика Таємниця, що не може бути схоплена завдяки розуму.

Коли ми оперуємо поняттям «Абсолюту» на формально-логічному рівні та намагаємось якось поєднати його з поняттям «Бездні», ми неодмінно приходимо до логічної неможливості, однак ця неможливість насправді з'являється не з появою Бездні, а від самого початку вже закладена в Абсолюті. Чому поняття «Абсолюту» не суперечить поняттю «Бездні»? Вже тому, що поняття «Абсолюту» суперечить самому собі, так само як і поняття «Бездні».

Тоді може ми б могли поєднати Абсолют та Бездню діалектично? Тезою буде: «*Абсолют*».

Антитезою: «*Бездня*».

А синтезом: «*Єдність Абсолюту та Бездні*».

Здається, що така схема може бути досить прийнятною, однак якщо знов звертатись до діалектичного виміру самого Абсолюту, то стане зрозумілим, що вже він неможливий, це досить детально демонструє у власній роботі «Незбагненне» Семен Людвігович Франк, визначаючи абсолютну реальність як трансфінітну, трансраціональну та металогічну.

Діалектика не може вмістити у собі силу та необхідність розкриття заперечення, адже синтез є запереченням заперечення, тобто зняттям. І не дивлячись на те, що діалектичне мислення набагато витонченіше за формальну логіку, воно також вже безсиле на рівні одного лише Абсолюту, не кажучи вже про введення Бездні. Що ж робити?

На нашу думку, необхідно сконцентруватись саме на трансцендентності та незбагненності Абсолюту, завдяки яким ми приходимо до Абсолюту як до Таємниці, котра не може бути зведена до рівня загадки, а тому й не може бути розгаданою, однак *відкриває нам досвід спів-присутності із собою*. Абсолют, таким чином, можна визначити як *Незбагненне у-собі-буття і для-себе-буття*, де у-собі-буття визначається як *Незбагненне по суті як таке*, а для-себе-буття – як можливість втілення Незбагненого через людину (що передбачає його трансформацію у Незбагненне для нас, яке незмінно фундується та підіймається до Незбагненому по суті). Отже, умовою розкриття Незбагненого у власній повноті є існування людини, буттєва драма якої знаходить себе у координатах розриву іманентного та трансцендентного. Якщо ж ми звертаємося до осягнення недуалізму у процесі Богореалізації, то виникає загроза не лише повного розчинення особистого вищого Я, але й втрата трансценденцій, тобто унеможливується Незбагненне як для-себе-буття.

Мамлесов зображає Бездню як істинно-трансцендентне: «Те, що ми, проте, шукаємо – істинно-трансцендентне, вічно-трансцендентне – має бути по той бік Бога як Єдності, і тому, бути по той бік всього, що є Реальність і на чому покоїться Реальність. В Традиції, як вона нам дана, ми не маємо таких «уявлень», оскільки Традиція в основному

веде нас до того, що нам «дано», що міститься в нас потенційно (тобто до Бога) і що треба «реалізувати». Тим часом цілком очевидно, що істинно-трансцендентне як би не дано нам, і традиційний шлях, по суті, є лише першим етапом істинної посвяти, котрий навіть і не є посвятою, а лише передує йому, відновленням того, що ніби втрачено, реалізацією потенційного. Істинна ж посвята веде до того, що не дано, що не міститься в нас, що дійсно трансцендентне до нас... Але чи можливо таке, чи можливо вступити у якийсь контакт з тим, що нам не дано, що абсолютно потойбічне до нас?» [Мамлеєв, 2006, с. 90]. Ми вже зазначили, що Абсолют виступає як Принципова Таємниця, котра віднаходить себе як Незбагненне по суті у-собі та для-себе буття.

Характер же Незбагненого по суті фундається у ньому як у Таємниці, що не може бути зведена до власного осягнення, однак така, що запрошує до спів-присутності. Це дозволяє нам говорити, що природа істинного Абсолюту (будь-яка словесна форма тут недоречна, однак будемо використовувати усталене поняття, відкидаючи його профані інтерпретації) не може не зберігати Незбагненого як буття-у-собі, тобто сам Абсолют такий, що не передбачає статичного пункту власної реалізації, а Богореалізація вищого Я просто не може суперечити усуненню можливості трансценденції, адже недуалізм у власній повноті не є зняттям Таємниці з Абсолюту, а навпаки – є її реалізацією, становленням повноти її Присутності.

Відповідно до такого розуміння Абсолюту, ми можемо казати, що він повністю співпадає з Безоднею, більш того – в такому випадку ми просто не можемо говорити про них окремо, оскільки кожен з них стає умовою можливості іншого. Тому у нас може бути дві можливі стратегії:

– розділити поняття «Бога» та «Абсолюту», визначивши при цьому друге як співвіднесеність Бога та Безодні («Бог» у конфесійних вимірах як певний ортодоксальний елемент та «Безодня» як принципова неортодоксальність);

– використовувати усталені поняття, розуміючи взаємообумовленість Абсолюту та Безодні (така взаємообумовленість через власну металогічність та трансраціональність просто не може бути розглянута у площині примітивної діалектики, однак, навіть на найвищому рівні Примордіальної Традиції без Богореалізації вона не може бути пережита, оскільки доступна лише вищому Я, котре осягнуло Абсолют на всіх інших рівнях).

Слід розуміти, що сутністю справжнього Абсолюту є Велика Таємниця, котра не мислима без власної вічної трансцендентності, Богореалізація ж є вкрай важливим етапом у подорожі вищого Я, однак вона просто не може бути остаточною зупинкою, небезпека зупинки – можливість пекла, демонічний аспект Великої Таємниці. Крім того, чи можемо ми взагалі говорити про рух, що слідує за Богореалізацією (одним із факторів якої, до речі, ми вважаємо невизначеність та абсолютне мовчання), не втіливши її?

Обидві стратегії досить прийнятні, проте у рамках історико-філософського дослідження метафізики Мамлеєва більш прийнятною є друга, оскільки Мамлеєв все ж спирається на момент розрізнення Абсолюту та Безодні, що випливає з положення недуалізму. Однак, тут вкрай важливим стає розуміння глибинної природи цього принципу.

Виходячи на рівень недуалізму, ми маємо не втрачати і дуалізм всередині недуалізму, тому ми неодмінно приходимо до формули Миколи Кузанського, якою так захоплювався Семен Франк: *atingitur inattingibile inattingibiliter*¹, та яку він трансформує до «Незбагненне осягається за допомогою незбагненності» [Франк, 1990, с. 559]. Але сам факт «досягнення через недосягнення» трансформує наше уявлення про досягнення як таке, тобто, відкриваючи для себе можливість досягнення через недосягнення, ми визначаємо Абсолют як Таємницю, що відкривається нам через запрошення до спів-присутності. Дійсно, для Франка немає такої проблеми, як необхідність у істинно-трансцендентному,

¹ недосяжне досягається за допомогою його недосяжності

адже первинно-трансцендентне таке за власною природою, що під час власного осягнення через незбагненність не втрачає буття Таємниці, а навпаки отримує можливість бути у власній повноті: «Таємниця душі як особистості полягає саме в цій її здатності підніматися над собою, бути по той бік самої себе – по той бік будь-якого фактичного свого стану і навіть своєї фактичної загальної природи» [Франк, 1990, с. 409].

Однак, якщо ми все ж таки припускаємо, що недуалізм веде до нівелювання найвищого рівня іманентно-трансцендентної структури Незбагненого (на всіх інших рівнях він дійсно не може не виступати як нівеляція ілюзорних розрізень), а також стає зупинкою імпульсу виходу за межі, то саме Безодня стає можливістю збереження Абсолютом власної незбагненності. Ідея Безодні в цьому світлі – це ідея хранительки Принципової Таємниці, що охороняє можливість розкриття Незбагненого у всій повноті його присутності, що неодмінно передбачає свято трансгресії як подорожі до спів-присутності із Таємницею. Таким чином, вчення про Безодню стає бунтом проти остаточної завершеності повноти і водночас – умовою можливістю їй бути через власну не-реалізацію. Проте, якщо ми не будемо розуміти під наслідком реалізації недуалізму нівеляцію можливості трансценденції, то вичерпними можуть бути наступні слова Франка: «<...> в якості абсолютного Першоджерела Бог є і всеєдність, – і до того в тому сенсі, що будь-яке розділення, будь-яке перебування поза ним при цьому зберігається, але зберігається саме всередині самої всеєдності: саме «буття-поза-Богом», – сам момент «поза» і «окремо» – знаходиться у Бозі, як і все взагалі. Нагадаємо знов глибокий вислів Миколи Кузанського, що незбагненна єдність Бога відкривається повністю лише в – антиномічному – єдності “Творця” і “творіння”» [Франк, 1990, с. 524].

Розрив між тим що ми розуміємо під Абсолютом та Безоднею формується серед іншого і через зведення нами Абсолюту до його позитивної сторони, тобто сприйняття його як зняття зла та негачій світлом благодаті. В цьому випадку, Безодня є вираженням іншої сторони – а саме розкриттям негачій як своєрідної форми позитивності. Абсолют – Центр, Безодня – Периферія. Абсолют – світло благодаті, Безодня – морок негачій. І тут ключову роль грає релігійний аспект, який Рене Генон постійно відрізняє від метафізики та зазначає, що для нього характерною є певна сентиментальна направленість: езотеризм метафізичної доктрини передбачає задля власного осягнення потужну роботу інтелектуальної інтуїції, однак через необхідність бути доступним людям, котрі не спроможні на таке осягнення, набуває сентиментальні форми, що зводять його до релігійного езотеризму [Генон, 2020, с. 102]. Чиста ж метафізика не здійснює простого зняття зла та негачій через їх висвітлення, однак не тому, що вона не може, а через збереження діючого негативного моменту заперечення, в тому числі і як форми свободи. Безодню через її негативну направленість дуже легко переплутати з пеклом, однак саме пекло – це той простір, позитивність негативності якого є найбільш оманливою, однак саме воно цілком знімається світлом благодаті. Безодня ж навпаки – це дійсна позитивізація негачій у їх незалежності від абсолютного добра, яка створює умови для можливості існування пекла.

Якщо ж Центр поглинає Периферію, а негачії повністю втрачають власну автономію та нейтралізуються, то неодмінно має бути Безодня, котра реалізує себе як неусувне буття Таємниці негативного. Справжній Абсолют ніколи не міг би зупинити рух за межі, оскільки він є актуальною, а не тільки потенціальною можливістю такого руху відбуватись. Отже, ми не можемо говорити про Абсолют, котрий не передбачає вихід за власні межі, так само як ми і не можемо говорити про Безодню, котра не передбачає існування Абсолюту.

Через ідею істинно-трансцендентного можуть бути примирені утризм «Я» та Вічна Росія. Можливість їх спів-буття демонструє абсолютність Таємниці як принципу, а поєднання радикальних антиномічних векторів розкривається як повнота буття-в-таємниці: «Справжня конкретна загальність співпадає зі справжньою конкретністю індивідуального, справжня загальна правда співпадає із життям» [Франк, 1990, с. 414]. Не слід забувати, що

завдання людини не тільки в тому, щоб усвідомити себе як абсолютну Таємницю, але і в тому, щоб не втратити її.

Резюмуючи розгляд онтологічної проблеми, котра виникає у зв'язку з появою ідеї Безодні, можна зазначити, що на метафізично-езотеричному рівні Абсолют і Безодня співпадають і не можуть бути розрізнені будучи умовами існування один одного, а на релігійно-езотеричному рівні їх можна уявити як трансценденцію, котра дана людині потенційно та може бути реалізована, і трансценденцію, котра не дана людині, будучи принципово потойбічною (можна виразити це у категоріях Таємниці чи Незбагненого – «для нас» та «по суті»).

Проте ми маємо пам'ятати, що Безодня – це темний простір жаху, де відбувається позитивізація негативного – болю та смерті, Абсолют же втілює в собі повноту життя та Блага. Мамлесов пов'язує долю Росії саме з Безоднею, однак зважаючи на сучасну політичну ситуацію ми можемо зазначити, що Росія ігнорує ідею Блага не просто для самої себе, а й для всього світу. Вона захлинається в деструкції та хоче занурити в неї й Україну. Власний вибір вона ототожнює з метафізичним законом, бажання та думки інших для неї не мають ніякої ваги. Ніде так не цінують потойбічне та ніде при цьому так не нехтують свободою, як у Росії. Ми маємо пам'ятати, що смерть та зло не можуть бути виправдані ніякою метафізикою, а *істинно трансцендентне неможливе без кохання та свободи*.

Підбиваючи підсумки, можна зазначити, що поява екстраординарного вчення Мамлєєва про Безодню має щонайменше п'ять причин: криза двадцятого століття та філософування у підпіллі, укоріненість у російській культурі та національна самоідентифікація Мамлєєва, вплив східної метафізики та інтегрального традиціоналізму, зв'язок філософії з літературою та художні витoki мамлєєвського мислення, містичний досвід автора вчення та його духовні осяяння. Динаміка ж його розвитку налічує три ключові етапи: формування утризму «Я» як можливості збереження особистості у формі вищого Я під час досягнення Абсолюту, висвітлення глибин невидимих пластів космосу та створення «Останньої Доктрини», розкриття ідеї Росії Вічної як посередника між Абсолютом та Безоднею. Онтологічна проблема співвідношення Абсолюту та Безодні вирішується через розрізнення двох рівнів її сприйняття: метафізичного та релігійного. На метафізичному рівні, що носить езотеричний характер, Абсолют та Безодня тотожні та взагалі не можуть мислитись окремо. На релігійному ж рівні, що носить езотеричний характер, вони можуть бути протиставлені один одному. При цьому трансцендентність Абсолюту розглядається як така, що дається людині і може бути досягнена, а трансцендентність Безодні, як така, що не дана людині і є принципово недосяжною. Також слід зазначити, що дослідження генези та динаміки вчення Мамлєєва про Безодню може допомогти в розумінні та вирішенні тих парадоксів, котрі формуються введенням Безодні в традиційну метафізику, а також виробленню стійкого антидоту в українській спільноті до нігілістичної та деструктивної отрути «русского міра», адже *praemonitus praemunitus*.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Бердяев Н. Судьба России. М.: Изд-во МГУ, 1990. 256 с.
- Генон Р. Кризис современного мира. М.: Академический проект, 2019. 265 с.
- Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. М.: Беловодье, 2020. 320 с.
- Гончаров С. Творча спадщина Юрія Мамлєєва: філософія і / або література? *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Філософія. Філософські перипетії*, № 61, 2019. С. 72-78.
- Гончаров С. Утризм «Я» Юрія Мамлєєва як особливий вид метафізики. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Філософія. Філософські перипетії*, № 62, 2020. С. 139-147.
- Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры. *Проблемы человека в западной философии: сборник*. М.: Прогресс, 1988. с. 3–30.

- Кассирер Э. Сила метафоры. *Теория метафоры: сборник*. М.: Прогресс, 1990. с. 33–43.
- Лакофф Д., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. *Теория метафоры: сборник*. М.: Прогресс, 1990. с. 387–415.
- Мамлеев Ю. Блуждающее время. С.Пб.: Лимбус Пресс, 2001. 280 с.
- Мамлеев Ю. Воспоминания. М.: Издательская группа Традиция, 2017а. 296 с.
- Мамлеев Ю. Избранное. М.: ТЕРРА, 1993. 648 с.
- Мамлеев Ю. Последняя комедия. *Собрание сочинений*. Том 2. М.: Издательство «Э», 2017б. с. 7-140.
- Мамлеев Ю. Россия Вечная. М.: Эксмо, 2011. 512 с.
- Мамлеев Ю. Русские походы в тонкий мир. М.: АСТ: Зебра Е, 2009. 254 с.
- Мамлеев Ю. Судьба бытия. М.: Эннеагон, 2006. 262 с.
- Мамлеев Ю. Судьба бытия – путь к философии (интервью «Вопросы философии», №9, 1993). *Статьи и интервью: сборник*. М.: Издательская группа Традиция, 2019. с. 58-73.
- Мамлеев Ю. Шатуны. М.: Ad Marginem, 2002. 272 с.
- Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры. *Теория метафоры: сборник*. М.: Прогресс, 1990. с. 68–81.
- Франк С. Сочинения. М.: Правда, 1990. 608 с.

Гончаров Семен Олексійович

аспірант, філософський факультет
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
м. Свободи, 6, Харків, 61022
E-mail: sementulpanov@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8116-0804>

Стаття надійшла до редакції: 27.01.2021

Схвалено до друку: 06.03.2021

**"ABYSS" BY YU. V. MAMLEEV: GENESIS, DYNAMICS OF DOCTRINE,
ONTOLOGICAL PROBLEM**

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 is devoted to the genesis, dynamics, and ontological problem of Mamleev's doctrine of the Abyss. The author identifies five reasons for the emergence of such an extraordinary doctrine: the crisis of the 20th century and underground philosophizing, rootedness in Russian culture and Mamleev's national self-identity, the influence of oriental metaphysics and integral traditionalism, artistic origins of Mamleev's way of thinking and the connection between philosophy and literature, Mamleev's mystical experience and his spiritual insights. Considering the dynamics of the doctrine of Abyss, the author of the article points out three stages of its development: formation of I-utrisism as an opportunity to preserve the personality in the form of a higher I upon reaching the Absolute; enlightenment the depths of the invisible layers of space and creating the "Last Doctrine"; revealing the idea of Eternal Russia as a mediator between the Absolute and the Abyss. In addition, the author of the article examines the possibility of reconciling radicalism Mamleev's I-utrisism with his own doctrine of Eternal Russia. Reconciliation becomes possible precisely within the context of the dynamics of Mamleev's doctrine of the Abyss. Studying the ontological problem of the ratio of the Absolute and the Abyss, the author notes, that at the metaphysical level, which is esoteric in nature, the Absolute and the Abyss are identical and cannot be conceived separately. However, at the religious level, which is exoteric in nature, they can be opposed to

each other. Wherein, the transcendence of the Absolute is regarded as given to man and which can be attained, and the transcendence of the Abyss regarded as not given to man and as fundamentally unattainable. The author of the article concludes that consideration of the genesis and dynamics of Mamleev's doctrines can be helpful in understanding and solving the paradoxes, which arise when the Abyss is introduced into traditional metaphysics.

Keywords: Mamleev, Abyss, Absolute, nondualism, I-utrisism, Rene Guenon, Vedanta, Eternal Russia, metaphysical realism.

REFERENCES

- Berdyayev, N. (1990). *The Fate of Russia*. Moscow: MSU publishing. (In Russian).
- Cassirer, E. (1988). *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Man's Problems in Western Philosophy: Collected Works. Moscow: Progress. (In Russian).
- Cassirer E. (1990). *The Power of Metaphor*. The Theory of Metaphor: Collected Works. Moscow: Progress. (In Russian).
- Frank, S. (1990). *Essays*. Moscow: Pravda. (In Russian).
- Honcharov, S. (2019). *Yuriy Mamleev's Creative Writings: Philosophy and/or Literature?* The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripeteias", 61, 72-78. (In Ukrainian).
- Honcharov, S. (2020). *Mamleev's I-utrisism as a Special Kind of Metaphysics*. The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripeteias", 62, 139-147. (In Ukrainian).
- Guenon, R. (2020). *Introduction to the Study of the Hindu doctrines*. Moscow: Belovodye. (In Russian).
- Guenon, R. (2019). *The Crisis of the Modern World*. Moscow: Academic project. (In Russian).
- Lakoff G., Johnson M. (1990). *Metaphors We Live By*. The Theory of Metaphor: Collected Works. Moscow: Progress. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2011). *Eternal Russia*. Moscow: Eksmo. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (1993). *Selected works*. Moscow: TERRA. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2017a). *Memories*. Moscow: Tradition Publishing Group. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2009) *Russian Trips to the Subtle World*. Moscow: AST: Zebra E. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2002) *Shatuny*. Moscow: Ad Marginem. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2009). *The Destiny of Being*. Moscow: Enneagon. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2019). *The Destiny of Being – Path to Philosophy* (interview "Questions of Philosophy", No. 9, 1993). Articles and interviews: collected works. Moscow: Tradition Publishing Group. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2017b). *The Last Comedy*. Collected works. Volume 2. Moscow: Exmo. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2001). *The Wandering Time*. Petersburg: Limbus Press. (In Russian).
- Ortega y Gasset, J. (1990). *Two Great Metaphors*. The Theory of Metaphor: Collected Works. Moscow: Progress. (In Russian).

Article arrived: 27.01.2021

Accepted: 06.03.2021