

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ХАРКІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ В.Н. КАРАЗІНА

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ГОНЧАРОВ СЕМЕН ОЛЕКСІЙОВИЧ

УДК 111.11(043.5)

ДИСЕРТАЦІЯ
«МЕТАФІЗИКА ПО ТОЙ БІК АБСОЛЮТУ: МАМЛЄВСЬКИЙ МІТ І
ТРАНСГРЕСИВНІ СТРАТЕГІЇ БЕЗОДНІ»

Спеціальність 033 – Філософія
(Галузь знань 03 – Гуманітарні науки)

Подається на здобуття ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ С. О. Гончаров

Науковий керівник: Перепелиця Олег Миколайович, доктор філософських
наук, доцент.

Харків – 2023

АНОТАЦІЯ

Гончаров С. О. Метафізика по той бік Абсолюту: мамлеєвський міт і трансгресивні стратегії Безодні. — Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 — Філософія (Галузь знань 03 — Гуманітарні науки). Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна Міністерства освіти і науки України, Харків, 2023.

Дисертація присвячена проєкту метафізики по той бік Абсолюту Юрія Мамлеєва як ідеологічному виправданню рашизму і трансгресивним стратегіям Безодні як способам виходу за межі людського. В роботі визначено стан дискурсу репрезентації життя та творчості Юрія Мамлеєва як «*мамлеєвський міт*», обґрунтовано доцільність проведення комплексної демітологізації.

Мамлеєвська біографія та творчий корпус постають яскравим прикладом ідеологічно-філософського міту, що має на меті формування дискурсу виключності Росії та її історичного месіанства. Імперські наративи набувають у творчості Мамлеєва як художнього, так і філософського виразу, їх осердям стає те, що визначається як *метафізика по той бік Абсолюту* — уявлення про існування Безодні, що пропонує трансгресивні стратегії виходу до сфери не-людського поза божественною компетенцією.

Метою дисертаційної роботи є осмислення мамлеєвського міту та трансгресивних стратегій Безодні як метафізики по той бік Абсолюту, а також визначення дієвих шляхів їх демітологізації та нейтралізації. **Об'єктом** виступає метафізика по той бік Абсолюту, **предметом** є мамлеєвський міт і трансгресивні стратегії Безодні. Авторську **теоретико-методологічну позицію** сформовано на основі постструктуралістських досліджень міту Ролана Барта, теорії політичних релігій Еміліо Джентіле, досліджень негативності спекулятивними реалістами, а також трансгресивності Жоржем Батаєм. **Концептуальну основу** складають поняття *Безодні* (Юрій Мамлеєв),

міту (Ролан Барт), політичної релігії (Еміліо Джентіле), світу-без-нас (Юджин Такер), Ніщо (Мартін Гайдеггер), внутрішнього досвіду та трансгресії (Жорж Батай). В роботі відповідно до поставленої мети визначено п'ять завдань:

— дослідити біографію Юрія Мамлеєва та систематизувати корпус його творів у контексті демітологізації;

— визначити ключові особливості мамлеєвської метафізики по той бік Абсолюту й віднайти приховані впливи європейської метафізики на її формування;

— провести порівняльний аналіз Безодні Юрія Мамлеєва, світу-без-нас спекулятивного реалізму, Ніщо Мартіна Гайдеггера та внутрішнього досвіду Жоржа Батая;

— означити ключові особливості трансгресивних стратегій Безодні;

— визначити основні загрози метафізики по той бік Абсолюту та встановити шляхи їх усунення.

Мамлеєвський міт спирається на три більш загальні міти: *«руській мір»*, *«руську ідею»* і *«загадочну русську душу»*, які постають фундаментом рашизму як політичної релігії.

Основою загальної систематизації мамлеєвського корпусу запропоновано п'ять стрижневих метатем: *Безодня*, *утризм*, *Росія*, *Таємниця* та *смерть*. Застосування поняття *«метатемі»* як інструменту систематизації дозволяє гармонійно поєднати літературний та філософський аспекти творчості Мамлеєва. Для упорядкування філософії Юрія Мамлеєва запропоновано використовувати поняття *«анти-тріади деструкції»* («утризм» — «Безодня» — «Росія»), котре демонструє неузгодженість та непослідовність мамлеєвських філософських ідей. Тотальне нарцисичне Я утризму заперечує фігуру Іншого та унеможливорює функціонування інших складових мамлеєвської філософії.

Коріння ідеї Безодні чітко простежується в традиції негативної теології. Метафізичні координати, які визначають підвалини Безодні —

Абсолют та Ніщо. «Принцип ночі» Безодні запропонований Мамлеєвим не є унікальним, він посилається на уявлення про божественний морок, Божество (*Gottheit*) та сферу принципового незнання. Поняття «Безодні» (*Ungrund*) як темної безосновності Мамлеєв запозичує в Якоба Беме, а потім виносить його за межі Абсолюту, як це робить Бердяєв із трансцендентною свободою. Відповідно до уявлень Бердяєва, свобода неодмінно потребує людської творчості, свобода ж Безодні не містить позитивної форми «для» й обертається іманентним свавіллям.

Порівняння метафізики по той бік Абсолюту та спекулятивної думки демонструє принципову дегуманізуючу силу ідеї Безодні. Спекулятивний реалізм, не зважаючи на власний песимізм, визначається гуманістичним проєктом, що намагається примирити людину з думкою про світ-без-нас та його принципову байдужість до людського. Мамлеєв же стверджує свідомий вибір знищення людського як мети, що має досягатись і пропонує його редукцію до неорганічного.

Антропологія Безодні містить у собі принципове протиріччя: з одного боку, Мамлеєв наголошує на тому, що богореалізація є необхідним етапом руху до Безодні, а з іншого, полишає можливі манівці, котрі здатні Абсолют ігнорувати. Три такі манівці означені Мамлеєвим дискурсивно в роботах «Доля буття» та «Росія Вічна» — *негації, безпредметна позаонтологічна туга та Росія*. І один неодноразово зображується в художній прозі — *випадок*.

Демітологізовано вчення Мамлеєва про сім основних метафізичних якостей (*концентр*) Росії. Встановлено тотожність мислення російського суспільства та його влади, що обумовлює неможливість їх розмежування в сучасній політичній ситуації. Українськими поточними завданнями постають: захист загальнолюдського як сокровенного та культивуація уваги до тендітних речей. Українське протистояння Росії визначається як боротьба за позитивну свободу, що віднаходить власне втілення в активній залученості

індивідів до суспільного життя в межах єднального завдання розбудови щасливого співіснування.

Окреслено проблемне поле радикальної трансгресивності як нескінченність процесу відсування меж. Порівняно мамлеєвську метафізику по той бік Абсолюту та внутрішній досвід Жоржа Батая: визначено аспекти *конверсії, комунікації та відповідальності* як присутні в інтерпретації трансгресивності Батая та відсутні в Мамлеєва. Запропоновано в якості топологічних альтернатив до Безодні концепцію *інших та проміжних просторів*. Визначено перспективним вектором можливих досліджень порівняння творчості Мамлеєва та Лавкрафта, метафізичного реалізму та weird-реалізму.

Наукова новизна отриманих результатів визначається вибором нового предмету дослідження й конкретизується в таких твердженнях:

1. На основі аналізу біографії та творчості Юрія Мамлеєва концептуалізовано стан дискурсу їх дослідження та репрезентації як «мамлеєвський міт»; обґрунтовано необхідність проведення демітологізації; визначено загальні особливості конструювання самим Мамлеєвим та його послідовниками біографічного міту — зазначено перехід від «*мінус біографії*» до її штучної *драматизації та re-мітологізації* в контексті сучасної імперської політики Росії; запропоновано систематизацію мамлеєвського корпусу за допомогою набору з п'яти стрижневих метатем.

2. Вперше введено до наукового обігу поняття «*метафізики по той бік Абсолюту*» як філософсько-ідеологічної засобу легітимації рашизму, що в Мамлеєва набуває форми «*анти-тріади деструкції*»; описано та виявлено внутрішні протиріччя філософії Мамлеєва: неузгодженість її складових, витіснення тотальним нарцисичним Я всіх суміжних метафізичних елементів; означено ключові трансгресивні стратегії Безодні, що оминають сферу Абсолюту: *негації, безпредметна позаонтологічна туга, Росія, випадок*.

3. Встановлено основні елементи побудови великої прози Мамлеєва: *містична подія, езотеричні російські гуртки, апокаліптика*; визначено принцип конструювання поезії: спекулятивне використання філософських понять із домінуючим мотивом *апокаліптичного реготу*; доведено неможливість метафізичного реалізму представляти окремий літературний напрямок, окреслено його суто російський контекст.

4. Простежено вплив на генезу мамлеєвської ідеї Безодні традиції негативної теології, вчення Якоба Беме про Ungrund і вчення Миколи Бердяєва про трансцендентну свободу; порівняно уявлення про жах Гайдеггера й Мамлеєва з доведенням вторинності мамлеєвських напрацювань, а також порівняно спекулятивний реалізм як стратегію філософування й метафізику по той бік Абсолюту з означенням дегуманістичної спрямованості останньої.

5. Визначено основні спотворення мамлеєвського проєкту «Росії Вічної» та їх загрози для українського суспільства; сформульовано стратегії протидії метафізиці по той бік Абсолюту та означено альтернативні шляхи досліджень трансгресивності: уточнено аспекти необхідності політичної позиції *«спротив замість перемовин»*, запропонованої Анатолієм Єрмоленком, розширено механізм розуміння трансгресії внутрішнього досвіду Батая через залучення *конверсії* як суб'єктивного елемента трансгресивності, запропоновано спектр топологічних альтернатив до концепту Безодні: *liminal spaces, gaps, heterotopias*.

Теоретичне і практичне значення одержаних результатів визначається сукупністю винесених на захист положень, які мають значення для розуміння ідеологічних загроз метафізики по той бік Абсолюту, а також для реалізації стратегій ефективною протидії. Демітологізація біографії та творчості Юрія Мамлеєва, викриття мамлеєвських імперських наративів та рашиських ідеологем розширяють дискурс антиколоніальних українських студій. Результати досліджень можуть бути використані для подальшої розробки теми спротиву рашизму та боротьби за збереження української ідентичності в теоретичному напрямі філософії чи в практичному напрямі

культурно-філософських проєктів із дерусифікації української свідомості. Результати досліджень пропонують стратегії протидії рашизму, що можуть бути використані в навчальному процесі при підготовці лекцій із української філософії, антиколоніальних студій, політичної філософії. Крім того, критика трансгресивних стратегій Безодні до сфери не-людського може бути використана в межах дослідження контурів об'єктно-орієнтованої онтології.

Ключові слова: Мамлеєв, метафізика по той бік Абсолюту, Безодня, міт, політична релігія, ідеологія, право, сакральне, рашизм, нарцисичне Я, особистість, страждання, насилля, трансгресія, зло, непізнаване, демітологізація, політична філософія, постмодерна література, метафізичний реалізм, спекулятивний реалізм, стратегії філософування, liminal spaces.

ABSTRACT

Honcharov S.O. Metaphysics beyond the Absolute: Mamleyev's Myth and Transgressive Strategies of the Abyss. Qualification scholarly paper: a manuscript.

Thesis submitted for obtaining the Doctor of Philosophy degree in Human Sciences, Speciality 033 – Philosophy. – V. N. Karazin Kharkiv National University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kharkiv, 2023.

The dissertation is devoted to the Yuri Mamleyev's project of metaphysics beyond the Absolute as an ideological justification of ruscism and also to the transgressive strategies of the Abyss as ways to transcend human boundaries. The paper determines the state of discourse on representation of Yuri Mamleyev's life and creative work as the “mamleyevian myth” and substantiates the expediency of conducting comprehensive demythologization.

The Mamleyev's biography and artistic body of work serve as a vivid example of an ideological-philosophical myth aimed at shaping a discourse of Russia's exclusivity and historical messianism. Within Mamleyev's body of work, imperial narratives find expression in both artistic and philosophical forms with their core being what is defined as a *metaphysics beyond the Absolute* — conception of the existence of the Abyss, suggesting transgressive strategies for venturing into the realm of non-human beyond the divine competence.

The dissertation **aim** is to comprehend the Mamleyev's myth and the transgressive strategies of the Abyss as a metaphysics beyond the Absolute, as well as to identify effective paths for their demythologization and neutralization. The dissertation **object** is the metaphysics beyond the Absolute, the dissertation **subject** is Mamleyev's myth and the transgressive strategies of the Abyss. The author's **theoretical and methodological position** is based on the Roland Barthes' post-structural study of myth, Emilio Gentile's theory of political religions, research on negativity by speculative realists, and Georges Bataille's exploration of transgression. The **conceptual basis** is represented by the concepts of *Abyss* (Yuri Mamleyev), *myth* (Roland Barthes), *political religion* (Emilio Gentile), *world-*

without-us (Eugene Thacker), *Nothingness* (Martin Heidegger), *inner experience* and *transgression* (Georges Bataille). In accordance with the goal, the work identifies five **tasks**:

- to explore Yuri Mamleyev's biography and systematically categorize his body of work within the context of demythologization;

- to identify the key characteristics of Mamleyev's metaphysics beyond the Absolute and uncover hidden influences of European metaphysics on its formation;

- to conduct a comparative analysis of Mamleyev's Abyss, speculative realism philosophy, Martin Heidegger's *Nothingness* and Georges Bataille's inner experience;

- to delineate the key features of the transgressive strategies of the Abyss;

- to determine the primary threats of the metaphysics beyond the Absolute and establish strategies for their elimination;

The mamleyevian myth is rooted in three more overarching ideological constructs: "*rususkij mir*", "*rususkaya ideya*" and "*zagadochnaya rususkaya dusha*", which underpin ruscism as a *political religion*.

We propose to base the overarching systematization of Mamleyev's corpus on a set of five central metathemes: *Abyss*, *utrism*, *Russia*, *Mystery* and *Death*. Using the concept of "metathemes" as an organizational tool allows us to connect both the literary and philosophical dimensions within Mamleyev's body of work harmoniously. To organize Yuri Mamleyev's philosophy, we suggest using the idea of "*the anti-triad of destruction*" ("utrism" — "Abyss" — "Russia"), which highlights the inconsistency and lack of coherence in Mamleyev's philosophical ideas. The total narcissistic Self of utrism negates the figure of the Other and impedes the functioning of other components of Mamleyev's philosophy.

The concept of the Abyss finds its clear origins in the tradition of negative theology. Metaphysical coordinates, which determine the foundations of Abyss — Absolute and Nothingness. The "principle of night" of Abyss, proposed by Mamleyev, is not unique — it refers to conceptions of divine obscurity, the Godhead (*Gottheit*) and the realm of fundamental unknowability. Mamleyev

derives the concept of “Abyss” (*Ungrund*) as a dark groundlessness from Jakob Böhme and later he transcends it beyond the Absolute, as Berdyaev does with transcendent freedom. In accordance with Berdyaev's concept, freedom inevitably requires human creativity, whereas the freedom of the Abyss lacks a positive form “for” and turns into immanent arbitrariness.

The comparison between the metaphysics beyond the Absolute and speculative thought demonstrates the fundamentally dehumanizing power of the Abyss concept. Speculative realism, despite its inherent pessimism, is characterized by a humanistic endeavor, seeking to reconcile humanity with the idea of a world-without-us and its inherent indifference to human existence. Mamleyev, on the other hand, asserts a deliberate choice of eradicating the human as a goal to be achieved and proposes to reduce it to the inorganic.

The anthropology of the Abyss contains a fundamental contradiction: on one hand, Mamleyev emphasizes that God-realization is a necessary stage in the movement towards the Abyss, while on the other hand, he leaves open maneuvers capable of bypassing the Absolute. Three such maneuvers are outlined by Mamleyev discursively in works such as “The Fate of Being” and “Eternal Russia” — *negations, non-objective beyond-ontological yearning and Russia*. One is repeatedly portrayed in his fiction — *the accident*.

In the research, we have conducted a demythologization of Mamleyev's doctrine on the seven core metaphysical qualities (*concentre*) of Russia, exposing their purely ideological nature. We also have established the congruence between the thinking of Russian society and its authorities, which makes it difficult to distinguish between them within the context of the contemporary political situation. Current Ukrainian objectives include safeguarding the universal as the meaningful and cultivating attention to delicate matters. The Ukrainian resistance to Russia is defined as a struggle for positive freedom, which finds its true expression in the active engagement of individuals in the collective task of building a harmonious coexistence.

The problematic realm of radical transgressiveness is delineated as the infinite process of boundary displacement. A comparison between Mamleyev's metaphysics beyond the Absolute and Georges Bataille's inner experience has been conducted: aspects of *conversion*, *communication*, and *responsibility* have been defined as present in Bataille's interpretation of transgressiveness but absent in Mamleyev's thought. As a topological alternative to the Abyss, we proposed the concept of *other* spaces and *liminal* spaces. We have also identified a promising direction for future research in the comparative analysis of Mamleyev and Lovecraft's creative works, metaphysical realism and weird realism.

The **scientific novelty** of the obtained results is determined by the choice of a new subject of study and is specified in the following statements:

1. Through an analysis of Yuri Mamleyev's biography and body of work, we have conceptualized the state of research discourse and representation as the “mamleyevian myth”. We have substantiated the necessity for demythologization, emphasizing the common characteristics in the process of construction of a biographical myth by Mamleyev himself and his followers — particularly the transition from a “*negative biography*” to its artificial *dramatization* and *re-mythologization* within the context of contemporary Russian imperial politics. We proposed the categorization of the Mamleyev's corpus through a set of five core metathemes.

2. The concept of “*metaphysics beyond the Absolute*” was introduced into academic discourse for the first time, as a philosophical-ideological tool of legitimizing ruscism, which takes the form of Mamleyev's “*anti-triad of destruction*”; internal contradictions within Mamleyev's philosophy were revealed and described, including the inconsistency of its components and the overshadowing of all adjacent metaphysical elements by the total narcissistic Self; the key transgressive strategies of the Abyss, circumventing the realm of the Absolute, are identified as *negations*, *non-objective beyond-ontological yearning*, *Russia* and *accident*.

3. The key elements in the construction of Yuri Mamleyev's major prose works were identified: *mystical event*, *esoteric Russian circles* and *apocalyptic*. We

also determined the principle of poetry construction in his works: the speculative use of philosophical concepts, with the dominant motif of *apocalyptic laughter*. Furthermore, we proven the impossibility of categorizing metaphysical realism as a distinct literary genre and outlined its purely Russian context.

4. We traced the influence on the genesis of Yuri Mamleyev's concept of the Abyss from the tradition of negative theology, Jakob Böhme's teachings on Ungrund, and Nikolas Berdyaev's ideas on transcendent freedom. We have also compared Mamleyev's and Heidegger's concept of horror, demonstrating the secondary nature of Mamleyev's contributions. Also, we compared speculative realism as a strategy of philosophizing with metaphysics beyond the Absolute, highlighting the dehumanizing orientation of the latter.

5. We identified the primary perversions within Yuri Mamleyev's project of "Eternal Russia" and their threats to Ukrainian society. Strategies for countering metaphysics beyond the Absolute have been formulated, as well as alternative paths for investigating transgressiveness. We clarified the aspects of the necessity for a political stance of "*resistance instead of negotiations*", proposed by Anatoliy Yermolenko. Additionally, we expanded the mechanism of understanding the transgression within Bataille's inner experience by incorporating *conversion* as a subjective element of transgressiveness. Finally, we have proposed a spectrum of topological alternatives to the concept of the Abyss, such as *liminal spaces*, *gaps*, and *heterotopias*.

The theoretical and practical significance of the obtained results is determined by the totality of the provisions put forward for the defence PhD thesis that can be useful for the understanding the ideological threats posed by Mamleyev's metaphysics beyond the Absolute and for implementing effective strategies of resistance. The demythologization of Yuri Mamleyev's biography and body of work, along with the exposure of Mamleyev's imperial narratives and Russian ideologemes, enhance and fortify the discourse of contemporary Ukrainian anti-colonial studies. The results of the research can be used for further development of the topic of resistance to ruscism and the preservation of Ukrainian identity, both in theoretical domains within

the field of philosophy and in practical cultural-philosophical projects aimed at derussification of Ukrainian consciousness. The research outcomes offer strategies to counter racism that can be integrated into educational processes, particularly in preparing lectures on Ukrainian philosophy, anti-colonial studies and political philosophy. In addition, the criticism of the transgressive strategies of the Abyss towards the non-human realm can be utilized within the exploration of the contours of object-oriented ontology.

Keywords: Mamleyev, metaphysics beyond the Absolute, Abyss, myth, political religion, ideology, law, sacred, ruscism, narcissistic Self, personality, sufferings, violence, transgression, evil, unknowableness, demythologization, political philosophy, postmodern literature, metaphysical realism, speculative realism, strategies of philosophizing, liminal spaces.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Публікації у виданнях, включених до переліку фахових видань України з присвоєнням категорії «Б»:

1. Гончаров С. О. Творча спадщина Юрія Мамлеєва: філософія і / або література? *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2019. № 61. с. 72–78. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2019-61-8>

2. Гончаров С. О. Утризм «Я» Ю. Мамлеєва як особливий вид метафізики. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2020. № 62. с. 139–147. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-62-15>

3. Гончаров С. О. Роль і місце Таємниці в метафізиці мамлеєвського хаосмосу. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2020. № 63. с. 207–217. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-63-22>

4. Гончаров С. О. «Безодня» Ю. В. Мамлеєва: генеза, динаміка вчення, онтологічна проблема. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2021. № 64. с. 70–90. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2021-64-7>

Публікації, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

5. Honcharov S. O. In the Arms of the Abyss: the Horror of Infinity (L. Andreev “Abyss”). *Academic and Scientific Challenges of Diverse Fields of Knowledge in the 21st Century*. Матеріали ІХ Всеукраїнської наукової конференції (м. Харків, 20 лютого 2020 р., очна форма участі). Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2020. с. 73 – 77.

6. Гончаров С. О. Метафізика Ю. В. Мамлеєва як продовження традиції російської релігійної філософії: прихована загроза для українського суспільства. *Людина, суспільство, комунікативні технології*. Матеріали Х

науково-практичної конференції (м. Харків, онлайн конференція, 27 – 28 жовтня 2022 р., дистанційна форма участі). Харків: Український державний університет залізничного транспорту, 2022. с. 33 – 36.

7. Гончаров С. О. Антропология Безодні: жах і регіт. *Антропологічні виміри філософських досліджень*. Матеріали XI-тої щорічної міжнародної наукової конференції (м. Дніпро, онлайн конференція, 17 листопада 2022 р., дистанційна форма участі). Дніпро: Український державний університет науки і технологій, 2022. Режим доступу: [<http://surl.li/mqjqd>].

ЗМІСТ

ВСТУП	18
РОЗДІЛ 1. Ю. МАМЛЄЄВ І ЙОГО ГУРТОК: ТЕМНІ МІТИ ІМПЕРІЇ.....	26
1.1. Юрій Мамлеєв і його гурток: прихована загроза	26
1.1.1. Мамлеєвський міт: проблема, контекст, метод опрацювання	27
1.1.2. Біографічний нарис: омані життєпису.....	47
1.1.3. Южинський гурток: імперія зла, що причаїлась у метафізичному підпіллі	67
Висновки до розділу 1	74
РОЗДІЛ 2. МАМЛЄЄВСЬКИЙ КОРПУС: ПОДОЛАННЯ ХАОСУ.....	77
2.1. Систематизація мамлеєвського корпусу: передбачуваність непередбачуваного	77
2.1.1. Основні метатемати: можливість упорядкування.....	78
2.1.2. Проза: деякі принципи романної побудови	83
2.1.3. Поезія: жах і регіт	88
2.1.4. Філософія: метафізична анти-тріада деструкції	90
2.2. Метафізичний реалізм: дегенерація трансгресивних стратегій і русські метастази негачій	92
Висновки до розділу 2	98
РОЗДІЛ 3. МЕТАФІЗИКА ПО ТОЙ БІК АБСОЛЮТУ: У ПАЦІ БЕЗОДНІ	100
3.1. Утризм: дрібний біс тотального нарцисичного Я	100
3.2. Абсолют, Ніщо, Безодня: визначення метафізичних координат	109
3.2.1. Морок Абсолюту й сяяння Ніщо: Діонісій Ареопагіт, Йоан від Хреста, «Хмара незнання», Майстер Екгарт.....	113
3.2.2. Негативна теологія й негачії Безодні: смертельний апофатизм невидимого	124
3.2.3. «Ungrund» Якоба Беме та «трансцендентна свобода» Миколи Бердяєва як приховані витоки мамлеєвської метафізики	126
3.2.4. Безодня та Ніщо: зустріч із жахом (Ю. Мамлеєв і М. Гайдеггер) .	134
3.3. Жах філософії: метафізика Безодні та спекулятивний реалізм.....	138
Висновки до розділу 3	143
РОЗДІЛ 4. ПЕРЕМОГА НАД ІМПЕРІЄЮ ЗЛА: ТРИУМФ ТЕНДІТНИХ РЕЧЕЙ	146

4.1. Русські походи на тендітний світ: Расея як імперія зла	146
4.2. Триумф тендітних речей	153
4.2.1. Спротив замість перемовин	155
4.2.2. Внутрішній досвід: трансгресія до комунікації.....	159
4.2.3. Топологічні альтернативи Безодні: liminal spaces, gaps, heterotopias	165
Висновки до розділу 4	171
ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ	173
ДОДАТОК.....	192

ВСТУП

Обґрунтування вибору теми дослідження. Поступове звільнення дискурсивного поля української філософії від наслідків багаторічної русифікації в межах антиколоніальних студій, а також гостра необхідність збереження української ідентичності та успішної протидії російським стратегіям культурної експансії в умовах війни зумовлює необхідність демітологізації російських ідеологічно-філософських проєктів із легітимації та обґрунтування рашизму. Мамлеєвська біографія та творчий корпус постають як яскравий приклад ідеологічного міту, що має на меті формування дискурсу виключності Росії та її історичного месіанства. Імперські наративи набувають у творчості Мамлеєва як художнього, так і філософського виразу, їх осердям стає те, що можна означити як метафізику по той бік Абсолюту. Ідея Безодні подається Мамлеєвим як унікальне філософське досягнення, котре виходить за межі всіх відомих світових традицій та набуває яскраво вираженого національного (російського) характеру.

Гостро постає проблема демітологізації біографії та творчого корпусу Юрія Мамлеєва як одного із ключових ідеологів рашизму, що репрезентується в російському культурно-науковому дискурсі в ореолі містики та езотерики. Проблема міту як ідеологічного інструменту знаходить свою розробку в творчості французького філософа Ролана Барта, методологія якого може бути ефективно застосована для демітологізації мамлеєвської метафізики. Рашизм розглядається як політична релігія, теорію яких послідовно розвиває італійський мислитель Еміліо Джентіле.

Існує достатньо вагомий масив російських досліджень творчості Мамлеєва (наукові праці та критичні статті Р. Семікіної, М. Бойка, Е. Лукоянова, О. Якуніной, А. Дугіна, І. Дудінського) та всі вони не можуть розглядатись як незаангажовані джерела, тим паче в контексті викриття рашиської апологетики всередині мамлеєвського філософсько-ідеологічного

проєкту, тому питання нестачі наукового аналізу та системного дослідження постає вкрай гостро.

Таким чином, актуальність дослідження мамлеєвської метафізики по той бік Абсолюту зумовлена такими факторами:

— поточною українською ситуацією боротьби з рашизмом за власну незалежність, необхідністю детального дослідження ідеологічних стратегій ворога;

— недостатньою дослідженістю мамлеєвського корпусу та комплексу його можливих загроз;

— необхідністю формування дієвих алгоритмів нейтралізації російської культурної експансії, а також необхідністю побудови успішних стратегій розвитку української філософії;

— потребою у виробленні сталої політичної рефлексії та осмисленні історичного досвіду задля запобігання системних та повторюваних помилок минулого.

Коріння ідеї Безодні віднаходить себе у традиції негативної теології з її осмисленням божественного як принципово трансцендентного, невичерпного в своїй таїні. Особливого значення негативність Абсолюту відіграє у вченнях цілої низки християнських містиків, що описують нераціональне та межове пізнання божественної істини, яка постає у формі Ночі, мороку, Непізнаного, темного Божества чи сліпучого Ніщо, серед них: Йоан від Хреста, Діонісій Ареопагіт, Майстер Екгарт, а також невідомий автор твору «Хмара незнання».

Найзначніший вплив на філософію Мамлеєва мають вчення Якоба Беме про *Ungrund* та вчення Миколи Бердяєва про трансцендентну свободу, саме їх елементи й поєднує Мамлеєв у своїй ідеї Безодні, що долає межі Абсолюту й постає як невідконтрольний йому окремий метафізичний виток. Не менш суттєвим є вплив Гайдеггера, що звертається до теми жаху як реакції людської присутності на зустріч із Ніщо.

Проблема потойбічного й нелюдського, а також онтологія світу-без-нас стає центром досліджень спекулятивних реалістів: Р. Брасьє, І. Гранта, К. Мейясу, Г. Гармана, Ю. Такера. Саме їх погляди на сучасну філософію можуть бути порівняні з потойбічним та недосяжним аспектом Безодні, що викривляє метафізику в бік її тотальної дегуманізації. Трансформації суб'єктивності в межах постпостмодерну, а також осмислення не-людського спекулятивною думкою досліджує Н. Загурська.

Фундаментом Безодні стає ідея трансгресивності, що опрацьовувалась М. Бланшо та Ж. Батаєм. Ключовою є праця Батая «Внутрішній досвід», переклад та критичне осмислення якої здійснює Євгенія Буцикіна. Механізм конверсії як здатності людської трансформації, принципової зміни свідомості розглядає П. Адо.

Тему негативності як болю та страждань, а також тему зв'язку людини й сакрального в різних аспектах досліджують: Н. Шелковая, Г. Панков, О. Перепелиця.

Проблеми політичної рефлексії та народження філософської думки є предметом дослідження О. П'ятигорського та М. Мамардашвілі, що визначають філософування як дискретний процес, а мислителя як місце можливості здійснення думки. Вони активно критикують стереотипи та когнітивні спотворення характерні для політичного мислення, а також вказують на ключові наслідки байдужості до політичної рефлексії та ігнорування історичного досвіду. Стратегії й форми філософування, а також організацію філософської освіти як базової засади громадянського суспільства досліджує І. Карпенко.

Сьогодні сфера дослідження протистояння українського суспільства рашизму й імперському колоніалізму, активні процеси дерусифікації та демітологізації характеризуються активним розширенням предметного поля. В центрі уваги перебувають стратегії спротиву ідеології «русского міра» та шляхи зміцнення української ідентичності, чим займаються такі дослідники як: А. Єрмоленко, В. Кебуладзе, А. Дахній.

Дослідження формування російської імперської ідеології та її загроз проводиться на кафедрі теоретичної і практичної філософії імені Й. Б. Шада, зокрема, в межах авторського курсу «Російська філософія і формування імперської ідеології» Володимира Прокопенка.

Мета і завдання дослідження. Метою дисертаційної роботи є осмислення мамлеєвського міту та трансгресивних стратегій Безодні як метафізики по той бік Абсолюту, а також визначення дієвих шляхів їх демітологізації та нейтралізації.

Відповідно до поставленої мети визначено такі завдання:

— дослідити біографію Юрія Мамлеєва та систематизувати корпус його творів у контексті демітологізації;

— визначити ключові особливості мамлеєвської метафізики по той бік Абсолюту й віднайти приховані впливи європейської метафізики на її формування;

— провести порівняльний аналіз Безодні Юрія Мамлеєва, світу-без-нас спекулятивного реалізму, Ніщо Мартіна Гайдеггера та внутрішнього досвіду Жоржа Батая;

— означити ключові особливості трансгресивних стратегій Безодні;

— визначити основні загрози метафізики по той бік Абсолюту та встановити шляхи їх усунення.

Об’єкт дослідження — метафізика по той бік Абсолюту.

Предмет дослідження — мамлеєвський міт і трансгресивні стратегії Безодні.

Методи дослідження. В роботі використано такі методи: герменевтичний (тлумачення художніх текстів мамлеєвського корпусу), історико-філософський (зміна значень в поняттях Абсолют, Ніщо, Безодня, формування метафізики по той бік Абсолюту під впливом традиції християнської негативної теології, уявлень Миколи Бердяєва про трансцендентну свободу та Мартіна Гайдеггера про Ніщо), порівняльний (порівняння мамлеєвської метафізики зі спекулятивним

реалізмом, а також внутрішнім досвідом Жоржа Батая), аналізу, узагальнення та систематизації (комплексне дослідження всієї творчості Юрія Мамлеєва).

Методологія дослідження. Дослідження здійснене на основі поєднання постструктураліського, спекулятивного та екзистенціального підходів. Авторська теоретико-методологічна позиція базується на аналізі міту як ідеологічного рівня дискурсу Ролана Барта, теорії політичних релігій Еміліо Джентіле, дослідженнях негативності спекулятивними реалістами, а також вивченні суб'єктної трансгресивності Жоржем Батаєм. Концептуальну основу складають поняття *міту* Барта, *політичної релігії* Джентіле, *світу-безнас* Юджина Такера, *внутрішнього досвіду* та *трансгресії* Батая, *Ніщо* в інтерпретації Гайдеггера, *Бездні* Юрія Мамлеєва.

Наукова новизна отриманих результатів визначається вибором нового предмету дослідження й конкретизується в таких твердженнях:

1. На основі аналізу біографії та творчості Юрія Мамлеєва концептуалізовано стан дискурсу їх дослідження та репрезентації як «мамлеєвський міт»; обґрунтовано необхідність проведення демітологізації; визначено загальні особливості конструювання самим Мамлеєвим та його послідовниками біографічного міту — зазначено перехід від «*мінус біографії*» до її штучної *драматизації* та *ре-мітологізації* в контексті сучасної імперської політики Росії; запропоновано систематизацію мамлеєвського корпусу за допомогою набору з п'яти стрижневих метатем: *утризм, Бездня, смерть, Таємниця, Росія*.

2. Вперше введено до наукового обігу поняття «*метафізики по той бік Абсолюту*» як філософсько-ідеологічної засобу легітимації рашизму, що в Мамлеєва набуває форми «*анти-тріади деструкції*»; описано та виявлено внутрішні протиріччя філософії Мамлеєва: неузгодженість її складових, витіснення тотальним нарцисичним Я всіх суміжних метафізичних елементів; означено ключові трансгресивні стратегії Бездні, що оминають сферу Абсолюту: *негації, безпредметна позаонтологічна туга, Росія, випадок*.

3. Встановлено основні елементи побудови великої прози Мамлеєва: *містична подія, езотеричні російські гуртки, апокаліптика*; визначено принцип конструювання поезії: спекулятивне використання філософських понять із домінуючим мотивом *апокаліптичного реготу*; доведено неможливість метафізичного реалізму представляти окремий літературний напрямок, окреслено його суто російський контекст.

4. Простежено вплив на генезу мамлеєвської ідеї Безодні традиції негативної теології, вчення Якоба Беме про *Ungrund* і вчення Миколи Бердяєва про трансцендентну свободу; порівняно уявлення про жах Гайдеггера й Мамлеєва з доведенням вторинності мамлеєвських напрацювань, а також порівняно спекулятивний реалізм як стратегію філософування й метафізику по той бік Абсолюту з означенням дегуманістичної спрямованості останньої.

5. Визначено основні спотворення мамлеєвського проекту «Росії Вічної» та їх загрози для українського суспільства; сформульовано стратегії протидії метафізиці по той бік Абсолюту та означено альтернативні шляхи досліджень трансгресивності: уточнено аспекти необхідності політичної позиції *«спротив замість перемовин»*, запропонованої Анатолієм Єрмоленком, розширено механізм розуміння трансгресії внутрішнього досвіду Батая через залучення *конверсії* як суб'єктивного елементу трансгресивності, запропоновано спектр топологічних альтернатив до концепту Безодні: *liminal spaces, gaps, heterotopias*.

Апробація матеріалів дисертації. Винесені на захист положення дисертації були апробовані як доповіді на чотирьох наукових конференціях: IX-та Всеукраїнська наукова конференція «Academic and Scientific Challenges of Diverse Fields of Knowledge in the 21st Century» (Харків, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 20 лютого 2020 р.), конференція XXX-ті Харківські міжнародні сковородинівські читання «Мандрівник трьома світами Григорій Сковорода: Творчість Сковороди в контексті світової філософії, до 300-річчя з Дня

народження» (Сковородинівка, Харків, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 9 жовтня 2022 р.), X-та науково-практична конференція «Людина, суспільство, комунікативні технології» (Харків, Український державний університет залізничного транспорту, 27–28 жовтня 2022 р.), XI-та міжнародна наукова конференція «Антропологічні виміри філософських досліджень» (Дніпро, Український державний університет науки і технологій, 17 листопада 2022 р.).

Структура та обсяг дисертації. Дисертаційна робота складається зі вступу, чотирьох розділів, загальних висновків та списку використаних джерел. Обсяг загального тексту дисертації складає 193 сторінки (8,8 д.а.), з них основного тексту 158 сторінок (7,5 д.а.). Список використаних джерел містить 158 найменувань.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами, грантами. Дисертація виконана в межах комплексної науково-дослідної теми кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна «Філософія і багатоманіття соціокультурних світів» (д/р 0114U005439).

Практичне значення отриманих результатів. Результати досліджень мають значення для розуміння ідеологічних загроз мамлеєвської метафізики по той бік Абсолюту, а також для реалізації стратегій ефективної протидії. Демітологізація біографії та творчості Юрія Мамлеєва, викриття мамлеєвських імперських наративів та рашиських ідеологем розширюють і укріплюють дискурс сучасних антиколоніальних українських студій. Результати досліджень можуть бути використані для подальшої розробки теми спротиву рашизму та боротьби за збереження української ідентичності в теоретичному напрямі філософії чи в практичному напрямі культурно-філософських проєктів із дерусифікації української свідомості. Одержані результати дослідження визначають основні механізми функціонування рашиських мітів у філософському та художньому просторі творчості Юрія

Мамлеєва, що дозволяє здійснювати аналіз ідеологічних наративів всередині сучасного російського філософського поля. Результати досліджень пропонують стратегії протидії рашизму та низку альтернатив концептуальним координатам метафізики по той бік Абсолюту, що можуть бути використані в навчальному процесі при підготовці лекцій із української філософії, антиколоніальних студій, політичної філософії, новітньої філософії, метафізики.

РОЗДІЛ 1. Ю. МАМЛЄЄВ І ЙОГО ГУРТОК: ТЕМНІ МІТИ ІМПЕРІЇ

1.1. Юрій Мамлєєв і його гурток: прихована загроза

У Росії оголена та невиліковна імперськість стає тим непорушним фундаментом, котрий здатен консолідувати непримиримі між собою верстви населення, соціальні групи й політичні течії. Дивовижним чином культурний та політичний андеграунд із його крайнім радикалізмом і нігілізмом віднаходить себе в авангардних лавах наступу, прекрасно співпрацюючи з офіційним істеблішментом. Якщо раніше імперія боялась будь-якого підпілля, то наразі всі темні погребі маргіналій відкриті, а їх мешканці формують сучасну ідеологічну повістку.

Юрій Мамлєєв та Южинський гурток — це не тільки темне минуле, але й страшна сучасність, а також невтішне найближче майбутнє Росії, можна навіть казати, що це *діагноз*. Частина основних учасників та гостей Южинського дожила до початку війни у чотирнадцятому році (зокрема сам Юрій Мамлєєв, а також Ґейдар Джемаль) та красномовно означила власну позицію, дехто з не менш яскравою реакцією встиг зустріти початок повномасштабної війни (Ігорь Дудінській), а хтось саме зараз очолює лави діючих ідеологів рашизму (Александр Проханов та Александр Дугін).

За всім тим непроглядним мороком невмотивованої жорстокості, розгульної ірраціональності та тотального нігілізму хай там як, а стоїть певна метафізика. Вкрай спотворена, однак така, що вбирає в себе елементи метафізики класичної. Визначити її можна як *метафізику по той бік Абсолюту*.

Своїм узагальненням вона має ідею Мамлєєва щодо існування Безодні, яка невіддасна Абсолюту: у її площині не діють закони людського всесвіту, а неґації стають способом виходу за його межі. Безодня постає ключовим вектором руху, життєвою надцінністю й набуває яскраво вираженого

національного характеру. Це обумовлює відмову від людяності, свідому та несвідому деградацію, потяг до деструкції.

Найсуттєвішим нашим завданням є не фіктивний моралізаторський осуд, а висвітлення та детальний розбір підвалин метафізики по той бік Абсолюту, котрі приховані в імлі мітів про езотеричність.

На відміну від загадки, Таємниця не боїться власного дослідження, вона ним існує. Справжню незвіданість супроводжує невичерпний інтерес, а будь-яка штучна містифікація приречена на положення голого короля. Зрештою, морок полишає наше серце лише тоді, коли ми зустрічаємо перший промінь світла.

1.1.1. Мамлеєвський міт: проблема, контекст, метод опрацювання

Юрія Мамлеєва йменували «радянським Кафкою», «Головним Психіатром богемі», «великим Мамлеєм», його боялись і водночас мріяли побачити. Написані ним твори нарікали суцільним жахом, однак завжди зачаровано слухали. Типовою для тих, хто знав Мамлеєва особисто, є наступна згадка, озвучена у відеоінтерв'ю Ніколаю Солоднікову Александром Прохановим: «Він не був людиною, або він був нею тільки частково...» [Солодников, 2021] (тут і далі переклад мій. – С. Г.). Особливо сильно це контрастує з тим Мамлеєвим, котрого можна побачити на розміщених у мережі відеозаписах. З них на глядача дивиться розгублений дідусь, який спокійно розповідає про власні книжки та аж ніяк не справляє враження того, хто в присутності представника партійної номенклатури називає Леніна «червоною мавпою» (зі спогадів Ігоря Дудінського про знайомство Мамлеєва зі своїм батьком) [Крижевский, 2008] чи лізе цілувати чоботи обуреному почутим оповіданням інженерові [Дугин, 2021]. Такий різкий контраст — перша насторога, перша ознака того, що стикаючись із Мамлеєвим, ми неодмінно натрапляємо на так званий *«мамлеєвський міт»*.

Характеристика Юрія Мамлеєва як значної постаті радянського філософського підпілля, засновника метафізичного реалізму та письменника, що значною мірою сформував сучасну російську літературу цілком

справедлива, проте недостатня, бо Мамлеєв, як вже було зазначено, — це насамперед міт, що йому передує. Аби відчуті вагомість цього міту, достатньо звернути увагу на статтю Александра Дугіна, датовану груднем 2021 року, що має однойменну назву — «Мамлеєвський міт». У ній Дугін красномовно описує вплив на себе саме мітичного, а не живого Мамлеєва: «Є Мамлеєв, котрий був для мене джерелом колосального метафізичного натхнення. Той, хто все в мені змінив, все перевернув догори дригом. Наче в шаманській ініціації, коли духи витягають внутрішні органи посвяченого, скелет ділять на окремі складові, виварюють у котлі, а опісля складають наново» [Дугин, 2021]. Цей вплив показовий, адже Александр Дугін — знакова постать сьогодення, головний ідеолог рашизму, активний учасник інформаційної війни проти України. Інтелектуально вийшовши з «мамлеєвського міту», Дугін активно займається його генерацією. Це стає і філософською самолегітимацією, і містифікацією минулого, і формуванням аксіологічного вектору для російської молоді.

Хай там як, а постать Дугіна, не зважаючи на власну політично-ідеологічну значущість, носить епігонський характер. Його відкрита девіантна поведінка, сповнена агресивної риторики та релігійного фанатизму є лише одним із можливих проявів мамлеєвського бестіарію «окаянной Расеі». Сам Мамлеєв не дозволяв собі тих висловлювань, до яких із легкістю вдається Дугін, від нього не можна було почути заклики до вбивств, чи тотального знецінення конкретних націй, навпаки, дуже часто його риторика була побудована навколо ідей співдружності та соборності, котрі водночас ховали за собою потужну свідому та несвідому імперськість не просто політичного, а космологічно-метафізичного рівня.

Масштабується постать Юрія Мамлеєва російською сучасністю: в її контексті *мамлеєвський корпус* долає межі рядового філософсько-літературного проєкту та стає діючою метафізичною візією Росії — способом обґрунтування рашизму. Тому міт, який виник ще за життя письменника не тільки не втрачає власної сили, але й шириться

подробницями, невпинно продукує нові сенси. Про що ж йдеться, коли ми говоримо про мамлеєвський міт та якими є його особливості?

З усіх можливих поглядів на природу міту нас буде цікавити принаймні три: від першого з них нам необхідно буде максимально дистанціюватись, а інші два розмежувати. Перший погляд — *побутовий*, або не-філософський, він полягає в розумінні міту як суцільної образної вигадки, яку можна протиставити життєвим фактам і яка має бути цими фактами замінена. Такий підхід не має відношення ані до науки, ані до філософії, в своїй поверховості він є класичним упередженням, вільним від зусилля мислення. Можна казати, що такий підхід зневажає міт та прагне його позбутись. Згадується ж нами він із єдиною метою — звільнити поняття «міту» від подібних конотацій.

Інші два підходи можуть бути означені як *онтологічний* та *семіотично-ідеологічний*. Онтологічний наділяє міт статусом буттєвого витoku, вбачає у міті трансцендентну енергію, що творить дійсність, міт у ньому — це повнота життя й ніколи не мертва фікція. Подібне ставлення надзвичайно піднесене, воно розглядає міт у його межовій висоті. Прихильником такого підходу є, приміром, Алексей Лосев для якого «міт — найнеобхідніша, відверто кажучи, трансцендентально-необхідна категорія мислення та життя; і в ньому немає геть нічого випадкового, непотрібного, довільного, вигаданого чи фантастичного. Це — справжня й максимально конкретна дійсність» [Лосев, 2014, с. 37]. Приймаючи таку піднесеність ми можемо казати, що наш світ ніщо інше як простір розгортання міту, простір збування дива. Найбільш продуктивним такий підхід видається в дослідженні фундаментальних наративів культури, скажімо, життя Ісуса Христа та свідотство про нього апостолів — це, безперечно, міт у власній вищій формі. Такий підхід передбачає філософію Дива або Таємниці: коли видима реальність постає свідченням існування іншої — невидимої. Так біблійне «Бог є любов» (1 Ів. 4:8) — не просто вигадка, не просто уявлення про Бога, не просто один із наративів, а глибинна істина, одкровення про буття як таке.

Про подібні міти можна казати, що вони розгортаються в історії, однак мають і надісторичне значення, що вони дискурсивні, однак виходять за межі будь-якого дискурсу.

Частіше ми зустрічаємось із тим, що не може бути розглянуте як проста вигадка, бо значною мірою впливає на суспільне життя, однак цілком лишається в межах дискурсу та історії. Це найширший вимір міту, у ньому міт — це пластичне слово, яке може ставати будь-чим. Знаковою фігурою такого розуміння міту є Ролан Барт, який зазначає: «...оскільки міт — це слово, то мітом може стати все, що покривається дискурсом» [Barthes, 1991, р. 107]. Такий підхід не зневажає міт, оскільки чітко розуміє силу його сугестивного впливу, однак намагається протистояти йому як інструменту ідеології. Такий міт цілковито історичний, однак видає себе за надісторичний, він штучно сконструйований, однак видає себе за природній, нарешті, він не сповіщає істину, а деформує й ідеологізує її.

Онтологічні міти можуть мати семіотично-ідеологічний вимір, ніщо не заперечує можливість застосування до них подібного підходу, проте семіотично-ідеологічні міти не мають під собою жодної онтологічності. У мамлєєвському міті ми вбачаємо саме семіотично-ідеологічний міт, що активно функціонує в просторі сьогодення.

Ключовою ідеєю програмної статті Барта «Міт сьогодні» є ідея про натуралізацію: «...не бажаючи ані розкрити, ані ліквідувати поняття, він [міт] його натуралізує» [Barthes, 1991, р. 128]. Тобто міт не просто нав'язує нам певні цінності чи певну точку зору на якесь питання, в цьому він досить передбачуваний, а маскує сфабриковане під звичне та усталене, наділяє довільне статусом того, що є «за замовчанням», тобто природнім: «...будь-яка семіологічна система є системою цінностей, однак споживач міту сприймає їх значення за систему фактів; міт зчитується як фактична система, будучи в дійсності всього-на-всього лише системою семіологічною» [Barthes, 1991, р. 130].

Один із найяскравіших прикладів, що використовує Барт є приклад натуралізації в свідомості людей імперської ідеї. Він аналізує зображення, де темношкірий солдат віддає честь, знаходячись у лавах французької армії. Зміст цього газетного зображення очевидний — велич французької армії, яка здатна об'єднати як колонізаторів так і тих, кого було колонізовано під одним прапором. Проте цей сенс не є основним, мітичність закладена не в самій ситуації чорношкірого солдата, а в тому, що ідея імперії виявляє себе як певне неосмислене *a priori*, як незаперечна умова будь-якого змісту.

Можна говорити, що зображення бреше й темношкірий солдат аж ніяк не є символом французької армії чи що до темношкірих у цій армії насправді зневажливе ставлення, однак якщо ми міркуємо таким чином, то вже втратили головне — ми мимоволі сприймаємо імперію як природній політичний стан, хоча насправді вона — штучний конструкт, який може і має бути трансформований. Такі міти бояться будь-якої історії, адже вона висвітлює їх нестійкість: «Як я вже казав, мітичні поняття не мають жодної стійкості: вони можуть створюватись, спотворюватись, розпадатись, повністю щезати. Саме тому, що вони історичні, історія дуже легко може їх і знищити» [Barthes, 1991, p. 119].

Крім того, міт уникає пояснень, він відмовляється від них, а тому завжди є чимось неоформленим, розмитим. Одне означуване може мати безліч означників, проте жодне з них не буде зверненим до істинної причинності. Міт зазвичай усіляко пручається раціональності, тисне цілісністю та закликком, однак при суттєвій увазі до деталей починає руйнуватись. Раціональність у ньому підмінюється тавтологією, ідентифікація заміщується самореференцією: «У тавтології коїться подвійне вбивство — людина вбиває раціональність, котра їй упирається, і мову, котра її підводить» [Barthes, 1991, p. 153].

Ті міти, які ми визначили предметом дослідження семіотично-ідеологічного підходу завжди претендують на статус таких мітів, які передбачають онтологічний підхід до власного дослідження. *Мамлєєвський*

міт — це міт, що може повністю бути вичерпаний семіотично-ідеологічним дискурсом, онтологічний вимір, який він усіма силами намагається захопити, у ньому відсутній.

Далі необхідно зауважити, що мамлеєвський міт спирається на три інші більш глобальні міти від яких він залежить та яким у символічному просторі підпорядковується: міт про «руській мір», міт про «особую русскую ідею», а також міт про «загадочную русскую душу». Може здатись, що ці міти мають онтологічний вимір, адже вони масштабні, давно існують та мають за плечима низку культурних артефактів, однак це оманливе уявлення, укоріненість якого в людській свідомості свідчить про ефективну ідеологічну роботу «надмірно обґрунтованого слова» [Barthes, 1991, р. 129]. Повне та детальне розкриття генеалогії цих трьох мітів непросте завдання, котре потребує окремого дослідження, ми ж маємо лише зазначити їх спільний фундамент та характер зв'язку із мітом мамлеєвським.

Всі ці міти максимально розмиті, їх поєднує роздута багатозначність, принципове ухилення від фіксації в межах будь-якого визначення. Цю загальну властивість підсилює власне їх ідеологічне навантаження, котре в значній мірі полягає в наголошенні на специфічній ірраціональності, алогічності, парадоксальності, незбагненності їх предметів (а по суті єдиного предмету — Росії). Вони видають себе за глибинні метафізичні категорії, які непідвладні розуму, проте насправді є не більш як *сугестивною силою імперської ідеї*. Добре вони представлені улюбленим росіянами загальновідомим віршом Тютчева: «Умом Россию не понять, / Аршином общим не измерить: / У ней особенная стать — / В Россию можно только верить» («Розумом Росію не збагнути, / Не зміряти загальним аршином: / У неї постать особлива — / У Росію можливо лише вірити»). З одного боку, Росія в ньому постає як щось нетутешнє та незбагненне для розуму, а з іншого, єдиним можливим способом її сприйняття визначається віра.

Нехтування розумом — особлива риса російської культури. Розум у Росії часто зневажають, критикують, відкидають, звинувачують, навіть

ненавидять, однак майже ніколи не намагаються осмислити. Його завзято перескакують, долають, на ньому ніколи не зупиняються всерйоз. Його недолугість подається як самоочевидна, а ставити її під сумнів навіть якось нечемно й образливо. Романи Мамлеєва сповнені такими російськими «метафізичними розмовами», де від розуму позбавляються легко й одразу. Дуже добре подібне самоочевидне ставлення іронічно висміює Гегель у своїй нетиповій для його стилю статті «Хто мислить абстрактно?» [Гегель, 2020].

Те, що видається більшості людей очевидним насправді ніколи таким не є. Стверджувати певну прозорість будь-чого заздалегідь — відмовлятися від мислення, завершити його не розпочавши. Подія мислення ж навпаки — це плідна робота з подолання оманливих самоочевидностей, звільнення від «зрозумілого самого по собі». Для Гегеля, майстра спекулятивної думки, абстрактне мислення — неабияке завдання для осягнення, повністю й з легкістю опановане воно лише ринковою продавчиною яєць. Із розумом в межах російської культури відбувається дещо подібне, особливо чітко це фігурує у названих вище мітах.

Аби відкидати розум як щось мертво, шкідливе та небезпечне, необхідно спочатку визначити чим розум є. Аби мати відповіді на питання «що таке русская душа?», «що таке російській мір?», «що таке русская ідея?», — необхідно визначити чим є душа, що собою являє світ та що означає мати певну ідею. Якщо ж ми вдаємося до спроб осмислення запропонованих мітів як не-мітів, то неодмінно стикаємося з низкою неминучих протиріч, тавтологій та прогалин.

Коли вживається словосполучення «загадочная русская душа», то: або йдеться про те, що душа як така не є чимось загадковим і розглядається як самоочевидність, або ж, якщо загадковість душі як такої визнається, тоді така словосполука перетворюється на тавтологію. Чи можливо, будь-яка душа то загадка, однак русская — загадка загадок? Тоді, можливо, принаймні перша загадка вже розгадана й душа як така може отримати власне визначення?

Однак, без бодай якого визначення лишається як загадочная русская душа, так і будь-яка інша.

Схожа ситуація й із «руським міром»: по-перше, для можливості використання цієї словосполучки ми маємо схопити та усвідомити світ у його цілісності, а по-друге, ця цілісність має бути ототожнена зі своєю частиною. На щастя ж, світ лишається невловимим.

Аби ж мати «особенную русскую ідею», треба спершу мати особливу ідею про ідею. Більш того, необхідно осмислити приналежність ідеї як такої до національного як такого, а лише опісля до російського. Себто подібний слововжиток передбачає певний шлях мислення, котрий йому передує, без нього філософське навантаження втрачається, заміщується ідеологією.

Філософія вимушена завжди починати спочатку, вона не може щось перестрибнути чи проігнорувати, вона постає як неодмінне екзистенційне самозапитування, її метод — метод особистого зусилля. Так стурбованість Платона питанням блага веде до появи діалогів як певного шляху спроби мислення. І хоч не завжди, а дехто скаже, що й ніколи, Платону не вдається пройти цей шлях остаточно, проте ми все ж маємо перед собою певний алгоритм, певну історію духовних вправ націлених на суще як таке. Тому про мітологічність Платона доречно говорити у високому сенсі цього слова: платонівський міт через конкретне сповіщає істину про світ загалом. Йому вдається здійняти людину до висоти трансцендентного, названі ж вище міти чинять протилежне — висоту космічного вони знижують до кордонів національного.

Нескладно помітити, що російське філософське запитування байдуже і до душі, і до світу, і до ідей. Першочергово це запитування про рускость, все інше — можливе поле розгортання такого запитування, або те, що рускостю може бути присвоєне. Тому ми лишаємося тільки з одним питанням: «що означає бути руським»? Питанням, котре в Росії давно вже затьмарило собою питання: *що означає бути людиною?*

Іронічно, що вперше в пресі словосполучу «русская душа» використав Віссаріон Белінській у рецензії на «Мертві душі» Гоголя. У ній він не втомляється наголошувати на відкритті великого таланту письменника саме «Вітчизняними записками» й усіляко його підносити. Белінському вдається одночасно хвалити Гоголя за його остаточну відмову від «малоросійського»: «Не менш важливий крок уперед з боку таланту Гоголя бачимо ми й у тому, що в “Мертвих душах” він зовсім відмовився від малоросійського елемента й став російським національним поетом у всій повноті цього слова» [Белинский, 2015], й докоряти йому за зневажливе ставлення до «національності чужих племен»: «Ми говоримо з приводу деяких, — на щастя, небагатьох, хоча, к нещастю, й різких — місцях, де автор занадто легко судить про національність чужих племен і не занадто скромно вдається до мрій про перевагу слов'янського племені над ними (с. 208 – 430). Ми думаємо, що краще лишати кожному своє й, усвідомлюючи власну гідність, вміти поважати гідність інших...» [Белинский, 2015]. Іронічно це не лише тому, що Белінській суперечить сам собі, проявляючи глибинну імперськість та максимальну зневагу до української національної самосвідомості (а в ній і до будь-якої іншої не-російської), а в тому, що поштовхом до мови про «русскую душу» стає твір українця про душі мертві та їх морально скалічених носіїв.

Гоголь зображає вкрай точну та яскраву енциклопедію російських характерів, однак вбачати в них те, що росіяни звать «особой душевностью» — відверте спотворення. Немає сумнівів, що Росія повниться Маніловими, Плюшкініми, Собакевичами та Чічіковими і, можливо, в цьому і є її особливість, однак тоді «загадочність» не більш як людська можливість бути мертвим ще за фізичного життя. Додає гіркої іронії й той факт, що Гоголь так і не реалізував проєкт перевтілення та оновлення власних героїв: Чічіков назавжди залишиться пройдисвітом і негідником, щоправда, це не завадить йому стати пристрасно коханим та рідним у росіян, адже лише з

такими як він «окаянная Расея» може не виходити з власного шаленого буйства.

«Чи не так і ти, Русь, як прудка, необігнана тройка мчиш? [...] ... куди мчиш ти, дай відповідь? Не дає відповіді. Дивним дзвоном заливається дзвіночок; гримить і стає вітром роздерте на шматки повітря; летить мимо все, що тільки є на землі, і скоса поглядаючи, оступаються і дають їй дорогу інші народи й держави» [Гоголь, 2009, с. 214], — не дає, бо якщо спробує цю відповідь надати, то, можливо, й мчати перестане, будь-яка зупинка загрожує можливістю спалаху мислення. Що ж буде, якщо виявиться, що даремно весь цей час мчала, даремно мчить та й, власне кажучи, мчить куди — у прірву? Однак не страшні Росії подібні запитання, бо захоплення шаленою їздою для неї завжди переважає над турботами з приводу напрямку цієї їзди. Хоч би й у пекло, аби тільки з вітерцем — ось така загадковість.

Також загальновідомо, що ідея національного духу не належить російській культурі, а віднаходить власний виток у французькому просвітництві. Термін «національний дух» (*l'esprit des nations*) з'являється в католицького священника Жака Беніня Боссюе, а також фігурує в значущій роботі Шарля Монтеск'є «Про дух законів» (1748). Подальший розвиток цієї ідеї відбувається на німецькому підґрунті: Фрідріх Мозер пише роботу «Про німецький національний дух» (1765), а Йоганн-Готфрід Гердер створює власне вчення про народний дух («Ідеї до філософії історії людства»). Саме в Гердера з'являються проблиски того, що активно розкриє романтизм — ірраціональність та таїну народного духу.

Про його невловимість та дивовижність вже активно говорить німецький романтизм, під егідою якого брати Грімм почнуть власні дослідження німецького фольклору. Тобто сама ідея національного духу (*Volksgeist*), а також її ірраціональний вимір не має жодного російського коріння, а є суто європейською ідеєю, яка, до речі, в подальшому через власну обмеженість та байдужість до наднаціональних зв'язків буде активно критикуватись. Питання про своєрідність Росії та її історичне призначення

вперше формулює Пьотр Чаадаєв, однак прихильники «русской ідеї» зазвичай не проявляють до нього особливої шани. Його оцінка положення Росії зі знаменитого першого «Філософського листа» настільки точна: «Спочатку дике варварство, потім грубі забобони, далі — іноземне панування, жорстоке, принизливе, дух якого національна влада згодом успадкувала, — ось сумна історія нашої юності» [Чаадаєв, 1989, с. 19], наскільки відверта: «Самотні в світі, ми світу нічого не дали, нічого у світу не взяли, ми не внесли в масу людських ідей жодної думки, ми ні в чому не сприяли руху вперед людського розуму, а все, що дісталось нам від цього руху, ми спотворили» [Чаадаєв, 1989, с. 25]. Росія в ній, без сумніву, особлива, проте навряд чи такою особливістю хочеться пишатись, навряд до неї хочеться привертати увагу, радше приховувати, поспішно надолужуючи змарноване.

«Те, що в інших народів просто звичка, інстинкт, те нам доводиться вбивати в свої голови ударами молоту. Наші спогади не йдуть далі вчорашнього дня; ми наче чужі для самих себе» [Чаадаєв, 1989, с. 21], — прикра констатація відсталості та невлаштованості, — що ж можна з цим вдіяти? Або старанно долучатись до загальноєвропейських скарбів культури, плідно випрацьовувати моральні звички, або ж без зусиль відмовитись від них, віднайшовши у власній дикості сакральну обраність.

Активне розгортання другого шляху сьогодні особливо яскраве: можливість поступового розвитку та опанування нових навичок лякають Росію більше за загальносвітову деструкцію. Краще втратити все, аніж врятувати бодай щось. «Внутрішнього розвитку, природнього прогресу ми позбавлені, колишні ідеї вимітаються новими, тому що останні не виростають із перших, а з'являються в нас звідкись ззовні. Ми сприймаємо ідеї тільки в готовому вигляді; тому ті незабутні сліди, котрі відкладаються в головах послідовним розвитком думки і створюють розумову силу, не борознять нашої свідомості» [Чаадаєв, 1989, с. 25], — сприйняття лише готових ідей прекрасно накладається на цілісність міту, а от мисленню як

внутрішньому акту, що потребує індивідуальних зусиль воно навпаки пручається. Тому не створюючи власних ідей, Росія повниться ідеями та думками запозиченими, що здатні прийняти лише форму ідеологічних мітів. Саме мислення при цьому неминуче губиться, оскільки «...думка існує тільки у виконанні, як і будь-яке явище свідомості, як і будь-яке духовне явище. Вона існує... тільки в момент і всередині свого власного наново-виконання» [Мамардашвили, 1990, с. 21].

Показовою є оцінка Чаадаєва Мамлеєвим: «До речі, Чаадаєв завдяки власній філософській інтуїції підмітив певну невідповідність між світовою історією, особливо західною, і нашою, російською. Це примусило його зробити негативний висновок щодо Росії й російської історії. В цьому явно далася взнаки обмеженість його метафізичного дару. Крім того, його, напевно, просто лякала загадковість російського буття й неможливість вмістити Росію в світ. Він не розумів того, що на якомусь рівні ця “невідповідність”, “неможливість” свідчать про найвеличніше метафізичне призначення Росії, про те, що на своєму вищому рівні російська ідея взагалі виходить за межі цього світу і тим більше історії як такої» [Мамлеев, 2011, с. 75], — тобто будь-який недолік легко може трансформуватись у перевагу, якщо наділити його метафізичним виміром та винести за межі історії, — пояснень не додається, однак формується певне цілісне мітологічне уявлення. Щодо Чаадаєва, то необхідним є уточнення: попри власну критичну позицію до минулого Росії, він вбачає її месіанську роль у світовій історії в майбутньому, про що не слід забувати.

Щодо «русского міра», то існує думка, що це — певна розробка Московського методологічного гуртка, наближених до влади філософів та політтехнологів. Якщо говорити про новітній етап розвитку цього міту, то це дійсно має місце, однак коріння міту набагато глибше. Воно сягає уявлення про Святу Русь, а також знаменитої формули «Москва — третій Рим», остаточно сформульованої чернцем Філофеєм Псковським. Згідно його ідей Москва має стати центром світового православ'я, як свого часу такими

центрами були Рим та Константинополь, при цьому на неї покладена особлива месіанська роль: вона має втілювати останній період людства перед кінцем історії та Страшним Судом, через що вказана формула доповнюється зловісним — «четвертому Риму не бувати».

Первинний релігійний зміст поступово розширюється до політичного, а з часом отримує всепроникний характер. Важливим стає об'єднання релігійного аспекту й секулярного в єдине ціле. Зараз ми можемо прослідкувати чіткий взаємозв'язок класичної релігії — православ'я, представленого православною російською церквою та політичної релігії — рашизму. «Політична релігія може брати початок із традиційної релігії й прямо або опосередковано користуватись цією останньою для вироблення системи вірувань, цінностей, мітів, обрядів і символів, котрі надають сакральність політичним інститутам, не підпорядковуючи при цьому державу Церкві...» [Джентиле, 2021, с. 45], — зазначає Еміліо Джентиле та виділяє принаймні три можливих ставлення політичних релігій до релігій традиційних: міметичне, синкретичне та ефемерне.

Нам видається, що у ситуації з рашизмом та православ'ям доречно говорити саме про *синкретичний* характер взаємодії, особливістю якої є «включення до себе традицій, мітів і обрядів історичних релігій, перетворення їх і адаптація до власного універсуму мітів та символів» [Джентиле, 2021, с. 348], — ми спостерігаємо як РПЦ активно підтримує російсько-українську війну, освячує ракети, на службах проповідує сакральність русского міра й месіанство русской ідеї, повністю об'єднавши власні ритуали з політичною повісткою імперського режиму та його ритуалами.

Будь-який міт потребує віри: онтологічний міт — віри як вірності події дива, віри як вільного становлення людини до самосвідомості, віри як стійкого зв'язку з божественним; семіотично-ідеологічний міт — віри як підпорядкування ідеології, віри як відмови від мислення, віри як принесення в жертву власної свободи. У культивації формули Тютчева ми бачимо як

сліпий розум заміщується сліпою вірою. Така віра не передбачає акту людської волі, вона вимагає засвоєння ідеології, що фундує імперську дійсність. Цілі згаданих мітів суто політичні, а тому вони можуть бути об'єднані в межах *рашизму як політичної релігії*.

Еміліо Джентіле визначає поняття «політичної релігії» наступним чином: «Політична релігія — це сакралізація політичної системи, заснованої на незаперечній монополії влади, на ідеологічному монізмі, на обов'язковому та безумовному підпорядкуванні індивіда й соціуму своєму кодексу заповідей; отже політична релігія нетолерантна, заснована на нав'язуванні своїх принципів і фундаменталістична, вона прагне до того, аби пронизати собою всі аспекти індивідуального й колективного життя» [Джентіле, 2021, с. 44]. При цьому Джентіле розрізняє політичні релігії та релігії громадянські, — ключовою відмінністю між якими стає рівень індивідуальних свобод, — громадянські релігії здатні проявляти толерантність до їх ігнорування чи заперечення, політичні ж є абсолютно нетерпимими до всього, що їм опирається.

Сучасний політичний режим Росії відповідає всім чотирьом критеріям, які характерні для політичної релігії згідно з теорією Джентіле:

1. «оголошує священним верховенство секулярного колективного організму, роблячи його осередком сукупності вірувань та мітів, що визначають сенс і межову ціль соціальної екзистенції і встановлюють принципи розрізнення добра й зла» [Джентіле, 2021, с. 342], — російська імперськість постає як священний інститут творення «русского міра», кінцевою метою якого є побудова «особливої цивілізації», що протистоїть Заходу та базується на сакральній єдності слов'янських народів, де російський народ має позицію «братської старшості». Все західне визначається як шкідливе й небезпечне, а істина заміщується містичною російською правдою. Рашизм формує ціннісну матрицю, яка виправдовує злидні та відсталість росіян: «добра» Росія рятує світ від «українських нацистів», «жорстоких загарбників американців» та «неправославних

європейських цінностей», — тобто, від засилля «зла», що оточує її з усіх боків.

2. «формулює цю концепцію в кодексі етичних і соціальних заповідей, що пов'язують індивіда з сакралізованим організмом і зобов'язують його до вірності й відданості аж до самопожертви» [Джентиле, 2021, с. 342], — Росія як держава-імперія сакралізується, її громадяни активно залучаються до наступальних агресивних дій на території суверенних держав під приводом налагодження миру. В суспільстві культивується мілітаризація, нетерпимість до інших народів та культур, нав'язується ідеал захисника-загарбника, що «рятує» власну державу від зовнішніх ворогів та «звільнює» поневолені братські народи. Ворогами повниться як геополітичне оточення, так і внутрішній устрій, — відбувається постійний пошук іноземних агентів та переслідування реальної опозиції. Здійснюється системне порушення прав людини, ЗМІ перетворюються на потужні джерела дезінформації населення.

3. «розглядає власних прихильників як громаду обраних й інтерпретує свою політичну діяльність у світлі месіанської функції, направленої на виконання місії заради блага людства» [Джентиле, 2021, с. 342], — месіанською ідеєю стає розбудова «русского міра» на основі «особенной русской ідеї», що ірраціонально відчувається «загадочной русской душой». Світ має усвідомити «русскую душу», як душу вселенську, в ім'я «всеєдності» та «соборності» Росія веде священну війну. «Обраність» підкріплюється культом сили та зневаги до норм міжнародного права, а також нав'язуванням світу власної історичної правди (активне переписування історії під ідеологію).

4. «утверджує політичну літургію для поклоніння сакралізованому колективному організму за допомогою культу особистостей, в яких він матеріалізується, і шляхом мітологічної й символічної репрезентації священної історії, періодично актуалізованої в ритуальному згадуванні про події і подвиги, до яких вдавались громади обраних» [Джентиле, 2021, с. 342], — яскраво виражений культ Путіна як сильного правителя, обрання

якого спирається не на «сумнівні» демократичні механізми, а на інтуїцію народу та потребу «сильної руки», потужний національний культ мертвих предків як переможців у Другій світовій війні, подвиг яких має бути повторений. Ностальгія за «величчю» як Російської імперії, так і СРСР, з відповідним запереченням самостійного існування народів колишнього СРСР та політикою агресивної русифікації під прапором повернення «славетного минулого».

В рашизмі поєднуються: *імперськість, великодержавний шовінізм та деформований релігійний традиціоналізм*. Знищення українства як національної спільноти — ключове поточне завдання, що репрезентується в формі «священної війни».

Додатковою особливістю рашизму є те, що називають «шизофашизмом» — риторика, сповнена звинувачень ворогів у фашизмі при абсолютно фашистській власній зовнішній та внутрішній політиці: «Шизофашизм — це розколотий світогляд, свого роду карикатура на фашизм, але серйозна, небезпечна, агресивна карикатура. Шизофашизм проявляється в істеричній ненависті до свободи, демократії, до всього чужоземного, до людей іншої ідентичності, а також у пошуку ворогів і зрадників серед свого народу. Але цей шовіністичний світогляд перебуває в шизофренічному розколі з прагненням використовувати ті самі блага, які забезпечує “ворог”: нерухомість за кордоном, привілей давати освіту дітям у “Гейропі” та “Піндостані”, зберігати рахунки в їхніх банках і т. д.» [Епштейн, 2022].

Україна подається російською пропагандою як центр ідеології нацизму, в той час як Росія не визнає окремої української нації й на підставі власної виключності за допомогою масових терористичних атак, окупації та депортацій намагається знищити як українську державність, так і українську ідентичність.

Нам видається коректним говорити саме про рашизм як політичну релігію, а не про «русскій мір», адже останній радше є одним із ключових

мітів рашизму, вагомим, однак не єдиним, доповнюють його принаймні міти про «русскую ідею» і «загадочную русскую душу». Всі вони слугують легітимацією імперської агресії як зовнішньої, так і внутрішньої. За всіма ними стоїть потужна ідея про виключність і велич Росії.

Так, наприклад, типова російська стаття «Загадкова російська душа» Владіміра Лукова, культуролога, літературознавця та лауреата Бунінської премії закінчується наступними словами: «крізь “загадочную русскую душу” проступають контури величного образу Росії» [Луков, 2008]. Стаття прикметна, адже автор уподібнює «загадочную русскую душу» загадці Гамлета та наголошує на її принциповій нерозв’язності. Її генеалогію він вибудовує з часів Русі, а також окреслює характерну особливість росіян — відкритість іншим культурам, що виявилась тоді, коли «Русь не тільки досягла незалежності від Золотої Орди, але й поглинула її й інші східні народи, які увійшли в склад Росії» [Луков, 2008]. Для всіх інших, окрім росіян це абсурд, разюче протиріччя, бо неможливим видається поєднання «відкритості» та «поглинання» без мети цілеспрямованого знуцання. Однак, це лише симптом, мітичність тут зовсім інша: занурившись у подібні тексти, можна раптом забути, що мова йде про Київську Русь, а не Московію.

Саме в подібних речах криштально простежується глибинність імперської ідеї, її свідомо й несвідомо поширеність у культурі. І «загадочная русская душа», і «русская ідея», і «русській мір» — чим вони є без ідеї про велич та імперське месіанство Росії? Без неї вони стають жалюгідними, втрачають свою силу, адже вся їх суперечливість та парадоксальність без імперської величі стає однією суцільною хворобою, вадою, з якою неодмінно треба боротися. Росіяни пишаються власною непослідовністю та культивують її, однак при цьому вони *абсолютно послідовні у власній непослідовності*. Зазначені міти працюють як замкнене коло імперського колеса: самі по собі вони сповнені абсурду, але абсурдність їх послідовна, в них не може виникнути раціонального імпульсу, адже це б загрожувало їх функціонуванню.

Всі ці міти проголошують російську сакральну унікальність, що в свою чергу потребує відповідного проєкту особливої філософії, яка б, по-перше, обґрунтовувала рашизм, а, по-друге, складала б хоч уявну, але альтернативу європейській метафізиці.

Така метафізика має виходити за всі існуючі межі, шокувати власною неосяжністю та бути глибоко націоналістичною, тобто закритою для решти світу. Якщо існують подібні метафізичні проєкти, то мають бути й певні містики-езотерики, «знавці» російського народу та російського життя.

Мамлеєвський міт — це міт про загадкового письменника та філософа, який дійшов у власних метафізично-національних пошуках до крайньої межі та сповіщає світові нетутешню велич Росії і месіанство її надісторичної ходи. Звісно, що означників тут може бути безліч, такі фігури спеціально створюються й віднаходяться в історії, Юрій Мамлеєв — лише один із можливих варіантів, проте варіант знаковий, характерний саме для сучасності. З одного боку, біографія чудернацького «підпільника-патріота», а з іншого — вчення про особливу метафізику по той бік Абсолюту, де Росія — третій основний виток буття поміж Богом та Безоднею.

Звісно, що можна одразу відмовити подібній метафізиці в самому статусі «метафізики», проігнорувати, припинити дослідження, однак подібний жест буде не більш як зупинкою на півдорозі, яка, по-перше, небезпечна власною байдужістю до дій та думок ворога, а по-друге, нестиме загрозу подібних деформацій на власному підґрунті. Така відмова не може бути продуктивною без спроб тут і зараз визначити чим є метафізика. Якщо ми відмовляємось від подібного запитування, якщо не приймаємо на себе особисту відповідальність, то самі потрапляємо під вплив семіотично-ідеологічних мітів.

Мартін Гайдеггер визначає дві особливості метафізичного запитування: «По-перше, будь-яке метафізичне питання завжди охоплює метафізичну проблематику загалом. По-друге, будь-яке метафізичне питання може бути задане лише так, що той, хто питає, — у якості того, хто питає, — теж

залучається до нього, тобто теж потрапляє під питання» [Гайдеггер, 2009], — відповідно до чого, ми не можемо оминати ані спотворень, ані помилок, ані ілюзій, бо вони є частиною цілого, бо будь-яке мислення неодмінно натикається на омани, а також наша залученість до подібних запитувань вимагає від нас обґрунтованих розрізень, заперечень, зважених міркувань. Отже, що таке метафізика має визначатись нами тут і зараз, враховуючи, що саме в цей час ворог намагається захопити наші території, знищити державність, зруйнувати ідентичність, і робить він це під прапором власного месіанства, що виправдовується специфічною метафізикою. Хай вона не буде для нас тим, що ми назвемо «метафізикою», однак вона аж ніяк не може бути тим, на що ми заплющимо очі.

Визначення метафізики рашизму як «*метафізики по той бік Абсолюту*» видається нам досить влучним та іронічним, оскільки, якщо ми хоч частково погодимось із Гайдеггером, який зазначає: «Метафізика — це запитування понад суще, за його межі, так, що ми отримуємо після цього суще для розуміння як таке і загалом» [Гайдеггер, 2009], то вийде, що така метафізика є запитуванням понад надсуще, за межі цілого й таке після якого ми отримуємо що? Відповідь Мамлеєва красномовна — Безодню, причому Безодня не може вже стосуватись цілого як подоланого, стосується воно лише частини цілого — Росії.

Лишається тільки питання того, що ж ми маємо робити з мамлеєвським мітом та як йому слід протистояти? Ролан Барт зазначає, що протистояти міту вкрай непросто, однак можливо: «...здолати міт зсередини надзвичайно складно, оскільки дії, за допомогою яких від нього намагаються позбавитись, самі стають його здобиччю: у кінцевому підсумку міт завжди може зробити так, щоб ним позначався спротив, який йому надається. Тому, можливо, найкраща зброя проти міту — в свою чергу мітологізувати його, створити *штучний міт*; такий реконструйований міт якраз і виявився б істинною мітологією. Якщо міт — викрадач мови, то чому б не викрасти сам міт? Для цього необхідно лише зробити його вихідним пунктом третинного

семіологічного ланцюга, перетворити його значення в перший елемент вторинного міту» [Barthes, 1991, p. 134]. Відповідно, сам факт наукового дослідження вже буде виконувати функцію реконструкції на базі третинної семіологічної надбудови, крім того, він зможе залучити динаміку туди, де міт програмує статику.

Звісно, що неможливо повністю демітологізувати міти будь-якими науковими засобами, однак певний базовий рівень демітологізації вони здатні забезпечити — мітолог може побачити деформацію там, де споживач міту відчуває даність. Дослідження здатне позбавити правдивості те, що їй не має, проте працює воно переважно на самого дослідника, не будучи залученим до дослідження, читач має загрозу не сприйняти будь-які наукові результати, оскільки міт їх із легкістю поглинає. Однак не варто забувати, що міт діє власною цілісністю, будь-які прогалини він заповнює власним закликком, дослідження ж дозволяє звернути увагу на приховані, або відсутні деталі. Тому, необхідним є аналіз біографії Юрія Мамлеєва, як у контексті історії, так і у зв'язку з його творчим становленням. За статичним туманом містики мають бути віднайдені: філософське підґрунтя, культурні впливи, ціннісні орієнтири, еволюція поглядів і т. і. Важливе місце тут, звісно, займає Южинський гурток та його загальна атмосфера. Не менш суттєвою має бути увага до феномену метафізичного реалізму та художньої творчості філософа, яку неможливо розмежувати з його суто філософськими працями.

Понад це, як вірно зауважує Барт, має відбутись і додатковий процес на рівні самої мітологічності. Уявляється, що те, що ми визначили як семіотично-ідеологічні міти здатне бути ліквідоване лише тим, що ми визначили як міти онтологічні. Тобто загроза та хибність метафізики по той бік Абсолюту може бути усвідомлена та подолана не через власне заперечення, а через розгортання та втілення іншого метафізичного проєкту. Тому заключним етапом розгляду мамлеєвського міту має стати не критичний аналіз, який має бути проміжним етапом, а вихід до онтологічного

виміру як спосіб звільнення від ідеологічних упереджень та сподівання на можливість події мислення.

Вже в «Апології божевільного» зацькований державою після публікації першого «Філософського листа» Чаадаєв пише: «Прекрасна річ — любов до вітчизни, але є ще дещо більш прекрасне — це любов до істини. Любов до вітчизни народжує героїв, любов до істини створює мудреців, благодійників людства. Любов до вітчизни розділяє народи, живить національну ненависть і часом вдягає землю в траур; любов до істини розповсюджує світло знання, створює духовні насолоди, наближує людей до Божества. Не крізь вітчизну, а крізь істину веде шлях на небо» [Чаадаєв, 1989, с. 140]. Тому справжній шлях українського становлення ніколи не може бути вибудований лише на ідеї опозиційності, він передбачає поступове творення власної культури. *Культури в якій національне — спосіб уваги до загальнолюдського.* Нація не має необхідності культивувати власну виключність, аби бути міцною та продуктивною. Замість цього вона може спробувати зробити внесок у розвиток світових ідей — що й стане красномовним ствердженням себе.

Сьогодні Україна бореться не просто за власне існування, вона сповіщає світові ідею свободи.

1.1.2. Біографічний нарис: омані життєпису

Значну частину мамлеєвського міту складає біографія письменника, а точніше — її відсутність. «Мінус біографія» — один із підзаголовків статті російського літературного критика та філософа Міхаїла Бойка, присвяченої Юрію Мамлеєву, в ній послідовник останнього зазначає: «Можна поспівчувати майбутнім біографам Мамлеєва. У звичайної людини можна прослідкувати генезу її особистості в зв'язку з зовнішніми умовами й життєвими обставинами, в глибокого інтроверта — ні. Складно уявити життєпис Мамлеєва, створений, наприклад, у дусі серії ЖЧЛ» [Бойко, 2009], — після чого свідомо оминає біографічний аналіз, згадуючи лише декілька дат та фактів. Свою позицію він виправдовує духовною орієнтацією

Мамлеєва на внутрішній світ, з якого той немов би черпав досвід, котрий лише частково відтворений у текстах.

Звісно, подібна позиція якнайкраще спрацьовує на користь усталеного міту. І якщо погодитись із нею ми аж ніяк не можемо, то наступні слова Бойко абсолютно доречні: «Більш того, є підстави вважати, що нічого не змінилося б, навіть у разі, якби Мамлеєв написав автобіографію. Швидше за все, ми б отримали не справжню історію внутрішнього життя, а якусь відцентровану, відретушовану та збалансовану схему» [Бойко, 2009], щоправда далі він знову обґрунтовує це особливістю Мамлеєва, на цей раз — здібністю до узагальнень: «...Мамлеєв належить до тих письменників, у яких здібність до узагальнення суттєво перевершує здібність до деталізації. Аби в цьому впевнитись, можна прочитати десятки інтерв'ю Мамлеєва. З них ми майже нічого не дізнаємося про генезу його особистості, натомість дізнаємось дуже багато про його підсумковий світогляд, що буде викладений обкатаним, наче галька, доведеним до досконалості й незмінними від інтерв'ю до інтерв'ю словесними формулами» [Бойко, 2009].

Досить довгий час після смерті Мамлеєва не існувало розгорнутої праці, котра була б присвячена його біографії, а основним інформаційним джерелом на цю тему були його власні спогади, випущені видавничою групою «Традиція» у 2017 році (через два роки після смерті самого Мамлеєва). Якщо співвідносити їх із тим, що можна отримати зі спогадів його знайомих, то стає очевидним, що це не більш як мемуари з усіма притаманними цьому жанру особливостями.

З них ми, наприклад, не дізнаємося, що в Мамлеєва була перша дружина Вікторія (за свідченнями однокласника ЮВМ — Юрія Баранова) [Баранов, 2015], чи що його друга дружина змінила власне ім'я «Фаріда» на «Марія» й раніше була дружиною філолога та філософа Сергея Хоружего [Крижевский, 2008]. Справа полягає не у необхідності викриття інтимних подробиць життя Мамлеєва, а в методологічному розумінні

існуючої біографічної прогалини, котра є одним із впливових чинників творення містифікацій та підтримання таємничого ореолу навколо митця.

Якщо незгаданою може лишатись така інформація як, наприклад, сімейний стан філософа в певний період його життя, то можуть бути пропущені будь-які інші суттєві факти біографії. Тобто зараз ми бачимо здебільшого лише того Мамлеєва, яким він сам хотів себе показати. Ця ситуація поступово змінюється, однак аж ніяк не в бік подолання мітичного. Замість причесаного міту від самого Мамлеєва, отримується новий міт — брудний та розгнuzданий, але вже від його adeptів. Якщо сам Мамлеєв у другій половині свого життя хотів продемонструвати власну не-маргінальність та створити образ метафізика, що крізь темряву неодмінно виходить до світла, то його молоді послідовники, навпаки активно культивують ідею його некроцентричності. Єдиним, що поєднає ці погляди є образ неповторного національного генія-метафізика, що сповіщає світові страшну російську правду.

Сьогодні Мамлеєв потрібен Росії як ніколи: вона повниться його демонами, які влаштовують шалену різанину в Бучі та інших містах України, перебуває в буйному екстазі самовдоволення, прославляючи імперське минуле та сучасну військову агресію на уроках патріотизму в школах та із шаленою швидкістю летить до Безодні, не втомлюючись погрожувати світові ядерною зброєю.

Саме в 2022 році віднаходиться і публікується прихований роман Мамлеєва «Блукання», в якому описані «жахи» життя в Америці, що постає втіленням пекла, а також зображується несамоविта ностальгія емігрантів за Росією. У 2023 з'являється об'ємна «біографія Мамлеєва» (а насправді чорно-провокативна художньо-мітологічна белетризована оповідь) — «Батько Шатунів. Життя Юрія Мамлеєва до труни та опісля» від молодого письменника нового російського покоління Едуарда Лукоянова, який вже написав свій перший роман «Ні, це я — Едічка» з відсилкою до першого роману Едуарда Лімонова.

Статті Лукаюнова «Герметичний підвал. Про “Московский гамбіт”, величний антишедевр Юрія Мамлеєва» та «Щохвилинна Америка. Про “Блукання ” Юрія Мамлеєва» дозволяють зрозуміти характер проєкту по реактуалізації мамлеєвського міту саме в контексті його некроцентричності. У власній книзі Лукаюнов не просто розкриває полотно мамлеєвського мороку та огиди, але й художньо наслідує та продовжує його.

Маємо констатувати, що ця тенденція свідчить про те, що такі постаті як Мамлеєв та Лімонов вже встигли стати в Росії класиками та виховати на власній творчості нове покоління, яке щиро ними захоплюється: «Смерть, а точніше “смертушка”, як висловлюються вічно сюсюкаючі мамлеєвські виродки, і її пізнання, неможливе з “обивательської” точки зору, стають єдиною ціллю існування в тому вигляді, в якому його описує Юрій Віталійович. Знов і знов вони приходять до висновку, що смерть є відсутністю всіляких почуттів та здібностей, найпершою з яких є здібність мислити й, відповідно, сприймати буття. Думка про смерть здатна звести з розуму, відповідно, між нею та розумом є непорушний зв'язок. І тут монстри Мамлеєва підходять до небезпечного для них і навколишніх питання: чи не є безумство ключем до осягнення величної таємниці кінця будь-якого фізичного існування?» [Лукаюнов, 2023].

Добре досліджена біографія Мамлеєва не може не висвітлити суттєву розбіжність між життям філософа та його творчістю. Мамлеєвський життєпис, на відміну від життєпису того ж Лімонова, позбавлений драматизму та перипетій, а крім того не узгоджується з ідеєю про дивовижного містика й езотерика, котрий порушує будь-які усталені межі. Що ж до мамлеєвських узагальнень, які розхвалює Бойко, то це дійсно мамлеєвська особливість, однак вона аж ніяк не може бути розглянута як його ані сильна філософська, ані сильна особистісна сторона. Висловлювання в інтерв'ю досить прості, філософськи невибагливі й переважно патетичні, що, до речі, характерно й для стилю його філософських робіт, тому певну

харизму глядач віднаходить лише тоді, коли Мамлеєв читає власні оповідання.

Відкинувши усталені стереотипи, ми спробуємо на основі доступних нині джерел сформувати біографічний нарис життя та творчості Юрія Мамлеєва, усвідомлюючи неможливість виконання такого завдання. Хай навіть нарис не є можливим, однак дещо про життя Юрія Мамлеєва може та має бути сказано.

Народився Юрій Мамлеєв одинадцятого грудня 1931 року. Його батько був психопатологом і мав дворянське походження, мати ж походила з сім'ї купців-старовірів, закінчила царську гімназію й знала декілька мов. З цих відомостей ми можемо виокремити два суттєвих для становлення майбутнього філософа факти — це дворянське коріння сім'ї разом із гарною освітою її членів, а також професія батька.

Упродовж життя Мамлеєв завжди приязно ставився до білої інтелігенції та постійно підтримував із нею контакти: один із перших нонконформістських салонів, який він став відвідувати — це салон Строевої-Тітова, в якому сповідували монархізм. Під час еміграції у Відні відбулося його знайомство з представниками російського дворянства та серія візитів до їх сімей, далі ж за словами Мамлеєва: «Наші контакти з білою еміграцією продовжувались; вони продовжувались і згодом, у Сполучених Штатах, у Франції, і треба сказати, що це було дуже хвилююче та цікаве явище. Ми захоплювались цими людьми. Вони ж до нас ставились іноді навіть із насторогою...» [Мамлеєв, 2017а, с. 138]. У цих словах вбачається як симпатія до цих кіл, так і, незважаючи на дворянський рід батька, певна до них дистанція.

Може здатися, що в координатах «червоні — білі» Мамлеєв ближчий до білих, проте така ідентифікація буде скоріше хибною, адже й неприйняття радянського життя Мамлеєвим було досить специфічним, що буде видно з подальшого розгляду його біографії. Радше сказати, що в Мамлеєві «біле» й «червоне» не складало суттєвої опозиції й *поєднувались під егідою*

гіпертрофованої національної ідеї. Показовим є його наступний роздум: «Розмірковуючи про патріотизм, я раптом подумав, що він буває двох видів: радянський і російський. Я думаю, що у часи Великої Вітчизняної війни проти Гітлера й усієї фашистської Європи повстав не тільки радянський народ і радянська країна, але і дореволюційна Росія — та історична, тисячолітня Росія. Все це ожило в народі й всім світом рушило проти ворога; червона й біла ідея фактично поєднались, постало православ'я — на війні воно отримало право на життя» [Мамлеев, 2017а, с. 188-189].

Безпосередньо з білими колами його об'єднувала любов до культури Срібного віку, реінкарнацією якого вважали себе южинці, а також потяг до православ'я. Крім того, важливо пам'ятати, що будучи лідером метафізично-езотеричного підпілля Москви, Мамлеев завжди мав визнане елітарне положення (не матеріальне, однак символічне), тобто перебував не просто над суспільством, але й над значною частиною творчої інтелігенції.

Вже в дитинстві в Мамлеєва з'являється особлива цікавість до девіацій. Посилиться це в юнацтві, а в повній мірі розкриється в художній творчості. Зокрема, сам Мамлеев пише: «Наша квартира в Южинському провулку була прямо-таки завалена літературою з психіатрії й психопатології, котру я у ранній юності з інтересом досліджував» [Мамлеев, 2017а, с. 12], а його однокласник Юрій Баранов, вказує на особливе тяжіння Мамлеєва до всіляких ненормальностей та пригадує як останньому було цікаво спілкуватися з п'яними жебраками й інвалідами [Баранов, 2015]. Водночас самому Мамлеєву девіантна поведінка не була притаманна: він не був ані хуліганом, ані відлюдником.

Віталія Івановіча Мамлеєва — батька майбутнього лідера Южинського гуртка заарештували за 58-ою статтею (антирадянські вислови) та відправили до табору, де він загинув. Мамлеев запам'ятає батька доволі погано та що важливо, не буде в подальшому ненавидіти радянську владу на цьому підґрунті. У власних спогадах він досить відсторонено описує ці події, більшою трагедією для нього стане смерть матері та власна хвороба.

Поряд із цікавістю до девіацій виявляє себе й захоплення національним. Ретроспективно Мамлеєв наділяє власні дитячі спогади яскравим національно-патріотичним відтінком і, звісно, складно визначити в якій мірі він усвідомлював цю візію в той час. Очевидно, що описи захоплення російською природою та російською мовою — це певна проекція, однак пізніше, у юнацтві, ми дійсно можемо віднайти точку, яка стала найпершим поштовхом до формування в Мамлеєва російського традиціоналістичного світогляду, принаймні заклала до нього фундамент. Цією точкою є постать Сергея Єсеніна, яка поєднує в собі національне та девіантне.

Юрій Баранов зазначає: «Зараз багато пишуть про особливе ставлення Юрія Мамлеєва до Єсеніна. Маю сказати, воно зародилось давно. У старші шкільні роки та в перші студентські роки ми дуже багато читали й постійно “відкривали” один одному відкритих нами письменників. Пам’ятаю, як повернувшись із канікул після дев’ятого класу, Мамлеєв з’явився, повністю захоплений Єсеніним. Перший вірш, яким він на мене налетів, був знаменитий «Грубим дається радість, / Ніжним дається туга ...» (Я в той час молився на Блока)» [Баранов, 2015].

Від Єсеніна Мамлеєв візьме декілька речей, які будуть визначальними для всієї його творчості. По-перше, це симпатія до туги та знедоленості, які Мамлеєв зображає в якості шляхів взаємодії з Безоднею, по-друге, це любов до «окаянной Расеі», весь бруд якої сприймається не в якості її недоліку, а в якості свідотства нетутешності, що ми віднаходимо на сторінках мамлеєвської художньої прози, а по-третє, визначення національного як надціннісного, домінація його навіть над Абсолютом, — основа метафізичної доктрини «Росії Вічної». В цій роботі Єсенін стане центром розділу «Російська поезія».

Також суттєво вплинуть на Мамлеєва ще в юнацтві, а потім і в більш зрілому віці дві постаті, котрі вважались в Южинському гуртку своєрідними іконами — це Александр Блок та Фьодор Достоєвскій. Критерій згідно з яким

їх виділяє Мамлеєв як геніальних — «створення поетом або письменником власного світу, космосу, за умови його глибини, самобутності й філософської значущості» [Мамлеєв, 2011, с. 48]. Блок постає для Мамлеєва та южинців як символ інтелектуальності, аристократичності, Мамлеєв навіть називає його «Данте російської поезії, що створив своє пекло (світ ХХ століття) й свій рай — Вічну Жіночність як аспект Божественного прояву» [Мамлеєв, 2011, с. 48-49]. Достоевській же — головний прозаїк для Мамлеєва, саме його вплив є найбільш відчутним із усіх впливів взагалі. Порівняння творчості Мамлеєва та Достоевського досить велика тема, якій присвячена монографія найвідомішої на сьогодні дослідниці художньої творчості Мамлеєва — Розі Семікіної. Мамлеєв одночасно й захоплювався Достоевським, і рівнявся на нього, і намагався його наслідувати. В інтерв'ю Семікіній письменник зазначає, що ще в юнацтві на нього величезне враження справили «Записки з підпілля» [Семькіна, 2007, с. 211].

Як і художній світ Достоевського, так і художній світ Мамлеєва сповнені різноманітних девіацій. Достоевській надихатиме Мамлеєва власною винятковою увагою до проблеми зла, захопленістю темною стороною людської душі, власною апокаліптикою. Панорама зла та людських вад, яку зображує Достоевській віднайде в Мамлеєва своєрідний апогей: «Звісно, зла та жорстокості в моїх творах значно більше, ніж у Достоевського. В першу чергу це пов'язано зі сторіччям: в ХХ і ХХІ сторіччях у порівнянні з ХІХ-им ступінь релігійного розпачу сильніший, оскільки були зруйновані традиційні релігії, гуманістичні ідеали, відбулося трагічне відпадиння людини від людини...» [Семькіна, 2007, с. 211].

Суттєву роль тут, на нашу думку, відіграє й літературний процес — а саме зняття табу на будь-які літературні теми та сюжети, розгортання постмодерністського дискурсу з його епатажем та жорстокістю. І хоч Мамлеєв і не мав змоги бути добре обізнаним у ході світового літературного процесу під час життя в СРСР, однак положення підпільника дозволяло й провокувало до порушення встановлених моральних та культурних норм. І

одним із найсуттєвіших імпульсів до цього був саме Достоевській — Мамлеєв наслідує його лінію, однак не зупиняється там, де був вимушений зупинитись Достоевській.

Проза Мамлеєва сповнена тим, що прийнято називати «чорнухою». Він став одним із перших, хто в СРСР почав використовувати подібні художні засоби, тому в певній мірі його можна вважати засновником постмодерністських тенденцій в російській культурі. Те, що робить Мамлеєв у 60-ті пізніше активно будуть робити Віктор Єрофєєв, Сорокін, Пелевін, Масодов, Єлізаров та багато інших. Сьогодні це видається чимось буденним, а з відкриттям дискурсу метамодернізму навіть застарілим, однак на ті часи це носило локально-новаторський характер.

«Шатуни» для радянської свідомості були чимось на кшталт ядерного вибуху: у більшості читачів вони викликали єдине питання — а хіба так взагалі можна? Ключем до їх появи є саме Достоевській. На нашу думку, навіть власні недоліки, наприклад, слабкість художньої строфи, Мамлеєв ділить із власним вчителем: зміст у обох авторів сильно переважає над формою. Проза Достоевського повниться передчуттям катастрофи та кінця світу, її герої перебувають на межі Безодні, що нескінченно вабить Мамлеєва. Ненависть антигероя з «Записок із підпілля» до світової гармонії та законів логіки носить у мамлеєвських персонажів поголовний характер. Якщо Раскольніков зривається в Безодню у межовій перевірці себе, то в Мамлеєва до Безодні линуць із екзальтованою радістю, а вбивають із патологічною насолодою.

Щодо юнацтва письменника, то слід також відзначити досить ранні заняття літературою — про це пише як сам Мамлеєв, згадуючи власне дитинство (перше власне оповідання «Чарівний ліхтар» він написав приблизно в сім років) [Мамлеєв, 2017, с. 14], так і його однокласник Юрій Баранов, якому Мамлеєв читав у школі власні оповідання [Баранов, 2015]. Згадуючи іншого шкільного друга та його дворянську сім'ю, Мамлеєв вказує на власне вкрай раннє знайомство з серйозною філософією: «...саме в

дев'ятому — десятому класі я почав знайомство з німецькою філософією, оскільки вона вважалась передвісницею так званого “діалектичного матеріалізму”... Кумирами тоді для мене були Кант і Гегель як дві протилежності... Як не дивно, більш таємничим мені видавався не Гегель, а саме Кант із його “річчю в собі”. Все це було в вирі юнацького життя. Значно суттєвіший вплив, аніж філософія, на мене справила російська література. Книга, яку я прочитав у десятому класі й яка по-справжньому мене вразила, була “Записки з підпілля” Достоевського» [Мамлеев, 2017а, с. 33-34]. Нажаль Мамлеев не уточнює з яких саме джерел відбувалось це ознайомлення, адже якщо багатотомники Гегеля в СРСР почали видавати з 1929-го року, то до війни вийшов лише один том робіт Канта докритичного періоду, шеститомник з'явиться лише в 60-ті роки й незначним закритим тиражом, тому, можливо, мова йде про якісь дореволюційні видання, що мала сім'я його друга Анатолія Чілікіна (що малоймовірно).

У будь-якому разі, складно повірити, що десятикласник здатен не просто певною мірою засвоїти тексти Гегеля чи Канта, а хоч бодай щось у них зрозуміти. В усій творчості Мамлеева ми не віднайдемо суттєвих посилань ані на Гегеля, ані на Канта, і навіть в утризмі чи «Останній Доктрині» хоч і відчувається знайомство автора з німецькою класичною філософією, однак буде перебільшенням говорити про якийсь вплив. В той час як вплив «Записок із підпілля» на юнацьку свідомість Мамлеева видається абсолютно реалістичним.

Чому ж настільки гуманітарно обдарований хлопець не вступає на філологічний факультет, куди його мають привести відповідні здібності та інтереси? Вже в юному віці, в такий вирішальний момент як вибір освіти, Мамлеев вчиняє вкрай зважено та обережно: «...я вже тоді розумів, що вивчати літературу в радянські часи — справа небезпечна. Я пам'ятав долю батька. І мою тоді ще приховану думку підтримав, сам того не усвідомлюючи, наш чудовий учитель фізики, Євгеній Рудольфович... саме він чомусь весь час повторював, що тим, хто має схильність до літературної

творчості й взагалі до гуманітарної сфери, краще всього йти в інженери — він не соромився висловитись, що інженери будуть потрібні за будь-якого політичного устрою, натякаючи на те, що література — вкрай небезпечне заняття» [Мамлеев, 2017а, с. 35], — палко захоплений літературою та філософією Мамлеев має достатньо прагматичності для приборкання поклику серця та вступає до Лісотехнічного інституту.

Ніколи в біографії Мамлеева ми не зустрінемо суттєвих відхилень від життєвої прагматичності: як би не оспівувалось у його творчості священне безумство, — в житті Мамлеев ніколи не був легковажним. Крізь майже всі переломні моменти його біографії проходить червоною лінією здоровий глузд: еміграція до Америки, переїзд у Францію, та навіть, повернення до Росії. Важливо, що Мамлеев не був ані авантюристом, ані диваком. Його біографії складно стати плідним ґрунтом для розквіту міту, саме тому їй зручніше бути саме «мінус біографією».

До неконформістського життя Мамлеев приходив після смерті матері (1955 рік) та отримання небезпечного діагнозу — хронічний нефрит (це не завадить йому прожити до вісімдесяти трьох років), який він приймає як певний вирок.

Ще у 1953-му році (Мамлееву двадцять два роки) відбувається найважливіша подія в його творчому житті — він віднайде власний літературний стиль: «Проходячи по улюбленому мною Тверському бульвару, де стояв тоді пам'ятник Пушкіну, а нині стоїть пам'ятник Єсеніну, я раптом відчув, що в моїй душі щось відкрилось, і я побачив і світ, і людину не такими, якими вони були раніше. Це й 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... Але прорив відбувся, і я став писати оповідання, але аби так писати, потрібно було, по-перше, впадати в певний стан свідомості, який дозволяв бачити те, що відповідає такому прориву, осяянню... По-друге, потрібно було адекватно

все це виразити, мала з'явитись відповідна мова. Тому перші оповідання давались із великою працею; вони були незграбні, ці перші спроби. Але в кінцевій творчій реалізації я не сумнівався» [Мамлеев, 2017а, с. 43-44].

Відкриття власної творчої самобутності та невтішного діагнозу формують у Мамлеєва наступний життєвий план: «ніякої сім'ї, ніякої соціальної зовнішньої “кар'єри” й непотрібної роботи. Повинні бути: свобода, стихія життя, творчість і пізнання — хто ми, звідки прийшли й куди підемо після цього страшного життя... Вирішити загадку смерті, а точніше, безсмертя в будь-який спосіб. Інструменти — інтуїція, вищий розум і книги...» [Мамлеев, 2017а, с. 46].

Вже на початку 60-их Мамлеєв стане зіркою підпілля та завсідником різноманітних неконформістських інтелектуальних салонів, у яких він майже одразу отримає високий статус метра та створить власний радикальний Южинський гурток. Друга ж половина 50-тих — це часи пошуку та перших важливих зустрічей. Там ще немає всіх тих філософів, художників та письменників, яких він зустрине пізніше, але вже є можливість «іншого життя».

Знаковим місцем цього періоду була курилка Ленінської бібліотеки, де збирались поговорити на філософські теми відвідувачі читальних залів. Саме там можна було віднайти цікавих співрозмовників для бесіди про те, що не вміщалося в межі радянської свідомості. Ці кола людей були сповнені інтересом до «ідеалістичної філософії», християнської релігії та східної містики. Там Мамлеєв ще не впливав на інших, а зазнавав впливів: в якості знакового він відмічає знайомство з певним Львом Петровичем Барашковим, що був старший за нього на десять років та знайомив його з різними цікавими особистостями. Вся життєва енергія Мамлеєва була спрямована на досягнення нового для нього світу, роботі ж вчителя математики в вечірній школі він приділяє мінімум уваги.

На початку 60-их Юрій Мамлеєв вже потрапить у найвищі кола неконформістської Москви, знаковим буде антирадянський салон Єлени

Строевой та Юрія Тітова. Там, а пізніше вже й у своїй квартирі в Южинському провулку він буде читати власні знамениті оповідання. Також важливою подією тих часів були читання віршів на площі Маяковського, які періодично Мамлеєв також відвідував. Однак там панувала радше атмосфера політичних диспутів до яких Мамлеєв був байдужий. Ігорь Дудінській пізніше згадував, що у Южинському гуртку гидували політикою та називали її «соціальщиною». Доречно поставити питання: як Мамлеєв ставився до радянської влади та життя в СРСР?

На диво, ставлення його було хоча й зневажливим, однак *лояльним*. Так, він неодноразово дорікав більшовикам за знищення церков, вбивства білої інтелігенції, примітивізм марксизму-ленінізму, заборону вільного від ідеології мистецтва, однак казати, що він ненавидів радянську владу та боровся з нею — буде суттєвим перебільшенням, куди більше все своє життя він критикуватиме Захід, де отримає свого часу стабільну роботу та добробут, де його надрукують та визнають як талановитого письменника. Щодо радянських часів, то Мамлеєв неодноразово наголошуватиме, що народ всередині системи продовжував жити власним потаємним життям, його самого це вабило й цілком влаштовувало.

Культурна та ідеологічна сторона життя також його задовольняла: «Якщо дивитись на справу з психологічної точки зору, то я був задоволений своїм творчим життям під ідеологічною плитою. Чому? Тому що моїми творами захоплювались люди найвищого рівня розуміння мистецтва...Тому, перебуваючи в подібній ситуації, я був повністю вдоволений як письменник — мене оточували люди; це була й молодь, і професори; хто завгодно, але вони розуміли: в цій кузні кується справжня література, не радянська, а саме російська» [Мамлеев, 2017а, с. 122-123]. *«Російськість» завжди була для Мамлеєва універсальним виправданням будь-чого.*

Аби не лишити ніяких сумнівів із приводу того, що Мамлеєв ніколи по-справжньому не був антирадянщиком, а належав до характерного для Росії

типажу *примарного опозиціонера*, або ж імперця іншої сторони, треба звернути увагу на два показові моменти.

Перший — це сакралізація Мамлеєвим радянської перемоги в Другій світовій війні, й відповідне до такої сакралізації амбівалентне ставлення до Сталіна та комуністів, — більшовицька революція помилка, однак саме комуністам на чолі зі Сталіним вдалося створити потужну промисловість та врятувати світ від фашизму. Хоча й були численні жертви, однак це стало величним досягненням [Шаргунов, 2013].

Другий — положення його «Російської доктрини» щодо політичного устрою: «По суті, Російська доктрина (Російська ідея) сумісна з будь-яким політичним устроєм (виключаючи зрадницький), що має вищу ціль не політичну як таку, а саму Росію» [Мамлеєв, 2011, с. 321]. Мамлеєв байдужий до політичного устрою, тобто готовий прийняти будь-що, — така позиція є найбільш деструктивною, а зауваження про «зрадницький устрій» взагалі не можна сприйняти серйозно, адже воно свідчить, що Мамлеєв не розуміє поняття «державного устрою» як такого.

До еміграції ще можна говорити про якусь «антирадянськість» Мамлеєва та й тільки таку, що виражена в неформатній для того часу творчості, опісля неї — Мамлеєв відкриває для себе гарні сторони радянської імперії, — «вдалося створити сильну державу, створити життя, котре підпорядковувалось якомусь світлу» [Шаргунов, 2013].

Додати до цього можна лише слова Ігоря Дудінського з четвертої серії («Індикатор супержиття») документального серіалу «Ігор Дудінській. Останній тусовщик відлиги» за 2021-ий рік, створений телеканалом «Росія-Культура» (важливим є як сам факт ідеологічної потреби подібного контенту, так і його безпосередній зміст): «Його КДБ дуже любило, безумно. І весь час всім його друзям говорило... давайте зробимо так, аби він все-таки поїхав, тому що ми розуміємо... що він великий письменник» [Буробин, 2021], — яке зворушливе поєднання непеєднуваного, що так і закликає згадати російського глядача, що хоч немає в Росії КДБ, та є ФСБ, що не менш

ласкаве до «справжніх» опозиціонерів, та й взагалі, Росія — це ж країна небувальщини та парадоксів, всіх вона здатна об'єднати своєю імперською турботою.

Южинський гурток та підпільні салони 60-70-их є великою темою, загальні риси якої ми розглянемо окремо, наразі ж можна зазначити, що Мамлеєв був визнаним лідером метафізичного підпілля та мав приголомшливий успіх серед найрізноманітніших інтелектуальних кіл — цей період був його зірковим часом. Тоді ж філософ знайомиться зі своєю другою дружиною Фарідою (Марією), яка буде супроводжувати його решту життя.

У середині шістдесятих вслід за оповіданнями з'являється твір Мамлеєва, котрий зробить його відомим та назавжди стане його візитівкою — роман «Шатуни». З літературної точки зору саме він та деякі з ранніх оповідань є найкращим в усій творчості письменника. Доречно навіть говорити, що Мамлеєв є автором одного роману — адже в «Шатунах» у концентрованому вигляді зібрані всі основні мамлеєвські сюжети та образи: інші романи будуть лише повторювати те, що вже було прописано, однак із меншої художньої силою. Цікаво, що знамените французьке видавництво «Галлімар», яке видавало новаторську літературу (Пруст, Сартр, Камю, Селін, Кундера) відмовилось друкувати «Шатунів» із формулюванням, що «так шокувати вони не можуть і що шокувати треба вміло» [Мамлеев, 2017а, с. 166].

У 1974-ому році Юрій та Марія Мамлеєви емігрують із СРСР. Ключовою причиною еміграції, яку зазначає сам Мамлеєв, була неможливість публікації, а також указ уряду СРСР про кримінальну відповідальність за будь-яку спробу передачі витворів мистецтва за кордон [Мамлеев, 2017а, с. 123-124].

Життя за кордоном у подружжя Мамлеєвих складається вкрай вдало. Від'їзд не став складним, бо Мамлеєв вже був досить відомою фігурою. В Америці їм вдалося влаштуватись на роботу до Корнельського університету,

також за рекомендаційним листом Мамлеєва приймають до американського ПЕН-клубу, друком виходить англійський переклад «Шатунів». «...ми нарешті влаштувались у соціальному сенсі, й стали жити, як американці середнього класу — в нас були котедж, автомобіль, ну й так далі» [Мамлеев, 2017а, с. 123-124], — взагалі Мамлеєв постійно зазначав, що як в Америці, так і у Франції їх соціальне життя було прекрасним. В Америці у православної автокефальної церкви Юрій Мамлеєв приймає хрещення, цей крок пов'язаний у тому числі й із ностальгією за Росією, у яку Мамлеєви починають мріяти повернутись. У США вони також пройдуть і обряд вінчання в 1976 році.

Якщо в соціальному плані все було добре, то в усьому іншому Америка виявилась для Мамлеєва вкрай чужою. Ось як він згадує Нью-Йорк: «Нью-Йорк був жорстоким, демонічним, по-своєму красивим, але красивим якоюсь демонічною, знов таки, красою. Й перебування в ньому породжувало якусь темну, хижу енергію виживання, причому незалежно від того, яка ви людина» [Мамлеев, 2017а, с. 151]. Нещодавно опублікований прихований роман Мамлеєва «Блукання» є автобіографічним та прекрасно демонструє характер мамлеєвського дисидентства. Вкрай влучно характеризує цей роман Лукоянов: «...крок за кроком багатослівна тирада нью-йоркського Мефістофеля [Рудольфа — агента секретної служби] підводить героя до думки, що “демократія й свобода — просто цирк для недоумків”. Сповнений цією істиною, Круглов рухається далі по, вибачте, колам емігрантського аду: отримує нудну роботу в університеті К. (тобто в Корнеллі), бере кредит на дім та машину, спілкується з іншими емігрантами й приходиться до висновку, що Росія — це рай, а Захід — його протилежність. Ось такі “Блукання”» [Лукоянов, 2022b].

Можна лише припускати, чому цей роман не вийшов за життя письменника та чому той ніколи про нього не згадував. Можливо, не хотів розривати власні зв'язки з Заходом, будучи членом як американського, так і

французького ПЕН-клубів. Підозріло зважено з'явитись цьому текстові вже після смерті самого Мамлеєва.

Хай там як, а проблема самого Мамлеєва полягає не в тому, що він не був чесним у власній критиці Заходу, чи не був готовий доводити свою любов до Росії — зовсім ні, адже в Росію він через Францію все ж таки повернеться. Основною проблемою Мамлеєва нам бачиться те, що він відмовлявся *мислити політично*, і це робить можливими подібні рядки: «Ненависний всім Гітлер був куди гуманнішим за нас. Якщо не помиляюсь, при окупації дозволялось читати Єсеніна» [Мамлеев, 2022, с. 28]. Можна зауважити, що це фрагменти роману й їх не можна переносити на особистість самого Мамлеєва, однак досить подивитись чи прочитати декілька інтерв'ю з Мамлеєвим, аби зрозуміти, що саме цим повняться його прямі висловлювання.

Важливо розуміти, що мамлеєвський рівень політичного дискурсу — це повторення існуючих на його час ідеологем. Він міг бути незадоволений західною демократією чи реалізацією ідеї свободи в Америці, — це цілком нормально. Він навіть міг не приймати демократію як ефективний політичний устрій, однак все це передбачає мислення «демократії» та «свободи». Мамлеєв не розглядає ані ідеєю «демократії», ані «державного устрою», — всі його напрацювання знаходяться в просторі ідеологем: демократія та свобода — західні, а тому погані. Він не розуміє, що ані «демократія», ані тим паче «свобода» не можуть належати нікому окрім тих, *хто жадає й намагається їх мислити та втілювати*.

Звідси й стають можливими подібні висновки: любиш Росію — приймай її чинний державний устрій. Пятігорській називав подібну ситуацію «відсутністю волі, направленої на кристалізацію політичної рефлексії» [Пятігорский, 2007, с.16] та досить влучно відповідав професору Московського університету, який виправдовував власне ненаписання фундаментальної історичної праці Сталіним та зовнішніми обставинами: «Це було неможливо, тому що те, що зараз ще живе в вас, у вашій рефлексії,

врешті-решт зробило Сталіна можливим» [Пятигорский, 2007, с.16]. Так от і радянський тоталітаризм був можливий завдяки подібній позиції Мамлеєва, як зараз можливим є рашизм.

Чи любив Мамлеєв Росію, чи був патріотом? Він полишить добре влаштоване життя в Америці, а потім й у Франції, переїзди при цьому будуть добре підготовлені: до Франції спочатку поїде Марія Мамлеєва й довго буде намагатись налаштувати там справи, а до Росії вони будуть регулярно їздити декілька років перед тим, як остаточно повернутись (нову квартиру в Москві їм запропонує сам Лужков). Та хіба ж любов до батьківщини може бути до цього зведена? До пасивного прийняття ударів будь-якого режиму з томиком Єсеніна в руках? Чи з тим же томиком та автоматом на окупованих територіях України, куди потрапили не по власній волі, а вимушено, в силу обставин?

Є в Пруста одне зауваження, яке любив цитувати Мамардашвілі: «Який милий закон природи, згідно якому ми завжди живемо в абсолютному невігластві відносно того, що любимо» [Proust, 1954. р. 282]. Мамлеєв був щирим у власній любові до Росії, однак, тим гірше для самої Росії, бо те, що ми спостерігаємо сьогодні — це прямі наслідки подібної любові. Мамлеєв би сказав, що вся справа в тому, що зараз Калі-Юга, однак дуже легко позбавити себе відповідальності, сховати очі від наслідків власного політичного недумання.

Францію Мамлеєв згадуватиме набагато приязніше, ніж Америку: «руській Париж — не пусте слово, а, як говорив Рене Гера, явище світової культури. Та й сама атмосфера цього міста з її розміреністю, неквапливістю, кафешками й тусовками була абсолютно іншою, аніж у Сполучених Штатах, — і по духу, й по стилю життя. Про кращу еміграцію й мріяти неможна» [Мамлеев, 2017а, с. 232]. І тут також симптоматичне — «руській Париж», як те, що Мамлеєв цінував у Франції найбільше, тобто Росію, однак на чужому підґрунті, де налагоджене життя та затишок, — *не Росію зробити придатною до життя, а Париж зробити Росією*. Саме там після публікації

«Шатунів» у солідному видавництві «Робер Лафон», разом із Татьяною Горічевою створюється «Новий град Кітеж» [Горичева, Мамлеев, 2020], — мамлеєвська частина якого в подальшому буде покладена в основу «Росії Вічної».

Потім регулярні поїздки до СРСР, остаточне повернення, зустріч із друзями, знайомство з Дугіним, участь у роботі його університету, створення «Долі буття» на основі метафізичних ідей 60-их років та формування «Росії Вічної», а також нескінченні художні самоповтори в однакових романах під різними назвами й відштамповані тривіальними схемами вислови в інтерв'ю. Життя в Росії не таке надійне, однак теж досить влаштоване — квартира від влади, робота в МДУ, президенство клубу метафізичного реалізму ЦБЛ (Центральний будинок літераторів), премія Андрея Белого, Пушкінська премія, премія «Словесність» Союзу літераторів і головне — Мамлеєв — кавалер державного Ордена Дружби. Попри все це живуть Мамлеєви скромно, минулої слави досягти вже не вдається, як і повернути атмосферу Южинського.

У дві тисячі п'ятнадцятому році Мамлеєв потрапляє в лікарню, його прихильник Сергій Шаргунов сповіщає, що в Мамлеєва як у багатьох видатних людей зовсім немає грошей та просить всіх бажаючих долучитись до порятунку. Мамлеєва оперують, однак це не допомагає, і він помирає. Не хочеться іронізувати, однак отримав він те, за що його так цінують і про що він так багато писав — русську смертушку з усіма відповідними їй обставинами. Й ніяк це не героїчне прийняття мучеництва, зовсім ні, не жах двадцять першого століття, не горезвісна Калі-Юга, а *послідовне в своїй непослідовності російське не-мислення*.

Вирішальним моментом біографії Мамлеєва видається згаданий нами день, коли він завдяки несподіваному прозрінню зумів віднайти власний стиль, побачити людину й світ під незвичним кутом. Впадіння в цей незвичний стан призвело до появи дійсно самобутніх оповідань, а також

«Шатунів», однак далі Мамлеєв назавжди залишиться в цій точці та не зрушить із місця.

І проблема не в тому, що Мамлеєв не хотів йти далі, з його конструювання власного міту видно, що хотів, а в тому, *що не вийшло, більше не трапилось*. Мамардашвілі з приводу такого характеру станів свідомості писав: «...до моменту, коли має щось трапитись, я маю стати інакшим, аніж був до цього. І тоді в трансформованому стані моєї свідомості може щось виникнути, з'явитись. Зіграє якесь самоузгоджене життя буття, реальності, як вона є насправді. Але для цього я маю бути відкритим, не берегти, віддати себе, бути готовим до чогось, до чого я не зміг би прийти власними силами... те, що відбулось, що спалахнуло (пам'ятаєте, я казав, що філософський акт — це певний спалах свідомості), неможливо повторити: оскільки не можна описати словами, отже, не можна й повторити... Акти свідомості в тому розрізі, про який я говорю, явно дискретні. Дискретним є, наприклад, досвід релігійного переживання. Якщо пам'ятаєте, Христос в Євангелії від Іоанна говорить: ось зараз я перед вами та зникну, потім знов з'явлюсь і знову зникну. Тобто перед нами наче серія дискретних спалахів, дискретних митей» [Мамардашвили, 1990, с. 19-22]. Не існує одного єдиного спалаху, в якому можна лишатись постійно, осяяння неминуче проходить.

Мамлеєв же неодноразово зображає власне осяяння як стан свідомості, що був ним відкритий, після чого він міг регулярно й із легкістю в нього впадати. Однак, повторити його неможливо, якщо ж намагатись це зробити, то вийде лише штучна конструкція з загальних формул, що позбавлена життя. Саме це, на нашу думку, і трапилось із творчістю Юрія Мамлеєва: «Шатуни» залишились найбільш вдалою фіксацією та схопленням його внутрішнього акту. Будучи зафіксованим, досвід віджив себе. Для появи нового творець має змінитись. Юрій Мамлеєв же назавжди залишився у всесвіті «Шатунів» з його зловісним одкровенням Безодні та вічними кошмарами Расеї, перетворившись у вирі нескінченних повторів на власну пародію.

1.1.3. Южинський гурток: імперія зла, що причаїлась у метафізичному підпіллі

Южинський гурток є окремою об'ємною темою, яка в нашому дослідженні є лише дотичною, тому ми не можемо вдаватись до детального розгляду життєвого шляху та творчості окремих його представників. Натомість нам необхідно визначити загальну інтелектуальну атмосферу гуртка, його основні особливості, а також вплив на Юрія Мамлєєва.

Южинський гурток — *типовий російський філософський гурток*, що є специфічним продовженням тієї традиції, котру можна відлічувати принаймні з двадцятих-тридцятих років 19 століття. Специфічним, оскільки не є прямим продовженням, наприклад, гуртка Любомудрів, чи гуртка Станкевіча (в російській філософії взагалі відсутня традиція наслідування, як в межах поколінь, так і в межах угруповань, що становить одну з її ключових особливостей), однак таким, що може бути названим російським філософським гуртком, розуміючи під цим саме російську форму організації філософської комунікації та творчості (відсутність наслідування, тісне переплетення філософських роздумів з літературою та мистецтвом, відсутність філософської системи чи єдиного вчення, ідейна суперечливість, пряме чи опосередковане через критику виокремлення Росії як головного предмету філософського осмислення, нестійкість, хаотичність).

Прийнято вважати, що традиція російської релігійної філософії обривається після останнього «філософського пароплаву», здебільшого це дійсно так, однак можна також говорити й про те, що в радянські часи віднаходить себе дещо таке, що певною мірою цю традицію продовжує: не прямим наслідуванням, не розвитком тих самих ідей, як вже було зазначено — це майже ніколи в російській філософії не відбувається, однак тематичною основою: поєднання релігії, філософії, літератури на підґрунті запитування про долю Росії.

Суттєво змінились часи, однак форма філософського гуртка отримала нове життя — життя в метафізичному підпіллі. Вирішальною в появі гуртків

і салонів (філософія тут нерозривно переплітається з літературою та взагалі з мистецтвом) радянських часів є цензура та панування соціалістичної ідеології від яких люди намагались дистанціюватись. Так почали збиратись групи зацікавлені забороненим або тим, що складно було дістати. Формуються й квітнуть вони в часи відлиги, в часи застою поступово відмирають, а з настанням 90-их, після остаточного падіння залізної завіси, повністю зникають. У подальшому ж ми можемо спостерігати, як вихідці з цих гуртків, сформують сучасну російську культуру, філософію та ідеологію.

Лише Московських гуртків-салонів можна назвати принаймні десяток (Ігор Дудінській неодноразово розповідав про них в інтерв'ю та на різних виступах, цьому зокрема присвячений і документальний серіал «Ігор Дудінській. Останній тусовщик відлиги»): салон мадам Фріде, салон Строевой – Тітова, Южинський салон, Фальковській салон, салон Цирліна, салон Сичьовой, салон Рустайкіс, салон Стівенсов, салон Щербаковой, салон Романова-Міхайлова. Звісно, що більшість із них це першочергово салони пов'язані з образотворчим мистецтвом підпільних художників (визначимо їх як «художньо-літературні салони»), а не з філософією, однак сама загальна картина часу дозволяє говорити, що Южинський не був у цьому відношенні виключенням, а радше продуктом своєї епохи. Відрізнявся він своєю радикальністю та чіткою метафізичною направленістю (тому застосуємо до нього термін «гурток», або «салон-гурток»).

Що ж стає ідейною основою для южинців? Звісно, що тексти, без читання та обговорення яких, неможливо уявити феномен гуртка. У власних спогадах Дудінській визначає це наступним чином: «Взагалі ідейна основа, яка всіх згуртувала, означилась швидко. Вона була симбіозом із декількох традицій. Насамперед гностицизм — в найширшому розумінні. Від раннього, дохристиянського, до пізнього. Другою складовою стало, звісно, штейнеріанство — включно з Гурджієвим та Успенським і також весь срібний вік із його тяжінням до декадансу, чорного романтизму й екстатично-еротичним формам сектантства. Плюс російська релігійна філософія. І, як

апофеоз, більш пізні зарубіжні мислителі — від Еліаде до Генона. Від них — в усі сторони до нескінченності» [Дудинский, 2020]. Також, звісно, збирались аби читати й власні твори — як філософські, так і художні.

Все це відбувалось у комунальній квартирі голови гуртка — Юрія Мамлеєва, що знаходилась у Южинському провулку. Поступово туди з різних кінців Москви почали навідуватись усі зацікавлені нонконформізмом, а також просто диваки, пройдисвіти та алкоголіки. Зібрання проходили по четвергах, майже завжди продовжувались усю ніч і неодмінно супроводжувались вживанням міцних напоїв із проведенням «містерій», з певною оглядкою на знамениті іванівські середи.

Южинці як і, приміром, любомудри не залишили після себе єдиного цілісного вчення, всі їх роботи максимально розрізненні між собою, ідейно привести їх до спільного знаменника неможливо. Аби відчуті цю хаотичність, неорганізованість та побачити в них «філософський бульйон», досить почути наступні слова Дудінського з документального серіалу (1 серія «Метафізичний вибух»): «Южинський не створив своєї філософії, якогось вчення, як, наприклад, християнство або щось... він просто... він створив, я називаю це «універсальною метафізикою». Це ось метафізичний метод пізнання світу. Ось, що він створив» [Буробин, 2021].

Показова цитата, адже демонструє, яка мішанина була в голові тогочасного радянського андеграунду та до чого вона врешті-решт призвела. Можна погодитись, що власного вчення Южинський гурток не мав, однак визначати його головним досягненням відкриття якоїсь «універсальної метафізики», чи тим паче «метафізичного методу пізнання світу» — це буквально філософське невігластво. Якщо вже і визначати «метафізику» як метод осягнення світу, хоча радше про метод говорити в контексті гносеології, то чи не віднаходить його тоді щонайменше Арістотель та його систематики?

Кожна з найвідоміших постатей, що формували Южинський в той чи інший період (можна вважати, що був і пост-Южинський період, коли дім

Мамлеєва вже знесли, а сам він емігрував до США), має власні вкрай специфічні філософські погляди. «Ведантист» Мамлеєв, «ісламський діяч» Джемаль, «старовір» Дугін, «пантеїст-алхімік» Головін, що їх може об'єднувати? Об'єднані вони лапками до їх ідейних маркерів, адже все це ширми, котрі приховують єдине підґрунтя — *ідею русського безумія*.

Ознайомлення з текстами Мамлеєва дозволяє зрозуміти, що його аналіз метафізики індуїзму та буддизму досить обмежений (культурні та релігійні аспекти Мамлеєв взагалі свідомо ігнорує), оскільки базується не на їх глибинному та всебічному дослідженні, а на вільній інтерпретації задля побудови власної філософської доктрини, котра просуває ідею виключності Росії як окремої цивілізації. Саме тому, хибним буде говорити про Мамлеєва як індолога, *він — суто російський філософ*, що стурбований запитуванням про Росію, а зацікавленість Індією для нього — пошук альтернативи західній моделі суспільства та плацдармом для розгляду питань російського месіанства.

Джемаль же є саме «російським ісламським діячем», який так само вірить у особливу геополітичну місію Росії, як і Мамлеєв, тільки поєднує її з ісламом, — маркер «ісламського марксиста» вкрай красномовний, адже демонструє, що це ніщо інше, як *російське бачення ісламу*. Так само й євразійство Дугіна насправді ніяк не пов'язане з православ'ям, оскільки порушує буквально всі його основні ідеї. Навіть Головін, що займається середньовічним гностицизмом та наче «ненавидить» Росію — це абсолютно точний типаж саме *російського гностика*, котрий у власному герметизмі здатен дійти до заперечення висадки на Місяць Ніла Армстронга, наявності в США ядерної зброї, функціонування лабораторій штучних запліднень, та розглядати подібні факти як вигадки «жидів» для контролю свідомості мас (висловлювання Головіна із циклу фільмів «Горки X» Сергея Герасімова присвячених Євгенію Головіну, частина сьома «Війна богів»).

Всіх южинців єднає *бажання шокувати та демонстративний радикалізм*: це може бути як лівий радикалізм, так і правий, як релігійний,

так і художній, поєднується будь що з будь чим, іслам із марксизмом, націоналізм із більшовизмом. Все це, насправді, не відіграє суттєвої ролі, можна згадати слова Дудінського: «Розумієте, коли у вас за спиною виростають крила, то вже стає все одно — що фашизм, що православ'я. Головне було — знаходитись у польоті. Просто всіляка чорнуха була невід'ємною складовою будь-якої містики, магії та езотеризму» [Круглий, 2019].

Отже, все це є різними формами спільної візії — *руського безумія*. У власному виступі Дудінській на зустрічі «Метафізична богема: Public talk з Ігорем Дудінським щодо неофіційного мистецтва часів застою», котра відбулась 31 травня 2022 року зазначає, що Южинський та взагалі тогочасне підпілля почалось не з дослідження класичної філософії, а зі стихійного безумства, яке потім він називає «священним безумством»: «Русская ідея криється в абсолютному ірраціоналізмі й священному безумстві» [Петрик, 2022], — згадуючи роботу Татьяни Горічєвой «Про священне безумство. Християнство в сучасному світі».

За його словами саме це й було духом Южинського — священне безумство та протистояння всьому раціональному: «Зібрання в салоні являли собою цілодобову дискусію, пікірування, обмін почуттями. Для сторонніх спостерігачів те, що відбувалося виглядало як справжня божевільня, де всі перебувають у постійному маячінні — наче розмовляють один із одним, але кожен розмірковує про своє. Із зіткнення найпарадоксальніших ідей висікались іскри інших, позамежних сенсів, народжувались химерні інтелектуальні й метафізичні конструкції... Южинський народив унікальну естетичну традицію, в основі якої лежить принцип священного безумства як способу пізнання того, що неможливо пізнати» [Дудинский, 2020].

Южинці дійсно відмежовувались від раціональності, називали себе «шизами» та йменували маячіння свободою, проте визнати таке безумство сакральним, звісно, не можна. Подібне безумство не має жодного стосунку до безумства як прориву у трансцендентне, властивого, наприклад, за

К'еркегором, лицарю віри (Авраам, який був готовий принести в жертву власного сина за Божим волінням). Також не доводиться говорити й про схожість із православним юродством: із його відданістю Христу, приховуванням власних чеснот та готовністю аскетично прийняти страждання та прокльони. Це радше розбещена та нахабна поведінка, що має на меті епатаж і провокацію без будь-яких високих цілей.

Основною рисою русского безумія є *тотальна деструктивність*, яка робить його несумісним із безумством священним. Русское безуміє нищить заради нищення, священне безумство заперечує мирське заради відкриття святості.

Друга важлива риса, котра об'єднує учасників Южинського гуртка — глибинна імперськість, прихована під маскою мистецького дисидентства. Детально досліджене «дисидентство» Мамлеєва може слугувати узагальненням: *всі учасники Южинського гуртка — імперці без будь-яких «але»*. Їх імперськість крім того радикальна, на що в Росії сьогодні нескінчений попит.

Не лише основні южинці, але й всі ті постаті, котрі навідувались до Южинського — їх позиція однозначна. Опозиціонер Едуард Лімонов із його «Росія — все, решта — ніщо!» та закликами порушити територіальну цілісність України задовго до 2014 року, музикант та організатор молодіжного руху «Вчіться плавати» (назва відсилає до вірша Євгенія Головіна) Александр Скляр, що виступає в Севастополі на підтримку так званого «референдуму» в 2014 році, а у 2022 році на концерті на підтримку приєднання до Росії окупованих територій України, Александр Проханов — головний редактор пропагандистської газети «Завтра», відкритий імперець, «далекий» від політики «алхімік» Головін із його «Чорним орденом SS», що вже є легендою серед російської молоді, антиглобаліст та ісламський марксист із начебто опозиційного об'єднання «Інша Росія» (разом із Лімоновим) Гейдар Джемаль, що бачить у російсько-українській війні світову змову та проєкт США, нарешті Дудінській, що пише на власному сайті (текст

із рубрики «Миттєве» від 21 травня 2022 року) після початку повномасштабного вторгнення: «Війна — це чиста метафізика... Це стан душі, перехід від земної знедоленості в Царські Чертоги... Немає сумнівів, що перемога буде нашою... Неможна воювати з оглядкою на те, що скаже противник — тобто колективний Захід. А тим більше не можна боятись воювати. Якщо вже почали, то треба йти до кінця за будь-яку ціну... В будь-якому випадку вищі сили залучили кращих із нас до тайнства ініціації — кого якою мірою. Що вже підтверджує нашу богообраність» [Дудинский, 2022]. В Росії немає опозиції до імперії та імперського мислення, *русское безуміє — це безумство імперське, русское безуміє — це рашизм.*

Важливим є той факт, що часи Южинського гуртка стали тим періодом, коли зародились усі філософські ідеї Мамлеєва: «Треба сказати, що в той час у мене склалася основа мого метафізичного і філософського бачення, вже були перші філософські тексти. Про літературу, оповідання я вже мовчу. Тому я суттєво вплинув на ту молодь, що мене оточувала, включно, звісно, те невелике коло, в центрі інтересів якого була світова метафізика (Євгеній Головін і Владімір Степанов, частково Алексій Смірнов). Лише пізніше Алексій Смірнов відпав, відійшов від нас, зате приєднались такі особистості, як відомий зараз Гейдар Джемаль...» [Мамлеев, 2017а, с. 62].

Мамлеєв був визнаним лідером, а загальну атмосферу русского безумія, характерну для гуртка, створювали саме його тексти. Утризм формується як раз у 60-ті, а ідея Безодні з'явиться вперше у оповіданні «Біль №2», котре пізніше стане частиною роману «Остання комедія», що датується 1965 роком. Вчення щодо Росії кристалізується в Мамлеєва вже в еміграції, однак культ Блока та Достоевського, постійні розмови й диспути про долю Росії, втілення її окаянства в життя — все це вже є у Южинському гуртку.

Ми згадуємо лише деяких учасників гуртка, найбільш відомих із них, тих же хто «пройшов» крізь Южинський гурток декілька десятків, це і художники, і поети, і письменники, і філософи, — багатьох із них у власних

спогадах та інтерв'ю згадує Ігорь Дудінській, який став свого роду архівістом та популяризатором Южинського в сучасному культурному просторі Росії. Доля його теж вкрай цікава, адже після «метафізичного підпілля» він працюватиме секретарем журналу «Прапор — народу» спілки «Знання» РРФСР, журналістом газети «Мегаполіс-експрес», що стала відомою завдяки власним фрік-матеріалам.

Сьогодні Южинський — це вся Росія як великий бестіарій безумства. Яскравий тому приклад — Александр Дугін, який не був засновником Южинського та й Мамлеєва зустрів лише після еміграції, однак Дудінський характеризує його так: «...він все підсумував і найбільш продуктивно продовжує нести стяг традиції» [Дудинский, 2020].

Зустрітись нам доведеться ще не з одним поколінням «южинців», що будуть захоплюватись Дугіним, Мамлеєвим, Головіним, Джемалем та відтворювати патерн «русского безумія». «І просилися демони, кажучи: «Коли виженеш нас, то пошли нас у той гурт свиней». А Він відповів їм: «Ідіть». І вийшли вони, і пішли в гурт свиней. І ось кинувся з кручі до моря весь гурт, — і потопився в воді» (Мт. 8, 31 – 8, 32).

Висновки до розділу 1

Таким чином, у першому розділі дисертації ми дослідили дискурсивне поле життя та творчості Юрія Мамлеєва і концептуалізували його сучасний стан як «мамлеєвський міт», що спирається на три більш масштабні міти: «руській мір», «русскую ідею» і «загадочную русскую душу». Наведені міти було означено ідеологічним фундаментом *рашизму як політичної релігії*, а засобом філософської легітимації рашизму було визначено «метафізику по той бік Абсолюту».

Постать Юрія Мамлеєва в сучасній російській культурі отримує містичний ореол завдяки мітологізації його біографії та творчості. Дослідження біографічних джерел демонструє активне конструювання

мамлеєвського міту як самим Мамлеєвим, так і його послідовниками різних поколінь. У дослідженнях життєпису філософа спостерігається перехід від «мінус біографії», тобто приховування та замовчування різноманітних фактів та деталей, до активної *ре-мітологізації* в контексті сучасності.

Побудова демітологізованого біографічного нарису виявляє суттєву розбіжність творчості Юрія Мамлеєва та його життєвої стратегії: перша характеризується крайньою радикальністю та ірраціональністю, друга — зваженістю та поміркованістю. Мамлеєв не був дисидентом, все життя він демонстрував лояльність до тоталітарного режиму, його світогляду притаманна глибинна імперськакість.

Суттєву роль у житті та міті Юрія Мамлеєва відіграє його гурток, вихідці з якого в значній мірі сформували й продовжують формувати сучасну ідеологічну повістку Росії. За усталеним уявленням про метафізичне підпілля як опозицію до тоталітарної ідеології в СРСР ховається глибинний рашизм Южинського та його учасників, що стає приводом для їх активної реактуалізації новітньою ідеологією Росії. Спостерігається процес консолідації усіх соціальних груп та верств російського населення: як офіційного істеблішменту, так і маргінальних «опозицій» під імперським прапором кривавої загарбницької війни.

Южинський гурток визначається як особливе продовження традиції гуртків російської релігійної філософії, характерним для якого є поєднання межових ідейних протиріч, тяжіння до радикалізації та епатажу, хаотичність і непослідовність, а також відсутність єдиного вчення чи системи. Загальним метафізичним підґрунтям гуртка визначається «*русское безуміє*», що самі южинці йменують «сакральним безумством». «Русское безуміє» на відміну від релігійного «сакрального безумства» характеризується власною деструктивністю та безцільністю. Воно позбавлене будь-якого аскетизму, в ньому відсутня спрямованість на благо, натомість його вектором стає смерть, негації та Безодня.

Метафізика по той бік Абсолюту стає основним засобом легітимації ключових мітів расизму.

(Основні положення цього розділу викладені у публікаціях автора [78; 80; 82]).

РОЗДІЛ 2. МАМЛЄВСЬКИЙ КОРПУС: ПОДОЛАННЯ ХАОСУ

2.1. Систематизація мамлєвського корпусу: передбачуваність непередбачуваного

Суттєвою частиною мамлєвського міту є уявлення про неосяжність та езотеричність мамлєвських творів, їх принципову несистемність та неформатність. Базується це, зокрема, на неакадемічності філософських робіт Мамлєєва та ексцентричності його літературних тем. Крім того, вагу має й позиція самого Мамлєєва, котрий ніколи не турбувався систематизацією чи узгодження власних ідей. Додає складності метафізичний реалізм, який усуває межу між філософією та літературою.

Проте несистемність, непослідовність та суперечливість філософських ідей — загальна особливість російського філософування, і Мамлєєв не є тут виключенням.

Небажання Мамлєєва створювати цілісне вчення та відраза до системності ніяк не впливають на те, що корпус його творів може бути систематизований, а загальні методи конструювання текстів досить чітко визначені.

Ключовою особливістю творчості Юрія Мамлєєва є *тенденція до нескінченних самоповторів*, саме вони дозволяють виявити усталені форми текстуального моделювання. Можна стверджувати, що вся творчість письменника-філософа виходить із «Шатунів» та його ранніх оповідань, оригінальність яких неодноразово експлуатується.

Мамлєєвські оповідання неоднорідні: серед них є як досить вдалі, ємні та разючі, так і відверто прохідні, — їх структурування на суто літературному рівні виходить за межі нашого дослідження, крім того, вже існує відповідна робота зі систематизації цієї частини творчості Мамлєєва — «Оповідальна структура малих епічних форм у прозі Юрія Мамлєєва» Ольги

Якуніной, яка досить ретельно відстежує наративні стратегії автора та їх динаміку.

Єдиною перепоною для точної систематизації мамлеєвського корпусу стає метафізичний реалізм, наслідком якого є розлитість мамлеєвської філософії в його художніх творах. Саме усуненням цієї перепони ми й пропонуємо провести загальний принцип систематизації, що базується на виокремленні основних *метатем*, які характерні для всього мамлеєвського корпусу [Гончаров, 2019]. Систематизація через метатеми дозволяє поєднати між собою літературний та філософський аспекти творчості Мамлеєва: «аби уникнути сходження в одну окрему площину, доцільним буде говорити про певні «метатеми», що поєднують у собі як філософський (μετά — «після», «наступне», «за» з огляду на «метафізику» та метафору як зміну стану, трансформацію) так і філологічний (θέμα — «положення», коло проблем, що формують основу художнього твору) виміри. Тобто в цьому разі метатема виступає як надрівневий конструкт, який є стрижневим як для концептів, так і мотивів (за логікою Делеза і Гваттарі — «перцептів»)» [Гончаров, 2019, с. 74].

2.1.1. Основні метатеми: можливість упорядкування

Можна виокремити п'ять основних метатем, що організують мамлеєвський корпус. Всі концепти та сюжети Мамлеєва можуть бути зведені до них, однак самі метатеми не підлягають редукції та не можуть заміщати одна одну.

Запропоновані метатеми: *Безодня*, *утризм*, *Росія*, *Тасмниця* та *смерть* [Гончаров, 2019].

1. Безодня

Ідея існування Безодні виступає фундаментом мамлеєвської метафізики по той бік Абсолюту, саме її він подає як власне головне філософське новаторство. В «Останній Доктрині» з роботи «Доля буття» Мамлеєв запитується «чи можливо вийти за межі Бога, за межі Абсолюту?» [Мамлеєв, 2006, с. 89].

Розглядаючи ідею «абсолютно потойбічного» він зазначає: «саме цей “термін” краще за все відображає сутність метафізичних ситуацій в багатьох моїх художніх творах (див.: збірки оповідань “Жива смерть” та “Виворіт Гогена”, романи “Шатуни” й “Остання комедія”)...» [Мамлеев, 2006, с. 89]. Найяскравішим художнім втіленням ідеї Безодні є оповідання «Біль №2». В ньому зображене життя Ільї Садовнікова, якого кусає свиня і він починає відчувати «біль №1», котрий пов’язаний із фантомами цієї свині та зазіханнями на його плоть, опісля чого до нього приходять вже «біль №2», який виникає тоді, коли хтось при ньому торкається підлоги, — цьому болю не вдається знайти жодного пояснення: «Поглиблюючись в ідею цієї бездонної потойбічності болю № 2, потойбічності навіть щодо нашого потойбічного, Ілюша відчував, що біль № 2 — це просто окремий, видимий прояв якоїсь величезної, надпозаочної сили, в якій навіть безглуздо запитувати, хто вона, куди вона йде, для чого їй ми, люди, і т. і.» [Мамлеев, 2017б, с. 134].

2. Утризм

У роботі «Доля буття» Мамлеев визначає утризм як метафізику «Я», у «Шатунах» він фігурує як релігія «Я» (в своєму первинному вигляді). В обох варіаціях це тотальна радикалізація людського «Я», що набуває рис межового метафізичного нарцисизму. Основним поняттям утризму визначається «корінь самобуття» — неруйнівне «Я», котре зберігає себе попри будь-які зовнішні трансформації. В момент богореалізації воно не втрачає власної індивідуальності, а навпаки, завдяки такому збереженню стає здатним до виходу за межі Абсолюту. Межова фіксація на власному «Я» — характерна особливість більшості мамлеевських героїв, достатньо згадати коло метафізичних із «Шатунів», кожен із учасників якого тою чи іншою мірою захоплений практикою пестування власного «Я». Далі всіх у цьому заходить Ізницький, який мліючи в самозакоханому екстазі, впадає в безумство.

3. Росія

Йй Мамлеєв присвячує свою другу філософську роботу «Росія Вічна», де виводить її на рівень метафізичного початку всього суцього. Він послідовно виокремлює сім основних концентр, що, на його думку, притаманні Росії як метафізичному явищу. На сторінках мамлеєвських оповідань та романів Росія не просто місце дії чи привід для бесіди, а головний персонаж, який втілюється в безлічі різноманітних спотворень та маргіналій «русской душі».

Вийти з цього простору зла неможливо, оскільки він абсолютно герметичний: так дівчинка Таня з оповідання «Міські дні» разом із батьками переїжджає до маленького містечка N побіля Москви, бо раніше її звинуватили в тому, що вона ніби «продалася імперіалізму» через те, що до них у гості приїхала приятелька родичів із Канади. На новому ж місці її гуртом забивають підлітки лише за те, що вона носить хрестик. Закінчується оповідання тим, що Таня виходить із лікарні, а її сім'я вирішує переїздити, — лунає фатальне: «Але куди?» [Мамлеєв, 1993, с. 486]. Подібне зловісне відчуття породжує й повість «Наодинці з Росією», де Мамлеєв намагається зобразити ідеальну Росію у вигляді щасливої утопії, доброзичливі жителі якої не втомлюються повторювати: «Немає в нас ані імперій, ані союзів — одна Рассея — безмежна, і, крім Рассеї у нас нічого іншого й немає. Й слава богу» [Мамлеєв, 2009, с. 35], — чи не це утопія імперії зла, яка поглинула собою весь світ? Не дивно, що іншою стороною цієї метатеми є безперервна демонізація Мамлеєвим Заходу («Блукання», «Вселенські історії», «Американські оповідання»), який зображується як пекло та протистояти якому неодмінно має Росія.

4. Таємниця

На відміну від загадки, до якої можливо віднайти відповідь, сутність Таємниці полягає в її неосяжності. Яскраво цю розбіжність демонструє запропоноване Франком розрізнення «незбагненого для нас» та «незбагненого по суті» [Frank, 2020, р. 8 (xxi)], — перше базується на

недосконалості нашого пізнання, наприклад, тимчасова неможливість вирішити певну наукову проблему, друга ж постає як фундаментальна та незмінна онтологема, котра не може бути схоплена чи однозначно визначена. Так само Мамлеєв ділить власну «Останню Доктрину»: «Сама “Остання доктрина” розпадається на дві частини: перша, котра ще може бути виражена в Інтелекті; і друга, основна суть якої поза межами всього того, що дано людині та Богу» [Мамлеев, 2006, с. 92], — одна її частина може бути осягнута інтелектуальною інтуїцією, а інша їй не підвладна.

Творчість Мамлеєва пронизана Таємницею як формальним принципом (саме через цей формалізм вона й втрачає власну художню силу): Безодня, Росія, смерть, людське «Я», — все це постає як Таємниця. Таємниця — суттєва особливість не тільки Безодні, але й Абсолюту, стосується вона як людей, так й інших істот (оповідання «Куряча трагедія», «Щоденник собаки філософа»). Вона формує те, що Мамлеєв визначає як «другу реальність» (невидиму магічну реальність, яка стоїть за звичною дійсністю повсякдення). Наприклад, в оповіданні «Видіння» головний герой починає марити, однак таке марення ніяк не пов'язане з його здоров'ям чи психікою: «Видіння носили якийсь стійкий нормальний характер, ніби сюди, до нас, висунувся якийсь куточок потойбічного світу, й нічого більше» [Мамлеев, 2003, с. 98], — коли ж видіння зникають, зникає й сам герой. Його доля як і природа видінь лишається нез'ясованою.

5. Смерть

З біографії Мамлеєва ми вже знаємо, що смерть (та можливість її подолання) цікавила його ще з юнацтва. Смерть пронизує будь-який мамлеєвський твір і зображується з двох протилежних полюсів. Так, про двоїстість смерті розмірковує персонаж оповідання «Задовільнюсь!» Анатолій, читаючи власний щоденник однодумцям та товаришам. За певними теоріями характер загробного буття досить передбачуваний, з іншої ж сторони, смерть — кінець будь-якого досвіду, тотальна невідомість; вона

водночас нескінченно трагічна та неминуче комічна [Мамлеєв, 2003, с. 281-286].

З одного боку, подолання смерті — ключове антропологічне завдання: людина має віднайти власне вище «Я», яке є вічним, а з іншого, смерть — це апофеоз негацій, вона здатна відкрити браму до Безодні, а тому стає чаруючою цінністю. Саме тому мамлеєвські герої одночасно її бояться і жадають, ненавидять і люблять, зневажають і цінують, ігнорують і несамовито намагаються досліджувати.

Найчастіше такі дослідження пов'язані з вбивствами та насильством: так Фьодор Соннов із «Шатунів» постійно вбиває через власне бажання опанувати та збагнути природу смерті. Поведінка Фьодора вкрай показова, адже він не лікує людей, а тільки знищує. *Заперечується в художній творчості Мамлеєва смерть майже завжди через власне ствердження.* «Хто б не стверджував протилежного, але смерть і страх перед нею, що зводить із розуму — центральний, якщо не єдиний зміст усіх книг Мамлеєва... Навіть у романі «Московський гамбіт», цій шизофренічно-ідеалістичній картині з життя радянського культурного андеграунду, якимсь дивом з'являється смертельно хворий персонаж: у книзі він видається чужорідним елементом, однак без нього сама книга виявилась би чужорідним елементом у бібліографії Мамлеєва» [Лукоянов, 2023].

Виокремлені метатеми складають базову ідейну матрицю мамлеєвського корпусу, якщо той позбавити нескінченних повторів. Вводить Мамлеєв у власні художні твори філософські поняття вкрай механістично, що відчутно навіть для невибагливого читача, тому вони досить добре можуть бути систематизовані. Складно систематизувати те, механізм чого неможливо повною мірою осягнути, тобто таку прозу, котра має високий рівень художності. Проза ж Мамлеєва, як і його поезія, прекрасно розкладаються на складові.

Таким чином, неосяжність мамлеєвського корпусу виявляється ілюзією, що ховає за собою вкрай усталену систему, а хаос мамлеєвської

творчості — не більш як авторська непослідовність. Сенсове поле філософа достатньо одноманітне та обмежене.

2.1.2. Проза: деякі принципи романної побудови

Велика проза Юрія Мамлеєва показова своєю одноманітністю та примітивністю побудови. Ідейно вона абсолютно вторинна, адже є різноманітними варіаціями поєднань «Шатунів» із ранніми оповіданнями. Варто звернути увагу на значний проміжок часу, що розділяє «Шатунів» та другий роман Мамлеєва «Московський гамбіт», — більше двадцяти років. Для порівняння у період з 2001-го по 2013-ий рік у Мамлеєва кожен новий роман з'являється не рідше ніж раз на три роки.

Таку ситуацію можна пояснювати еміграцією, в якій Мамлеєв був вимушений адаптуватись до нового життя, однак подібне пояснення явно буде приховувати очевидний творчий факт — після «Шатунів» Мамлеєву нічого було писати, як прозаїк він себе вичерпав. Йому б не вдалося, наприклад, одразу після американської публікації «Шатунів» видати будь-який власний інший роман, адже такий би визнали не більш як невдалим самоповтором. Не вдасться йому це й через значний проміжок часу з другим романом, який у порівнянні з рештою містить бодай якісь оригінальні елементи.

За словами самого Мамлеєва «Московський Гамбіт», який очевидно писався довго й складно, не був надрукований закордоном через те, що одна його знайома американка, прочитавши рукопис, сказала, що роман не підійде для публікації ні в США, ні взагалі на Заході, адже він не є реалістичним як заявляє автор, його персонажі — дивовижні, а не звичайні люди (Мамлеєв же зображав власних друзів із Москви) [Мамлеєв, 2017а, с. 167-168], — нічого про подальші спроби публікацій, а також долю рукопису над яким він так довго й плідно працював, Мамлеєв не зазначає.

Можна припустити, що такі спроби були, однак виявились невдалими. Крізь гордовиті роздуми про нетутешність росіян, котрих не можуть збагнути на Заході, навіть у ідеально відретушованих мемуарах проривається образа:

«Я раптом відчув, наскільки ми тут самотні» [Мамлеев, 2017а, с. 168]. Саме після цього він та його дружина переїжджають до Франції.

Навіть апологет та біограф Мамлеєва Едуард Лукоянов, який намагається хвалити «Московський гамбіт» та віднаходити в ньому секретну шифровку, відверто пише про героїв роману: «...навіть найуважніший читач незабаром перестає відрізняти їх один від одного» [Лукоянов, 2022b], — схожі характеристики ми віднайдемо в багатьох рецензіях до різних романів Мамлеєва. Приміром, із рецензії на роман «Блукаючий час»: «...всі “особливі герої” Мамлеєва — на одне лице, всі окобогі або вічноокі й всі повторюють одне й те саме: Росія — велична метафізична держава, поринемо в Безодню, розум — слабкий і немічний, вийдемо за межі розуму, знищимо Час, не будемо лякатись Жаху, ми носимо в собі наших небіжчиків, наша душа поза часом та простором, ми — врятуємося — і поїхало, як на екзамені по діамату відповіді від зубів відскакують, дарма, що замість «Анти-Дюрінга» — айданта-веданта» [Елисеєв, 2001], або з рецензії на роман «Імперія духу»: «Нізвідки з'являються змальовані двома-трьома словами люди. Про них нічого невідомо, натомість додаються “дивності” й стандартні товарні характеристики (професія та список родичів). Ці незрозумілі персонажі впрягаються й тягнуть далі по рейках картонний сюжет: всю роботу робить або випадок, або чергові персонажі, що незрозуміло звідки взялися, та ще регулярно лунають телефонні дзвінки. Реальний світ у Мамлеєва підозріло неопрацьований і нагадує сировину з вітчизняних телесеріалів. Він нудний і передбачуваний» [Сиротин, 2011].

Кожна з цих рецензій зауважує, що герої мамлеєвських романів лише фікція, котра приховує усталені *патріотично-містичні штампи*. Відслідкувавши цю тенденцію, можна окреслити алгоритм побудови Мамлеєвим власних романів та повістей (в Мамлеєва їх всього дві: одна «Вічний дім» стає потім романом «Крила жаху», а інша «Наодинці з Росією» в різних виданнях фігурує то як повість, то як роман).

Частина романів будується як синкретичне поєднання окремих оповідань, які штучно єднаються епілогом («Остання комедія», «Вселенські історії»). Вважати їх романами можна лише умовно, адже, наприклад, «Біль №2» — раннє оповідання Мамлеєва, що є частиною роману «Остання комедія», вмонтоване туди абсолютно механічно, тобто ми маємо справу з *компіляцією*. Підкреслює вторинність «Останньої комедії» назва першої глави роману — «Небо над пеклом», яка збігається з назвою англomовної версії «Шатунів». Взагалі постійна обробка та штучне роздуття написаного — типовий Мамлеєвський прийом (так повість «Вічний дім» збільшується до роману «Крила жаху», а слідом за «Блукаючим часом», інша назва якого «Час і регіт», з'являється роман-клон «Світ і регіт»).

Уся матриця мамлеєвських романів будується на трьох незмінних пунктах: *містичній події, російських езотеричних гуртках та апокаліптиці*.

Містичні зникнення та подорожі в невідоме відбуваються майже в кожному романі Мамлеєва. Вони наче мають рухати сюжет, однак, той так і залишається статичним, — нічого не відбувається (Павел Далінін із «Блукаючого часу» потрапляє в минуле, Станіслав із «Світу та реготу» на певний час зникає невідомо куди, Ляоня Одинцов з роману «Інший» потрапляє на потяг, що прямує до інших світів, Арсеній Русанов із «Наодинці з Росією» дивним чином відвідує Рассею). Всі ці дива номінально відносяться до дії Безодні, однак, такі модифікації не грають ніякої ролі, адже сама природа Безодні та її вплив на людей ніяк не розкриваються. Влучно підмічає Сергій Сіроткін: «Замість освоєння другої реальності автор співає довгі дифірамби самому факту її існування, котрий до того ж виводиться з двох не надто оригінальних постулатів: а) шукачі-езотерики є обраними й б) російський народ богообраний» [Сиротин, 2011].

Замість того, аби розкривати власний художній всесвіт, Мамлеєв невпинно тільки називає його. Причому досить швидко це призводить до зворотного від бажаного ефекту результату — містичне профанується, а читач остаточно втрачає з ним зв'язок. Подібна містика набридає швидше за

будь-яку буденність, адже функціонує вона лише на рівні пустої спекулятивності.

Абсолютно доречно Єлісеєв, порівнюючи вміння містика Мамлеєва зобразити зіткнення людини зі стихією часу та вміння умовних «раціоналістів» та «позитивістів» Марка Твена та Герберта Веллса, обирає останніх: «У Марка Твена й у Герберта Веллса дуже сильна містична інтуїція, оскільки вони були обдаровані, талановиті люди. Вони врівноважують свою містичну інтуїцію позитивістським лушпинням. А у Мамлеєва містична інтуїція взагалі не розвинена, ось він і збадьорює всілякими безмежностями й “страшними очима”» [Єлісеєв, 2001]. Магія мистецтва полягає у вмінні торкнутись надсущого, для чого зовсім не обов’язково постійно стверджувати його існування. Від будь-якого невмілого дотику воно одразу перетворюється на штамп.

Містичні тексти — не ті тексти, що сповнені містичної термінології та дещо штучно приховують, а ті, простота яких постає як неосяжність. Ми не розуміємо як вони стали можливі, їх ніколи не можна повторити. «Містичність» Мамлеєва губить його самого: «Очікуєш, що “Імперія духу” буде такою ж фундаментальною й всеосяжною, як — приємно пофантазувати “Зачарована гора” Томаса Манна або “Гра в бісер” Германа Гессе. Сподівання не виправдовуються: новий роман мало того що виглядає гнітюче беззмистовним, він ще й побудований на тих самих покритих мохом прийомах часів “Шатунів”, не тільки не оновлених, але й додатково спрощених» [Сиротин, 2011].

Всі мамлеєвські дива відбуваються в російських езотеричних гуртках, які намагаються їх розгадати, однак виходить у них лише одноманітними фразами славити Росію та самих себе, закликати до прориву в потойбічне й бідкатися на жахливий світ часів Калі-Юги. Іноді ці короткі вигуки розширюються до одноманітних тирад про загибель Заходу та особливу місію Росії. Ніяких диспутів між персонажами немає, всі з усіма погоджуються й з однієї пивної крокують до іншої — нескінченні російські

метафізичні розмови під горілку, нескінченні «таємні» люди, що сповіщають існування Безодні, яка нескінченно примушує езотеричну Москву сколихуватись.

Апокаліптика Мамлеєва схожа на голосіння божевільної в російській церкві: західним світом править диктат чистогану, людина втратила ціннісні орієнтири, вона позбавлена духовності й таке інше. Особливо добре це видно з роману «Блукання», однак жоден текст Мамлеєва без цього не обходиться. Цікаво, що звинувачуючи сучасну людині в метафізичному падінні, російські герої Мамлеєва чинять винятково зло. Вони одночасно перебувають у апокаліптичній паніці та отримують величезну насолоду від можливості людської деградації: заклики до безсмертя поєднуються в них із зізнаннями в коханні до смерті, тости на честь величі людського буття з прославлянням страждань, а молитви про спасіння з роздмухуванням світової пожежі.

Отже, літературна вартість мамлеєвських романів невисока, вирок невтішний: «Мамлеєв? Такого письменника немає. Феномен Мамлеєва — феномен не літературний, а соціально-психологічний» [Елисеєв, 2001], однак їх цінність може бути виявлена там, де основним дієвим механізмом є повтор та циклічність — *пропаганда й ідеологія*. «Юрій Віталієвіч абсолютно щиро вірив у те, що любов до рідної землі — унікальна риса русского національного характеру, навіть близьких аналогів якої немає в жодного з народів світу. Але навіщо Мамлеєву було необхідно щоразу цю думку повторювати, ніби від багаторазового повторення вона стає ближчою до істини?» [Лукоянов, 2022b], — ближчою до істини не стає, але стає мітом, котрий підсвідомо вмонтовується до матриці мислення.

«...знову й знову повторювані в “Московському гамбіті” епітети “неконформний”, “підпільний” стають синонімами слів “хороший”, “такий, що заслуговує уваги”, як у “Росії Вічній” їх синонімами стануть “наш”, “руській”» [Лукоянов, 2022b], — попри літературну слабкість твори Мамлеєва ще довго в Росії будуть читати, цитувати та «розгадувати. «”Московський Гамбіт” завжди буде найчарівнішим антишедевром нашого

великого антикласика» [Лукоянов, 2022b], — провал перетворюється на «антишедевр» (шедевром аж ніяк не назвеш, бо самому складно повірити), а безталанний письменник — на «антикласика», головне у будь-якому разі те, що російський.

Прославляти імперськість Росії — такий художній талант Мамлеєва, якого він не втратив до кінця свого життя, з посмертною появою «Блукань» має його й опісля: «У цій здібності написати двадцять років тому те, що буде дуже приємно (а точніше примарно-втішно) прочитати багатьом сьогодні, й криється моторошний мамлеєвський дар» [Лукоянов, 2022b].

2.1.3. Поезія: жах і регіт

Назвати Мамлеєва поетом не можна, однак можна говорити, що в нього є вірші. Нині маємо одну збірку його поезій «Небачена бувальщина», де вірші поєднуються з прозовими текстами, від імені героїв, якими вони немов би написані.

Попри те, що у збірці аж п'ять розділів, їх наповнення максимально одноманітне — тут ми спостерігаємо, мабуть, найяскравішу дію вже зазначеної неуваги до тонких речей. Віршована форма через власний об'єм та концентрацію сенсів дозволяє виявити зацикленість спекулятивних шаблонів. «Смерть», «Безодня», «сон», «регіт», «жах», «інобуття», «Таємниця» збиваються до купи та врешті-решт нівелюються.

Такі вірші прекрасно демонструють, що не можна творити поезію просто наповнивши її загальними словами начебто з глибоким змістом. Поезія як ніщо інше потребує чуйності до тонкощів, які виникають поміж рядків, її інструмент — мистецтво натяків. Одне зайве слово — і все стає марним.

Мамлеєвські ж поезії наче й ставлять собі ціллю зобразити те, що неможливо зобразити, однак роблять це абсолютно непоетичними засобами, тому як поезія вони й не працюють. Підсилюється це байдужістю до деталей, що тільки вони здатні викликати в людині відчуття спорідненості. Можна

заперечити: можливо така відірваність і є ціллю, адже це ж «Пісні нетутешніх потвор»? Однак чи здатне це виправдати нудьгування читача?

Приміром, слово «інший» набуває поетичного сенсу лише тоді, коли відкрита можливість якогось іншого бачення, іншого простору, іншого почуття, котре читач здатен віднайти в собі. Без цього воно абсолютно мертво, порівняти його можна лишень із канцеляризмом.

Особливо відчутним у поезії Юрія Мамлеєва є мотив нелюдського реготу, який постійно зустрічається й у його прозі. Можна навіть стверджувати, що вся його поезія — це *апокаліптичний регіт втраченої свідомості, що жадає кінця світу*. Веселить зазвичай мамлеєвських істот те, що на людину наводить жах: смерть, насилля, хвороби та страждання. Такий регіт не результат подолання земних труднощів вірою в посмертне буття, а продовженням жаху, коли скалічена свідомість у власному буйстві починає все знецінювати.

Типаж мамлеєвських сміхунів, котрі ще мають людську подобу, однак переповнені потойбічним реготом, — *симптоматичний*. Майже в кожному романі, кожному вірші Мамлеєва ми зустрічаємо тих, кому смішним є весь земний та небесний порядок — вони безумці, що втратили образ божий у собі, тому христові муки, загиблі на війні діти, скаліченні людські долі не викликають у них ані суму, ані жалю [Гончаров, 2022a]. Потойбічність їх реготу цинічна, загрозлива, від неї не слід сподіватись чогось доброго, її непередбачуваність завжди зі знаком мінус.

«Ми як мученики потрапимо до раю, а вони просто здохнуть», «подобається, не подобається — терпи, моя красуня», «хто як обзивається — той так і називається», «мерзни, мерзни, вовчий хвіст», «цап-царап», «Росія ніде не закінчується» — можна подумати, що це репліки безумця-сміхуна з Мамлеєвської поезії, а не вислови Владіміра Путіна — президента Росії, котрий зовсім не екс-комік, а холоднокривний КДБіст [Гончаров, 2022a].

Мамлеєвські сміхуни — це завжди монстри, які падають до нижчих світів, тобто деградують метафізично, однак Мамлеєва це безкінечно

приваблює. І ось вже зі сторінок його творів в реальність втілені усміхнені заклики російського пропагандиста Антона Красовського топити та спалювати українських дітей [Гончаров, 2022a]. *Це байдужий регіт безумства, який не можна навіть засудити, йому слід лише протистояти.* Протистояти увагою до тендітних речей, гумором, котрий дарує надію, нарешті, справжньою поезією, що не замикається сама на собі.

«Реготушкін, безглуздий і моторошний, / Бродить дико по таємних кутах. / Одинокі вікна-виродки / Віддаються похмурим мріям. / Ось підходить до джерела мороку / І влізає в нього з головою... / Його регіт, піднятий на страху, / Розмовляє сам із собою» [Мамлеев, 2014, с. 260], — одвічна російська діалектика переходу з нікуди в нікуди, що сповнена мороку та порожня сенсом.

2.1.4. Філософія: метафізична анти-тріада деструкції

Стрижень філософії Юрія Мамлеєва може бути представлений у якості метафізичної анти-тріади, котра заснована на редукції виділених нами основних метатем і має наступний вигляд: «утризм» — «Безодня» — «Росія». Першим двом частинам анти-тріади присвячена робота «Доля буття», яку сам Мамлеєв визначав своєю головною філософською працею, третій — «Росія Вічна».

Чому *анти-тріада*? Тому, що Мамлеєв намагається об'єднати ці три елементи в єдину метафізичну візію з певною внутрішньою взаємодією, однак оскільки кожен із її елементів не може бути узгоджений із рештою ані логічно, ані діалектично, ані в будь-який інший *філософський* спосіб, то доводиться додавати префікс «анти». Взагалі, як і більша частина російських філософів, Юрій Мамлеєв ніколи не опікувався необхідністю узгодження власних ідей. Опрацьовуючи кожен з них, він неодмінно вдається до радикалізації, що призводить до їх власного самозаперечення. Хвороблива манія трансгресивності без уваги до самого механізму трансгресивності веде лише до одноманітних узагальнень.

Єдність зазначених складових анти-тріади синкретична відповідно до їх генеалогії: всі вони народжені в атмосфері філософського підпілля Южинського, а єдиним дієвим центром їх перетину є роман «Шатуни». Утризм у ньому — ідейна основа метафізичного гуртка інтелектуалів-шукачів потойбічного. Абзаци, що описують у романі релігію Я, майже дослівно будуть потім повторені в роботі «Доля буття». Росія в «Шатунах» не просто місце дії, вона — «русское, кондовое, народно-дремучее мракобесіє» [Мамлеев, 1993, с. 49].

Щодо Безодні, то жага її досягти є загальною атмосферою всього роману. Про героїв «Шатунів» сам Мамлеев зазначає, що вони: «...намагаються проникнути в чорну зону (екзистенційну діру, якщо хочете) Великого Невідомого, куди й заглянути немислимо... за перетин дозволеної межі необхідно платити! Кому дано витримати погляд Безодні? Він-то й позбавив їх людського розуму, жахливо спотворив їх зовнішній вигляд» [Радашкевич, 1986]. Це надзвичайно важливе зауваження, адже воно наочно демонструє антропологічні результати хворої трансгресивності — герої «Шатунів» замість проривів у потойбічне лишаються замкнені в нескінченному вирі деградації.

Символічним є фінал роману: дім у Лебедіном лишився порожнім, навіть «погану кішку» хтось з'їв, гинуть «помийна Лідонька» та «себеїд Петенька», Альоша Христофоров стає божевільним самотником, Аннуля вдалась до істеричних небачених оргій із читанням Достоевського, Фьодора Соннова розстрілюють, а Анатолій Падов виє в безумстві над нерозв'язністю «головних питань» у канаві.

Таким є невтішний результат розгортання того, що ми визначаємо як *метафізику по той бік Абсолюту*, матрицею якої є зазначена анти-тріада. Її ідейна єдність базується лише на деструкції, що притаманна всім її елементам. Дуже точно утризм та трансгресію до Безодні характеризують слова Євгенія Горного з його рецензії на «Шатуни»: «Реалізація потойбічного вважається можливою за допомогою спрямованої на себе свідомості. Сферою

цієї свідомості є чиста суб'єктність “Я”, яка постає як небуття, тобто як поле смерті. Таким чином, бажаний об'єкт насправді є мертвою свідомістю, позбавленою всього, включаючи себе» [Горный, 1994].

Тут можна навіть відійти від моральної оцінки такої метафізики, а зупинитись на тому, що вона заперечує саму себе. Жаданий прорив не втілюється: розум втрачається, однак дещо більше так і не віднаходиться. Все поглинає нижчий рівень буття, що виражений у примітивному насиллі.

У «Шатунах» ми можемо спостерігати як свідомість, що прагне здійснити прорив до трансцендентного, а опісля піти далі, поступово згасає повністю, поглинаючись іманентною деградацією й надлюдським нарцисизмом, які ведуть його до стану найпростіших форм не-живого: «Але в дерев'яному обличчі між тим проглядала дивна, витягнута велич. Наче в його “особистості”, як у підставленій, хтось невидимий молився ще більш Невидимому, але потім відходив у сторону. А в довгих проміжках між цими “молитвами” внутрішнє “куба” було заповнене голим виттям думок без значення. Це було тихе, напівмертве виття. Думки, не наповнені жодним змістом, навіть безглуздом, тихо оберталися, наче очікуючи власного “наповнення”. Але воно не відбувалось» [Мамлеев, 1993, с. 103].

Рецензія на «Шатуни» Євгенія Горного завершується висновком, що може бути узагальненням і до всієї творчості Мамлеєва: «Його оригінальність полягає в тому, що єдиним предметом як метафізичного відображення, так і художньої репрезентації він зробив сферу негативних, деструктивних потягів» [Горный, 1994].

2.2. Метафізичний реалізм: дегенерація трансгресивних стратегій і рускє метастази негацій

У Росії Юрій Мамлеєв вважається засновником нової літературної течії — «метафізичного реалізму». Ця течія вже має навіть свою традицію, а сам Мамлеєв визнає, що її можна вважати продовженням Южинського гуртка: «...рух — широкий, хоча й розосереджений, людей триста. У збірці

“Містична хвиля”, випущеній видавництвом “АСТ”, надрукувались наші дуже цікаві молоді автори (наприклад, Ніколай Грігор’єв або Наталія Макеєва)» [Цветкова, 2005]. Темі «метафізичного реалізму» присвячена глава «Долі буття» під назвою «Метафізика й мистецтво», де Мамлеєв окреслює основні особливості та завдання цього явища. Необхідно визначити наскільки така течія може бути життєздатною й у якій мірі вона є новаторською.

Не зважаючи на досить амбітну назву, говорити про нове літературне зрушення світового масштабу не доводиться. На думку Мамлеєва, соціальне та психологічне зображення світу й людини остаточно себе вичерпало, тому новим завданням письменника стає проникнення до глибин незвіданого, що і постає як ключове завдання метафізичного реалізму. Однак, одразу виникає очевидне заперечення, котре формулює як результат свого дослідження послідовник Мамлеєва Міхаїл Бойко: «На нашу думку, метафізичний реалізм на відміну від концептуалізму, постмодернізму, нового реалізму не став окремою літературною школою, оскільки будь-який художній твір може бути проінтерпретований як оповідь про метафізичну реальність. Мабуть, не існує “метафізичного реалізму” як самостійної літературної течії, але є певна універсальна “оптика”, що дозволяє висвітлювати в творі його метафізичний сенс» [Бойко, 2010b, с. 29].

Простоті цього заперечення нічого протиставити: його дія простежується на всіх трьох пунктах, які Мамлеєв визначає як можливі способи конструювання метафізичного реалізму.

1. «...вміння вводити, й не просто вводити, а робити героями своїх творів філософсько-метафізичні поняття, такі, наприклад, як Ніщо, річ у собі, трансцендентне “Я”» [Мамлеєв, 2006, с. 102].

Тут, по-перше, можна зазначити, що всі поняття, котрі Мамлеєв пропонує як приклади, за власною природою не можуть бути зображені прямо, висвітлити їх можна лише опосередковано. Неможливо прямо описати зустріч людини із Ніщо, точніше можна, однак такий опис буде

максимально далеким від цього переживання, а більш того, спекулятивно-карикатурним.

По-друге, вся велика світова література саме цим і займається, але розуміючи тонку природу вислизання подібних речей із поля зору та думки, автори створюють певний літературний простір, де може відбутись подібна зустріч. Наприклад, таку метафізичну категорію як «час» неможливо осягнути просто написавши: «минуло десять років», «час раптом зупинився», «він зустрів чистий час як такий» і т. і., приміром, для проникнення в сферу її прихованої загадковості Манн та Пруст пишуть величезні за об'ємом книжки, що стає для них справою цілого життя.

2. «...зображення метафізичних ситуацій як у явному вигляді, так і в більш прихованому, коли, наприклад, одна й та сама ситуація є відображенням людських реальностей, але в той самий час — і реальностей не людського порядку» [Мамлеев, 2006, с. 103].

Будь-яка людська ситуація, котра вириває людину з кола її повсякдення та примушує замислитись про буття як таке є метафізичною. Вона вже наголошує на виході з усталеного побутового реєстру до сфери потойбічного. Тому, приміром, «межова ситуація», котру описують екзистенціалісти, безумовно, є метафізичною ситуацією, а от зустрічі з живими мерцями й вампірами в Мамлеєва не більш як доволі посередня фантастика, що до метафізики ніякого відношення не має. Те, що Мамлеев називає «метафізичною ситуацією» — це найчастіше просто вигадка, при тому доволі примітивна.

3. «...сконцентрувати весь свій духовний зір на невидимій людині, цікавлячись зовнішньою людиною лише в тій мірі, в якій у ній відображаються реалії прихованої, таємничої, трансцендентної людини» [Мамлеев, 2006, с. 105].

Сам факт існування мистецтва свідчить про те, що природа людини полягає в доланні суто природніх меж, що і стає основою формування культури як такої. Все залежить від того, як людина визначає саму себе, —

згідно, наприклад, з християнським віровченням, вона є носієм образу та подоби Божої, тому будь-яке християнське зображення людини передбачає розкриття саме її божественної сторони. Крім того, неможливо чітко розмежувати соціальне, психологічне та метафізичне зображення людини, оскільки всі вони переплетені. Абсурдно казати, що соціальне життя не має метафізичного виміру, так само як абсурдно стверджувати, що метафізика ніяк не втілюється в соціумі чи у людській психології.

Таким чином, твердження Бойко про неможливість виокремлення «метафізичного реалізму» як окремої літературної течії є доречним. Проте останній зазначає особливе мамлеєвське досягнення: «максимально чітке розмежування психологічного й метафізичного способів інтерпретації тексту» [Бойко, 2010b, с. 29], ми ж із цим не можемо погодитись, адже проза Мамлеєва радше демонструє як неухвагу до психологічного, так і байдужість до метафізичного. Сказати, що проза Мамлеєва — це чисте втілення метафізичного, означає остаточно позбавити слово «метафізика» будь-якої цінності.

Відчутною непродуктивність метафізичного реалізму стає при порівнянні його з магічним реалізмом, що став справжнім спалахом латиноамериканської культури. Магічний реалізм органічно поєднує в собі реальне й фантастичне, він надзвичайно чуйний до мітичного й таємного, бо спирається не на спекулятивне маніпулювання поняттями, а на фольклор, міти та вірування аборигенів Латинської Америки.

Яскравим прикладом гармонійного поєднання реалістичного та магічного є відоме оповідання Маркеса «Стариган із крилами» [Маркес, 1976], де з увагою до деталей, зображується непросте життя однієї сільської родини на подвір'ї якої раптом з'являється старий із крилами. Його образ поєднує у собі ідеальне небесне та вразливе земне.

Драматизм ситуації полягає в тому, що люди поміщають його в курник, наче він птах, а не людина, після чого за гроші демонструють всім бажаючим. Маркес не розмножує створений ним фантастичний образ, не

будує примарну топіку летючих людей, а концентрується на реакції селян. Себто він уміло повертається до реалізму, зображаючи людську неухагу до події чудесного. Наприкінці оповідання старий, який здається має померти, здіймається в небо й летить геть, — втрачене диво наново народжується, — ми наче одразу знали, що якщо є крила, то можливий і політ, однак через байдуже ставлення людей до немічного старого встигли забути, що він, можливо, ангел, а отже вміє літати.

Ця невеличка за обсягом історія демонструє тендітність магічного світу та трагічну людську здатність зраджувати красу, яку вони зустрічають. Ось дивина торкається нашого серця, ще хвилина і від цього не лишиться жодного сліду, — старий полетів, а жителі селища так і не зрозуміли, що крила старого, які «були настільки природними у цьому організмі, що виникало логічне запитання, чому їх позбавлені інші люди» [Маркес, 1976], сповіщають їм про політ як власне призначення.

Тепер звернемось до того, що пропонує нам Мамлеєв: «...тут не місце для інтересу до дрібниць і подробиць людського існування, які не дають “вікна” в більш глибоку реальність; по суті, видиме життя для такого письменника [метафізика] стає символом або аналогом вищих (або, навпаки, інфернальних) реалій, котрі, однак (оскільки тільки такий письменник є реалістом), не надаються тут лише натяком, у напівтінях, як у символістів ХІХ – ХХ століть, а, навпаки, мають бути подані оголено, зримо, переважно, відсторонюючи на задній план зображення нижчої реальності і надаючи читачеві нічим не прикриті бачення безодень...» [Мамлеєв, 2006, с. 101-102], — тут Мамлеєв прямо прописує чому більша частина його художньої творчості позбавлена літературної цінності: байдужість до гри натяків, найефективнішого інструменту зображення невловимого (найпотужніші художні образи працюють як ікони, вони стають певними посилання до незвіданого, їх цінність не в них самих, а в тому невиразному, що за ними приховане), нарешті, втілення на папері «нічим не прикритого бачення

безодень», яке стає не більш як набором абстрактних понять, котрі не викликають нічого крім нудьги.

Специфіка художнього втілення принципів «метафізичного реалізму» полягає в зображенні *дегенеративної трансгресивності* та *руських негацій як життєвої стратегії*.

Тут доречно згадати феномен, який Міхаїл Бойко іменує «мамлеєвська кішка», для нього це аргумент проти «самогубства» [Бойко, 2008], для нас — влучний образ, що може бути узагальненням мамлеєвського художнього методу. Мова йде про оповіданні «Смерть поруч із нами»: головний герой твору страшенно наляканий, бо думає, що в нього онкологія й він скоро помре. Вештаючись по місту, він в якомусь провулку натрапляє на вагітну кішку, якій спочатку каже: «одна ти мене жалієш, кішечка», — а потім від думки, що та його може пережити, вбиває її здоровенною цеглиною [Мамлеєв, 1993, с. 390].

Негації були єдиним, що вдало зображав ранній Мамлеєв, з нарощуванням однотипності вони приймають вже діагностичний характер. Герої Мамлеєва — росіяни, котрі здатні лише на насилля, від них не можна чекати нічого доброго, а якщо вони вчиняють щось добре, то лише для контрасту. У власній статті Бойко зазначає, що «...твори Мамлеєва — це “метафізичний атлас” Росії кінця минулого сторіччя — початку нового тисячоліття. Своєрідна енциклопедія. Кругова панорама» [Бойко, 2008], — і це абсолютно вірно, додати можна лише той факт, що це стає пасткою з якої немає виходу, — виявляється, що герой оповідання «Смерть поряд із нами» насправді не був хворим, однак він встиг вбити невинну кішку з її ненародженими кошенятами. Чи засмучує це його? Він трохи бідкається, однак — ні. Закінчується все тим, що він цілує руки дружині, насолоджуючись власним спасінням. У цьому образі ми бачимо сьогоденішнього російського окупанта, який вбивав мирних українців і в полоні навіть бідкається про це на камеру, однак вже після обміну військовополонених, ні про що не жалкує та насолоджується тим, що скоїв.

Інший аспект — орієнтація Мамлеєва на зображення трансгресії до іншої реальності, однак ця трансгресія завжди перетворюється на регрес, інволюцію та тотальну деградацію. Себто, аби пізнати таємницю смерті — треба вбивати, як робить Фьодор Соннов або «блазні-садисти» з «Шатунів», котрі від цього отримують задоволення: «... вони живі, а ми їх — рраз, умертвляємо... Нема їх... Виходить ми, певною мірою боги...» [Мамлеєв, 1993, с. 37]. І неважливо, що Фьодора Соннова потім розстріляють — це не стає певним вироком чи покаранням, навпаки, розстріл зображується як щось закономірно допустиме та ледве негативне.

Герої Мамлеєва прагнуть вийти за межі, однак насправді їм це ніколи не вдається. Рецепт Мамлеєва наступний: якщо є бажання до прориву в трансцендентне й певна краса як подія такої можливості, її треба анігілювати, знищити, позбавити себе будь-якої можливості до такого досвіду — саме це і буде проривом, — остаточне падіння до крижаного ядра пекла (відповідно до уявлень Данте).

Висновки до розділу 2

Таким чином, у другому розділі роботи ми систематизували мамлеєвський корпус: виділили набір стрижневих метатем, визначили основні елементи побудови великої прози та поезії, окреслили загальну структуру філософського дискурсу та проаналізували сутність і особливості метафізичного реалізму як творчого методу Юрія Мамлеєва.

Мітологічне уявлення про неосяжність та езотеричність мамлеєвської творчості було спростовано, основою загальної систематизації мамлеєвського корпусу було запропоновано набір із п'яти стрижневих метатем: *Безодня, утризм, Росія, Таємниця, смерть*. Застосування поняття «метатем» як інструменту систематизації дозволило гармонійно поєднати літературний та філософський аспекти творчості Мамлеєва, що не можуть бути відокремлені один від одного.

Дослідження мамлеєвських художніх та філософських самоповторів дозволило визначити роман «Шатуни» та ранні оповідання як ідейний центр мамлеєвської творчості, що вже містить у собі всі подальші творчі напрацювання. Були виявлені основні елементи побудови великої прози: *містична подія, езотеричні російські гуртки, апокаліптика*. Також встановлена особливість поетичної побудови — спекулятивне використання філософських понять із принциповим їх відривом від дійсності. Також у поезії віднаходиться мотив *апокаліптичного реготу*, що є характерним для втраченої свідомості, котра жадає тотальної деструкції. Регіт постає як додаткова сходинка жаху.

Для упорядкування філософії Юрія Мамлеєва запропоновано використовувати поняття «*анти-тріади деструкції*» («утризм» — «Безодня» — «Росія»), котре демонструє неузгодженість та непослідовність мамлеєвських філософських ідей.

Дослідження та аналіз «*метафізичного реалізму*» виявляють його неможливість бути окремою літературною течією та визначають його суто російський контекст. Основні принципи на яких базується метафізичний реалізм постають як загально-художні, властиві мистецтву як такому. *Дегенерація трансгресивних стратегій та зображення русскіх негацій як життєвої стратегії* визначаються ключовими особливостями метафізичного реалізму в якості творчого методу самого Мамлеєва.

(Основні положення цього розділу викладені у публікаціях автора [77; 78; 81; 82]).

РОЗДІЛ 3. МЕТАФІЗИКА ПО ТОЙ БІК АБСОЛЮТУ: У ПАЩІ БЕЗОДНІ

3.1. Утризм: дрібний біс тотального нарцисичного Я

Розгляд метафізики по той бік Абсолюту потребує три послідовні етапи, котрі відповідатимуть визначеній раніше анти-тріаді деструкції («утризм» — «Безодня» — «Росія»). Перший етап передбачає детальний розгляд утризму як особливого мамлеєвського вчення про *тотальне нарцисичне Я*.

Перший варіант цього вчення з'являється в 60-ті роки у формі релігії Я, потім у роботі «Доля буття» фігурує й другий варіант — метафізика Я. Сутність такої релігії/метафізики полягає в радикальному нарцисизмі: «Єдиний об'єкт поклоніння й 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» [Мамлеев, 2006, с. 32–33].

Мамлеев виділяє три форми єдиного Я: Я-теперішнє, тобто людська самосвідомість у поточній історичній ситуації; вище Я, котре людина може реалізувати подібно до богореалізації в світових релігіях; Я-трансцендентне, що здатне досягти Безодні про яку не зазначено в жодній зі світових традицій [Мамлеев, 2006, с. 32].

В утризмі Мамлеев іде до крайньої межі: його не задовольняє класичний соліпсизм у якому зовнішній світ постає як уява Я, тому він вдається до особливого *самобуттєвого соліпсизму*, котрий відмовляє світу не-Я в статусі уяви та визначає його як «існування неіснування»: «Самобуттєвий соліпсизм не розглядає світ просто як мою уяву (до речі, в

цьому сенсі світ скоріш би був наділений більшою ствердністю); нереальність світу відповідно до самотуттєвого соліпсизму впливає з сутності світу як існування неіснування, котра знижує світ до рівня химерної нереальності, ще більш низької (хоча й зовсім іншого характеру), аніж якби світ був моєю “уявою”» [Мамлеев, 2006, с. 36].

Подібним кроком Мамлеев перевершує навіть радикально егоїстичне вчення Макса Штірнера, оскільки останній хоч і визначає власне Я аксіологічним центром, однак не ігнорує зовнішній світ як певну дієву силу, з якою його Я вимушене рахуватись. Егоїст Штірнера розглядає все через призму користі для себе та власної унікальності, однак він також усвідомлює власну залежність від світу, свою не-абсолютність. Для Мамлеева нічого окрім його вищого Я не існує, світ не-Я повністю знецінюється.

Коли утризм тільки виникав у 60-ті, Мамлеев ще не знався на східній метафізиці, однак пізніше утризм буде ним прив'язаний до адвайта-веданти. Особливість утризму Мамлеев визначає так: «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 <...> Різниця полягає, отже, у деякому “дивному” повороті, в погляді на Абсолют з немовби “особистої” точки зору, в підкресленні зв'язку з Абсолютом мого, наявного, конкретного буття і в певній таємничій проекції Абсолюту на всі ступені самотуття» [Мамлеев, 2006, с. 42–43].

Мамлеева Абсолют цікавить лише в тій мірі в якій він має відношення до Я, себто складає одну з ланок *самотвердження нарцисизму Я*. Позиція Я абсолютизується та радикалізується такою мірою, що поза Я нічого не лишається. Формула «Атман = Брахман» повністю знімається, бо вже немає, що з чим порівнювати. Символ рівності, як і слова «Атман» та «Брахман»

стають зайвими, замість формули з адвайта-веданти ми маємо лише тотальність Я.

Ключове протиріччя полягає в тому, що за таких умов зникає і будь-який «суб'єктивний елемент»/«особиста» точка зору, фундаментальний для Мамлеєва *Центр (Корінь) Самобуття*, який виступає осередком своєрідності, що зберігається на всіх рівнях буття та в усіх маніфестаціях Я (сутність Центру Самобуття Мамлеєв розкриває через один із віршів Румі, де Я було й каменем, і травою, й звіром, і людиною, й янголом, і Незвіданим [Мамлеев, 2006, с. 56–72]), — немає жодної особистості, оскільки є тільки єдине Я, яке слід визначити як *тотальне нарцисичне Я*. Таке Я не містить у собі своєрідності, оскільки своєрідність це атрибут чогось, що допускає існування інших, відрізнених від себе форм. Тотальне нарцисичне Я — це одна велика єдність, що навіть ірреально не містить категорії розрізнення: «...органічне відчуття Центру у власному Я; таке “відчуття”, котре переростає в невиразну тотальність Я і слідом за цим виникає містичне почуття небуття світу» [Мамлеев, 2006, с. 35–36].

Якщо ж розрізнення присутнє і воно цілком у межах тотального нарцисичного Я, тоді воно стає абсурдним. В такому разі неминучою є статичність, оскільки конкретній маніфестації нічого не треба робити — вона і є тотальним нарцисичним Я. Врешті-решт, подібна абсолютизація не може не привести до власної протилежності — самозаперечення Я як такого. І тоді Мамлеєв вимушений доводити існування окремої маніфестації Я, її реальність і метафізичну цінність. Зробити це у світі, котрий несе на собі тавро «існування неіснування» щонайменше складно, якщо взагалі можливо. Відповідно руйнується й «Остання Доктрина», оскільки тотальне нарцисичне Я витісняє не тільки Абсолют, але й Безодню, в подорож до якої через «проколи» та «дірки» може потрапити реалізоване вище Я.

Іншим наслідком логіки утризму є заперечення фігури Іншого, яка є необхідною для існування не лише динаміки, але й для можливості існувати самому Я. У розділі «Загадкові сфери метафізики» Мамлеєв звертає увагу на

проблему множинності Я. Розмірковуючи про парадоксальність Абсолюту, він звертається до концепції «розрізнення в нерозрізненні» та зазначає: «Ми можемо сказати, 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» [Мамлеев, 2006, с. 81]. Ці слова можна застосувати до Веданти, однак згідно з утризмом немає ніяких окремих душ, ніяких людей і ніяких «своїх» Абсолютних Я бути не може, все покривається єдиним тотальним нарцисичним Я. Мамлеев перевертає спрощення Пола Брантона про те, що існує лише одне Над-Я для всіх людей та стверджує, що є лише його Self, а множинність свідомостей пропонує просто ігнорувати [Мамлеев, 2006, с. 81].

Заперечення фігури Іншого виникає одразу в той момент, коли Я визначається єдиною реальністю та цінністю, а світ принижується до рівня «існування неіснування». Мамлеев у питанні відмінності вищого Я утризму від Атману спирається на вчення Шанкари [Мамлеев, 2006, с. 43]. Як відомо, Шанкара та його послідовники виділяли три рівні реальності: *парамартхіка* (істинна реальність), *в'явахаріка* (умовна реальність) та *пратібхасіка* (примарна реальність). До парамартхіки належить лише Брахман, а до в'явахаріки — матеріальний світ із множинністю суб'єктів (джив), творцем і володарем якого є Ішвара. Важливо, що хоча все, що знаходиться на цьому рівні, не володіє істинною реальністю, воно не є цілковито помилковим та ірреальним, бо 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. Також 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 Мамлеева. Якщо для Шанкари множинність свідомостей (джив) знаходиться на рівні

в'явахаріки, то для Мамлеєва, відповідно до визначення світу не-Я як «існування неіснування», вона знижується до пратібхасіки, або навіть туччи. [Гончаров, 2020b, с. 144–145].

З цього випливає також і етичний аспект утризму, що можна визначити як *принципову байдужість до світу та інших Я*: «Світ не-я, як небуття в формі існування, не заслуговує того, аби його приймали всерйоз у метафізичному сенсі цього слова. (Серйозно можна сприймати лише себе). Відповідно до світу не-я витікає глибока внутрішня прихована байдужість» [Мамлеев, 2006, с. 39]. Кохання можливе лише як «сублімація кохання до себе» [Мамлеев, 2006, с. 340], коли в іншому та взагалі в світі не-Я вбачають розширення самого себе. Саме таке кохання є метафізичною основою *руського безумія*: «Не бійтеся безумства в коханні до Себе, оскільки те безумство, котре робить безумним, іде від світу. Безумство в коханні до Себе — єдине безумство, котре благодатне» [Мамлеев, 2006, с. 39].

Подібна етика не передбачає метафізичної події Іншого, вона замкнена на тотальності нарцисизму Я. Нежиттєздатність подібного мислення добре визначає шанований Мамлеєвим Микола Бердяєв: «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» [Berdyayev, 1949, p. 155]. Тому абсолютно логічно, що метафізична радикальність утризму діалектично веде до неминучого самозаперечення, яке також руйнує всі інші мамлеєвські філософські розбудови.

Особливо гостро це відчувається не лише щодо ідеї Безодні, але й щодо ідеї Росії Вічної. Відсутність будь-якого топосу та фігури Іншого унеможлиблює мамлеєвську метафізичну категорію Росії. Іронічно, що саме вона є найуразливішою до протиріч утризму, оскільки *потребує хоча б якоїсь*

інтерсуб'єктивності. Крім того, коли Мамлеєв наділяє Росію особливим статусом — посередника між Абсолютом та Безоднею, то відповідно Росія *не може без власного космологічного та метафізичного місця*, яке не буде їй надане в разі повної підвладності утризму (поки ми утримаємось від будь-якої зовнішньої оцінки вчення про Росію, аби підкреслити разючість внутрішніх протиріч).

Якщо ідея Безодні штучно вмонтовується до утризму як частина формули в якій «Я ≠ Я», а вищою формою реалізації Я визначається рух у принципово невідоме Безодні (яка постає як виворіт того ж Я), то вкрай умовно Безодню та утризм можна спробувати поєднати, хай і за вкрай спотвореною логікою. З Росією та утризмом ситуація взагалі абсурдна: з одного боку, утризм таврує все окрім Я як «існування неіснування», а з іншого, «Росія Вічна» — проєкт метафізичної виключності русской душі, Росії та російської культури. *Отже, відповідно до самої філософії Мамлеєва доводиться визнати або химерність Росії та її культури, або ж химерність тотальності нарцисичного Я.*

Мамлеєв неодноразово зазначав, що Росія повниться дивними філософськими вченнями та релігійними течіями, сам він зокрема цікавився російськими сектами (хлисти, бігуни, скопці та інші), тому, можливо, утризм слід розглядати як подібну локальну маргіналію? Однак навіть у такому разі протиріччя не уникнути. Мамлеєв також пише про внутрішню Росію, котра втілюється в русской душе, та Росію зовнішню, яка є Росією історичною, однаке це теж вкрай умовне виправдання подібної непослідовності. Фактично Мамлеєв навіть не намагається узгодити різні частини власної філософії. Не можна говорити, що у якийсь момент він відмовляється від положень утризму та вдається до побудови вчення про Росію, радше стверджувати, що він створює їх паралельно.

Утризм складно поєднати не лише з рештою філософських поглядів Мамлеєва, але й із дійсністю, адже остання повністю розбиває його самовпевненість: послідовник утризму досить швидко віднайде себе не як

всесильну першопричину світу, а як відчужену від соціуму та культури вразливу одиницю. Тому, можна одразу відкинути всі раніше зазначені етичні постулати утризму й прийняти до уваги лише наступне: «Врешті-решт, можливо, не заглиблюючись у загадковість світу, як існування неіснування, умовно прийняти світ таким, наче він реальний, точніше свідомо прийняти певні правила гри. Тоді також можна притримуватись традиційної моралі (хоча вона, звісно, в цьому випадку буде трохи умовною; тим паче центральний інтерес все одно сконцентований на Я)» [Мамлеєв, 2006, с. 40].

Така позиція вже дійсно стає можливою, проте оскільки дійсність вимушує з нею рахуватись, то тотальний нарцисизм Я трансформується в дрібний та обмежений егоїзм. В російській літературі є персонаж, котрий точно втілює в собі цю якість — це Ардальон Борисовіч Передонов, головний герой роману Федора Сологуба «Дрібний біс». Вкрай обмежена, егоїстична, дріб'язкова та схиблена людина: «Його почуття були тупими, і свідомість його була розтлінним та вбивчим апаратом. Все, що доходило до його свідомості ставало гидотою й брудом. У речах в очі йому кидались несправності та тішили його <...> У нього не було улюблених предметів, як не було коханих людей, — саме тому природа могла тільки в один бік діяти на його почуття, лише пригнічувати їх <...> Бути щасливим для нього означало нічого не робити й, замкнувшись від світу, задовольняти свою утробу» [Сологуб, 2000, с. 104].

Взагалі, можна казати, що Мамлеєв запозичує в Сологуба не менше, аніж у Достоевського. Ця лінія його наслідування зазвичай сильно не афішується й куди менше досліджується. Якщо уважно поглянути на поведінку мамлеєвських персонажів, то можна розгледіти світ «Дрібного біса»: різноманітні людські вади та психологічні деформації, девіантна поведінка, бруд та дріб'язковість повсякдення. Мамлеєв додає до цього «чорнуху», неможливу на папері в часи Сологуба, однак прямо переписує сцени колективного відпочинку на травиці, шалені танці, постійне

згадування котів, особлива поведінка яких супроводжує господарські бесіди, тощо. Та головне, що Ардальон Передонов і місто в якому він живе — ті координати, котрі повністю визначають мамлеєвщину та її наслідки.

Сологуб не просто формує Мамлеєва, але й переграє його як художньо, так і філософськи. Передонов — це демонстрація логіки утризму, втіленої в життя: замість «музики трансцендентного нарцисизму» [Мамлеев, 2006, с. 38] людське Я перетворюється на хворобливий параноїдальний схиблений суб'єкт, що становить загрозу для навколишніх та самого себе (цікаво, що деякі персонажі роману були списані з дійсних прототипів).

Утризм серед іншого базується на абсолютизації нижчих ступенів самобуття: «ця “абсолютизація” має не-абсолютний характер (проте тільки стосовно свого ж вищого Я) і одночасно має абсолютний характер, оскільки всі ступені самобуття стосуються мого Я і до того ж вони “особливим чином” пов'язані з вищим Я» [Мамлеев, 2006, с. 44], — в художніх текстах Мамлеєва ми постійно зустрічаємо персонажів, які схиблені на власному тілі (найчастіше на його окремих частинах), бруді та насиллі. Вони насолоджуються потворним та шкодують лише про те, що не можуть робити це вічно. Показовими є слова загадкового персонажа Безлунного з роману «Блукаючий час»: «У тілі-то, в формі, котру ви проклинаєте, у вигляді істоти, страшніше, відповідальніше, таємничіше бути, аніж там — і він вказав на Небо, — в країні Чистого Духу і Чистого Буття. Ось так. Хай я мерзенний, хтивий, блюю від злості, як усі люди, хочу жити нескінченно тут, у світах, а не там. Хай хоч усі людські гріхи, нудотні, смердючі, зміїні накопичуються в мені — але мандрувати світами буду!» [Мамлеев, 2001, с. 242].

Утризм має два протилежні антропологічні вектори: *реалізація вищого Я* та *абсолютизація вад втіленого Я*. Перший вектор Мамлеєвим лише формально зазначається, його неможливість була доведена вище, а другий детально розписується в романах і оповіданнях. Як етична доктрина утризм є хворобливою формою егоцентризму з пестуванням власних когнітивних спотворень. Однак, саме такий світ — світ пліток, нахабства, дрібного

егоїзму й зображає Сологуб. Найтривожнішим при цьому стає той факт, що Передонов у ньому не виключення з правил, не відлюдник, а бажаний гість та наречений. Сологубівська Росія — це Росія чванства, тупоумства та користолюбства, у ній кожен думає лише про власну втіху, тихо ненавидить оточуючих та заздрить їм.

Одним із центральних символів роману «Дрібний біс» є образ недотикомки, що уособлює одночасно сірість та недомислення, а також дрібне зло й нав'язливе невдоволення. Вона не є жахаючим втіленням повноти деструкції та негацій, натомість вона несе на собі тінь комічного, бо виступає як параноїдальне дратівливе марення.

Передонов не є генієм зла, його демонізм далекий від демонізму Мальдорора. Він боягузливий та бридкий. Його зло кволе, однак підступне, воно викликане відсутністю будь-якого нематеріального інтересу, нездатністю мислити та відчувати. Дріб'язковість примушує його бути мертвим ще за фізичного життя.

Сологубівська недотикомка ідеально відображає утризм як філософську концепцію — вона нежиттєздатна, штучно обмежена, мислення в ній завершилось так і не розпочавшись. Все блокується радикалізмом нарцисичного Я, котре в параної намагається знецінити все навколо, а зневірившись у цьому, вдається до вбивства чи самогубства.

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, у християнстві на Русі слово «демон» використовували як синонім слова «біс», котрим іменували всіх язичницьких богів. Найвідоміший «даймон» — це, звісно, даймон сократівський, який набуває форми внутрішнього голосу, що допомагає в складних ситуаціях. Проте «демон» як такий не прив'язаний до моралі, він може чинити як щось добре, так і лихе. Сократівський даймон — це помічник, що з'являється коли складно чітко застосувати відпрацьоване задалегідь правило (його сутністю є *φρόνησις*). Недотикомка може бути

представлена як демон обернений до сократівського даймону. Якщо останній здатен допомогти в розрізненні добра й зла, істинного та хибного, то недотикомка є запамороченням, що дурманить голову й відволікає від мислення, примушуючи лякатись ефемерного.

Мамлеєв потрапляє в ту сферу, від якої трансресивно намагається дистанціюватись: «Найбільш чітко сили зла виражені в практичному матеріалізмі, що відвертає людей від духовної реальності <...> Приведу дивовижне визначення того, хто такий диявол, демон: це той, хто хоче плинне перетворити на вічне. Абсолютизує зникаюче...» [Мамлеєв, 2006, с. 178], — його герої хоч постійно наче говорять на філософські теми, однак думка їх лишається на місці, вони жадають безсмертя, однак вдовольняються фізичним насиллям, врешті-решт, вони нічим не відрізняються від героїв Сологуба окрім того, що занадто карикатурно змальовані. Показовим є те, що жоден із мамлеєвських героїв не реалізував власне вище Я, а зав'язли в бруді та хтивості майже всі.

Отже, послідовно втілений утризм — це триумф недотикомки, врешті-решт утризм заперечує сам себе й опиняється в ситуації Передонова наприкінці роману: «Передонов сидів понуро й бурмотів щось нескладне й безглузде» [Сологуб, 2000, с. 365].

3.2. Абсолют, Ніщо, Безодня: визначення метафізичних координат

Основою метафізики по той бік Абсолюту є ідея Безодні, яку Юрій Мамлеєв обґрунтовує в «Останній Доктрині» в межах своєї основної філософської роботи «Доля Буття». Її він презентує як найголовніше своє філософське досягнення, що виходить за межі існуючої метафізики та не має жодних аналогів у світовій традиції. Подається ця ідея як глибоко езотерична, саме навколо неї формується змістовне ядро мамлеєвського міту. Роман «Московський гамбіт» побудований на закритості та неосяжності цього вчення: головний герой намагається в андеграундних метафізичних

гуртках віднайти людей, котрі могли б сприйняти таке вчення, однак серед усіх диваків, що йому трапляються, так і не знаходить нікого підходящого.

Якщо в романі можна зберегти певну містичну ауру навколо якоїсь вигаданої доктрини, то в реальності зробити це значно складніше. Ми розберемо основні положення мамлеєвського вчення та спробуємо віднайти їх очевидні й неочевидні філософські корені.

Мамлеєв як послідовник Генона обирає координати східної філософії, до європейської ж метафізики він ніколи не звертається прямо. Вже зазначалось, що ставлення Мамлеєва до східної думки вкрай специфічне. Майже завжди Мамлеєву вдається обмежитись загальними формулами чи фразами, без суттєвих звернень до мітів, фольклору, сакральних текстів чи історичних деталей. Його стиль сильно відрізняється від стилю того ж Євгенія Головіна, есе якого побудовані як досить предметні занурення в міто-поетику, гностику та алхімію. У Мамлеєва ж ми радше зустрінемо патетику, спекулятивні висновки та філософські шаблони. Хай там як, а зв'язок його ідей із метафізикою індуїзму та буддизму очевидний, зовсім інша ситуація з європейською метафізикою, яку в своїх творах Мамлеєв замовчує. Показовим є мамлеєвський *упереджений генонізм*, що виражений в загальному зневажливому ставленні до західної філософської думки: «Генон, наприклад, вважав грецьку філософію лише слабкою тінню східної» [Мамлеєв, 2006, с. 114], — Мамлеєв ніколи не втомлювався це повторювати.

Як метафізик Мамлеєв намагається тримати дистанцію до історії світової філософії, однак із академічної точки зору — це не більш як форма містифікації. Міхіаїл Бойко пише: «Генеалогія ідеї Безодні прослідковується дуже добре, принаймні до Якоба Беме й більш ранніх німецьких містиків. Інша справа, як і належить типовому всегдасту, Мамлеєв міг прийти до ідеї Безодні самотійно» (Бойко ділить письменників на «всегдастов» — тих, творчість яких складно періодизувати, оскільки вони все життя працюють над одними ідеями, і «тогдастов» — тих, у кого прослідковується чітка еволюція поглядів із певними зламами) [Бойко, 2009].

Щодо відсутності в Мамлеєва творчої еволюції поглядів, то погодитись із цим можна, з певними зауваженнями: глобально — це дійсно так, вже «Шатуни» містять всі стрижневі лінії мамлеєвської думки, однак щодо метафізики по той бік Абсолюту, то можна встановити принаймні два етапи її умовного оформлення.

Перший — це робота «Доля буття», де в рамках філософського дискурсу вводиться поняття «Бездні» та встановлюється її зв'язок із вищим «Я» людини, а другий — «Росія Вічна», де акцентом стає введення Росії як метафізичного початку та визначення її виключності через Бездню. Зазначені книги оформлюються та публікуються майже одночасно, що не дозволяє говорити про якусь суттєву еволюцію, однак, якщо звернути увагу на їх витоки, то ситуація буде не такою очевидною.

Вчення про «Бездню», як зазначає сам Мамлеєв, виходить із оповідання «Біль №2», що датоване 1965-им роком. «Росія Вічна» ж має власним літературним витком роботу створену в співавторстві з Татяною Горічєвой — «Новий град Кітеж», котра вийшла у 1988 році, в еміграції. Отже, можна стверджувати, що хоча всі основні ідеї зародились в Мамлеєва в період Южинського, однак із часом зміщувались акценти. Посилений інтерес до Росії як предмету філософського осмислення виникає в еміграції, та приводить до іншого радикального кроку — формування ідеї про російську метафізичну винятковість.

Щодо генеалогії ідеї Бездні, то вона справді може бути досить чітко простежена, більш того, *простежена в координатах європейської метафізики*. Ми спробуємо окреслити її визначні пункти, не виключаючи того факту, що вона може бути суттєво розширена. Головним поточним завданням є встановлення прихованих та можливих впливів на формування вчення про Бездню, а також порівняння цього вчення з іншими схожими метафізичними проєктами задля визначення ступеню його оригінальності.

Бездня в Мамлеєва постає не просто як автономний до Абсолюту метафізичний виток, вона також є і його протилежністю, певним центром

негативності. Тому визначення генеалогії цієї ідеї потребує аналізу як поняття «Абсолюту», так і поняття «Ніщо». У такому разі, першочерговим є звернення до негативної теології, традиція якої концентрує думку навколо трансцендентної негативності та її природи.

Ми точно знаємо, що Мамлеєв був знайомий із цією традицією й вона мала на нього прямий вплив, так, наприклад, в одному зі своїх інтерв'ю він згадує Майстра Екгарта та зазначає, що той «не порушуючи церковних норм, входив у сферу Великого Невідомого» [Мамлеєв, 2019, с. 56], а в іншому пригадує Якоба Беме: «Цікаво, що в нас [у Росії] любили не тільки Гегеля, але й Беме. Якоба Беме читали не відриваючись. Він — типовий приклад містичної християнської філософії» [Нилогов, 2007]. Ці згадки не поодинокі, вони свідчать про той факт, що Мамлеєва цікавило все, що має езотеричний вимір і на європейській філософії він безумовно знався.

Хоча «Доля буття» створюється на ґрунті східної метафізики (повна назва роботи «Доля буття за межами індуїзму й буддизму»), однак мамлеєвська думка трансформує цей ґрунт відповідно до ідеї Росії («Росія Вічна»). Екгарт та Беме навіть ближчі до мамлеєвської думки, аніж індуїстські філософські вчення, хоч він ніяк їх не розглядає у власних роботах.

Неможливо говорити про Безодню та не звернутись до Гайдеггера з осмисленням Ніщо та жаху як його оприявлення. Жах є однією з центральних для мамлеєвської антропології (поряд із тугою та реготом) тем, він визначає характер взаємодії людини зі сферою принципово Незвіданого. Про те, що Мамлеєв був знайомий із філософією Гайдеггера ми можемо дізнатись із його інтерв'ю для журналу «Питання філософії», де він зазначає: «Останнім великим західним філософом був Гайдеггер» [Мамлеєв, 2017, с. 63].

Щодо найзначнішого впливу на Мамлеєва з лона російської філософії, то це, звісно, Микола Бердяєв. Його Мамлеєв згадував неодноразово й у інтерв'ю, й у власних книгах та статтях. З одного боку, ключовою ідеєю Бердяєва є ідея трансцендентної свободи, що непідвласна навіть

Богу (спирається вона на поняття *Ungrund* Якоба Беме) і тим вже виходить за будь-які усталені ортодоксальні межі, а з іншого, вчення про Росію як таємницю, що прямо буде наслідувана Мамлеєвим у «Росії Вічній».

Також важливим є порівняння мамлеєвської метафізики та спекулятивного реалізму, що об'єднані спільним бажанням вийти за межі досяжного та торкнутись невиразного.

Подібний історично-філософський екскурс дозволить мінімально окреслити ту лінію в європейській філософії, котра займається колом проблем на базі яких виникає мамлеєвська метафізика по той бік Абсолюту. Це допоможе визначити її історично-ідейний контекст та спростувати міт про езотеризм.

3.2.1. Морок Абсолюту й сяяння Ніщо: Діонісій Ареопагіт, Йоан від Хреста, «Хмара незнання», Майстер Екгарт

Вчення Юрія Мамлеєва про Безодню записане в «Останній Доктрині» нерозривно пов'язане з Абсолютом та Ніщо. З одного боку, Мамлеєв усіляко намагається їх подолати, тобто окреслити Безодню як дещо, що виходить за межі Абсолюту та не є тотожним до Ніщо, а з іншого, саме вони стають тими метафізичними координатами на базі яких і формується уявлення про Безодню.

Ось як визначає сутність власного вчення Юрій Мамлеєв: «Отже, “Остання доктрина” — це “вчення” про те, чого немає, про те, що лежить по той бік Бога, Абсолюту, про те, що трансцендентно щодо Бога, до Реальності й до вищого Я. Це “вчення” про те, що Бог є лише “тілом” істинно трансцендентного (застосовуючи метод аналогії), а не сутністю Трансцендентного; останнє є так би мовити істинною Темрявою, істинним Океаном, котрий “оточує” Реальність...» [Мамлеєв, 2006, с. 91]. Складність полягає в тому, що як Абсолют, так і Ніщо є поняттями лише умовно, вони не підпорядковуються логіці чи діалектиці, — сама їх сутність порушує уявлення про межі. Використовуючи такі мовні конструкти як «вчення про те, чого немає», «істинна Темрява», «істинний Океан, котрий оточує

Реальність», Мамлеєв мимоволі звертається до методології, що активно застосовувалась негативною теологією, від якої він старанно намагається дистанціюватись: «...ця доктрина не має нічого спільного з відомим вченням про Божественне Ніщо, Нірвану, Святу Темряву Абсолюту і т. і.» [Мамлеєв, 2006, с. 91].

«Подолання» Абсолюту видається легкою розумовою операцією лише в тому випадку, коли уявлення про нього максимально спрощується та лишається на загальному для всіх понять рівні. Якщо ж рушати далі, то спроби його осягнення стають фундаментальним завданням, що може привести до неочікуваних результатів.

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 осягнути Абсолют, замість його осягнення, ми маємо певне уявлення про поняття «Абсолюту», котре вибудовується на загальних засадах формування понять, тобто спирається на раціонально-логічний підхід схоплення дійсності, а частіше й просто на логіку побутового здорового глузду. Зазвичай Абсолют визначають як першооснову світу, котра мислиться вічною, незмінною, єдиною, незалежною, нескінченною, всеосяжною, 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 холистичність. [Гончаров, 2021а, с. 84-85].

Недоречність застосування до Абсолюту будь-яких визначень, демонструє Діонісій Ареопагіт. Власний знаменитий трактат «De theologia mystica» він завершує наступними словами про Першопричину: «Вона не є ні істина, ні царство, ні мудрість; не є вона єдиним і не є єдинством. Ні божество, ні добро, ні дух, адже дух пізнається нами. Ні синівство, ні

батьківство, ні що-небудь з того, що нами чи ким-небудь іншим може бути пізнаваним. Нічим із того, що не є і нічим з того, що є, і ті, хто є, не пізнають її, якою вона є, і вона сама не пізнає тих, хто є, і як вони існують. Не має в неї ні розуму, ні наймення, ні пізнання. І не є ні визначення, ні заперечення. Навпаки, визначення і заперечення створюються нами для того, що існує після неї, а оце саме саміше ми ні не стверджуємо, ні не заперечуємо. Адже вона досконала досконалістю, яка вища від будь-якого визначення і що є одинокою причиною всього, і вищість її, досконало від всього відречена і знаходиться по той бік всього — понад будь-яким запереченням» [Ареопагіт, 2012].

Якщо бути уважним до цього фрагменту, то можна помітити його *дивність*, котра аж ніяк не може бути цілком вміщена в дискурс класичного богослов'я — думка Діонісія рухається шляхом межового заперечення (*via negativa*). Відкидається будь-який можливий шлях пізнання: математичний, релігійний, аксіологічний, екзистенціальний, логічний, — все це на думку Діонісія Ареопагіта не стосується природи Першопричини.

Найдивовижнішим є те, що не лише ніхто її не може пізнати, але й вона не пізнає тих, хто є, тобто ми бачимо як формується дистанція до будь-чого про що може існувати уявлення. Навіть зв'язок причинності вже не виглядає міцним, бо те, що ми розуміємо як «причинність» тут однозначно застосоване бути не може. Радикальність цього методу може викликати навіть питання: *а чи зумовлює ця Першопричина появу суцього?* Діонісій говорить, що це і є єдина причина всього, однак в той самий час він явно звертається до такого рівня, де це стає сумнівним (принаймні в кордонах нашого світосприйняття) та поглинається *таємничим мороком Абсолюту*, котрий вільний як від творення, так і від людського як такого (незважаючи на те, що людина має в собі образ божий).

Подібним чином Мамлеєв розглядає повноту Абсолюту: «Абсолют поза концепцією чисел, включно з математичною Одинцею. Хоча, безсумнівно, Абсолют — це Єдність, де немає розрізнення, але це Єдність

метафізична, а зовсім не математична» [Мамлеев, 2006, с. 80], — при цьому такі тези повністю відповідають традиційним тезам негативної теології.

Взагалі, для Діонісія вищі таємниці всесвіту відкриваються у «всесвітлому мороку», який «світить у найтемнішій пільмі, перевищує будь-яке світло, залишаючись у недосяжності й небаченні...» [Ареопагіт, 2012], — такий опис Абсолюту є незвичним, бо ключове місце тут посідає саме *негативність, що має характер вищої позитивності*. Саме до цього інструментарію вдається Мамлеев, зображаючи шлях до Безодні: «...рух до вічної Пільми, до Безодні може бути зрозумілим на основі принципу вічної позбавленості, котрий, однак, має бути сприйнятий позитивно» [Мамлеев, 2006, с. 91].

Далі Мамлеев постійно наголошує на тому, що Безодня ніколи людині не відкривається й завжди лишається недоступною, вона — неможливість та межа найвищих рівнів пізнання: «...ніяка Реалізація (на відміну від Реалізації Абсолюту) Трансцендентної Безодні неможлива. Сама позбавленість (і містична Відсутність) сама Не-реалізація й є тут, висловлюючись парадоксально, “Реалізація”, точніше, “Дотик до Того, чого немає, що по той бік будь-якої Реальності й що нам “не дано” (на відміну від реалізації Атману, Абсолюту, що нам “поданий”, принаймні, потенційно) [Мамлеев, 2006, с. 135], — однак саме *неможливість пізнання* й цікавить Діонісія Ареопагіта, який стверджує наявність в Абсолюті такого рівня, котрий ніяк не може бути пізнаним, він і є Божественним мороком: «Тим більше, коли ми входимо в цей морок, який перевищує наш розум, ми занурюємось навіть і не в малослів'я, а в цілковите мовчання й входимо в царство, де немає пізнання» [Ареопагіт, 2012].

Для Мамлеева шлях богореалізації пов'язаний із «помилковою трансценденцією» [Мамлеев, 2006, с. 93], бо, на його думку, богореалізація завершується остаточним охопленням Абсолюту та всіх його таємничих сфер, оскільки вище Я людини і є цим Абсолютом. Однак, як ми вже показали, морок Діонісія Ареопагіта є тим простором принципово

незвіданого, що перевищує собою розумове та будь-яке інше незвідане. Юджин Такер зазначає, що Ареопагіт вибудовує перехід від відносного поняття темряви (мороку) крізь опозиційне до *суперлативного*.

Останнє поняття стає межовим, оскільки воно не просто є певним запереченням, не опозиційною частиною цілого, а такою абсолютною трансцендентністю, котра передбачає власну мінімальну іманентність [Thacker, 2015a]. Звісно, що й Безодня не може бути її позбавлена, оскільки, по-перше, повний розрив із всім що є не досягнув би висоти суперлативності, а по-друге, тоді не було б про що говорити й навіть мовчати. Однак якщо людина цікавиться цим межовим виходом, то таким бажанням вона вже встановлює певний хоч би й односторонній зв'язок із тим, чого вона жадає. Тому, звісно, Мамлеев не може не визнати бодай якоїсь можливості Безодні для світу й зазначає, що в буття є можливість мати на собі тінь або «відсвіт» Безодні, завдяки чому суще здатне «натякати» на те, чого не містить [Мамлеев, 2006, с. 96].

Мамлеев називає Безодню по-різному: «Темрява», «Транс-Темрява», «істинна темрява», «Транс-Безодня», «Велике Невідоме» і т. п., а для її визначення запроваджує спеціальний принцип — принцип ночі. У зв'язку з цим неможливо не згадати Йоана від Хреста з його поемою «Темна ніч» та «Хмару незнання» невідомого автора.

Відповідно до «Останньої Доктрини» принцип буття визначається як вища форма самоспіввідношення ($Я = Я$), в Безодні ж він доповнюється вічною потойбічністю до самого себе ($Я \neq Я$), себто повна формула Безодні виглядає наступним чином: « $Я = Я \neq Я$ ». Перша її частина заснована на самореалізації, а друга на вічній позбавленості [Мамлеев, 2006, с. 96].

В свою чергу Йоан так коментує перші строфи власної поеми: «...душа говорить про спосіб, яким скористалася для того, щоб відмовитися в царині чуттів від себе самої і від усього сущого, померти і для всього, і для себе через цілковите умертвлення... Вона зазначає, що ця відмова від себе і від усього стала для неї темною ніччю» [Йоан від Хреста, 2012]. Йоан у цій

поємі та коментарях до неї власною ціллю визначає пізнання себе та Бога, тобто ту зону, яку начебто намагається подолати Мамлеєв, проте як вірно підмічає Юджин Такер: «...ми ризикуємо стикнутись із нерозумінням, якщо будемо читати це як ствердження прямого людського досвіду божественного. Для Йоана містичний досвід не служить підпідкою для укріплення людського суб'єкту. Вірним є геть протилежне: містичний досвід — це те, що ніяк не може бути пережито в досвіді, це *неможливість* досвіду» [Thacker, 2015a].

Доречно зауважити, що Йоан не просто обирає метафору ночі, тобто свідомо налаштовує читача на вихід за усталені уявлення про знання як сяяння, а перевертає цим саму можливість знання, котра й робить людину людиною. Можна казати, що в світлі божественного людина відчуває власну тотожність із Абсолютом, бо сяє одночасно її власний образ, у сяянні досягається подоба, однак не це є центром мислення Йоана від Хреста, його основна тема інша: «Занедбаність (dereliction), відмова (abandonment), приниження (abjection) [Thacker, 2015a].

Сама назва трактату «Хмара незнання» є схожою метафорою до метафори ночі. Однак, важливо, що її умовність визначається в самому тексті: «Якщо я й називаю цей стан темрявою чи хмарою, не думай, що воно складається з пару, що клубиться в повітрі... Коли я говорю “темрява”, я маю на увазі нестачу знань, точнісінько як те, чого ти не знаєш чи забув, здається тобі темним і туманним, тому що ти не можеш побачити це власним духовним поглядом» [The Cloud of Unknowing, 1981, p. 128].

Побудований цей трактат як практичне керівництво з темного містицизму, що продовжує традицію Діонісія Ареопагіта. Для нас важливими тут будуть два моменти. Перший — це нескінченність хмари незнання в яку потрапляє паламар, коли він відрікся від усього земного: «Зрікшись світу, послушник опиняється в підвішеному стані, лімбі, кинутим плисти течією без орієнтирів. Важливо те, що тут немає виходу, де можна було б знайти нове підґрунтя під ногами; лімб нескінченний» [Thacker, 2015a]. Це саме та

ситуація, що трапляється відповідно до вчення Мамлеєва з вищим Я, котре полишає Божественне та поринає в океан Безодні.

Таким чином, те що Мамлеєв означає як «істинно трансцендентне» вже може бути відсічене лезом Оккама, бо немає необхідності множити сутності. Абсолют із його мороком Діонісія Ареопагіта, ніччю Йоана від Хреста й «Хмарою незнання» видається чимось принципово межовим у процесі пізнання, але не просто межовим, а й таким, що неодмінно відсуває межу пізнаного до нескінченності.

Другий момент, на який слід звернути увагу, — це зображення любові до такого божественного, котре ніяк не можна ані помислити, ані сприйняти: «А тепер ти питаєш: “Як я можу думати про нього самого по собі і що він таке?” На це я лишень відповім: “Я не знаю”. Оскільки своїм питанням ти поміщаєш мене в ту саму темряву, в ту саму хмару незнання, де я б хотів, аби опинився й ти... Отже, моє бажання полягає в тому, аби полишити все про що я можу мислити, й обрати в якості предмета любові те, що я не можу помислити» [The Cloud of Unknowing, 1981, p. 130]. Цей фрагмент є дійсно дивовижним, адже він демонструє сутність людського мислення — воно прагне дійти до межі, до власного заперечення, а отже не здійснитись остаточно: *пізнати все й зупинитись перед непізнаним*.

Сама традиція негативної теології сповіщає про поклик людини до незнання, до принципово неосяжного. Мамлеєвська думка сповнена цим покликом, однак одночасно вона повниться й бажанням ствердження себе. Для Мамлеєва важливим є як збереження недосяжності, так і тотальне ствердження вищого Я, котре зберігає власну індивідуальність після віднайдення єдності з Абсолютом.

Мамлеєв намагається не допустити можливість існування будь-чого окрім Я, однак і втримати вічну Незвіданість, котра віднесена до Я, має форму не-Я. Ця ситуація яскраво демонструє спотвореність мамлеєвського мислення: спочатку знищити все диктатом Я, а опісля це Я має виштовхнути з себе щось саме до себе потойбічне. І якщо вражений формулюванням

любіві до немислимого з «Хмари незнання» Юджин Такер йменує це «жахом філософії» [Thacker, 2015a], то те, що робить Мамлеєв, можна визначити як *самогубство філософії*.

Замість прориву до божественного не-мислення, ми потрапляємо в площину філософської анігіляції, де тотальне Я пожирає світ, а опісля саме себе відригує чимось до себе чужорідним. Це демонструє простий фізіологічний процес. Наша слина — це наче ми, однак поки вона в нас у роті. Можна стверджувати, що Мамлеєва не влаштовує сама можливість Абсолюту, котра не була б тотожна людському Я, однак бажання межі веде його нарцисичну метафізику до простого визнання, що *не існує Я без фігури Іншого*. Однак прийняти цієї істини Мамлеєв ніяк не може.

Нерозривність понять «Абсолют» та «Ніщо» найвиразніше демонструє Майстер Екгарт, який без сумніву вплинув на Мамлеєва та його ідею Безодні. Мамлеєв стверджує: «...можна казати, що індуїстська духовність (і взагалі східна) починається там, де закінчується сфера західної» [Мамлеєв, 2006, с. 46], — однак для Майстра Екарта він робить виключення, хоча безпосередньо до його філософії не звертається.

Екгарт як і Діонісій, як і Йоан від Хреста активно вдається до метафори ночі та темряви: «Все, чого ми шукаємо в сотворіннях, — це ніч. Так я думаю: все, чого ми шукаємо в будь-яких сотворіннях, — це тінь і ніч. Навіть світло найвищого ангела, хоч як воно високо, душі не освітлює. Все, що не є найпершим світлом, — це темрява і ніч» [Екгарт, 2022, с. 212], — однак його особливий акцент — це постійне наголошення на зображенні *божественного як Ніщо*. Екгарт розділяє поняття «Бога» (*Gott*) та поняття «Божества» (*Gottheit*): перше є тим, що може бути явлене людям, друге — та частина Абсолюту, що ніколи не може бути пізнана людиною та пережита в будь-якому досвіді.

Божество (*Gottheit*) є примордіальною темрявою, що є межею людського пізнання. Саме Божество може бути охарактеризоване через поняття «Ніщо». Розгляду цього питання присвячена проповідь Екарта про

навернення апостола Савла: «Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat (Act. 9, 8) / Встав Савло з землі, і хоч очі його були відкриті, не бачив він нічого (Ді. 9:8)». У ній він виділяє чотири значення «Ніщо»: «Думається мені, що це слівце має чотири значення. Перше значення таке: коли він устав із землі, не бачив з розплющеними очима нічого, і цим нічого був Бог; те, що він бачив Бога, Павло називає “нічого”. Друге значення: коли він устав, не бачив нічого, окрім Бога. Третє значення: в усіх речах не бачив він нічого, окрім Бога. Четверте: коли він побачив Бога, то всі речі бачив як “ніщо”» [Екгарт, 2022, с. 209].

Розбираючи ці запропоновані Екгартом значення, Юджин Такер звертає увагу на особливості кожного з них. Перше свідчить про конечність усіх створінь, про недосконалість будь-якої тварності, тому визначається як *привативне*. Друге вказує на Ніщо як передумову тварного буття та його основу, тому може бути означене як *субтрактивне*. Третє стосується природи Бога, його позачасового та позапросторового положення, однак такого, що власною повнотою присутнє й у тварному, тому означається воно як *суперлативне*. Нарешті, четверте стосується Божества, котре знаходиться по той бік Бога та визначається як Єдине, котре не пов'язане ані з Буттям, ані з Небуттям. Таке Ніщо *анулює*. Воно виступає як колапс негативного та позитивного, субстрактивного й суперлативного та призводить до негативної іманентності, котру можна визначити як *ніщо повсюди*. Виходить, що божественна медитація в Екгарта не пов'язана з досягненням позитивного результату, однак при цьому вона призводить не до відчаю, а до радості [Thacker, 2015a].

Коли Мамлеєв намагається дистанціюватись від поняття «Ніщо», то вдається до другого та частково третього значення, тобто до субстрактивного та суперлативного: «”Остання доктрина” сповіщає про істинно Трансцендентну Безодню по той бік Абсолюту, з його “аспектом” Божественного Ніщо (Невимовного), котре утворює Єдність із Чистим Буттям. Крім того, Божественне Ніщо (невимовне) не є, звісно, “порожнеча”,

а дещо, що присутнє в “досвіді” реалізації Абсолюту й відповідно до деяких уявлень містить у собі невимовну “наповненість” і “потенційність”» [Мамлеев, 2006, с. 135], або наступне: «Цей вихід за межі Реальності означає також вихід за межі того, що є витокком Реальності, витокком Буття, тобто за межі так званого Божественного Ніщо (котре рівносильно Божественній Повноті, що містить у собі всі потенції буття), й яке як таке хоча й знаходиться по той бік Буття, але є його витокком та основою» [Мамлеев, 2006, с. 89-90].

Четверте значення Ніщо, котре використовує Екгарт, Мамлеев випускає. Подібним до нього чином він конструює Безодню, котра руйнує сам принцип тотожності та веде до принципу ночі. Мамлеев бачить у богореалізації лише перший етап становлення вищого Я, яке не може бути задоволене зустріччю з Абсолютом, і рухається на Периферію, де може віднайти «прокол» до Безодні, однак сфера Периферії — це сфера неповноти, сфера заперечення. Інтерпретація, яку пропонує Такер, стверджує світ як саме таку Периферію, де Ніщо повсюди.

«...екгартівське поняття божественного ніщо є не-філософським поняттям, котре не має “нічого” («*nothing*») спільного з онтологічними категоріями буття й небуття, так само як і з їх атрибутами чи модусами, чи то привативними, субтрактивними чи деструктивними. В такому формулюванні божественне — це ніщо, котре позбавлене негативності» [Thacker, 2015a], — саме тому для його визначення підходить як метафорика ночі й мороку, так і метафорика світла та осяяння. В Екгарта ми можемо зустріти Абсолют як темну ніч, а Ніщо як фантастичне сяйво: «Це був знак, що він бачив справжнє світло, себто ніщо» [Екгарт, 2022, с. 216]. Ці два образи доповнюють один одного саме задля виведення Ніщо за межі будь-якої метафорики. І цим Екгарт радикальніший за Мамлеева, оскільки останній зображає Безодню як анти-реальність, якій властива позитивізація всіх негачій.

Екгарт не зупиняється на негаціях, вони є лише одним із етапів, однією деталлю Божественного. Їх несамостійність полягає в їх опозиційності: *негації не можуть бути засобом для принципової трансгресивності в силу власної негативності нижчого рівня.*

Тобто для Мамлєєва сфера Абсолюту обмежується та регулюється Благом, що неодмінно має виступати як фінальне зняття будь-якого метафізичного протиріччя. Ідея ж Блага, на думку Мамлєєва, є сферою повної реалізації, що не лишає місця для руху в Неосяжне, яке ніколи не мало б закінчуватись. Однак, вся традиція негативної теології є означенням межі людського пізнання та маніфестацією принципової нескінченності океану Незвіданого. Крім того, на передній план негативної теології виходить саме метод заперечення всього усталеного задля знищення будь-якого можливого кореляту між Божеством та людиною.

Саме тому Юджин Такер каже про Майстра Екгарта: *«...для Екгарта божественне ніщо є такою формою відносин, котра ставить під сумнів співвіднесеність саму по собі»* [Thacker, 2015a]. І тому аргументи Мамлєєва на кшталт: *«У самій Безодні, на відміну від Божественного Ніщо і т. і., немає ніякої “невимовності”, що передбачає існування “чогось”, що неможливо описати»* [Мамлєєв, 2006, с. 135], — не є валідними, адже стосуються лише одного значення поняття «Ніщо», ігноруючи його вищі форми.

Враховуючи все зазначене, можна говорити, що вплив традиції негативної теології на формування метафізики по той бік Абсолюту є очевидним. Саме в ній втілюється ідейна частина Безодні, що пов'язана з невичерпністю Незвіданого на будь-якому метафізичному рівні, тому якби Безодня обмежувалась цим сенсом, то її можна було б визначити як темну та вічно неосяжну сторону Абсолюту, коли той постає як Ніщо (у четвертому найповнішому сенсі цього слова, відповідно до означення Екгарта). Однак, мамлєєвська Безодня має й інші суттєві аспекти, котрі не дозволяють ототожнити її з Абсолютом, однак із зовсім інших причин (поєднання з ідеєю Вічної Росії).

Про те, що Мамлеєв багато читав як Майстра Екгарта, так і Якоба Беме зазначає його дружина Марія Мамлеєва в бесіді з Едуардом Лукояновим [Лукоянов, 2020], а безпосередній вплив негативної теології на метафізику по той бік Абсолюту достатньо вагомий і був щойно простежений.

3.2.2. Негативна теологія й негації Безодні: смертельний апофатизм невидимого

Необхідно також визначити ключові характеристики Безодні, що відмежовують її від традиції негативної теології. Мамлеєв активно застосовує апофатизм як інструмент зображення трансценденції Безодні, причому «темрява», «морок», «ніщо» і т. д., мають для нього не лише гносеологічне, але й специфічне аксіологічне значення. Так, в межах негативної теології, безумовно, теж є відповідний вимір, однак він пов'язаний із аскезою, в Мамлеєва ж позитивізація негацій має характер апології зла.

Мамлеєв встановлює нерозривний зв'язок Безодні з площиною Абсолюту: «...ініціація в Безодню не відміння попередню ініціацію в Абсолют, а, навпаки, передбачає її. Тільки віднайшовши власне істинне безсмертне Я, можна відважитись пуститись у жахливе метафізичне плавання в Невідоме. Без досягнення цього безсмертного Я говорити про Останню доктрину безглуздо» [Мамлеєв, 2006, с. 92-93], проте необхідно звернути увагу на те, що ж відбувається на шляху до сфери Безодні: «Всі ті страждання й негації, котрі ніби сконцентровані й символізовані в концепції “смерті” й котрі раніше на шляху до Абсолюту треба було подолати, тепер раптом отримують позитивний зміст (в якості “щілини” до Безодні й у якості “аналогу”）」 [Мамлеєв, 2006, с. 92].

З аналізу художньої творчості Мамлеєва ми вже знаємо, що береться до уваги: мова не про аскетизм чи зречення, а про розгул жорстокості й безумства. По-перше, подібний філософський хід порушує питання

можливості досягнення людиною Безодні поза Абсолютом, а по-друге, демонструє мамлеєвську сконцентрованість на апологетиці демонічного.

У згаданій проповіді Майстер Екгарт аналізує фрагмент із «Пісні пісень», у якому жінка проходить повз янголів та запитує про справжнє кохання її душі. Відповідь їх не стосується, хоча янголи — частина божественного світла. Виявляється, що навіть цю частину необхідно відкинути, не зупинятись на ній, а йти далі. Це наводить Екарта на наступні парадоксальні роздуми: «Коли Бог вносить у душу свій образ і виливається в неї, а ти приймаєш Його як світло, або як буття, або як доброту, або ще щось інше, то й не пізнаєш бога» [Екгарт, 2022, с. 209]. Духовні та тілесні практики мають вести не просто до блага, але й далі, не зупиняючись на задоволенні, яке має долатись саме задля справжнього трансгресивного акту.

Мамлеєв вдається до аналізу схожого за сенсом фрагменту вірша Румі, де в жертву приноситься навіть власна янгольська сутність задля відкриття змоги стати «тим, хто незбагнений для будь-якого розуму» [Мамлеєв, 2006, с. 57],— проте негативність (смерть та зло) наділяється ним особливою метафізичною якістю, котра, по-перше, виходить її за межі Абсолюту, а по-друге, стає альтернативою до божественного. Ця дія суперечлива, бо руйнує вищу форму трансгресії (негації неможливі без ідеї Блага). *«Зняття» негативності має в Мамлеєва не трансгресивний характер, а апологетичний.*

Якщо негативна теологія апелює до можливих страждань людини, котрі та переживає під час руху до божественного, то страждання для Мамлеєва — це *сфера насилля над Іншим*. Мамлеєв пестує страждання та насилля як форми трансгресії, однак цієї функції вони не виконують, натомість стають самоціллю.

Мамлеєв так визначає особливість Безодні: «...Трансцендентна Безодня представляє собою, з “точки зору” абсолютного суб’єкта, Чисту “Відсутність” (чиста позбавленість і недосяжність, котрі мають розумітись метафізично “позитивно”) [Мамлеєв, 2006, с. 135], — такий крок не є

розширенням меж, а досить банальним оберненням, котре абсолютизує неповноцінне.

Філософія Мамлеєва начебто має бути глибоко гуманістичною, бо підкреслює значущість Я, необхідність втілення його вищих форм, однак це лишень ширма, що ховає безумство дегуманізації. Саме цим Мамлеєв і захоплює молодь, в його світогляді неґації стають рушійною альтернативою всьому існуючому. У традиційних релігіях аби досягти Абсолюту людина має вдаватися до складних духовних практик, а Безодня торкається мамлеєвських героїв просто волею випадку, аби сповідувати віру в останню, необхідно лише відпустити власні тваринні інстинкти.

Саме це і є найхарактернішою ознакою «мамлеєвщини»: «Саме антигуманізм, замішаний на усвідомленні власної виключності, став ключовою ідеєю “неконформізму” Мамлеєва та його однодумців. Цю позицію по-різному формулювали в різні епохи й у різних контекстах Ґейдар Джемаль та Євгеній Головін, однак найбільш прикметне, по-моєму, несподівано щире формулювання антигуманістичного кредо южинців, запропоноване самим Мамлеєвим: Іншу людину немає необхідності ненавидіти саме тому, що вона того не варта, як примара» [Лукоянов, 2023].

Страждання допустимі тоді, коли вони чужі, свої страждання безглузді, вони здатні продемонструвати лише близькість Я до самого себе, — такою є мамлеєвська позиція.

3.2.3. «Ungrund» Якоба Беме та «трансцендентна свобода» Миколи Бердяєва як приховані витоки мамлеєвської метафізики

Найсуттєвіші впливи на мамлеєвську метафізику по той бік Абсолюту мають ідеї Якоба Беме та Миколи Бердяєва. Невідомо чи Мамлеєв відкриває для себе цих авторів окремо, чи, можливо, дізнається про Беме вже з робіт Бердяєва (за свідченнями Марії Мамлеєвої її чоловік мав доступ до спеціального відділу ленінської бібліотеки, де читав різноманітних містиків, зокрема, й Якоба Беме [Лукоянов, 2020]). Хай там як, а зв'язок мамлеєвської

Бездні з вченням Якоба Беме про *Ungrund*, а також поглядами Бердяєва на природу людської свободи навіть при поверхневому розгляді є безсумнівним.

Якоб Беме розвиває ідеї Йоана від Хреста й Майстра Екгарта. Він розмірковує про божественну неосязність, апелюючи до безосновності: «Коли я розглядаю, що таке Бог, я говорю: Він Єдиний щодо істот як вічне Ніщо; він не має ані підстави, ані початку, ані обителі; у нього немає нічого, крім самого себе; він воля безодні (*Ungrund*); він один сам собою; він не потребує ні простору, ані місця; він породжує себе в собі, з вічності у вічність; він ні на кого й ні на що не схожий; і не має особливого місця, де він живе; вічна мудрість чи розуміння його житло; він є воля мудрості; мудрість його прояв» [Boehme, 2018, р. 17], — *Ungrund* для Беме — це божественна безодня, священна безначальність. Певною мірою *Ungrund* можна порівняти із *Gottheit* Екгарта, оскільки саме ця частина Абсолюту втілює в собі принципову непропорційність людському.

Стиль письма Якоба Беме (постійне використання метафор, відсутність точності, поетичність, вільне ставлення до систематичності) дозволяє інтерпретувати *Ungrund* досить широко, чим користується Бердяєв: «Я схильний тлумачити *Ungrund*, як початкову, не детерміновану навіть Богом меонічну свободу» [Бердяєв, 1930]. Радше казати навіть не про вільну інтерпретацію, а творчу переробку, оскільки Бердяєв вдається до нового концептуального кроку, котрий потім наслідує Мамлеєв. Він стверджує існування чогось, що поза межами Абсолюту: частково — *Ungrund*, повністю — *трансцендентна свобода*. Про двоїстість поглядів Бердяєва на автономію *Ungrund* свідчить наступний роздум: «*Ungrund* є і Божеством апофатичної теології й разом із тим безодня, вільне ніщо глибше Бога й поза Богом. У Бозі є природа, принцип відмінний від Нього. Першо-Божество, Божественне Ніщо — по той бік добра та зла, світла й пітьми. Божественний *Ungrund* — до появи у вічності Божественної Троїчності. Бог породжує, реалізує себе з Божественного Ніщо» [Бердяєв, 1930], — між цими двома

точками (*Ungrund* як *Божество* і *Ungrund* як *Бездня*) Бердяєв постійно балансує, стверджуючи то одну, то іншу.

Червоною ниткою всієї філософії Бердяєва є ідея свободи, тому саме її корені вбачаються в *Ungrund*, саме її він робить *трансцендентною до трансцендентного* (Мамлеєв робить це із *Безднею*). Юрій Казаченко виділяє два різновиди трансцендентної свободи в Бердяєва: «...у філософії Бердяєва присутні два різновиди трансцендентної свободи. Перша з них — це первісна меонічна свобода, *Ungrund*, свобода, трансцендентна самому Богу і йому непідвладна, свобода потенційно надбожественна. Друга трансцендентна свобода — це свобода просвітлена, свобода актуально надбожественна» [Казаченко, 2019, с. 14], — меонічна свобода постає як корінь зла, а просвітлена свобода потребує для власної реалізації творчого акту людини (обидві ці свободи необхідно відрізнити від іманентної чи земної свободи, котра є можливістю дії в межах закону).

Таке розрізнення є принциповим, оскільки воно відокремлює два фундаментальні аспекти: *онтологічний* та *антропологічний*. З одного боку, свобода набуває статус добуттевості, тобто стає чимось, що не належить Абсолюту в повній мірі, певним *таємним місцем* до якого не дійти божественною стежкою, а з іншого, таке *таємне місце* визначається як місце *людських можливостей*, себто свобода потребує для себе вирішального людського слова. Поєднані вони тим, що виходять за межі Абсолюту й представлені як особлива безосновність: «Бог-Творець всесильний над буттям, над створеним світом, але він не владний над небуттям, над нествореною свободою, й вона непроникна для нього» [Berdyayev, 1960, p. 25].

Мамлеєв запозичує в Беме саме поняття «Бездні» (*Ungrund*) як безосновності, принципової невтіленості, неоформленості (в розумінні Бердяєва, як надбожественного меону), а далі, виносить його за межі Божественного (на відміну від Бердяєва однозначно й остаточно), наслідуючи яскраво виражений бердяєвський антропоцентризм.

Бердяєв концентрується навколо ідеї свободи — саме вона є тим, що непідвладне Абсолюту, а Ungrund виступає в якості певного інструменту, що може цю ідею забезпечити, тому Бердяєв постійно балансує між цілковитим винесенням його за межі Абсолюту й зняттям цього винесення в остаточній істині. Ось завершальні слова першого етюдю про Якоба Беме: «Розвивати вчення Беме про Ungrund і свободу треба в бік розрізнення між божественною безоднею і божественною свободою і безоднею і свободою меонічною. В останній невимовній таїні знімається й це розрізнення, але біля порогу цієї таїни це розрізнення має бути проведене» [Бердяєв, 1930], — таке завершення демонструє: незалежність Ungrund поза ідеєю свободи — не те, що цікавить Бердяєва (як незалежний виток трансцендентної свободи — він не може стати предметом зняття, як все інше — знімається на вищому рівні).

Мамлеєвська Безодня сама по собі онтологічна незалежність: вона не потребує ані свободи, ані чогось іншого, в неї немає ані ідеї, ані сенсу. З одного боку, Мамлеєв вибудовує її як глибоко а-людську, а з іншого, все чого жадає вище Я — це потрапити до Безодні, бо вона є сферою, яка втілює в собі другу частину формули «Я = Я ≠ Я».

Ключовими філософськими досягненнями Якоба Беме Бердяєв визначає розгляд Божественного як динамічного в самому собі, а також дослідження проблеми зла в контексті глибинності його природи: «З Ungrund'а, з Безодні народжується світло, Бог, відбувається теогонічний процес і тече темрява, зло як тінь божественного світла. Зло має виток не в народженому Бозі, а в основі Бога, в Безодні, з якої тече і світло, і п'тьма» [Бердяєв, 1989, с. 373]. З проблемою зла Бердяєв вчиняє за зразком свободи, — він *виносить виток зла за межі Бога*, чого не знайти в Якоба Беме.

Беме багато пише про динаміку божественного, взаємодію світла й п'тьми, а також про процес втілення ніщо в світ, яке стає причиною появи зла. Проте все це лишається в межах Абсолюту, формуючи його цілісність: «...свобода як проявлена воля безосновного “ніщо” (або безосновної безодні,

котру Беме називає “Ungrund”) до буття є Бог і причина світла, жадання ж (*Begierde*) того безосновного “ніщо”, котре жадає стати “чимось”, є причиною, що породжує пільму й світове страждання. Інакше кажучи, “світло” й “пільма” є лише дві сторони саморозкриття, самопрояву недиференційованого Божества» [Казаченко, 2018, с. 18], — *Ungrund* дійсно постає в Беме як сфера появи пільми та зла, однак вона самостійна лише умовно, оскільки неодмінно має долатись. Аби остаточно означити автентичну позицію Беме, можна звернутись до його опису злиття протилежностей всередині божественного: «Бог святого Світу й темного Світу не два Боги, а єдиний Бог. Він є цілісним; він Злий [у своєму гніві, чумі та пекельних муках] і Добрий; Рай і Пекло; Світло й Темрява; Вічність і час; Початок і Кінець: де його Любов прихована в усьому [Істоті, Сутності чи Субстанції], там проявляється і його Гнів. У багатьох речах Любов і Гнів однакові за мірою і вагою; що слід розуміти в зовнішній Світовій Сутності» [Voehme, 2018, р. 41].

Бердяєв незадоволений рішеннями, що пропонуються традицією теодицеї, на його думку, «виправдання» Бога за існування зла в будь-якому випадку є формальним та поверхневим, тому він вбачає в *Ungrund* незалежний виток негативності, що створює історичний динамізм. Від тези Беме про *Ungrund* як складову частину Абсолюту, пов’язану з продукуванням темряви: «Зло можливе лише тому, що в Бозі є те, що не є Богом, в Бозі є безосновність, темна воля, а точніше *Ungrund*» [Бердяєв, 1930], — він стрімко вдається до повного розмежування Бога та зла: «Темна свобода непроникна для Бога, він не передбачає її наслідків і не відповідає за зло нею породжене, вона створена не Богом. Вчення про *Ungrund* знімає з Бога відповідальність за зло...» [Бердяєв, 1930], — але відповідно до вказаної двоїстості самого *Ungrund* проблема зла теж набуває протилежних рис та однозначно не може бути вирішена.

На відміну від Бердяєва, Мамлеєва цікавить не причина існування зла, а його «поза-сенс», який Мамлеєв визначає як *антропологічну можливість* проникнення до Безодні через Периферію, котра містить те, чого не може містити Центр [Мамлеєв, 2006, с. 85-86].

У філософії Бердяєва зло та свобода мають єдиний виток, однак зло в решті-решт має бути подолане : «Зло є не лише негативний виток, але й позитивний. І разом із тим, зло лишається злом і має згорати, бути переможеним» [Бердяєв, 1930], — для Мамлеєва ж воно є цілковито автономним, не маючи ніяких завдань, воно є унікальною можливістю Безодні.

Загалом, антропологія мамлеєвської Безодні містить у собі принципове протиріччя, котре постає прихованим підґрунтям ідеології рашизму.

З одного боку, Мамлеєв наголошує на тому, що богореалізація є першим і необхідним етапом руху до Безодні, а з іншого, полишає можливі манівці, котрі здатні Абсолют ігнорувати.

Загалом можна виокремити три такі манівці, що вказані Мамлеєвим дискурсивно в роботах «Доля буття» та «Росія Вічна» — *негації, безпредметна позаантропологічна туга та Росія*, а також принаймні один, що неодноразово художньо зображується — *випадок*.

Мамлеєв виокремлює додаткову незалежну ініціацію, що стає певною посвятою до Безодні. Вона полягає у виході з Цілого на Периферію, що супроводжується позитивізацією негацій [Мамлеєв, 2006, с. 92 – 93]. Ця позитивізація, як вже зазначалось, не пов'язана зі зняттям божественною благодаттю, навпаки, її позитивність полягає в самостійній безосновній периферійності та некомпенсованій позбавленості. Відповідно, трансформується й людина, вона стає *істотою Безодні*: «Вона може стати богом-безумцем, богом-богохульником, богом, котрий збожеволів, — оскільки це Бог, що крокує в нескінченну Ніч. Але такий, що йде, лишаючись Богом, вже не лише Бог, оскільки його Я змінюється по мірі цього “дотику” до Безодні» [Мамлеєв, 2006, с. 97]. Якщо ж негації сповнюють історичне

життя людей і становлять особливість втіленого світу, то сам світ вже є Периферією до Бога, що сповнена «проколів» до Безодні, в які людина здатна потрапляти й поза Абсолютом, адже саме її Я є осередком жадання принципової трансгресії та не-розчинення в Цілому.

Додаються до цього — особлива позаонтологічна безпредметна туга, яку Мамлеєв також називає «*русской тоской*» [Мамлеєв, 2006, с. 97], а також сама Росія. Вказану тугу Мамлеєв постійно віднаходить у російській поезії й описує її наступним чином: «...туга (без “об’єкту” туги), ця тривога при повноті буття є вказівкою на те, що російський розум хоче вийти за межі реальності, реальності як такої, реальності Абсолюту, Першопричини. Ми не говоримо зараз про тугу релігійної невгамовності, котра теж, звісно, є в Росії, а саме про Чисту Тугу (туга при вірі в безсмертя, в Бога, туга без будь-якої видимої причини)» [Мамлеєв, 2011, с. 195]. Ланкою, що поєднує Світ та Безодню, за Мамлеєвим, є Вічна Росія.

Отже, маємо досить визначені альтернативні координати антропології Безодні: *Росія, що самовизначається через радикальну абсолютизацію, сповнену різноманітних негацій, які характеризуються як позитивні, додається до цього національно визначена туга за нездійсненим у формі відчуття вічної позбавленості.*

У власних художніх творах Мамлеєв постійно вдається до опису вторгнення Безодні в життя людей, завжди це відбувається без будь-яких причин, *випадково* й ніколи не пов’язано з реалізацією Абсолюту. Найповніше подібні контакти розкриваються саме в Росії як серед різноманітних богемних маргіналів, так і серед звичайних людей, які для Мамлеєва відповідно до своєї *російськості* ніколи не є «звичайними».

Показовою є світоглядна позиція Кліма Черєпова, одного з центральних персонажів роману «Блукаючий час»: «Зверху прийде Нова Безодня й змете все (і природу, і культуру, і релігії, і надії на єдність з Нею Самою, з цією Безоднею), і з її Прірви вибудується зовсім інше, інше Буття... Але зовсім не дурно-райське, а незбагненно-бездонне, велике, надзагадкове, і

відтворене зовсім не для так званого щастя якихось дурних створінь... Людина має тільки сидіти й чекати такого розвитку подій, і нічого більше. Щоправда, в нього був приятель, якого він називав “Юродивий Безодні”, — той вважав, що метафізично зробити щось неможливо... але можливо провокувати Безодню на її якнайшвидше вторгнення. Як провокувати? Безглуздою поведінкою, діями, способом життя, котрий демонструє, що цей світ, з його фокусами, маренням, коротким життям і так далі, остаточно набрид людям» [Мамлеев, 2001, с. 89-90], — узагальнюємо це до двох ключових антропологічних позицій стосовно взаємодії з Безоднею: *гордовита й цинічна бездіяльність*, а також *жорстоке нігілістичне безумство*.

Абсолютизацію людської свободи Бердяєв пов’язує з творчістю, він робить суттєвий акцент не лише на негативній, але й на позитивній свободі: «Творчий прибуток народжується зі свободи творця. Це — абсолютний приріст до самого Божества. Людина покликана збагатити саме божественне життя. Оскільки абсолютно бути має не лише Бог і божественне, але також людина й людське» [Бердяєв, 1989, с. 356]. Його антропологічний проєкт не є деструктивним, оскільки базується на необхідності людської творчої реалізації, мова йде про найвищий трансцендентний рівень: «...всі бердяєвські сподівання, стосовно людської свободи, мають виключно есхатологічний характер, вони принципово нездійсненні в межах світу об’єктивації» [Казаченко, 2019, с. 15], — така творчість утопічна, однак вона може слугувати керуючим ідеалом та ціннісним орієнтиром. У Мамлеєва людська свобода позбавлена будь-якого елемента свободи «для», рух до Безодні неможливо визначити як позитивний антропологічний проєкт.

Наразі поставимо питання: *зачого людина має прагнути Безодні?* Якщо заради збереження ідеї далечини, то, як вже було продемонстровано, вона не втрачається в межах традиційних релігій (зокрема християнства), якщо через страх статичного посмертного буття, то досить згадати космологію Данте, котрий зображає пекло як промерзле місце без усялякого руху, а рай як місце нескінченного польоту.

Бездня — це деформація ідеї неосяжного інобуття, що ніяк не пов'язана з людським щастям, творчістю чи свободою. Замість цього вона є розгулом іманентного свавілля, яке намагається виправдати себе високою метою. Якщо Бездня дійсно існує й втілює принципову нерозмірність реальності, то до зла вона має бути так само потойбічна, як і до добра.

Справжній сенс мамлеєвської Бездні полягає в богоборчій ідеї існування альтернативи до Абсолюту та можливості втілення цієї альтернативи. Та в такому вигляді вона повністю вторинна щодо сатанізму. Відрізняється вона тільки тим, що має яскравий національний характер.

3.2.4. Бездня та Ніщо: зустріч із жахом (Ю. Мамлеєв і М. Гайдеггер)

Про Гайдеггера найчастіше прийнято говорити в контексті перевідкриття ним буттєвого питання, однак разом із цим, він реактуалізує не менш цікаве та проблемне запитування, — запитування про Ніщо. Гайдеггерівський аналіз Ніщо висвітлює принаймні три принципові моменти: онтологічну нерозривність суцього і Ніщо, жах як ситуацію зустрічі з Ніщо, а також принципову висунутість у Ніщо людської присутності.

Мартін Гайдеггер встановлює чіткий зв'язок між Ніщо та можливістю суцього бути тим чим воно є: «У світлій ночі жахаючого Ніщо, вперше відбувається найпростіше розкриття суцього як такого: розкривається, що воно є суще, а не Ніщо. Це “а не Ніщо”, що виглядає у фразі необов'язковим додатком, — зовсім не пояснення заднім числом, а вихідна умова можливості довільного розкриття суцього загалом. Єство Ніщо, що нищить вихідним чином, і полягає в цьому: воно вперше ставить наше буття перед суцим як таким» [Гайдеггер, 2009], — тобто саме Ніщо є тим, що створює можливість для втіленості суцього як такого, а отже, в принципі, будь-яке мислення суцього є неодмінним мисленням про Ніщо.

Ніщо неможливо схопити аналітичними інструментами, тому Гайдеггер вдається до екзистенціального шляху його опанування: «Жахом починається Ніщо. У стані жаху „земля йде з-під ніг”. Точніше: жах забирає

нас землю з-під ніг, тому що змушує вислизати суще загалом. Звідси і ми самі — ось ці існуючі люди — із загальним провалом сущого теж вислизаємо самі від себе. Тому моторошно робиться в принципі не “тобі” і “мені”, а “людині”. Тільки наша чиста присутність в ураженні цього провалу, коли йому вже немає на що опертися, все ще тут» [Гайдеггер, 2009], — себто жах на відміну від страху не може бути описаний у категоріях сущого, оскільки він коріниться в Ніщо, не маючи власного предмету, а точніше, маючи власним предметом саме Ніщо.

Це розрізнення активно використовує Мамлеєв, відокремлюючи жах як антропологічну реакцію на наближення чи дотик Безодні: «Не було ані слів, ані кошмарів, що походять від плоті, ані тупого відчуття смерті, якої немає, ані страху, що вивертає нутроші. Просто Грігорій знав: наближається жах» [Мамлеєв, 1993, с. 499]. Та принципова потойбічність Безодні має бути особливо підкреслена, тому Мамлеєв завжди намагається описати жах другого порядку: «...звичний жах став веселощами порівняно з цим. Грігорій дуже полюбив звичайний жах із тих часів, як “воно” стало насуватись» [Мамлеєв, 1993, с. 499-500].

Гайдеггер вказує на зв'язок Ніщо та людської присутності, котрий уможливорює трансценденцією останньої: «Людська присутність означає: висунутість у Ніщо. Висунута в Ніщо, наша присутність у будь-який момент завжди наперед уже виступає за межі сущого загалом. Цей вихід за межі сущого ми називаємо трансценденцією. Не була б наша присутність в основі свого єства такою, що трансцендує, тобто, як ми можемо тепер уже сказати, якби вона не була попередньо завжди уже висунута в Ніщо, вона не могло б постати щодо сущого, а отже, і щодо самої себе. Без вихідної відкритості Ніщо немає ніякої самості і ніякої свободи» [Гайдеггер, 2009]. Саме трансцендентність Безодні намагається змалювати Мамлеєв, проте його інструментарій вторинний. Цю вторинність він намагається компенсувати формальним впровадженням логічного рівня додатково порядку, а також поєднанням жаху та реготу.

Загальна метафізична схема Мамлеєва повністю покривається Гайдеггерівською системою координат. Якою є реакція людини на наближення Безодні? Жах. Безодня подібно до Ніщо не викликає предметного страху. Чи пов'язана вона із трансценденцією та людською присутністю? Безумовно, оскільки виходить за межі суцього та є прихованою можливістю буття поза Абсолютом для вищого Я, що і визначає статус цього я. Отже, екзистенціально розмежувати Ніщо та Безодню досить складно: виходить, що остання жахлива, але якимось іншим жахом. Жах нищення надзвичайно складно відрізнити від потойбічного жаху Безодні, що призводить до спекуляції. Якщо майже кожна людина хоча б декілька разів у житті відчувала жах, то чи відчувала вона жах потойбічної Безодні так, аби не сплутати його з жахом Ніщо?

Попри негативне ставлення до формальних логічних філософських кроків, Мамлеєв діє саме ними: вторинний жах за аналогією виводиться з жаху первинного, — відрізнити їх можливо лише завдяки аспекту реготу, який не визначається як необхідний, але є характерним описом зустрічі з потойбічним у художній прозі Мамлеєва. Чим же є цей регіт та які його особливості?

Регіт, що з'являється як розгортання вторинного жаху, виступає свідомством втрати людиною людського, переходу свідомості за межу безумства, зміни образу. Якщо для Гайдеггера проблема людської присутності не може бути вирішена без «відпускання» себе в Ніщо: «Ніщо є умовою можливості розкриття суцього як такого для людського буття» [Гайдеггер, 2009], то для Мамлеєва Ніщо — це шлях оберненого Абсолюту, процес позбавлення від людського, невинна радикальна трансформація, що в буттєвих координатах виглядає безумством.

Реготом стає реакція на прорив темної сутності не-людського Ніщо в світ людської присутності. Добре це ілюструє вже цитоване оповідання «Прихід», в якому описане нашестя невідомого на Грігорія. Жах, що оволодіває ним доходить до раптового зламу в регіт, котрий поступово

охоплює всю свідомість: «Це був безперервний тотальний регіт, що не зупинявся ні на хвилину, ні на зітхання... регіт був вищий за все. Він покривав саму смерть, він височів над нею, як морок. Таким реготом можна було б зареготати Янголів» [Мамлеев, 1993, с. 499]. Важливим є завершення оповідання, що зображає зустріч із потойбічними істотами та повну трансформацію Грігорія: «І коли Грігорій підбіг до істот, він вже не був Грігорієм... Він тільки весело крутився посеред них — ніби махаючи хвостиком — під незрозумілим й холодно-чаруючим світло-поглядом від їх тіл..» [Мамлеев, 1993, с. 502].

У цьому оповіданні Мамлеев вдається до зображення скоріше світлої сторони потойбічного (відповідно до опису невідомих істот і загальної атмосфери без жорстокости та мороку), що не є для нього типовим. Це зображення орієнтовано на демонстрацію скоріше чужорідності потойбічного, аніж його демонічності, але й у ньому колишня людина описана як нікчемна, невідповідна масштабу світлої порожнечі, котру можна представити у вигляді Ніщо Абсолюту.

Безпосередньо темі Ніщо присвячене одне з головних оповідань Мамлеева «Голос із Ніщо», у якому колишній янгол, а нині безхатко та пияка, розвиває теорію згідно якої Абсолют «від повноти абсолютного буття свого рине до своєї єдиної протилежності, до абсолютного Нуля, до Ніщо, котре притягує Абсолют як єдина реальність поза Ним» [Мамлеев, 1993, с. 553]. Заперечуючи гармонію, колишній янгол визначає головним законом Абсолюту «спонтанний закон деградації», а самого Творця — самогубцем [Мамлеев, 1993, с. 553]. Сам же він намагається втілити цей закон космічного падіння й дійти від найвищих ланок буття до остаточного нищення.

Якщо для Гайдеггера філософія — це стрибок екзистенції до суцього загалом крізь Ніщо, у вирішенні питання «чому взагалі є суще, а не, навпаки, Ніщо?», то позиція Мамлеева цілком може бути проілюстрована співрозмовником янгола, головним героєм згаданого оповідання: «Й у мені,

у гної й у чорному хлібі, гризлась тепер одна думка: що б знайти таке, у чому б зрівнялись із Абсолютом чи помститись Йому... Помститись за все: за запалені оченята мої, за приреченість бажань моїх, за недоумство, за те, що надворі холодно, коли мені того не хочеться... помститись за те, що я — не Бог...» [Мамлеев, 1993, с. 556].

Імпульс богоборства тут пасивний, однак досить яскравий. Замість позиції надлюдини, що визначається як недостатня та неможлива, постає фігура, що вічно падає та нищить саму себе. Чому нищить? Бо бажає абсолютної влади, тобто визначає Абсолют у категоріях влади, якої позбавлена, а отже вважає себе нікчемною. Таке уявлення про Абсолют лишається на дорефлексивному рівні: або все, або нічого, жодних проміжків. Ця лінія впевнено веде головного героя до спрощення. Ніщо ним так і не осягається, однак він стає слонячим послідом, і це визначає як власний тріумф.

Таким чином, Ніщо для Мамлеєва — це вихідна точка Безодні, де людське втрачає свої ознаки. Ніщо Абсолюту є тією темною стороною, що виношує в собі можливість остаточного прориву до Безодні, де панує жах нелюдського, втілений у божевільному реготі та нескінченному стражданні.

3.3. Жах філософії: метафізика Безодні та спекулятивний реалізм

Мамлеєвський проект метафізики Безодні з її «позбавленим суб'єктом» та спекулятивний реалізм із його об'єктами світу-без-нас дивним чином перетинаються в точці, яку Юджин Такер визначає як *жах філософії*. З одного боку, ми спостерігаємо тотальне Я, котре рине до межі звіданого, а з іншої — людське мислення, котре намагається винести себе за дужки, відкривши метафізику об'єктів байдужих до всього людського. Єднальною ланкою цих позицій стає песимізм людського фіналу: *вийшовши з Ніщо, людський рід повернеться в Ніщо, залишивши по собі пил та попіл*.

Хід думки спекулятивних реалістів умовно формує те, що можна озвати межею гуманності, котра допомагає означити мамлеєвську маргіналію не-людського, а мамлеєвщина здатна застерегти спекулятивну думку від повного нехтування антропологічним виміром.

По-перше, слід зазначити неоднорідність учень спекулятивних реалістів, котра змушує говорити про їх цілісність вкрай умовно. Для виокремлення загальних характеристик спекулятивної думки необхідне чітке усвідомлення колосальних розбіжностей всередині класичної голдсмітської четвірки та серед їх послідовників. Тим не менш, певні загальні положення мають бути означені. Якщо говорити про відкидання Мамлеєвим того, що спекулятивні реалісти називають «кореляціонізмом» не доводиться (Мамлеєв взагалі не дуже шанує людське мислення, а тому легко від нього відмовляється), то з ліквідацією людського та мисленням недогматичного абсолютного (Абсолюту без абсолютного) геть інша справа. Цікаво, що спекулятивні реалісти приходять до цього через усунення суб'єкта з центру філософії, а Мамлеєв навпаки через радикалізацію його центрального місця.

Якими би неформатними та неакадемічними не виглядали роздуми спекулятивних реалістів, вони залишаються абсолютно *гуманістичним* проєктом. По-перше, відсторонення від суб'єкта є одночасною людською увагою до об'єкта (спекулятивні реалісти турбуються про природу, реактуалізуючи екологічну проблематику), а по-друге, бажання вийти за власні як пізнавальні, так і фізичні межі — класичне саме *людське* бажання, що і робить людину такою, якою вона є. Спекулятивна трансгресія — це радше не заперечення людського мислення, а спроба неочевидного його оновлення, пошук неторканої території.

Інша справа з Мамлеєвим, його не-людське — це трансформоване людське: яскравий приклад падіння людини до слонячого посліду з оповідання «Голос із Ніщо». Людина займає виключне місце у всесвіті, однак її шлях — це послідовна саморедукція до неорганічного як протест проти Абсолюту.

Деякі форми спекулятивної думки частково можуть виглядати як фундаментальні постулати чи закони функціонування мамлеєвського художнього всесвіту, однак ця ситуація достатньо оманлива. Приміром, один із мислителів згаданої четвірки, Рей Брасьє, відомий своїм нігілізмом, ідеєю про космічне вимирання та досить епатажною тезою про те, що *ми вже мертві*, може видатись темним співбесідником Мамлеєва, та чи здатні вони знайти спільну мову?

Нігілізм Брасьє врівноважується його орієнтацією на виключну цінність когнітивної науки, котра за його глибоким переконанням, здатна здобути для людини істинне знання. Його песимізм — це віра в існування незалежної до людських сенсів реальності, котра до цих сенсів байдужа (чи дійсно такий песимізм є справжньою безнадійністю?). У картині світу Брасьє людина має доступ до реальності через поняття, а отже *здатна пізнати світ і влаштуватись у ньому з надією на щастя*. «Безглуздість існування» Брасьє — це відмова від класичних уявлень про глузд як антропологічний центр світу, однак аж ніяк не вирок для людства.

У Мамлеєва песимізм інший. Він базується на тому, чого не помічають всі спекулятивні реалісти, на *не-статичності людського*. «А добре бути худобою... Головне, думок немає... Чи, точніше, є, але лиш одна і якась ідіотична... Просто: гав... гав... гав...» [Мамлеев, 1993, с. 559], — твердить герой оповідання «Голос із Ніщо». Цей фрагмент демонструє, що людина не є даністю, вона ще має бути віднайдена, так само як вона легко може бути втрачена. Можливо, головна ознака людини — це її *«нелюдське»*?

Нелюдське може бути різним. З одного боку, нелюдське божественного, а з іншого — тваринне чи навіть неорганічне нелюдське. Песимізм Мамлеєва — *свідомий вибір знищення людського як того, що має досягатись*.

Інший спекулятивний реаліст, Квентін Мейясу, зважується стверджувати, що *Бог ще не існує*, фіксує цю тезу в назві роботи «Божественне неіснування» [Meillassoux, 2015], на його думку, Абсолют —

це можливість бути принципово іншим (згадаємо мамлеєвську формулу самовіднесеності й буття в Безодні: $Я = Я \neq Я$), себто відкрита інакшість, яка стає причиною заміни принципу достатньої підстави на *принцип безосновності*.

Тоді перед нами можливість алогічного, хаотичного та принципово нетотожного собі Абсолюту, який може нагадувати Безодню. Та що робить Мейясу з подібним абсолютним? Намагається його впорядкувати: «Яким би тривожним не був цей гіпер-хаос, Мейясу переконаний, що все ж існує інтелектуальний шлях, котрий веде за його межі. Він полягає в пошуку фігур: так Мейясу називає необхідні риси контингентних та не-необов'язкових речей — єдине, чим, на його думку, лишається займатись філософії» [Harman, 2018b]. Як відомо, Мейясу палкий прихильник математики, саме вона стає для нього тим, що проникає в сутність речей в собі, саме вона може здолати хаос, відкрити в формі фактичності інтелектуальну інтуїцію абсолютного.

Як і у випадку з прозою Веллса та Твена, апологетика математики як способу опанування істини стає тим балансним елементом, котрий підсилює провокативність деяких положень спекулятивного матеріалізму Мейясу. Позиція Мейясу — це математична праця з осягнення хаотичного Абсолютного, котре не зважаючи на всю свою непередбачуваність у формі відомого нам всесвіту, зберігає певну стабільність.

Для Мамлеєва хаос — це сакралізована російська неорганізованість та дикість, яка не потребує жодної системності: «...Захід, як історичне продовження Давнього Риму (особливо Німеччина, а за межами Заходу — Японія) й втілення різних зразків Світового Порядку, ніколи не зможе зламати (й не зломив) Росію, а, навпаки, знаходив у її снігах законну кармічну смерть. Оскільки Хаос завжди бездонніший і неосяжніший Світового Порядку, й ніколи Порядок не зможе перемогти Хаос...» [Мамлеев, 2011, с. 157], — чому саме Німеччина та Японія, чому

тільки Росія має відношення до Сакрального Хаосу як світового начала, все це лишається без відповіді.

Важливішим є те, що Мамлеєв підтримує опозицію «Захід — Росія» як опозицію «порядок — хаос», що передбачає певну організацію російського життя. Яку саме? У жодному разі не організувати власне суспільство, не витратити час на будівництво наукових систем, а *чекати*, руйнуючи всі прояви порядку.

Справжній жах філософії — не зневіра в Абсолютному, а зневіра в математиці, міг би сказати Мамлеєву Мейясу. «Порядок, як дещо організоване, але мале, не може протистояти нескінченності Хаосу, нескінченності Росії, її прихованим Великим Можливостям. Саме Провидіння підтримує Сакральний Хаос, оскільки ці Великі Можливості мають колись проявлятися, а не бути роздавленими тупим і обмеженим порядком» [Мамлеєв, 2011, с. 158], — так чи інакше, всі спекулятивні реалісти стверджують, що наслідки завжди не можуть бути вичерпані певною причинністю, як сильно б ми її не розвивали. Мамлеєв цю ідею застосовує до російської імперськості (станеться щось величне, приховані сили будуть оприявлені, необхідно чекати, рано чи пізно розпад має привести до величі, чи всьому має настати кінець, який ліквідує наслідки свідомої деградації).

Розпочинаючи власне дослідження, що стане тритомною роботою «Жах філософії» Юджин Такер зазначає: «Світ є людським і не-людським, антропоцентричним і не-антропоцентричним, а часом навіть і мізантропічним. Можливо, одним із найголовніших викликів, з якими сьогодні стикається філософія, є осягнення світу, в якому ми живемо, одночасно як людського й не-людського, причому осягнення з політичної точки зору» [Thacker, 2011]. Далі він уточнює це прикладами глобальної зміни клімату, природними катастрофами, не помічаючи того, що «антропоцентричний» не є антонімом до «мізантропічного». Мамлеєв кожним оповіданням, кожним романом здатен нагадати, що основне поле

битви людського і не-людського відбувається в суспільстві. Не такий жах навіює велетенська чорна діра, що поглине Землю, як найбільша в світі держава, яка існує так, наче це вже відбувається. «...світ-без-нас — результат віднімання людини зі світу» [Thacker, 2011], — однак важливо, чому та ким це віднімання здійснюється.

Юрій Мамлеєв із його проектом Безодні та спекулятивні реалісти зі світом-без-нас — дві спроби виходу до немислимого. Для обох жах стає тією межею, яка відкриває за собою незвідане. Безодня безумовно є світом-без-нас, однак для спекулятивних реалістів це вимушена координата з якою треба змиритись, для Мамлеєва — ціль людського, що зрікається себе в акті самозаперечення проти Абсолютного. Жах філософії — це легкість можливості її самозаперечення.

Висновки до розділу 3

Отже, у третьому розділі дисертації, досліджуючи утризм та метафізику Безодні ми визначили ключові внутрішні протиріччя філософії Юрія Мамлеєва, виявили приховані впливи європейської метафізики на генезу ідеї Безодні, а також охарактеризували паралелі метафізики по той бік Абсолюту та спекулятивного реалізму.

Тотальне нарцисичне Я, що стає осердям утризму, заперечує фігуру Іншого, що унеможлиблює функціонування інших частин мамлеєвської філософії: Безодні та Вічної Росії. Як філософська програма утризм демонструє власну непослідовність та непродуктивність, проводиться паралель із образами «Дрібного біса» Сологуба, що дозволяє визначити утризм як метафізичну недотикомку, а його етичну складову вбачати в образі Передонова. В узагальненні стратегія утризму визначається як хвороблива форма егоцентризму з пестуванням власних когнітивних спотворень.

Коріння ідеї Безодні чітко прослідковується в традиції негативної теології. Метафізичні координати, які визначають підвалини Безодні —

Абсолют та Ніщо. Відповідно до різних християнських містиків Абсолют є принципово трансгресивною сферою, яка ніколи не втрачає аспекту недосяжності та позамежності. «Принцип ночі» Безодні, що пропонується Мамлеєвим не є унікальним, він відсилає до уявлень про божественний морок, Божество (Gottheit) та сферу принципового незнання. Оскільки вся традиція негативної теології є яскравою демонстрацією принципової невичерпності Незвіданого, то ідея Безодні як «трансцендентного до трансцендентного» може бути відкинута лезом Оккама.

Принципово різняться етичні висновки негативної теології та метафізики по той бік Абсолюту: перша обґрунтовує аскетичку, особисте зусилля та відповідальність, друга ж є апологетикою свавільного нарцисизму.

На формування мамлеєвської ідеї про Безодню простежується прямий вплив філософії Якоба Беме та Миколи Бердяєва. Мамлеєв запозичує в Беме саме поняття «Безодні» (*Ungrund*) як темної безосновності, а далі за прикладом бердяївської свободи виносить його за межі підконтрольні Абсолюту. На відміну від уявлень Бердяєва про природу трансцендентної свободи, котра потребує людської творчості, свобода Безодні не містить позитивної форми «для» й обертається іманентним свавіллям.

Вчення Мамлеєва про взаємодію з Безоднею містить у собі ключове протиріччя: з одного боку, Абсолют визначається як принципова точка на шляху до Безодні, а з іншого, виокремлюються певні манівці, що ведуть до Безодні без залучення Абсолютного. Такими манівцями стають: *негації*, *безпредметна позаонтологічна туга*, *Росія* та *випадок*. У світлі цих можливостей Безодня постає як негативна альтернатива до Абсолютного.

Антропологія Безодні спирається на ідею жаху, яку Мартін Гайдеггер використовує для розкриття теми Ніщо та його взаємодії з людською присутністю. Мамлеєв застосовує це до Безодні, однак формально вдається до спроб опису жаху другого порядку, який часто завершується безумним реготом.

Порівняння метафізики по той бік Абсолюту та спекулятивної думки демонструє принципову дегуманізуючу силу ідеї Безодні. Спекулятивний реалізм, не зважаючи на власний песимізм, є гуманістичним проектом, що намагається примирити людину з думкою про світ-без-нас та його принципову байдужість до людського, Мамлеєв же говорить про свідомий вибір знищення людського як такого, що має досягатись, його редукцію до неорганічного.

(Основні положення цього розділу викладені у публікаціях автора [29; 78; 83]).

РОЗДІЛ 4. ПЕРЕМОГА НАД ІМПЕРІЄЮ ЗЛА: ТРИУМФ ТЕНДІТНИХ РЕЧЕЙ

4.1. Русські походи на тендітний світ: Рася як імперія зла

Вчення Мамлеєва про «Вічну Росію» є третім елементом анти-тріади деструкції, саме воно яскраво виражає філософське ядро сучасного расизму. Основою цього вчення є уявлення про метафізичну унікальність Росії, котра наділяє її статусом третього метафізичного начала поряд із Абсолютом та Безоднею [Мамлеєв, 2011, с. 218]. При цьому «Безодня “курує” Росію... тому неминуче Росія переростає межі людської історії, і вона, відповідно, є космологічним явищем» [Мамлеєв, 2011, с. 211].

Така метафізична виключність має втілюватись історично, а саме у конфлікті Росії та Заходу. Мамлеєв активно протиставляє Схід та Захід, а Росію виносить за межі цього протиставлення, однак так, що вона неминуче стає супротивником Заходу: «...Схід, якщо говорити про нього в духовному сенсі, постає як “інше” людство, аніж те, що існує на Заході (ми, Росія, як вже зазначалось, скоріш не між ними, а поза ними). Справа не тільки в очевидній духовно-метафізичній перевазі, котру завжди мав Схід щодо Заходу, але й у тому, що Стародавній Схід (Індія, Китай, Іран) наслідували дещо від попередніх, значно більш “просвітлених” циклів становлення людства, в той час як Захід та його сутність — типовий прояв епохи Калі-Юги, останнього періоду, періоду падіння і метафізичного невігластва» [Мамлеєв, 2011, с. 174-175].

Цей зв'язок між констатацією метафізичної виключності та заявленим історичним протистоянням є принциповим, оскільки справжнім ядром мамлеєвської філософії є ідея *Росії як імперії*, котра неодмінно потребує метафізичного та ідеологічного міту задля власної легітимації. Справа навіть не в абсурдності виведення Росії в метафізичний виток, а в глибинності імперської ідеї як апріорної умови мислення. Ми не маємо заперечувати очевидно безглузді твердження, які не містять філософського змісту,

натомість необхідно відкинути сам формат дискурсу, де подібна риторика стає допустимою.

Сила тези про метафізичну виключність будь-якої нації чи країни полягає в тому, що вона не може бути ані спростована, ані підтверджена, тобто поле її функціонування — *політичний міт*, а не метафізика за якою вона ховається. Точніше, подібна теза навіть при власному логічному спростуванні завжди залишає афективний простір власного збереження, що втілюється в примарності ключового критерія, котрий ніколи не може бути верифікований.

Тому усунути треба сам формат, що пропонує хибні протиставлення таких загальних понять, приміром, як «Схід» та «Захід». Про недоречність подібних опозицій всередині політичного мислення яскраво висловлювався Олександр П'ятигорський: «Протиставлення Європи та Азії, Заходу і Сходу — один з найяскравіших випадків людської ідіотії. Як можна протиставляти Захід Сходу, коли дві культури (я беру на вибір), давньоіндійська й давньокитайська, відрізнялись одна від одної значно сильніше, аніж разом узяті від британської?» [Пятигорский, 2007, с. 80].

Імперські наративи Мамлеєва достатньо статичні, як і їх метафізичне оздоблення, тому для власного існування вони неодмінно потребують зовнішнього ворога, котрий не бажає усвідомити всю духовну велич Росії. Робочим інструментом для окреслення конфлікту стає примітивна профанація: «Європейська, західна філософія (враховуючи навіть давньогрецьку) — підліткова філософія... Щодо сучасної західної філософії взагалі смішно говорити: вона за власною сутністю не філософія взагалі, оскільки в ній закладена відмова від пізнання вічного й надемпіричного» [Мамлеев, 2011, с. 243].

Особливо іронічно це звучить в контексті встановлених раніше мамлеєвських запозичень із європейської метафізики. Щодо опанування Росією «східної мудрості», яку Мамлеєв старанно вихваляє, то вона надзвичайно проста: переоформити її на свій манер і зробити остаточно

духовно своєю [Мамлеев, 2011, с. 243]. Сам філософський проєкт Мамлеєва є компіляцією спрощених ідей різних філософських учень як Сходу, так і Заходу, що мають виправдати *колоніальну політику Росії*.

Сама «Росія Вічна» побудована за принципом культурного колоніалізму, яскравим тому прикладом є початок розділу «російська філософія»: «Безсумнівно, тут центральні фігури (особливо в плані оригінальності й самобутності) — Сковорода, Данілевській, Леонт'єв, Бердяєв, крім того, ранні слов'янофіли (особливо Хомяков)» [Мамлеев, 2011, с. 100], — власний дискурс із возвеличення російської філософії Мамлеєв починає зверненням до найвідомішого українського філософа. Робить він це так, наче ніякої української культури ніколи не існувало. Особливо показово це тепер, коли Григорій Сковорода старанно вплітається в російський імперський міт, а його літературно-меморіальний музей на Харківщині знищено російською ракетною. Чи не це есенція російської імперськості?

Надзвичайно важливим є усвідомлення масштабу та принципової безупинності російської військово-політичної та культурної експансії. Відомий путінізм *«Кордон Росії ніде не закінчується»* не просто провокативна теза, в Мамлеєва ця ідея детально розроблена як у філософському, так і художньому дискурсах. «Наша планета занадто мала для Росії...Важливо тепер усвідомити, що національна ідея Росії є ідея космологічна...найгірше в росіянах — це те, що вони люди, а найкраще — те, що вони росіяни» [Мамлеев, 2011, с. 250–252], — один із базових наративів «Росії Вічної». «Немає в нас ані імперій, ані союзів — одна Расея — безмежна, і, окрім Расеї в нас нічого іншого немає. І слава богу» [Мамлеев, 2009, с. 35], — опис чарівної країни з повісті «Наодинці з Росією». Ми можемо спостерігати як художнє в мамлеєвському корпусі тісно переплітається з нехудожнім на ниві рашиської мітотворчості. В наведеній цитаті ми зустрічаємо образ «Расеї» (або «Расеї»), який має бути проаналізований окремо.

Найбільш жахаючою книгою Мамлеєва є не «Шатуни», де вперше з'являється образ Расеї, а «Русскіє походи в тендітний світ», що складається з повісті «Наодинці з Росією» та есею «Метафізичний образ Росії». Мамлеєву вдається одночасно створити утопію та антиутопію (утопію для російської свідомості, й антиутопію для будь-якої іншої).

«Окаянная Расея» повноцінно виходить тут на авансцену, це та сама есенінська Расея пияцтва, безумства, в'язниці та хамства, лермонтовська «немита країна рабства та панства». Імперативом, який допомагає головному герою потрапити до цієї країни стає проста фраза «Тільки не думати!» [Мамлеев, 2009, с. 20], саме вона дозволяє змиритись із тим, що відбувається навколо. Мамлеєв зображує ідеалістичну картину злагоди так, що від неї стає моторошно: *в світі не лишається нічого окрім Росії*.

По суті це і є проєкт «Вічної Росії»: *історична Росія має повністю трансформуватись у темну Расею, знищивши все навколо й затвердивши тим власну вічність та незламність*. Державне правління в Расеї виглядає так: «На чолі Расеї стоїть державник чи державниця. Виборна посада, але практично на все життя. Оскільки навколо нас немає ворогів, немає війн, і живемо ми самі по собі, своїм бездонно-утробним життям. Є ще щось виборне, але це неважливо. Держава злилась із народом, і проблем немає. Головне, своє безмежно-російське життя... У кожному ми вбачаємо Расею» [Мамлеев, 2009, с. 43], — може видатись, що це несерйозне художнє твердження про країну, котрої ніколи не було, однак чи не характеризує це сучасну Росію?

Очолоє Росію диктатор Путін: фіктивно його посада виборна, фактично — ні. Псевдодемократичний механізм прикриває абсолютну владу, щось є «наче виборним», однак не варте навіть згадування, держава цілком злилась із народом, оскільки політична воля диктатора цілковито відображає загальну волю громадян, єдина проблема — в світі існує не тільки Росія, а й «колективний Захід», «англосакси», «укробендерівці», Вашингтон, Ватикан, тому необхідна війна за затвердження Росії як світового гегемону.

Надзвичайно важливим є це злиття влади та народу, що виражене в *тотожності їх мислення*. Абсурдно розмежовувати Путіна та «добрих росіян», оскільки завдяки останнім Путін і став можливим, як у двадцятих роках можливим став Сталін: «...абсолютна політична влада може бути зведена до абсолютної тотожності мислення — не знання, а мислення — об'єкта політичної влади (тобто народу) і суб'єкту. Якби мислення підданих радянській владі в 30-ті роки не було абсолютно тотожним... мислення верхівки та низів не було абсолютно тотожним... то не було б ані колективізації, ані процесів 30-их років, ані майбутніх чисток. Тому що люди, що сиділи в залі процесів, мислили так само, як люди, котрі їх катували в застінках, а потім віддавали накази їх розстрілювати» [Пятигорский, 2007, с. 63]. Якби росіяни мислили інакше, то не було б Путіна, не було б вторгнення в Україну в 2014-му році, не було б анексії Криму, як і не було б повномасштабного вторгнення в лютому 2022-го року.

Ядром «Російської доктрини» Мамлеєва є ідея про наявність у Росії семи метафізичних якостей (*концентр*), що представлені як сторони Вічної Росії в Росії історичній. Серед них: Свята Русь і православ'я (використовуючи слово «Русь» Мамлеєв привласнює українську історію, підпорядковуючи історії Московії), російська культура, «друга реальність», невидимий світогляд, Сакральний Хаос, Русь Сходу, «Останні відносини» [Мамлеєв, 2011, с. 219]. Ці концентри подані як метафізичні переваги над всіма іншими державами. Саме ними обґрунтовується право на ведення загарбницьких війн, в результаті яких «Росія-мучениця може перетворитись у Росії-переможницю» [Мамлеєв, 2009, с. 142].

Як вже зазначалось, характер взаємодії рашизму та православ'я має синкретичний характер. При цьому російське православ'я визначається як єдиний істинний прояв християнства, що стає приводом до принципової релігійної нетерпимості: «...на сьогоднішній день тільки православ'я

лишається не “занепалим”, не “деградованим” християнством...» [Мамлеев, 2011, с. 223].

Друга концентра — це російська культура, що всі роки власного існування вибудовувалась на політиці колонізації й привласненні культурних досягнень етносів та культур, що потрапляли під російський вплив. Основа її сакральності для Мамлеєва — це фіксація на собі, розкриття не загальнолюдського, а саме російського. При етнічній неоднорідності всередині самої Росії, «російське» стає синонімом «доброго», панівною домінантою, що витісняє будь-які культурні варіації.

«Другою реальністю» Мамлеєв називає певну можливість існування не тільки в побутовому вимірі, але й у приховано-метафізичному. Однак, подібні рівні існування присутні в кожній культурі та визначаються як взаємозв'язок профанного та сакрального: «Будь-яка релігійна концепція світу передбачає розрізнення сакрального й профанного, протиставляє світові, де віруючий вільно робить свої справи, провадить діяльність без наслідків для свого спасіння, сферу, де страх і надія паралізують його по черзі, де, як на краю безодні, найменше відхилення в найнезначнішому русі здатне безповоротно згубити його... Ці два світи, сакральний і профанний, строго визначаються лише один через одного» [Каюа, 2003, с. 33], — таким чином, можна стверджувати, що всі люди існують у двох реальностях, оскільки людині властиво вбачати невидиме та встановлювати з ним зв'язок.

Невидимий світогляд — класичний міт про давність імперії, її одвічність та таємничі історичні корені, ключовою прикметою якого є принципова недослідженість і неможливість бути дослідженим. Це впливає на довільність його змісту, єдиною вимогою до якого стає необхідність бути оповитим таїною: «Невидимий світогляд — це і є наше ще погано засвоєне й погано впізнане так зване “поганство”, і Веди, ведантизм (нещодавно підтверджений розкопками), давнє арійство, Гіперборея, а крім того — величезний невідомий простір давньої ери» [Мамлеев, 2011, с. 238]. Саме на

основі «невидимого світогляду» широкого розповсюдження здобувають в Росії музеї альтернативної історії, які витісняють собою історичну науку.

Про Сакральний Хаос вже говорилось раніше, в контексті ж імперської ідеології він стає виправданням неорганізованості та безпорядку всередині імперії: «...порядок — тільки нікчемна спроба створити золоту ілюзію стабільності, заспокоїти бурхливий під слабкою короною порядку величний Океан Незвіданого» [Мамлеев, 2011, с. 241]. Зубожіння населення та низький рівень життя подаються як ознаки сакральної хаотичності, альтернативою до західного комфорту стають російські страждання.

Русь Сходу — необхідна координата в дискурсі, що протиставляє Захід та Схід. Певний орієнтир, що формує антизахідний вектор: Росія змальовується як окрема незалежна цивілізація (чи анти-цивілізація), однак така, що споріднена з давніми східними філософсько-релігійними вченнями, зокрема з Ведантою. Та як дуже влучно зазначає Вахтанг Кебуладзе: «Росія — не анти-цивілізація, а тінь цивілізації. Як така вона відтворює форму цивілізації, наповнюючи її жахливим тіньовим змістом. Тінь цивілізації й у витворах мистецтва, й у своїх соціальних структурах і політичних інституціях відтворює контури цивілізації, проте лише контури, всередині тіні — темрява, занепад і смерть. Тінь позбавлена сили, вона здатна лише на насильство, яке врешті-решт позбавить сили й того, хто застосовує насильство» [Кебуладзе, 2014, с. 107].

«Останні відносини» та Росія в них абсолютно відповідають статусу цивілізаційної тіні: «“Останні відносини” звісно що не можуть бути виражені ніякими концентрами, оскільки ця “якість”, утворюючи найбільш приховане, таємниче, “невловиме” і, поза будь-яким сумнівом, найбільш езотеричний вимір Росії, існує на рівні “ночі”, що оточує світлодайний Центр, Ночі, або Пітьми, в значенні неможливості охопити цю особливість, що виражає вихід за межі Абсолюту» [Мамлеев, 2011, с. 245], — вони є темною периферією людської природи, що здатна лишень руйнувати.

Отже, постає логічне питання: *що ж слід робити, коли російська Безодня намагається знищити українську державність та ідентичність?*

4.2. Тріумф тендітних речей

Детальний аналіз загроз мамлеєвського міту та тонкощів функціонування його імперських наративів неможливий без визначення філософських стратегій, котрі могли б ефективно йому протистояти. Боротьба українського народу проти російських окупантів базується на *надії* в перемогу тендітних речей над імперією зла.

Як не дивно, та найбільший страх росіян — відкрити в собі загальнолюдське, стати «нормальними»: «Історична Росія може зазнати краху не лишень у формі поразки від зовнішнього ворога, але й просто тому, наприклад, що Росія стане “нормальною країною”, тобто якщо вона та її народ втратять себе й перетворяться в метафізично безглузде утворення на кшталт якоїсь “країни”...» [Мамлеев, 2011, с. 264]. Ця позиція сповнена ксенофобії, вона свідчить про заперечення самої можливості комунікації.

Негативні конотації таких понять як «порядок» чи «норма» повністю витіснили в російській свідомості їх сутність. Росіяни не можуть збагнути, що основою, приміром, норм права є не механізм примусу до їх виконання, а носії свідомості, яка здатна вбачати в них необхідність. Будь-які правила базуються першочергово на людях, що їх провадять та дотримуються, а не на власному формальному ствердженні. Себто «порядок» чи «норма» — це не тільки диктат, примус, обмеження, а й дещо вкрай вразливе та тендітне. Вони потребують людської турботи задля власного існування та відсилають до Арістотелевого політичного запитування: *як люди можуть жити разом та як це слід робити?*

Росіяни ж демонструють максимальну політичну інертність: їх позиція альтернативна до фанатичного сповідання рашизму — «ми поза політикою, ми люди маленькі й нічого не вирішуємо, за нас думає держава». В стародавній Греції тих, хто існує у відриві від суспільного життя та не бере

участь у зібраннях громадян іменували «ідіотами», а відмовляючись від політичного мислення, росіяни відмовляють собі в людяності, відповідно до Арістотелевого визначення людини як *істоти політичної*.

Цивілізаційна прірва між українцями та росіянами постає через сповідування двох принципово різних моделей суспільства, на чому наголошує Андрій Дахній: «Є диференціація двох моделей — владоцентрична й антропоцентрична. Західна є антропоцентричною. Тобто в її центрі є не якийсь певний державний механізм чи вертикаль влади, а саме людина, особа. І українці завжди дуже дорожили правами людини, свободою... Натомість є ординська ментальність Московії як улусу Золотої Орди. Там усе дуже послідовно пішло ще з часів Івана Грозного. І теперішня Росія є спадкоємницею цієї традиції — сакралізація постаті хана, царя чи президента. Вертикаль влади, держава — понад людину. Звичайно, це та модель розвитку, яка для українців неприйнятна, бо вони тяжіють до західної моделі. І те, що захід допомагає нам так зараз — це все дуже закономірно і природно» [Яворський, 2022], — і хоч Росія ніяк не хоче допускати можливість такого доленосного вибору України, цей вибір уже давно зроблено й вороття назад немає. Майбутнє України постає як остаточне звільнення від пут русифікації та імперських наративів, а також дружнє співіснування у товаристві решти європейських країн із загальним полем культурного діалогу. Єдине що зараз здатна вдіяти Росія — намагатись знищити українську державність, інших шляхів у неї не лишилось і це має бути чітко усвідомлено.

Виникнення порядку з хаосу передбачає вміння вбачати красу, що оснований на симетрії та гармонії. Ця краса завжди постає як певний спалах, втілити її в дійсність та зберегти — неабияке завдання. Воно не є тривіальним чи очевидним, уявлення про благо як нудьгу — когнітивне спотворення. Нудьга завжди постає як можливість народження зла, благо ж неодмінно пов'язане з цікавістю.

Сенс не в тому, аби трансгресувати до безумства, а в тому, щоб зберегти холодний розум та чисте серце там, де це практично неможливо. Увага до тендітних речей — серце української незалежності, без якого реалізація ідеї свободи стає неможливою. Як вже було зазначено, українці не мають створювати власну політичну релігію задля протиставлення її рашизму, натомість український шлях — це поступова реалізація *позитивної* свободи як альтернативи до свавілля та безвідповідальності. Любов до ближнього, щира дружба, увага до життєвих дрібниць — все це аж ніяк не суто українське «задля чого», однак таке, що українці його захищають як сокровенне.

4.2.1. Спротив замість перемовин

Найперше та найважливіше, що має бути зазначено, коли мова йде про стратегії протидії імперській Росії — ємна та універсальна формула: *«Спротив замість перемовин»*. Саме так називає власну відповідь Юргену Габермасу український філософ Анатолій Єрмоленко, що наочно демонструє вразливості комунікативної стратегії та її вичерпність [Єрмоленко, 2022]. Ключовим питанням у контексті загрози будь-якій комунікації чи дискурсу є визначення тих основ, що цю комунікацію та дискурс уможливають. Такими основами є життя та безпека учасників, а також віра в силу та необхідність дискурсу як дієвого механізму комунікації. Справжня ж філософська драма комунікативної філософії Юргена Габермаса виникає тоді, коли ситуація потребує рішучих вольових дій без можливості попередньої комунікативної дії.

І саме в таких ситуаціях остання демонструє власну безпорадність та навіть регресивність, адже радше запропонує втрату свободи, мімікрію до тиранічних зазіхань, аніж рішучий супротив задля збереження дискурсивного поля.

Інтерсуб'єктивність так чи інакше базується на загальнолюдському, що здатне об'єднувати людей різних соціальних верств, культур чи політичних поглядів, однак в ситуації з Росією *саме інтерсуб'єктивність як така стає*

об'єктом нападу. Чи дійсно можна домовитись із тим, хто сприймає загальнолюдське як екзистенціальну загрозу? Для росіян будь-який дискурс — можливість для нового обману, поле стратегічного ходу, інструментарій для маніпуляцій. Комунікативна дія для них всього лиш фікція, вона не визнається на рівні самого формату. Без віри в силу дискурсивного слова не може бути ніяких перемовин. Допоки «русскость» визначається як опозиція до загальнолюдського: «...“русскость” (приміром, що стосується людства) в певний період чи просто серед тих чи інших індивідів може бути настільки не проявленою, затемненою, що “загальнолюдське” в них, як не прикро зазначати, може майже повністю витіснити “русское”» [Мамлеев, 2011, с. 273], — дієвим буде лишень рішучий військовий спротив.

Будь-які поступки тільки запускають ланцюговий механізм, що базується на психологічному феномені *foot-in-the-door*, що в цьому контексті полягає в поступовій трансформації від *готовності йти на невеликі поступки до поступового прийняття кардинальних рішень на користь ворога*. На окупацію можна реагувати лишень звільненням окупованих територій, сама собою окупація не завершується: «...будь-яка окупація територій веде до подальшої окупації нових і нових територій. І якщо Україна втратить свій суверенітет у цій війні, Росія, поза сумнівом, йтиме далі, окупуваючи Європу» [Єрмоленко, 2022, с. 61].

Країни Європи не можуть стояти осторонь у надії, що Росія полишить свої імперські плани, справа для наших партнерів — це не справа порятунку української ідентичності, а справа захисту проєкту правової держави як запоруки миру, на чому наголошує Марк Крепон: «Бути солідарними з народами Східної Європи, які зазнали агресії чи можуть її зазнати, не означає захищати якусь “національну ідентичність”, це означає стверджувати, всупереч усьому, нашу непохитну віру в правову державу як опертя миру» [Крепон, 2023, с. 145].

Він також вкрай доречно звертається до кантівських зауважень із приводу недійсності будь-якої угоди про мир, яка міститиме приховану підставу для нової війни [Крепон, 2023, с. 145], — будь-яке «заморожування» конфлікту призведе до відновлення військової потужності Росії й повторної реалізації її загарбницьких амбіцій. Ба більше, Росія ніколи не згодиться на повернення всіх українських територій, що вже унеможлиблює дискурсивне поле самих перемовин. Якщо Україна програє цю війну сьогодні, то завтра Росія всіма власними та привласненими українськими ресурсами продовжуватиме імперський наступ вже на інші країни Східної Європи, саме тому цивілізований світ не може собі дозволити зволікати. Мирне майбутнє залежить від активних дій не тільки українців, але й усіх тих, хто цим майбутнім опікується.

Одним із ключових факторів, що унеможлиблюють перемовини є історична безкарність рашизму: «На відміну від німецького нацизму та італійського фашизму, російські імперські практики нелюдяної та жорстокої політики, від Петра I до Сталіна, ніколи не були світом покарані. Саме тому сьогодні ми бачимо відтворення цих практик з новою силою» [Єрмоленко, 2022, с. 60], — справжнє покарання та встановлення справедливості можливі лише за воєнної поразки Росії, з усіма відповідними їй атрибутами. «Ніколи знову» як європейське повоєнне гасло здатне замінити собою російське «можемо повторити» лише за умови зупинки руху імперського колеса, що стає єдиною рушійною силою російського суспільства за довгі століття. «Росія чинить агресію не тому, що Захід її якось “спровокував”. Вона чинить агресію, тому що це єдиний спосіб для нинішньої Росії існувати, а імперська експансія — єдиний спосіб для неї триматися купи» [Єрмоленко, 2022, с. 62], — як би це не було шокує для лідерів європейських країн, та Росія має перестати існувати, принаймні в тому вигляді, в якому вона існує зараз: *можливість дискурсу сьогодні напряду залежить від неіснування Росії.*

Величезна помилка не усвідомлювати цього, адже тоді ми також потрапляємо у вир приреченості на пекельне повторення, виною чому стає невміння отримувати досвід: «Онтологічною ситуацією людини є ситуація впертої сліпоти. І нації стоять впритул із чимось і — цього не помічають... Скажімо, достатньо придивитись до деяких епізодів російської історії, аби побачити, що це ситуація, коли ми не отримуємо досвіду. Коли з нами щось відбувається, а досвіду ми не отримуємо, і це нескінченно повторюється» [Мамардашвили, 1997, с. 14], — нічого сподіватись, що Росія зупинить власний цикл імперського крокування, ми маємо сподіватись лишень на власний досвід, який демонструє, що перемовин із імперією бути не може, а Росія — це ворог, що чатуватиме на нас допоки буде існувати.

Покладання у припиненні війни на «добрих росіян», опозиційну діяльність їх ліберально-демократичних кіл — це стокгольмський синдром. Росія сповнена бездіяльною інтелігенцією, якій забракло політичної волі: «...історична формула розвитку російської інтелігенції така: безсилля, компенсоване насильством, що призводить до ще більшого безсилля...Інтелігенція — то тінь інтелектуалів. Тут навіть у первинності однини дається ознаки прихований тоталітаризм» [Кебуладзе, 2014, с. 107], — говорити з ними можна нескінченно, однак ми будемо тільки втрачати власні території.

Завдання яке пропонує Кебуладзе — «перетворити інтелігенцію на інтелектуалів» [Кебуладзе, 2014, с. 108], — видається нам вкрай доречним, адже дозволить позбутись радянського ресентименту всередині української держави, дасть змогу закласти основи громадянського суспільства, котрі б спірались на політичну рефлексію та історичний досвід.

Позиція російського суспільства може бути узагальнена наступною цитатою Мамлеєва: «...російський патріотизм ніколи не був направлений проти інших народів і не мав нічого спільного з так званим націоналізмом, особливо в його західному відтворенні, тобто агресивним, експлуататорським до інших народів, расистським і колоніальним за своєю

сутністю» [Мамлеев, 2011, с. 315], — єдиною адекватною відповіддю на це має стати військова консолідація України та всіх її союзників із єдиною метою — врятувати світ від російської Безодні, що будь-яку комунікативну дію розглядає лишень як слабкість.

Спротив замість перемовин — гасло політичної рефлексії.

4.2.2. Внутрішній досвід: трансгресія до комунікації

Якщо ми спробуємо виключити рашизм із метафізики Безодні та проігнорувати її непродуктивні сторони (що поза розумовим експериментом зробити неможливо), то в залишку перед нами постане ідея радикальної та безмежної трансгресивності як потужної антропологічної жаги. Саме це буде єдиним метафізичним, а не ідеологічним її аспектом: неопрацьованим належним чином та, без сумніву, не новим.

Тема радикальної трансгресивності достатньо знакова для становлення сучасної філософії, однак дискурс її дослідження не потребує залучення мамлеєвської метафізики по той бік Абсолюту. Себто, нейтрально викрашена та позбавлена токсинів російськості, вона не вартує уваги, як із ними вона її вартує лишень в якості настороги. Одним із важливих елементів протидії мамлеєвському корпусу є осмислення теми трансгресивності, її особливостей та протиріч.

Невгамовно одержимим темою радикальної трансгресії був відомий французький філософ Жорж Батай, апогеєм творчості якого став твір «Внутрішній досвід», що був надрукований у 1943-му році найпрестижнішим французьким видавництвом «Галлімар», яке пізніше відмовиться друкувати мамлеєвських «Шатунів». У цьому творі Батай опрацьовує всі ті теми (окрім Росії) до яких пізніше звертається й Мамлеєв.

Там ми віднаходимо й невпинний пошук позамежного, й недовіру до усталених форм наукового та релігійного пізнання, й вихід за грань звіданого, й ворожість до будь-яких форм проєкту, й спроби долання Абсолютного, й глибинну драму суб'єктивності, себто всі координати мамлеєвської метафізики. Нехай філософський шлях Батая непростий,

сповнений темних коридорів та різноманітних затінок, він все ж постає як вагоме філософське зрушення, адже сповнений неочікуваної продуктивності: безсилля Батая завжди змінюється його рішучими напрацюваннями, *внутрішній досвід як страта самого себе врешті-решт народжує екстаз комунікації*.

Батай вже напочатку тексту визначає досвід, що його буде цікавити, як «подорож на край людських можливостей» [Bataille, 1988, р. 7], при цьому його метафізичні амбіції не поступаються амбіціям Мамлеєва: «Подивитись в очі неможливому — в його випуклі, усюдисущі очі, — опинитись із ним лицем до лица і не бачити нічого можливого — от, на мій погляд, досвід божественного, що подібний до страти» [Bataille, 1988, р. 33]. Важливим є акцент Батая на *особистій відповідальності* — шлях внутрішнього досвіду постає як тяжке випробування, однак таке, що повністю покладене на плечі того, хто зважується стати до нього: будь-яка помилка чи необережність обертаються виразом для суб'єкту, він сам має стати жертвою, замінити власні страждання чужими неможливо. Мамлеєв же цю відповідальність у становленні суб'єкта перед обличчям темної трансгресивності ігнорує, як ми знаємо, його Я бажає позамежного, однак матеріалом до трансгресивних спроб радше зробить Іншого, якого між тим не визнає. Однак не ризикуючи собою, не зважаючи на вольовий вчинок, суб'єкт не здатен досягти екстазу.

Одним із можливих шляхів до Позамежного Мамлеєв означає безпредметну позаонтологічну тугу як властивість «русской душі», однак «Внутрішній досвід» Батая — яскраве спростування подібної маніпуляції. Цей текст постає як багаторівневе напрацювання особистого досвіду, визначити жанрову приналежність якого майже неможливо: туга за невиразним стає й його художнім витоком, і одним з основних лейтмотивів, і домінуючим авторським настроєм. Туга для Батая — людська можливість принципової трансгресивності, вихід із самоті: «Ми не могли б полишати себе, якби не вміли драматизувати. Ми жили б наодинці, в зосередженості на

собі. Та якийсь розрив — коли нас охоплює туга — доводить до сліз; тоді ми втрачаємо себе, зливаємось із невловимою позамежністю» [Bataille, 1988, р. 11]. В цьому драматичному напруженні, занурений у тугу, Батай проводить довгі вечори, поступово створюючи мозаїчний текст «Внутрішнього досвіду», який потім виставить на широкий загал, не лякаючись засудження та насмішки, яких він отримає вдосталь (чого тільки вартує відгук Сартра, що радитиме йому звернутись до психоаналітика).

Ба більше, протилежним полюсом до туги в структурі внутрішнього досвіду є бажання збереження самості в лоні Абсолютного: «Туга присутня в самій темі знання: як *самість* я хотів би — через знання — бути всім, поєднуватись, втратити себе, лишившись при цьому *самістю*» [Bataille, 1988, р. 53]. І тут ми віднаходимо те, що Мамлеєв буде подавати як суттєву особливість власної метафізики та антропології — небажання суб'єкту повного ототожнення з Абсолютним, жага до збереження індивідуального. Невідомо чи читав Мамлеєв Батая, та враховуючи той факт, що Мамлеєв старанно приховував будь-які впливи та запозичення, а також суттєву популярність Батая у інтелектуальних колах Франції, де Мамлеєв жив достатньо довго, це є цілком можливим.

Загальна схема всієї мамлеєвської метафізики та антропології повністю розписується Батаєм у наступному фрагменті «Внутрішнього досвіду»: «...*самість*, що втрачає себе у суцільності, зустрічає в ній щось їй протилежне (опозиційне), тим не менш, це зустріч невідомого з невідомим, і пізнання буде тривати до тієї пори, поки *самість* буде вирізняти себе від суцільності, коли ж *самість* відрікається від себе, настає злиття: у злитті не зберігається ані *самість*, ані суцільність, це знищення всього що тільки є, окрім останньої невідомості, це безодня, в якій все і гине» [Bataille, 1988, р. 115-116]. Тут ми зустрічаємо ту Безодню, відкриття якої Мамлеєв визначав власним основним філософським досягненням.

Батай не приховує укоріненість власних роздумів у традиції християнської містики, ключовими авторами для нього були: Псевдо-

Діонісій Ареопагіт, Анджела з Фоліньйо, Ігнатій Лойола, Тереза Авільська, Йоан від Хреста, Майстер Екгарт [Буцикіна, 2023, с. 168].

Не слід дивуватись і тому, що однією з найважливіших тем «Внутрішнього досвіду» є сміх (згадуємо *мамлеєвський регім*), що «захоплює краї існування» [Bataille, 1988, р. 90]. Його механізм — вести звідане до незвіданого: «Дія вводить відоме (зроблене), далі розум, що пов'язаний із дією, приводить незроблені, невідомі елементи до відомого. Але жага, поезія, сміх безупинно підштовхують життя в протилежний бік, оскільки рухаються від відомого до невідомого» [Bataille, 1988, р. 111], — себто сміх розглядається як стратегія долання межі, трансгресивний механізм, що може відважно протистояти позамежному. Коли Батай описує власний досвід сміху, той не стає відчаєм, а відкривається моментом осяяння, екстатичним підйомом, після якого мислитель із новою силою повертається до власних пошуків.

«Внутрішній досвід» — книга від якої голова може піти обертом, вона сповнена білих плям, глухих кутів, однаке не можна в ній не помічати й проривів, тріумфальних кроків занепокоєного мислення. Одним із принципових зламів глибокої суб'єктивності цього твору стає ствердження необхідності існування Іншого як таємного ключа до Незвіданого: «...ніхто, на мою думку, не здатен дійти до межі буття наодинці. Якщо хтось спробує, то загине в “приватному”, котре має сенс тільки для нього. Та не буває сенсу для когось одного: самотнє буття відкинуло б “приватне”, якби вважало його таким (якщо я хочу, аби моє життя мало сенс для мене, необхідно, аби воно мало його й для *іншого*, жодна людина не дозволить собі наділити своє життя сенсом, що був би зрозумілим лишень їй одній, що був би чужим життю в цілому)» [Bataille, 1988, р. 42]. Саме це дозволяє Батаю не замкнутись в одержимій трансгресією суб'єктивності, яку ми спостерігаємо в Мамлеєва.

Якщо уважно придивимось до механізму трансгресивності, то можна помітити, що він здатен набувати характеру *хворобливості*, якщо не знаходить власного виходу з нескінченного кола порушення меж. На

першому етапі трансгресія постає як подолання усталених норм та принципів, як пошук того, що не покривається дискурсом, та при багаторазовому повторенні вона перетворюється на невгамовну манію, що вже несе суто формальний характер, тоді вона починає заперечувати саму себе.

Механізм трансгресії передбачає наявність *опанованого простору*, що має долатись — він є необхідною платформою на базі якої може бути здійснений трансгресивний стрибок. Моріс Бланшо наголошує на необхідності «сенсу» та «знання» як категорій людського мислення: «Незнання, про яке сказано, що воно сповіщає екстаз, не позбавляє знання його сили, оскільки й безглуздя, втілюючись у досвіді, не має відвертати від того дієвого руху, в якому людина невпинно працює над тим, аби вибороти для себе сенс» [Бланшо, 1994, с. 72-73], — без цього трансгресія стає або спекуляцією, або ж виправданням свавілля, в будь-якому разі вона втрачає риси філософського акту.

Таким чином, аби трансгресія стала можливою, вона неодмінно передбачає акт *конверсії*, принципову зміну свідомості самого індивіда, без якої вона не матиме вирішального аспекту досвіду і перетвориться на марнослів'я. Конверсія передбачає одночасно звернення до витоків і корінну трансформацію, оновлення: «Латинське слово *conversion* відповідає фактично двом грецьким словам із різним сенсом — *epistrophe*, що означає “зміну орієнтації” й передбачає ідею повернення (повернення до першоджерела, повернення до себе), і *metanoia*, що означає “зміну думки”, “каяття” й ідеться про ідею мутації й відродження» [Nadot, 1968]. Конверсія демонструє можливість людини радикально трансформуватись, оновлювати власні уявлення про минуле та майбутнє, корінним чином змінювати власний спосіб життя. Досвід турботи про себе, орієнтація на постійні духовні вправи — єднальний плацдарм як античної так і християнської філософії, що заклав підвалини всієї європейської свідомості.

У Мамлеєва ж суб'єкт стає або сліпим знаряддям у руках потойбічних сил, або випадково потрапляє туди, куди потрапити б не мав, себто сам він не випрацьовує практик орієнтованих на радикальні зрушення.

Крім того, конверсія немислима без політичного аспекту: «Люди античної Греції переживають досвід конверсії в основному в політичній сфері...платонічна філософія принципово є теорією політичного звернення: аби змінити місто, необхідно трансформувати людей, але тільки філософ реально здатен на це, оскільки сам є “зверненим”» [Hadot, 1968], — в площині ж політичного міту конверсія неможлива, адже вона потребує вільного індивіда, котрий опікується собою та стоїть на сторожі власної свободи та будь-яких дій влади.

Російське суспільство повністю позбавлене конверсії, оскільки його єдиний наратив — це *втеча від свободи*, підпорядкування батогу імперії. Відповідну трансгресивність позбавлену конверсії пропонує мамлеєвський корпус, що призводить до подолання меж у сфері маргіналій та перверсій. Турбота про Іншого є неможливою внаслідок повної відсутності *практик турботи про себе*, в Росії людське життя нічого не варте, воно не більш як підставка для чобота імперії.

Українське суспільство вже не може бути таким, яким воно було до повномасштабного вторгнення, більш того, воно стоїть на шляху «неможливих» викликів, а тому трансгресія — це спосіб у який Україна сьогодні існує. Основою цієї трансгресії є розвиток дискурсу *турботи про себе* як запоруки міцного громадянського суспільства. Український шлях протидії — це *конверсивне зусилля*, організація спільноти свідомих індивідів, що цінують та захищають власну свободу.

«Внутрішній досвід» Батая поєднує в собі ці дві нерозривні складові будь-якого філософського крокування: *трансгресію* та *конверсію*. Кожен стрибок думки супроводжується в нього оновленим самозапитанням, а іноді самокатуванням, що ладне дійти й до страти, проте не до безкарного свавілля та деградації. Досягти божественного екстазу за відсутності фігури

Бога — неможливе завдання, що його ставить собі Батай, і без радикальної зміни власної гносеологічної оптики йому не обійтись. Він буде змінювати її тисячу разів: вірити, розчаровуватись, змінювати, знов вірити й знов втрачати надію. Однак все це не буде марним, все це заради *досвіду істинної комунікації*: «Муки Батая, його публічне самострачення задля екстатичного переживання, яке він мав надію описати і дослідити, набуло значення середньовічної страти посеред площі — низка французьких інтелектуалів зібралася довкола, щоб повірячуватись, поглузувати, поспівстраждати. Та, напевно, це було Батаєвим завданням — комунікація досвіду, комунікація як найвища цінність» [Буцикіна, 2023, с. 173].

4.2.3. Топологічні альтернативи Безодні: liminal spaces, gaps, heterotopias

Як вже було зазначено, хворобливістю трансгресії може стати її формальна безупинність, що призводить до відриву від топологічності як такої. Не завжди *нове* чи *інакше* має розшукуватись поза межами, дуже часто ми можемо віднайти його у *проміжках, інтервалах, розривах та просвітах*. Трансгресивна стратегія поступово вичерпує власну дієвість, адже що має долатись, коли вже все подолане? Як один із елементів постмодерну вона постає достатньо потужним засобом підриву усталених норм та наративів, однак вже на руїнах моралі в час постфрагментарного світу вона приречена на повторення, котре неминуче обертається тривіальністю. Метамодерна картина світу, що вже замістила собою епатажні «стрибки» минулого, приділяє значну увагу постійному коливанию, перехідним та проміжним станам, мерехтінню всередині самого буття та драми повсякдення. Більш суттєвим запитуванням сучасної культури є *запитування про первісні топологічні орієнтири пост-трансгресивної ситуації*.

Альтернативами до Безодні як топосу радикальної трансгресивності можуть бути різноманітні концептуалізації *інших* та *проміжних* просторів. Зокрема, Мішель Фуко опрацьовував поняття «гетеротопії» (*heterotopia*), що утворене від давньогрецького ἕτερος — інший та τόπος — місце. Якщо утопія

постає як неіснуюче ідеальне місце, антиутопія як неіснуюче місце зла, то гетеротопія є локалізованим простором, який може бути означений як *інший*, або такий, що попри власну локалізацію, виходить за межі реальності. Себто гетеротопія граничить із утопією та антиутопією, але принципово з ними не збігається, адже є простором всередині іншого простору, яскравим прикладом чого може слугувати дзеркало: «Дзеркало врешті-решт є утопією, оскільки воно є місцем без місця. У дзеркалі я бачу себе там, де мене немає. <...> Але воно є також гетеротопією тою мірою, якою дзеркало реально існує і де провадить своєрідний зворотній вплив на місце, яке я займаю; саме з огляду на дані дзеркала, я виявляю себе відсутнім на місці, де перебуваю, адже бачу себе в дзеркалі. Зважаючи на цей погляд, що мовби атакує мене з глибини віртуального простору іншого боку дзеркала, я повертаюсь до себе і знов починаю дивитись на себе та відновлювати себе там, де я знаходжусь» [Foucault, 1986, с. 24].

Наразі ця ідея Фуко віднаходить власне продовження у різноманітних інтернет-естетиках відомих як *liminal*, *weirdcore*, *dreamcore*, що базуються на зображенні лімінальних просторів (*liminal spaces*). Ефект лімінальності досягається через поєднання реальних об'єктів (різноманітних інтер'єрів, екстер'єрів, пейзажів) із штучно створеними об'єктами, які викликають у глядача *почуття ностальгії з одночасним усвідомленням нереальності зображуваного*. Глядач переживає розгубленість, він потрапляє в *помежів'я*, де максимально зближеними стають ефект дежавю (впевненість, що цей простір знайомий але забутий) і ефект зустрічі з принципово невідомим та химерним.

Лімінальність (від лат. *limen* — поріг, порогова величина) в філософсько-культурологічному дискурсі фігурує як ситуація нестабільності та невизначеності, *помежів'я*, що формується в процесі ініціації як ритуалу переходу в первісних суспільствах. Обряди переходу передбачають розрив індивіда з культурно-соціальним реєстром, в якому той перебував раніше, та долучення його до іншого реєстру з оновленням власного статусу.

Цей процес містить певний проміжок у якому індивід, вилучений з усталеного реєстру, ще не може бути прийнятий до нового, а тому *набуває рис амбівалентності*, перетворюючись на *лімінальну істоту*, до якої правила та коди усталених культурних матриць не можуть бути застосовані: «Атрибути лімінальності або лімінальних персон (“порогових людей”) обов’язково нечіткі, оскільки цей стан і ці особи вислизають або прослизають крізь мережу класифікацій, що зазвичай локалізують стани та позиції в культурному просторі <...> Таким чином, лімінальність часто порівнюють зі смертю, перебуванням в утробі матері, невидимістю, темрявою, бісексуальністю, незайманою природою та затемненням сонця чи місяця» [Turner, 1997, p. 95].

При вдалому ефекті на глядача лімінальне зображення здатне подарувати йому досвід провалу в провіт амбівалентності та ностальгії. Все це досягається інструментами сучасного діджитал-арту, котрий може не просто доповнювати зображення реальних об’єктів різноманітними ефектами, але й повністю моделювати окремі штучні простори, що витісняють в уяві глядача реальність навколо нього, втілюючи принцип гетеротопій Фуко: «...роль гетеротопії полягає в тому, щоб створити ілюзорний простір, який викриває, як ще більш ілюзорний, весь реальний простір, всі місця, якими розгороджується людське життя» [Foucault, 1986, p. 27].

Лімінальна естетика втілюється в різноманітних фотографіях, малюнках чи відеороликах, які зображують знайомі кожному простори повсякдення (коридори, басейни, магазини іграшок, парки розваг, дитячі кімнати, заміські будинки, супермаркети тощо) однак таким чином, що ті постають як дивні та потойбічні. Відсутність людей, а також специфічне освітлення формують відчуття покинутості та *нескінченності* таких просторів. Це нагадує людині її перебування уві сні, де може порушуватись звична геометрія та причинно-наслідкові зв’язки.

Досить розповсюдженими є також різноманітні написи на зображеннях, що мають на меті занурити глядача в світ ірреального та химерного, репрезентуючи його як справжній людський дім та міняючи сон та неспання місцями («Ти тут був, та коли?», «Час прокидатись», «Час вертатись додому», «Вихід», «Ти не цілком тут» тощо). Під їх впливом людина здатна відчувати себе лімінальною істотою, яка полишає поле звичної реальності та потрапляє в *інший* простір, що більше відповідає її сутності.

Лімінальність має різні естетичні варіації, зокрема, *weirdcore* та *dreamcore*. Слово «*weird*» складно піддається перекладу, на наш погляд, краще лишати його неперекладеним, бо якщо ми застосовуємо замість нього слово «дивний», то суттєво знижуємо його сенсові валентності. Етимологічно *weird* сягає давньому англосаксонському *wyrd*, що перекладається як «доля» чи «фатум», від дієслова *weorthan* — «ставати». У зображеннях в стилі *weirdcore* домінує ефект чужорідності, дискомфорту, відчуження, навіть жаху. Зображення в естетиці *dreamcore* навпаки є більш яскравими та вражаючими, вони апелюють до снів, мрій та марень, створюючи переважно відчуття дежавю.

Тема лімінальності як химерних просторів не-людського, що здатні трансформувати наше уявлення про себе та навколишній світ стає все більш популярною. Зокрема, спекулятивні реалісти об'єднанні не тільки бажанням подолати кореляціонізм, але й захопленням творами Говарда Лавкрафта, якого реактуалізують як письменника жаху та розривів (*gaps*), що працював у жанрі *weird*-реалізму. Грем Гарман виокремлює Лавкрафта від усіх інших письменників: «Жоден інший письменник не був так стурбований розривом між об'єктами та здатністю мови їх описувати чи між об'єктами та їх якостями» [Harman, 2012], — що повністю відповідає об'єктно-орієнтованій онтології самого Гармана, яка стверджує можливість лишень непрямих взаємодій між реальними об'єктами, що вилучаються з відносин.

Перспективним вбачається порівняння творчості Мамлеєва та Лавкрафта, адже останнього прийнято вважати літератором широкої

аудиторії, чия художня строфа достатньо проста та невибаглива. Однак Гарман не погоджується з такою оцінкою творчості Лавкрафта та вбачає в ній тонке мистецтво натяків та зображення того, що принципово не може бути зображене: «Лавкрафт не бульварний письменник, котрий намагається примусити нас повірити йому за допомогою пустих декларацій стосовно дивовижних властивостей істот із інших світів. Навпаки, він майже хворобливо уважний до фону, що вислизає від визначеності будь-якого висловлювання, — уважний такою мірою, що прикладає безліч зусиль та енергії до того, аби підірвати власні твердження. Таким чином, лавкрафтовська проза створює розрив між реальністю та її доступністю нам...» [Harman, 2012].

Художні прийоми Лавкрафта принципово протилежні до прийомів, котрими послуговується Мамлєєв. Передусім Лавкрафт при описі жахаючого та потойбічного поєднує натуралістичний опис із тим, *що неможливо візуалізувати*, тобто винести за літературні межі. Приміром, образ Ктулху зображується наступним чином: «Над невідомими ієрогліфами була зображена фігура — з очевидним наміром живописати її, проте надто вже імпресіоністичне виконання не давало чіткого уявлення про її суть. Здавалося, то був якийсь монстр, а чи символ, що передавав монстра, образ якого могла витворити лише хвора свідомість. Я не надто погрішу проти істини, якщо скажу, що моя дещо екстравагантна уява намалювала одночасно образи восьминога, дракона і потворної подоби людини. М'ясиста голова зі щупальцями вінчала гротескне і лускате тіло з рудиментарними крилами, а проте саме загальний контур цієї фігури робив її разюче жахливою» [Лавкрафт, 2022b, с. 7].

Цей опис радше базується на переживаннях людини, що сприймає Ктулху, а тому він наповнений тим, що неможливо чітко візуалізувати. Фраза «проте надто вже імпресіоністичне виконання не давало чіткого уявлення про її суть» зберігає невловимість зображуваного, віддаючи його на доопрацювання уяві самого читача. Також Лавкрафт тут зближає символ

монстра та самого монстра «здавалося, то був якийсь монстр, а чи символ, що передавав монстра, образ якого могла витворити лише хвора свідомість». Як відомо, символ працює за принципом аналогії, він першочергово відсилає до того, чим сам не є, і в цьому описі монстр постає як *те, чим він не є*, а *те*, що на себе тільки натякає, що й робить його таким моторошним.

Гарман в цьому описі звертає увагу на слова «а проте саме загальний контур цієї фігури робив її разюче жахливою», які використовують непрямий характер літератури та створюють дещо більше за суму описаних натуралістичних елементів. Це дозволяє зобразити розрив «між невхоплюваною річчю й неясно релевантним описом, котрий оповідач намагається вибудувати» [Harman, 2012].

Інший уривок на який звертає увагу Гарман вже стосується опису Лавкрафтом простору (роман «У горах божевілля»): «Здавалося, що перед нами лежить велетенське місто, побудоване за канонами невідомої людству архітектури; пропорції чорних як ніч конструкцій свідчили про дивовижне спотворення законів геометрії і були химернішими за будь-який гротеск, породжений похмурою ексцентричністю» [Лавкрафт, 2022с, с. 115]. Тут як і в попередньому уривку ми можемо спостерігати як опис *іншого* здійснюється опосередковано через почуття того, хто його сприймає, акцент при цьому робиться на змінених станах свідомості — «гротеск, породжений похмурою ексцентричністю».

Ми зустрічаємо тут опис *weird* простору, який спотворює закони геометрії й тим самим виводить нас за межі звичної нам реальності. Як відомо, геометрична система може бути різною, вона залежить від типу простору до якого вона застосовується, приміром, аксіома про паралельні прямі евклідової геометрії не діє у межах гіперболічної геометрії, перебування у двомірному просторі кардинально відрізняється від тривимірного простору. Очевидно, опис Лавкрафта натякає нам на порушення геометрії тривимірного простору, що є звичною системою координат нашого буття.

Такі простори, а також їх непряме художнє зображення та концептуалізація можуть бути продуктивними альтернативами до метафізики по той бік Абсолюту, а також метафізичного реалізму, що стверджує прямий опис невловимого та невиразного. У цьому контексті знаковою стає об'єктно-орієнтована онтологія Гармана, яка визначає філософію як «величне мистецтво алузії на реальне, котре не здатне проявляти себе прямо», а естетику як першу філософію [Harman, 2018b].

Загалом, слід зазначити, що будь-яка трансцендентність тісно пов'язана з іманентністю, спалах краси та нової думки завжди народжується в їх взаємодії, що завжди є тендітною та невловимою. *Її ніколи не можна привласнити, про неї можна лише турбуватись.*

Висновки до розділу 4

Таким чином, у четвертому розділі роботи ми дослідили вчення Мамлеєва про Росію та визначили його основні імперські наративи. У творчості Мамлеєва Росія постає в образі Расеї — тоталітарної держави, що не може співіснувати з будь-якими іншими державами та є втіленням свавілля, політичної апатії та невмотивованого насилля. Сам проект мамлеєвської «Росії Вічної» є прикладом культурного колоніалізму, що виражається в привласненні чужої історії та культури, зокрема й української.

Було проаналізовано та демітологізовано вчення Мамлеєва про сім основних метафізичних якостей (*концентр*) Росії, з викриттям їх суто ідеологічного наповнення, а також встановлено тотожність мислення російського суспільства та його влади, що обумовлює неможливість та недоречність їх розмежування в сучасній політичній ситуації.

Також було сформульовано стратегії протидії рашизму та визначено можливі альтернативи до концепту Безодні. Українськими поточними завданнями постають: захист загальнолюдського як сокровенного та культивування уваги до тендітних речей, якими зокрема є демократія, правова

держава та громадянське суспільство. Українське протистояння Росії визначається як боротьба за позитивну свободу, що віднаходить власне втілення в активній залученості індивідів до суспільного життя в межах єднального завдання розбудови щасливого співіснування. Посилено та обґрунтовано позицію, запропоновану Анатолієм Єрмоленком, — *спротив замість перемовин*.

Встановлено проблемне поле радикальної трансгресивності, що віднаходить себе у нескінченності відсування меж. Порівняно мамлеєвську метафізику по той бік Абсолюту та внутрішній досвід Жоржа Батая: визначено аспекти *конверсії, комунікації та відповідальності* як присутні в баченні трансгресивності Батая та відсутні в Мамлеєва.

Запропоновано в якості топологічних альтернатив до Безодні концепцію інших та проміжних просторів: *liminal spaces, gaps, heterotopias*. Визначено перспективним вектором можливих досліджень порівняння творчості Мамлеєва та Лавкрафта, метафізичного реалізму та weird-реалізму.

(Основні положення цього розділу викладені у публікаціях автора [77; 80]).

ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ

В дисертаційній роботі демітологізовано дискурс репрезентації життя та творчості Юрія Мамлеєва, сформульовано поняття метафізики по той бік Абсолюту як філософської апологетики рашизму та запропоновано стратегії її нейтралізації.

Стан дискурсу репрезентації життя та творчості Юрія Мамлеєва визначено як *«мамлеєвський міт»*, що конструювався самим Мамлеєвим та продовжує конструюватись його послідовниками. Мамлеєвський міт постає як ворожа до українського суспільства ідеологема, що має на меті виправдання рашизму, який відповідно до теорії Еміліо Джентіле, визначається *політичною релігією*. У дослідженнях біографії Юрія Мамлеєва встановлено перехід від замовчування до активної драматизації та ре-мітологізації на тлі російсько-української війни.

Викрито ілюзорність дисидентства Юрія Мамлеєва та учасників Южинського гуртка в часи СРСР, встановлено їх лояльність до тоталітаризму та глибинну імперськість поглядів. Єднальною ідеєю учасників гуртка визначено *«русское безуміє»* з характерною для нього безцільною деструкцією. Встановлено принципову розбіжність між мамлеєвськими ідеями та його життєвою стратегією: поміркованість та обережність у житті протиставлена радикальній ірраціональності, декламованій у творчості.

Було спростовано уявлення про неосяжність та езотеричність мамлеєвського корпусу, який було структуровано набором із п'яти ключових метатем: *Безодні, утризму, Росії, Таємниці та смерті*. Впорядкування з застосуванням метатем поєднало літературний та філософський аспекти творчості Мамлеєва, що не можуть бути розмежовані. Роман «Шатуни» та ранні оповідання були означені як ідейний центр мамлеєвської творчості, що в подальшому експлуатувався Мамлеєвим у формі постійних самоповторів. Основними елементами великої прози Мамлеєва визначено: *містичну подію, російські езотеричні гуртки та апокаліптику*. Особливість поетичної

організації схарактеризовано як спекулятивну гру з філософськими поняттями, що відірвані від реальності. Повторюваним поетичним мотивом стає мотив *апокаліптичного реготу*, що притаманний російській свідомості.

Ідейним наповненням метафізичного реалізму Мамлеєва визначено *дегенерацію трансгресивних стратегій та зображення русскіх негацій* на основі спрощених загально-художніх засобів, що зумовлює неможливість розгляду метафізичного реалізму як самостійного літературного напрямку та визначає його суто російський контекст.

Встановлено ключове внутрішнє протиріччя мамлеєвської філософії: абсолютизація утризмом тотального нарцисичного Я призводить до унеможливлення концептів Безодні та Росії Вічної. Утризм постає як хвороблива форма егоцентризму з пестуванням власних когнітивних спотворень.

Прослідковується вплив традиції негативної теології на формування мамлеєвської Безодні, основними метафізичними координатами становлення якої стають Ніщо та Абсолют. «Принцип ночі» Безодні не є унікальним, він базується на уявленнях про божественний морок Діонісія Ареопагіта, темну ніч Йоана від Хреста, хмари незнання з містичного трактату «Хмара незнання» та Божества (*Gottheit*) Майстра Екгарта. Вся традиція негативної теології сконцентрована на розкритті принципової неосяжності Абсолюту та його невичерпної незбагненності, що спростовує уявлення про мамлеєвську Безодню як унікальний концепт трансцендентного до трансцендентного. Принципово різняться етичні вектори негативної теології та метафізики по той бік Абсолюту: перша орієнтована на аскетичку, особисте зусилля та відповідальність, друга на свавільний нарцисизм.

Саме поняття «Безодні» як принципової безосновності та негативності Юрій Мамлеєв запозичує з вчення Якоба Беме про *Ungrund*, після чого орієнтуючись на бердяївську трансцендентну свободу, виносить його за межі Абсолюту. В антропології Безодні встановлено принципове протиріччя: з одного боку, Мамлеєв визначає Абсолют як необхідну точку на шляху до

розкриття сфери Безодні, а з іншого, виокремлює манівці, які ведуть до нього без залучення Абсолютного. До таких манівців належать: *негації, безпредметна позаонтологічна туга, Росія та випадок*.

Мартін Гайдеггер визначає жах як те, чим починається Ніщо і розмежовує його із предметним страхом, що Мамлеєв застосовує до Безодні, формально подвоюючи жах та додаючи до нього безумний регіт. Порівняння метафізики по той бік Абсолюту та спекулятивного реалізму демонструє радикальну дегуманістичну направленість філософії Мамлеєва. Якщо спекулятивний реалізм намагається примирити людину з думкою про світ-без-нас та байдужістю всесвіту до людини, то Мамлеєв пропонує шлях свідомої деградації людського до найпростіших форм.

Здійснено демітологізацію мамлеєвського вчення про сім особливих метафізичних якостей (*концентр*) Росії, що обумовлюють її статус третього метафізичного начала на рівні Абсолюту та Безодні, з викриттям їх ідеологічного наповнення. Концентри мають форму оціночних суджень, що базуються на ненауковому критерії оцінки та апелюють до недослідженого минулого. Замість філософського інструментарію Мамлеєв використовує ідеологічний. Також має місце культурна колонізація української філософії та української історії, зокрема, Григорій Сковорода подається як видатний російський мислитель, а Київська Русь ототожнюється з Московією. Росія у творчості Мамлеєва постає в образі темної Расії — тоталітарної держави, що не здатна співіснувати з іншими державами, принципами функціонування якої є: свавілля, політична апатія народу та безконтрольне насилля з боку влади.

Сформульовано стратегії протидії рашизму та визначено продуктивні альтернативи до концепту Безодні як сфери потойбічного. Зокрема, ключовим політичним вектором протидії метафізиці по той бік Абсолюту означено позицію *«спротив замість перемовин»*, запропоновану Анатолієм Єрмоленком. Обумовлює цю стратегію низка факторів: тотожність мислення російської влади та народу, історична безкарність рашизму, російська

націленість на знищення можливості дискурсивного поля комунікації як такого. У цьому контексті українська боротьба з російською агресією визначається як боротьба за загальнолюдські цінності та позитивну свободу, котра віднаходить власне втілення в активній залученості індивідів до суспільного життя в межах єднального завдання розбудови щасливого співіснування. В якості альтернативи осмислення теми трансгресивності пропонується інтерпретація трансгресії Жоржем Батаєм, що, на відміну від мамлеєвської, базується на *конверсії, особистій відповідальності та комунікації*. Можливими топологічними альтернативами до Безодні як потойбічного простору означені *інші та проміжні простори*.

Таким чином, ми демітологізували мамлеєвську біографію та його творчий корпус, визначили загрози метафізики по той бік Абсолюту та запропонували стратегії їх нейтралізації. Через послідовне виконання поставлених завдань досягнуто мети дослідження: мамлеєвський міт і трансгресивні стратегії Безодні осмислені як проєкт метафізики по той бік Абсолюту, який виступає інструментом обґрунтування рашизму, визначені можливі шляхи протидії цьому проєкту з боку українського суспільства. Подальша розробка теми може здійснюватися в напрямку порівняння творчості Юрія Мамлеєва й Говарда Лавкрафта, метафізичного реалізму та weird-реалізму, а також у напрямку детального аналізу таких просторів як: *liminal spaces, gaps, heterotopias*.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Barthes R. Mythologies. New York: The Noonday Press, 1991. 164 p.
2. Bataille G. Inner Experience. Albany: State University of New York Press, 1988. 209 p.
3. Berdyaev N. Dream and Reality: An Essay in Autobiography. New York: Collier Books, 1962. 320 p.
4. Berdyaev N. The Destiny of Man. New York: Harper & Brothers, 1960. 310 p.
5. Berdyaev N. The Meaning of History. London: Lowf and Brydone Printers Limited, 1949. 224 p.
6. Berlin I. Two Concepts of Liberty. Inaugural Lecture as Chichele Professor of Social and Political Theory. Oxford: Clarendon Press. 1958. 55 p.
7. Boehme J. *Mysterium magnum*/ Jacob Boehme Online. 2018. URL: <http://surl.li/mqjkf> (date of access: 03.09.23).
8. Boehme J. On the Election of Grace and Theosophic Questions. Whitefish: Kessinger Publishing, 1977. 400 p.
9. Böhme J. *De signatura rerum*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1997. 1165 p.
10. Boehme J. *The Threefold Life of Man*. Otterburne, Manitoba: Providence University, 2007. 684 p.
11. Brassier R. Concepts and Objects / *The Speculative Turn: Continental Realism and Materialism* / Bryant L. et al. (Eds.). Melbourne: re. press, 2011. pp. 47-65.
12. Brassier R. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. London: Palgrave Macmillan, 2007. 275 p.
13. Brunton P. *The Quest of The Overself: The Classic Work on How to Achieve Serenity of Mind*. London: Random House UK, 2003. 352 p.
14. Deleuze G. Guattari F. *What Is Philosophy?* New York: Columbia University Press, 1994. 253 p.

15. Foucault M. Of Other Spaces. *The Johns Hopkins University Press. Diacritics: A Review of Contemporary Criticism*, Vol. 16 (1), 1986. pp. 22-27.
16. Frank S. *The Unknowable: An Ontological Introduction to The Philosophy of Religion*. New York: Angelico Press, 2020. 346 p.
17. Gennep A. *The Rites of Passage* / translated by M. Vizedom, G. Caffé. Chicago: The University of Chicago Press, 1961. 224 p.
18. Grant I. *Philosophies of Nature After Schelling*. London: Continuum, 2006. 244 p.
19. Guenon R. *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*. London: Luzas & Co, 1945. 351 p.
20. Guenon R. *Man and His Becoming according to the Vedanta*. New York: Sophia Perennis, 2004. 200 p.
21. Gorny Eugene. The Negative World of Yuri Mamleyev. *Creator Magazine*. № 1. London, 1994. URL: <http://surl.li/mqjlu> (date of access: 03.09.23).
22. Habermas, J. Krieg und Empörung. Das Dilemma des Westen. *Süddeutsche Zeitung*. vom 28. April 2022. URL: <http://surl.li/mqjmc> (date of access: 03.09.23).
23. Hadot P. Conversion. *Encyclopedia Universalis*, vol. 4. Paris: Encyclopedia Universalis France, 1968. pp. 979-981. URL: <http://surl.li/mqiqq> (date of access: 03.09.23).
24. Harman G. *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Pelican Books, 2018a. 297 p.
25. Harman G. *Speculative Realism: An Introduction*. Cambridge: Polity, 2018b. URL: <http://surl.li/mqivk> (date of access: 03.09.23)
26. Harman G. *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy*. Zero Books, 2012. URL: <http://surl.li/mqiuz> (date of access: 03.09.23)
27. Herder J. *Journal meiner Reise im Jahre 1769*. Herders. Werke: In 5 Bd. Berlin; Weimar, 1769. Bd.1.

28. Heidegger M. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Bloomington: Indiana University Press, 1992. 329 p.
29. Honcharov S. O. In the Arms of the Abyss: the Horror of Infinity (L. Andreev “Abyss”). *Academic and Scientific Challenges of Diverse Fields of Knowledge in the 21st Century*. Матеріали ІХ Всеукраїнської наукової конференції (м. Харків, 20 лютого 2020 р., очна форма участі). Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2020. с. 73 – 77. DOI: <https://doi.org/10.29013/EJHSS-21-5-80-90>
30. Kant I. *Perpetual Peace*. London: FQ Classics, 2007. 72 p.
31. Karpenko I., Guzhva A. Human Being in the Dimension of the Psychosociocultural Matrix of Philosophizing. *Anthropological Measurements of Philosophical Research: Proceedings Scientific Publication. Ukrainian State University of Science and Technologies, Dnipro, 20, 2021. pp. 69–77. DOI: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i20.249565>*
32. Karpenko I., Perepelytsia O. Philosophy in the (Post) Humanitarian Mission of the University. *Anthropological Measurements of Philosophical Research: Proceedings Scientific Publication. Ukrainian State University of Science and Technologies, Dnipro, 23, 2023. pp. 5–13. DOI: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i23.283579>*
33. Kierkegaard S. *Fear and Trembling*. Toronto: Penguin Classics, 1986. 160 p.
34. Laruelle F. *Dictionary of Non-Philosophy*. Minneapolis: Univocal Publishing, 2013. 171 p.
35. Laruelle M. The Iuzhinskii Circle: Far-Right Metaphysics in the Soviet Underground and Its Legacy Today. *The Russian Review*. Vol. 74, No. 4. 2015. pp. 563-580.
36. Lautreamont. *The Songs of Maldoror*. Chicago: Solar Books. 2011, 262 p.
37. Meillassoux Q. *After Finitude: Essay on the Necessity of Contingency* / Brassier R. (tr.). London: Continuum, 2008. 147 p.

38. Meillassoux Q. Appendix: Excerpts from L'Inexistence divine / Harman G. (tr.). 2nd edition. Edinburg: Edinburg University Press, 2015. pp. 224-287.
39. Otto R. The Idea of The Holy. London: Oxford University Press, 1928. 239 p.
40. Plokhy S. Lost Kingdom. A History of Russian Nationalism from Ivan the Great to Vladimir Putin. New York: Basic Books, 2017. 432 p.
41. Proust Marcel. A la recherché du Temps perdu. T. II. Le Cote de Guermantes. Paris: Bibliotheque de la Pleiade. 1954. 1323 p.
42. Sedgwick M. Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century. Oxford University Press, 2009. 369 p.
43. Shelkovaia N. Problems of the Unknowability and Total Unity in the Light of Philosophy of Semyon L. Frank. Dialogue and Universalism. Institute of Philosophy and Sociology, 33(1), 2023. pp. 163–180. DOI: <https://doi.org/10.5840/du202333110>
44. Stirner M. The Ego and Its Own. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 386 p.
45. Thacker E. In The Dust of This Planet: Horror of Philosophy (Vol 1). UK: Zero Books, 2011. URL: <http://surl.li/mqiug> (date of access: 03.09.2023)
46. Thacker E. Starry Speculative Corpse: Horror of Philosophy (Vol 2). UK: Zero Books, 2015a. URL: <http://surl.li/mqiun> (date of access: 03.09.2023)
47. Thacker E. Tentacles Longer Than Night: Horror of Philosophy (Vol 3). UK: Zero Books, 2015b. URL: <http://surl.li/mqiuq> (date of access: 03.09.2023)
48. The Cloud of Unknowing, ed. James Walsh. New York: Paulist, 1981. 320 p.
49. Trigg D. The Thing: A Phenomenology of Horror. UK: Zero Books, 2014. URL: <http://surl.li/mqiur> (date of access: 03.09.23)
50. Turner V. The Ritual of Process. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1997. 213 p.

51. Woodard Ben. *Slime Dynamic: Generation, Mutation, and the Creep of Life*. Winchester, UK: Zero Books, 2012. 84 p.
52. Zahurska N. From Narcissim to Autism: A Digimodernist Version of Post-postmodern. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripetias"*, 61, 2019. pp. 6–12. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2019-61-1>
53. Zahurska N. New Sincerity in Post-Postmodern Art. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripeteias"*, 66, 2022. pp. 19-26. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2022-66-2>
54. Zahurska N. Post-antropocentric Hyposubjectivation. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripetias"*, 58, 2018a. pp. 6–12. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2018-58-1>
55. Zahurska N. Posthuman in a Secret S/P(l)ace. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripetias"*, 63, 2020a. pp. 8–16. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-63-1>
56. Zahurska N. Post-Postmodern: Arts and Trends. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series Philosophy Philosophical Peripeteias*. 65, 2021. pp. 6-13. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2021-65-1>
57. Zahurska N. P. P. S. Obversion: Is a Real Human Being Written? *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripetias"*, 62, 2020b. pp. 8–14. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-62-1>
58. Zahurska N. Speculative Posthumanism: Naturalization and Vitalization. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripetias"*, 59, 2018b. pp. 25–31. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2018-59-3>

59. Аліг'єрі Д. Божественна комедія / пер. з італ. Євген Дроб'язка. Київ: Дніпро, 1976. 680 с.
60. Ареопагіт Д. Про містичне богослов'я. Послання до Тимотея / пер. Б. Завідняк. 2012. URL: <http://surl.li/mqjmy> (дата звернення: 03.09.23).
61. Арістотель. Політика / пер. з давньогрецької, авт. передм. О. Кислюк. Київ: Основи, 2000. 239 с.
62. Баранов Ю. Он всегда был самым собой: памяти Юрия Мамлеева. *Молоко*. 2015. № 11. URL: <http://surl.li/mqjnm> (дата звернення: 03.09.23).
63. Белинский В. Происхождения Чичикова, или Мертвые души. *Отечественные записки*. Т. XXIII, № 7, отд. VI «Библиографическая хроника» 1982. с. 1–12. URL: <http://surl.li/mqjol> (дата звернення: 03.09.23).
64. Бердяев Н. Из этюдов о Я. Бёме. Этюд I. Учение об Ungrund. *Путь*. 1930. № 20. URL: <http://surl.li/mqjou> (дата звернення: 03.09.23).
65. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. Москва: Правда (Приложение к журналу «Вопросы философии»), 1989. 608 с.
66. Бланшо М. Опыт-предел / Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. 346 с.
67. Бойко М. Мамлеевская кошка. *НГ Ex Libris*. 2008. № 10. URL: <http://surl.li/mqjpa> (дата звернення: 03.09.23).
68. Бойко М. Манифест нигилософов или девятнадцать тезисов о небытии. *НГ Ex Libris*. 2010а. № 33. URL: <http://surl.li/mqjpd> (дата звернення: 03.09.23).
69. Бойко М. Мастер ключей. Мамлеев и мамлеевщина. *Вопросы литературы*. 2009. №4. URL: <http://surl.li/mqjph> (дата звернення: 03.09.23).
70. Бойко М. Метакритика метареализма. Москва: Литературные известия, 2010б. 92 с.

71. Буробин В. Игорь Дудинский. Последний тусовщик оттепели (документальный сериал) Телеканал «Россия-Культура». Кинокомпания «Пигмалион пикчерс». 2021. URL: <http://surl.li/mqjpn> (дата звернення: 03.09.23).
72. Буцикіна Є. «Внутрішній досвід» Жоржа Батая: публічне самострачення задля комунікації. *Філософська думка*. 2023. № 1. с. 162–175.
73. Гайдеггер М. Що таке метафізика? Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посібник / за ред. акад. НАН України Л. В. Губерського, уклад. Л. В. Губерський, А. О. Приятельчук, І. В. Бойченко [та ін.]. Київ: Знання, 2009. 624 с. URL: <http://surl.li/mqjpo> (дата звернення: 03.09.23).
74. Гегель Г. Кто мыслит абстрактно? / пер. з нім. Іван Іващенко. 2020. URL: <http://surl.li/mqjqc> (дата звернення: 03.09.23).
75. Гоголь М. Зібрання творів: у 7 т. / Т. 5: Повісті / упоряд. П. В. Михед. Київ: Наукова думка, 2009. 321 с.
76. Головин Е. Приближение к Снежной Королеве. Москва: Арктогея-Центр, 2003. 480 с.
77. Гончаров С. Антропологія Безодні: жах і регіт. *Антропологічні виміри філософських досліджень*. Матеріали 11-тої щорічної міжнародної наукової конференції (м. Дніпро, онлайн конференція, 17 листопада 2022 р., дистанційна форма участі). Дніпро: Український державний університет науки і технологій, 2022а. URL: <http://surl.li/mqjqd> (дата звернення: 03.09.23).
78. Гончаров С. «Безодня» Ю. В. Мамлеєва: генеза, динаміка вчення, онтологічна проблема. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2021а. № 64. с. 70–90. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2021-64-7>

79. Гончаров С. «Бездна» Ю. В. Мамлеева и «София» В. С. Соловьёва: возможность пересечений. *The European Journal of Humanities and Social Science*. 2021b. № 6. pp. 80–90. DOI: <https://doi.org/10.29013/EJHSS-21-5-80-90>
80. Гончаров С. Метафізика Ю. В. Мамлеєва як продовження традиції російської релігійної філософії: прихована загроза для українського суспільства. *Людина, суспільство, комунікативні технології*. Матеріали X науково-практичної конференції (м. Харків, онлайн конференція, 27–28 жовтня 2022 р., дистанційна форма участі). Харків: Український державний університет залізничного транспорту, 2022с. с. 33–36.
81. Гончаров С. Роль і місце Таємниці в метафізиці мамлеєвського хаосмосу. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2020а. № 63. с. 207–217. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-63-22>
82. Гончаров С. Творча спадщина Юрія Мамлеєва: філософія і / або література? *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2019. № 61. с. 72–78. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2019-61-8>
83. Гончаров С. Утризм «Я» Ю. Мамлеєва як особливий вид метафізики. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2020б. № 62. с. 139–147. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-62-15>
84. Горичева Т., Мамлеев Ю. Новый град Китеж. Философский анализ русского бытия. Москва: Традиция, 2020. 208 с.
85. Горичева Т. О священном безумии. Христианство в современном мире. СПб: Алетейя, 2015. 584 с.
86. Горичева Т. Православие и постмодернизм. Ленинград: Издательство Ленинградского университета, 1991. 64 с.

87. Генон Р. Криза сучасного світу / пер. з французької Іван Калюга, під наук. ред. Ю. Завгороднього. Київ: Пломінь, 2020. 212 с.
88. Джемаль Г. Ориентация — Север. Благовещенск-на-Амуре: BLACK DAWN, 2016. 62 с.
89. Джентиле Э. Политические религии. Между демократией и тоталитаризмом / пер. с итал. Ф. Станжевского. СПб: Владимир Даль, серия «Политическая теология», 2021. 400 с.
90. Дугин А. Мамлеевский миф. *Завтра. Круг чтения*. 2021. URL: <http://surl.li/mqjqk> (дата звернення: 03.09.23).
91. Дудинский И. Война — это чистая метафизика... 2022. URL: <http://surl.li/mqjqp> (дата звернення: 03.09.23).
92. Дудинский И. Вселенная началась на Южинском. *Антиквариум*. 2020. URL: <http://surl.li/mqjqu> (дата звернення: 03.09.23).
93. Екгарт М. Проповіді / пер. із середньовісньонімецької С. Матіяш. Київ: Темпора, 2022. 736 с.
94. Елисеєв Н. Юрий Мамлеев. Блуждающее время. *Новая русская книга*. 2001. №2. URL: <http://surl.li/mqjqx> (дата звернення: 03.09.23).
95. Епштейн М. Шизофренічний фашизм Росії. Нотатки про природу того, що відбувається. *Збруч*. 2022. URL: <http://surl.li/mqjra> (дата звернення: 03.09.23).
96. Єрмоленко А. Спротив замість перемовин. *Філософська думка*. Київ, 2022. №3. с. 59 – 63.
97. Йоан від Хреста. Темна ніч / пер. з ісп. А. Маслох, Н. Трохим. 2012. URL: <http://surl.li/mqjrt> (дата звернення: 03.09.23).
98. Казаченко Ю. О трансцендентной свободе в философии Н. А. Бердяева. *Вестник ВГУ. Серия: Философия*. 2019. № 2. с. 12–23.
99. Карпенко І., Головка О. Григорій Сковорода: філософсько-правові конотації вчення українського мислителя. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія»*.

- Філософські перипетії*. 2022. № 67. с. 6–14. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2022-67-1>
100. Каюа Р. Людина та сакральне. Пер. з фр. Київ: Ваклер, 2003. 256 с.
101. Кебуладзе В. Інтелектуали contra інтелігенція. *Філософська думка*. Київ, 2014. № 2. с. 104–110.
102. Крепон М. Про війну в Україні: ціна демократії. *Філософська думка*. Київ, 2023. № 1. с. 131–147.
103. Крижевский А. Бархатное подполье: Игорь Дудинский о жизни советской богемы. *Русская жизнь*. 2008. № 2. URL: <http://surl.li/mqjrq> (дата звернення: 03.09.23).
104. Круглый А. Дудинский: Эзотеризм по-московски — это пьянка с метафизическим уклоном. *REGNUM*. 2019. URL: <http://surl.li/mqjsa> (дата звернення: 03.09.23).
105. Лавкрафт Г. Повне зібрання прозових творів т. I: Повісті, оповідання / з англ. пер. О. Українець, К. Дудка. К.: Видавництво Жупанського, 2022а. (Майстри світової прози). 448 с.
106. Лавкрафт Г. Повне зібрання прозових творів т. II / з англ. пер. О. Українець, К. Дудка. К.: Видавництво Жупанського, 2022б. (Майстри готичної прози). 456 с.
107. Лавкрафт Г. Повне зібрання прозових творів т. III / з англ. пер. В. Носенко. К.: Видавництво Жупанського, 2022с. (Майстри готичної прози). 456 с.
108. Лосев А. Диалектика мифа. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. 320 с.
109. Луков В. Загадочная русская душа. *Знание. Понимание. Умение*. 2008. № 4. URL: <http://surl.li/mqjsf> (дата звернення: 03.09.23).
110. Лукоянов Э. Герметический подвал. О «Московском гамбите», великом антишедевре Юрия Мамлеева. *Горький*. 13 января 2022а. URL: <http://surl.li/mqjjsk> (дата звернення: 03.09.23).

111. Лукоянов Э. Мария Мамлеева: во тьме Абсолюта. V–A–C Foundation. Sreda Podcast. 2020. URL: <http://surl.li/mqjsq> (дата звернення: 03.09.23).
112. Лукоянов Э. Отец шатунов. Жизнь Юрия Мамлеева до гроба и после. Москва: Individuum. 2023. 659 с.
113. Лукоянов Э. Сиюминутная Америка. О «Скитаниях» Юрия Мамлеева. *Горький*. 14 ноября 2022б. URL: <http://surl.li/mqjss> (дата звернення: 03.09.23).
114. Лукоянов Э. Смерть и смертушка. *Крот*. URL: <http://surl.li/mqjssx> (дата звернення: 03.09.23).
115. Мамардашвили М. Как я понимаю философию... / сост. и предисл. Ю. П. Сенокосова. Москва: Прогресс, 1990. 368 с.
116. Мамардашвили М. Психологическая топология пути. М. Пруст «В поисках утраченного времени». СПб.: Издательство русского Христианского гуманитарного института, 1997. 572 с.
117. Мамлеев Ю. Блуждающее время. СПб.: Лимбус Пресс, 2001. 280 с.
118. Мамлеев Ю. Воспоминания. Москва: Издательская группа Традиция, 2017а. 296 с.
119. Мамлеев Ю. Живое кладбище. Москва: АСТ: Зебра Е, 2008а. 352 с.
120. Мамлеев Ю. Задумчивый киллер. Москва: Вагриус, 2003. 304 с.
121. Мамлеев Ю. Избранное. Москва: ТЕРРА, 1993. 648 с.
122. Мамлеев Ю. Мир и хохот. Москва: АСТ: Зебра Е, 2008б. 315 с.
123. Мамлеев Ю. Невиданная быль. Серия «Метафизическая поэзия». Москва: Издательская группа Традиция, 2014. 272 с.
124. Мамлеев Ю. Россия Вечная. Москва: Эксмо, 2011. 512 с.
125. Мамлеев Ю. Русские походы в тонкий мир. Москва: АСТ: Зебра Е, 2009. 254 с.

126. Мамлеев Ю. Скитания. Москва: Альпина нон-фикшн, 2022. 368 с.
127. Мамлеев Ю. Собрание сочинений. Том 2. Москва: Издательство «Э», 2017b. 640 с.
128. Мамлеев Ю. Судьба бытия. Москва: Эннеагон, 2006. 262 с.
129. Мамлеев Ю. Статьи и интервью. Москва: Издательская группа Традиция, 2019. 298 с.
130. Мамлеев Ю. Шатуны. Москва: Ad Marginem, 2002. 272 с.
131. Маркес Г. Стариган із крилами / пер. з ісп. Маргарита Жердинівська. *Всесвіт*. 1976, № 2. URL: <http://surl.li/gfrer> (дата звернення: 03.09.23).
132. Нилогов А. Кто сегодня делает философию в России. Том I. Москва: Поколение, 2007. 576 с.
133. Нилогов А. Кто сегодня делает философию в России. Том II. Москва: Аграф, 2011. 528 с.
134. Панков Г. Православне свято Покрови в аксіологічному контексті культурології. *Культура України: зб. наук. пр. / М-во культури та інформ. політики України, Харків. держ. акад. культури; за заг. ред. В. Шейка. Харків: ХДАК. № 75. 2022. с. 47–51. DOI: <https://doi.org/10.31516/2410-5325.075.06>*
135. Панков Г. Православний храм як модальність сакрального. *Культура України: зб. наук. пр. / М-во культури та інформ. політики України, Харків. держ. акад. культури; за заг. ред. В. Шейка. Харків: ХДАК. № 68. 2020a. с. 54–62. DOI: <https://doi.org/10.31516/2410-5325.068.06>*
136. Панков Г. Християнський дискурс сердечної чистоти в горизонті «герменевтики турботи». *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. 2020b. № 62. с. 72–78. DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2020-62-07>

137. Перепелиця О. Мнемотехніки болю: між стражданням і насолодою. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2018. № 59. с. 16–24. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2018-59-2>
138. Перепелиця О., Храброва О. Темна матерія образів в ситуації заразного резонансу. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2021. № 64. с. 6–15. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2021-64-1>
139. Петрик Г. Метафизическая богема: Public talk с Игорем Дудинским о неофициальном искусстве времен застоя. 2022. URL: <http://surl.li/mqjtj> (дата звернення: 03.09.23).
140. Прокопенко В. Благо та інші ідеї Платона. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2018. № 59. с. 6–15. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2018-59-1>
141. Прокопенко В., Воробйов О. Вернер Єгер: концепція «третього гуманізму». *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2022. № 67. с. 39–48. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2022-67-5>
142. Прокопенко В. Концепція гностицизму в політичній філософії Е. Фегеліна. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2020а. № 62. с. 53–62. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-62-6>
143. Прокопенко В. Лео Штраус: критика політичної філософії Гегеля. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2020б. № 63. с.17–25. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-63-2>
144. Пятигорский А. Что отакое политическая философия: размышления и соображения. Цикл лекций. Москва: Европа, 2007. 152 с.

145. Радашкевич А. Планета незаснувших медведей. Беседа с Юрием Мамлеевым в связи с французским изданием романа «Шатуны». *Русская мысль (Париж)*. № 3637. 1986. URL: <http://surl.li/mqjto> (дата звернення: 03.09.23).
146. Семёнова Е. Русский ответ на украинский вопрос. Москва: ИП Бурина А. В. («Традиция»), 2019. 352 с.
147. Семыкина Р. О «соприкосновении мирам иным»: Ф. М. Достоевский и Ю. В. Мамлеев. Монография. Барнаул: БГПУ, 2007. 241 с.
148. Сиротин С. Юрий Мамлеев. Империя духа. *Colta*. 2011. URL: <http://surl.li/mqjtt> (дата звернення: 03.09.23).
149. Сологуб Ф. Мелкий бес / Роман и рассказ: серия «Классики XX века». Ростов-на-Дону: Феникс, 2000. 384 с.
150. Солодников Н. Александр Проханов: «Русский Ренессанс» (видеоинтервью). 2021. URL: <http://surl.li/mqjub> (дата звернення: 03.09.23).
151. Цветкова В. Человек как зверь и ангел между небом и землей. Беседа с Юрием Мамлеевым. *НГ Ex libris*. 2005. № 6. URL: <http://surl.li/mqjuh> (дата звернення: 03.09.23).
152. Чаадаев П. Сочинения / приложение к журналу «Вопросы философии». Москва: Правда, 1989. 656 с.
153. Шаргунов С. Юрий Мамлеев: «Эта реальность не настоящая, а какая-то подделка». *Colta. Литература*. 2013. URL: <http://surl.li/mqjvf> (дата звернення: 03.09.23).
154. Шелковая Н. «Книга Йова» як зображення процесу духовного народження людини. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2019b. № 61. с. 79–90. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2019-61-9>
155. Шелковая Н. Сакральне мистецтво як вищий прояв духовного світосприйняття людини. *Культурологічна думка: зб. наук. пр. / Київ*,

- Інститут культурології Національної академії мистецтв України. № 20. 2021. с. 127–142. DOI: <https://doi.org/10.37627/2311-9489-20-2021-2.127-142>*
156. Шелковая Н., Епштейн М. Осмислення фільму Ларса фон Трієра «Німфоманка». *Культурологічна думка: зб. наук. пр. / Київ, Інститут культурології Національної академії мистецтв України. № 22. 2022. с. 81–91. DOI: <https://doi.org/10.37627/2311-9489-22-2022-2.81-91>*
157. Яворський Р. Філософія і війна: розмова з доктором філософських наук Андрієм Дахнієм. 2022. URL: <http://surl.li/mtrvc> (дата звернення: 03.09.23).
158. Якунина О. Повествовательная структура малых эпических форм в прозе Юрия Мамлеева. Диссертация кандидата филологических наук. Астрахань, 2010. 217 с.

ДОДАТОК

Список публікацій здобувача за темою дисертації

Публікації у виданнях, включених до переліку фахових видань України з присвоєнням категорії «Б»:

1. Гончаров С. О. Творча спадщина Юрія Мамлеєва: філософія і / або література? *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2019. № 61. с. 72–78. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2019-61-8>

2. Гончаров С. О. Утризм «Я» Ю. Мамлеєва як особливий вид метафізики. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2020. № 62. с. 139–147. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-62-15>

3. Гончаров С. О. Роль і місце Таємниці в метафізиці мамлеєвського хаосмосу. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2020. № 63. с. 207–217. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-63-22>

4. Гончаров С. О. «Безодня» Ю. В. Мамлеєва: генеза, динаміка вчення, онтологічна проблема. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2021. № 64. с. 70–90. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2021-64-7>

Публікації, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

5. Honcharov S. O. In the Arms of the Abyss: the Horror of Infinity (L. Andreev “Abyss”). *Academic and Scientific Challenges of Diverse Fields of Knowledge in the 21st Century*. Матеріали ІХ Всеукраїнської наукової конференції (м. Харків, 20 лютого 2020 р., очна форма участі). Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2020. с. 73 – 77.

6. Гончаров С. О. Метафізика Ю. В. Мамлеєва як продовження традиції російської релігійної філософії: прихована загроза для українського

суспільства. *Людина, суспільство, комунікативні технології*. Матеріали X науково-практичної конференції (м. Харків, онлайн конференція, 27 – 28 жовтня 2022 р., дистанційна форма участі). Харків: Український державний університет залізничного транспорту, 2022. с. 33 – 36.

7. Гончаров С. О. Антропология Безодні: жах і регіт. *Антропологічні виміри філософських досліджень*. Матеріали XI-тої щорічної міжнародної наукової конференції (м. Дніпро, онлайн конференція, 17 листопада 2022 р., дистанційна форма участі). Дніпро: Український державний університет науки і технологій, 2022. Режим доступу: [<http://surl.li/mqjqd>].

Онлайн сервіс створення та перевірки кваліфікованого та удосконаленого електронного підпису

ПРОТОКОЛ
створення та перевірки кваліфікованого та удосконаленого електронного підпису

Дата та час: 20:01:58 10.12.2023

Назва файлу з підписом: Honcharov_diss.pdf.asice
Розмір файлу з підписом: 1.1 МБ

Перевірені файли:
Назва файлу без підпису: Honcharov_diss.pdf
Розмір файлу без підпису: 1.3 МБ

Результат перевірки підпису: Підпис створено та перевірено успішно. Цілісність даних підтверджено

Підписувач: ГОНЧАРОВ СЕМЕН ОЛЕКСІЙОВИЧ
П.І.Б.: ГОНЧАРОВ СЕМЕН ОЛЕКСІЙОВИЧ
Країна: Україна
РНОКПП: 3512011879
Організація (установа): ФІЗИЧНА ОСОБА
Час підпису (підтверджено кваліфікованою позначкою часу для підпису від Надавача): 20:01:58 10.12.2023
Сертифікат виданий: АЦСК АТ КБ «ПРИВАТБАНК»
Серійний номер: 248197DDFAB977E5040000007C1CFD006CCC0C04
Алгоритм підпису: ДСТУ-4145
Тип підпису: Удосконалений
Тип контейнера: Підпис та дані в архіві (розширений) (ASiC-E)
Формат підпису: З повними даними для перевірки (XAdES-B-LT)
Сертифікат: Кваліфікований