

Куда приводят проективные мечты?¹

*Положение мертвых. Ревизионистская
история «русского космизма»*

Владислав Софронов

М.: V-A-C Press, 2022. – 382 с.



Анна Горская – филолог,
исследовательница
космизма.

Новая книга философа-марксиста Владислава Софронова «Положение мертвых» начинается и заканчивается соположением космистского проекта всеобщего воскрешения (ассоциирующегося прежде всего с идеями Николая Федорова) и той версии исторического материализма, которую Вальтер Беньямин, представил в тезисах «О понятии истории».

Беньямин строго разделяет адептов историзма и исторического материалистов. Первые заперты в «пустом времени» – внутри темпоральной формы, предустановленной прописями господствующего класса и не позволяющей ничего, кроме бесконечного прогрессивного сползания в катастрофу. Вторые открывают принципиально иное, мессианское измерение истории – измерение, обнаруживающее взаимозависимость людей прошлого и настоящего. Соответственно, в историческом материализме освобождение труда раскрывается не как закономерный итог развития производства и человеческого рода, а как революционный рывок за пределы автоматизма «истории», как акт избавления от (историографического) времени. По Беньямину, этот рывок равно актуален для революционеров всех эпох – живых и мертвых социальных мечтателей, когда-либо стремившихся за пределы государства, насилия и отчуждения. Он оказывается выходом из «гомогенного исторического континуума» в «актуальное настоящее» (*Jetztzeit*)².

Это противопоставление двух исторических оптик нужно Софронову для того, чтобы четко разграничить космизм, ассоциируемый с покорением космического пространства и замкнутый в логике рынка и государства, и космизм всеобщего воскрешения, «воскресизм» (с. 11), задуманный как выход человечества за пределы «естественного» временного порядка – выход, который в противовес пассивному ожиданию всеобщего

1 Я хотела бы выразить благодарность Денису Шалагинову, без чьих критических замечаний и товарищеской поддержки этот текст не был бы написан.

2 Беньямин В. *О понятии истории* // Новое литературное обозрение. 2000. № 46. С. 81–90.

воскрешения должен осуществиться трудом самого этого человечества (с. 62).

В свою очередь «воскресизм» необходим Софронову для того, чтобы бенъяминовской идее «ретроактивного изменения прошлого» (с. 269), с одной стороны, и разработанному Эвальдом Ильенковым проекту освобождения труда, с другой, придать еще более радикальную перспективу. Речь идет о мечте о таком нерепрессивном обществе, которое неизбежно поставит перед собой задачу «освободить прошлое [...] от того, что миллиарды личностей, прожив скудную в духовном и материальном смысле жизнь, умерли прежде желания и необходимости умереть» (с. 42).

Таким образом, автор намеревается освободить космизм от той темпоральной разметки, которая характерна для проекта космической колонизации, и найти в нем возможности для реализации общей для всех революционеров прошлого и настоящего идеи выхода за пределы «истории победителей». Именно это и называется в книге ревизией «русского космизма». Ею движет «безудержная, отчаянная, даже разнузданная мечта» (с. 43), и сам по себе этот пафос не может не вызывать чувства солидарности, ведь, по справедливому замечанию автора, сегодня, как никогда, актуальны слова Бенъямина:

«Традиция угнетенных учит нас, что переживаемое нами “чрезвычайное положение” не исключение, а правило. Нам необходимо выработать такое Понятие истории, которое этому отвечает. Тогда нам станет достаточно ясно, что наша задача – создание действительно чрезвычайного положения»³.

Однако у читателя «Положения мертвых» невольно возникает вопрос: способен ли софроновский проект проложить путь к действительно чрезвычайному положению, которое позволило бы выйти за пределы государства и утверждаемой им рациональности? Попытка прояснить причины этого сомнения и предпринята мною ниже.

СТАРЫЙ НОВЫЙ КОСМИЗМ

Нерв разбираемой работы – обнаружение сходства между космистским общечеловеческим разумом, планомерно укрощающим «слепую», смертоносную силу природы и обращающим ее в «живоносную»⁴, и мышлением как «атрибутом субстан-

³ Там же. С. 83.

⁴ Федоров Н. *Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства* // Он же. *Собрание сочинений: В 4 т.* М.: Прогресс, 1995. Т. I. С. 38.

АННА ГОРСКАЯ
КУДА ПРИВОДЯТ
ПРОЕКТИВНЫЕ МЕЧТЫ?



ции»⁵ в философии Ильенкова – мышлением, рождаемым этой субстанцией, чтобы создать в ней «небывалое, кроме ветхого» (с. 338).

Вывод автора о принципиальной, «доходящей до степени смешения» (с. 228) близости космистских идей Ильенкова основан на внимательном чтении его сборника эссе «Диалектическая логика» и статьи «Что же такое личность?». Формулируя в этих текстах свою концепцию личности и мышления, Ильенков опирается на Спинозу, Маркса и Энгельса, для которых «реально существуют не мышление и пространство сами по себе, а только тела природы, увязанные цепями взаимодействия в безмерное и безграничное целое, обладающее и тем и другим»⁶. При этом, согласно марксистской логике, человеческие голова и руки, однажды появившись, тут же начинают оказывать обратное воздействие на породившие их «превращения движения, которые от природы присущи движущейся материи», и в свою очередь превращают их в артефакт освобожденного труда⁷. Отталкиваясь от этой традиции в философском мышлении, Ильенков приходит к пониманию личности как «собственного совершенства» материальной динамики⁸. То есть, в отличие от траекторий неразумной динамики (траекторий таких тел, которые либо «ломают формы других тел, либо сами ломаются, столкнувшись с препятствием»), мыслящее существо обладает свойством универсальности и «способно совершать любое действие» – человек безопасно и гармонично «строит свое движение по форме любого другого тела»⁹. В итоге, когда мышление выступает в форме труда, сбросившего оковы отчуждения, природа становится в человеке субъектом собственных изменений, или *causa sui*¹⁰.

От такой философии всего один шаг до космистского противоборства со смертью. Этот шаг и делает Софронов, заявляя, что ильенковская «Диалектическая логика» основана на «идеях, кладущих “общее дело” в основу человеческого, и тем не менее даже за полвека никто не дал себе труд сложить два и два и понять, что Ильенков – важнейшая часть “мейнстрима” “русского космизма”» (с. 181).

Единственное, что, по мысли Софронова, препятствует бесшовной склейке двух этих проектов – это те «тупики» (с. 139) в понимании мышления, которые присущи космистам (в первую очередь Федорову) и которые теперь особенно ярко вы-

5 Ильенков Э. *Мышление как атрибут субстанции* // Он же. *Диалектическая логика. Очерки истории и теории*. М.: Политиздат, 1974. С. 21.

6 Там же. С. 24.

7 Энгельс Ф. *Диалектика природы*. М.: Государственное издательство политической литературы, 1953. С. 17.

8 Ильенков Э. *Мышление как атрибут субстанции*. С. 40.

9 Там же. С. 34.

10 Там же. С. 54.

свечиваются на фоне теории Ильенкова. Не ограничиваясь монистическим указанием на личность как элемент движущейся материи, последний разрабатывает динамическую концепцию субъективности, предстающей в качестве никогда не равного себе реляционного узла, не предшествующего «своим» действиям и взаимоотношениям. Как объясняет Ильенков:

«Личность не только существует, но и впервые рождается именно как “узелок”, завязывающийся в сети взаимных отношений, которые возникают между индивидами в процессе коллективной деятельности (труда) по поводу вещей, созданных и создаваемых трудом. [...] Личность и есть совокупность отношений человека к самому себе как к некоему “другому” – отношений “Я” к самому себе как к некоторому “Не-Я”. Поэтому “телом” ее является не отдельное тело особи вида “*homo sapiens*”, а по меньшей мере два таких тела – “Я” и “Ты”, – объединенных как бы в одно тело социально-человеческими узами, отношениями, взаимоотношениями»¹¹.

Восхищаясь ильенковской системой «трех тел» (человека, другого человека и опосредующего их взаимное становление орудия общения), Софронов называет это «общим делом, понятным гораздо более последовательно, глубоко и радикально» (с. 167).

Это прямой выпад в адрес Федорова, который, по убеждению Софронова, остается «моральным ньютоном», в чьей оптике человеческий мир – это набор обособленных «тел», которые способны на общее дело только под действием внешней, божественной, силы (с. 167). Следуя той же логике, в конце второй главы Софронов отождествляет родоначальника космизма с постоянными оппонентами Энгельса и Ильенкова – «вульгарными материалистами»¹² или «физиологическими идеалистами»¹³, погрязшими в субъект-объектном мышлении и неспособными за фантомами отдельных вещей усмотреть становящуюся природу, которая «начиная от мельчайших частиц [...] и кончая человеком находится [...] в неустанном движении и изменении»¹⁴.

Софронов полагается при этом на отрывок из IV части «Вопроса о братстве», где Федоров полемизирует с наукой своей эпохи как с выражением всей общественно-политической традиции XIX века, обусловленной вытеснением вопроса о смерти, ведь та якобы «выходит из области, доступной нашему ведению и деятельности»¹⁵. Требуя отказаться от этого безуслов-

11 Ильенков Э. *Что же такое личность?* // Он же. *Философия и культура*. М.: Политиздат, 1991. С. 393.

12 Энгельс Ф. *Указ. соч.* С. 24.

13 Ильенков Э. *Что же такое личность?* С. 391.

14 Энгельс Ф. *Указ. соч.* С. 11.

15 Федоров Н. *Вопрос о братстве...* С. 258.



ного принятия смерти, посвятив себя поиску «всех средств [ее преодоления], какие только существуют в природе», Федоров в начале этого отрывка разоблачает лицемерие позитивистов, которые, «не признавая в жизни ничего, кроме явлений, [...] преклоняются перед фактом действительности смерти»¹⁶. Затем русский мыслитель приравнивает их подход к подходу последователей Карла Фогта и Людвига Бюхнера. В этот момент он прибегает к своему излюбленному ироническому приему внезапного перехода на точку зрения своего оппонента, злейшего врага, при том, что основной посыл высказывания с ней явно контрастирует¹⁷. Он пишет:

«Гниение считается [...] таким признаком, который не допускает уже дальнейших опытов. Приходится, однако, напомнить, кому следует, что гниение не сверхъестественное явление и самое рассеяние частиц не может выступать за пределы конечного пространства; что организм – машина и что сознание относится к нему, как желчь к печени; соберите машину – и сознание возвратится к ней! Ваши же собственные слова обязывают же вас, наконец, к делу»¹⁸.

Федоровская непримиримость по отношению к смерти – и квалификация ее безусловного принятия в качестве главного изъяна современного ему общества – крайне вдохновляют Софронова. Они подпитывают его собственную критику «мощнейшего аппарата рационализации и отрицания, которым сознание защищается от идеи долга воскрешения человечеством своих мертвецов» (с. 73). Однако, приняв за чистую монету приведенное выше заявление об организме как механической сборке, Софронов, пусть и признавая Федорова «гениальным философом морали», заявляет, что тот полностью разделял «представления о том, что мозг вырабатывает мысль так же, как печень – желчь» (с. 76). Тогда как в процитированном отрывке Федоров, создавая ироническое, конфликтное напряжение, защищает противоположный «вульгарной» логике взгляд на реальность как на комплексную динамику рассеянных по вселенной частиц отцовских тел.

В базовой федоровской оппозиции пространства и мышления, отвергающей монистическую идею об их единстве как «дикую»¹⁹, мы находим вовсе не презираемый Ильенковым и Софроновым дуализм материального и духовного, а квазирели-

16 Там же.

17 См. аналогичный ход в: ФЕДОРОВ Н. *Музей, его смысл и назначение* // Он же. *Собрание сочинений...* Т. II. С. 423. Примеч. 7.

18 Он же. *Вопрос о братстве...* С. 258.

19 «Сама земля пришла в нас к сознанию своей участи, и это сознание – конечно, деятельное – есть средство спасения; явился и механик, когда механизм стал портиться. Дико сказать, что природа создала не только механизм, но и механика. Нужно сознаться, что Бог воспитывает человека собственным его опытом; Он Царь, который делает все не только лишь для человека, но через человека» (Там же. С. 255).

гиозный ужас перед реальностью становления и искупительное требование ее преодоления. С одной стороны, перед нами здесь природа, «какой она сделалась после падения»²⁰ – пребывающее в бесконечном формообразовании вещество как прах предков²¹. С другой, – принципиально противопоставленный ему божественный след в человеке, разум, помнящий об утрате отцов и призванный к регуляции и воскрешению как рукотворному спасению падшего мира.

Превращения отцовского праха, выходящие далеко за пределы земли и даже солнечной системы²², и есть у Фёдорова то вселенское поле смерти, которое нужно разглядеть за ширмой привычных микро- и макрокосмоса, и устранить. Это позволяет уточнить предпринятое Софроновым и описанное выше разделение космизма, его проективных горизонтов на космическую экспансию и «воскресизм». Ведь если прочесть в указанном смысле романтическую фразу Федорова о «нашем просторе», что «служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига»²³ – а с этой фразы и начинается «космическая программа» космизма, – то получится, что он подразумевает вовсе не банальную колонизацию других планет, а воскресительный выход за порог «нормальных» человека, земли, времени и пространства.

На это указывают также образы из статьи «Музей, его смысл и назначение»:

«Обсерватория есть [...] необходимая принадлежность всенаучного музея. [...] Обсерватория наблюдает мир, который, можно сказать, слит с памятью об умерших, о прошлом. [...] Для астрономической обсерватории нет прошедшего, как нет его и для движения солнечной системы, которое есть не прошедшее, а продолжающееся явление»²⁴.

Этот мир, слитый с памятью об умерших, это прошедшее, оказывающееся продолжающимся явлением, – федоровские формулы космоса как неизбежного круговорота праха, где соединены в одно география и история, настоящее и прошедшее. В свою очередь память об умерших здесь – вовсе не виртуальный каталог уже не существующих объектов, а прямой акт регуляции и воскрешения, то есть превращения вселенского

20 См.: «В мире все изменяется, все исчезает, и это изменение определяется не волею создающего и чувствующего существа, а слепую силою (такую она сделалась после падения)» (Там же. С. 294).

21 Там же. С. 290. Это не значит, что для Федорова не существует остальной, органической и неорганической, природы, пребывающей в вечном возникновении и исчезновении. Просто она не находится в ракурсе его воскресительного внимания. Все прочие стихии, миры и биологические царства, будучи урегулированными, становятся тут «органами» воскрешенного «общества полноорганических существ» (Там же. С. 302–303).

22 Там же. С. 291.

23 Там же. С. 254.

24 Он же. *Музей, его смысл и назначение*. С. 374, 375.

праха в собор воскресенных лиц. Базовой богочеловеческой технологией для этого и служит музей как создание «памяти об отцах и обо всем, что связано с ними и с прошедшим»²⁵.

В работе «Овладение временем как основная задача организации труда» (1924) Валериан Муравьев, адепт Федорова из Советской России, говорит о времени как о том, что сводится к «меняющимся отношениям вещей»²⁶. Речь идет не о «множестве абсолютно отделенных вещей», а о реальности бесконечных превращений движения, где «каждая вещь все время творит все вещи и вместе с тем творима ими»²⁷. Как и в философии Ильенкова, личность здесь, будучи продуктом материальной динамики, осознает свою отделенность от нее и в перспективе способна создать «из собственного существа, как из разумно усвоенной причины»²⁸, новое, бессмертное, бытие.

Как отмечает Софронов, «у Муравьева [...] федоровские интуиции выражены на более чем современном языке и с более чем убедительной интеллектуальной и прогностической мощностью» (с. 159). Тем не менее и у него находится «вульгарный» след, не позволяющий Софронову прямо отождествить этот проект с ильенковским монистическим материализмом. Речь идет о муравьевской формуле: «единственная сущность вещей и их изменений есть число»²⁹. Она напоминает автору «Положения мертвых» современное представление о сознании как материальном теле, которое «однажды мы опишем во всех подробностях и, значит, выразим в цифровой форме – как последовательность нулей и единиц» (с. 144); представление, на новом витке заменяющее сложность нередукционистского, или «конкретного», материализма³⁰ его мнимым аналогом, в котором на месте процессов – данности.

Здесь надо отметить, что Анри Бергсон, труды которого Муравьев прекрасно знал, в работе «Непосредственные данные сознания» писал о числе как о «совокупности единиц, или, выражаясь точнее, как синтезе единого и множественного»³¹. Рискнем предположить, что и муравьевское отождествление сущности и числа – вовсе не «симплифицирующая, редукционистская теория сознания-числа» (с. 139), а квинтэссенция ключевой для второй главы «Овладения временем» темы «решения старого вопроса о синтезе единства и множественности»³²

25 Там же.

26 Муравьев В. *Овладение временем как основная задача организации труда* // Он же. *Сочинения: В 2 кн.* М.: ИМЛИ РАН, 2011. Кн. 2. С. 32.

27 Там же. С. 38.

28 Там же. С. 51.

29 Там же. С. 35.

30 Ильенков Э. *Что же такое личность?* С. 390.

31 Бергсон А. *Непосредственные данные сознания. Время и свобода воли* // Он же. *Собрание сочинений.* СПб.: Издание М.И. Семенова, 1914. Т. 2. С. 56.

32 Муравьев В. *Указ. соч.* С. 35.

через идею вещи как эпизода изменения. Возможно, вопреки мнению Софронова между муравьевским и ильенковским проектами нет существенной разницы.

АННА ГОРСКАЯ
КУДА ПРИВОДЯТ
ПРОЕКТИВНЫЕ МЕЧТЫ?

НОВЫЙ СТАРЫЙ КОСМИЗМ

Итак, понимание личности у Федорова, с одной стороны, и у Муравьева и Ильенкова, с другой, действительно отличается – пусть и не так, как это представляется автору «Положения мертвых». Религиозная оптика не позволяет первому признать разум «эффектом процессов самоорганизации материи»³³. Впрочем, это различие отступает для Софронова перед установленной им общностью задач всех трех мыслителей, главная из которых – положить конец этой спонтанной самоорганизации. Отсюда и софроновская, итожащая его ревизию, утопия разума как носителя «новой естественности», разума, который «привносит в постоянное извержение доразумной природы *остановку* (приостановку) и повторение (всего ценного)» (с. 241).

Следует отметить, что Софронов и правда предпринимает остроумное сопоставление: федоровский богочеловек – целостный и определенный – во многом схож с ильенковской личностью как «узлом» в сети отношений, учитывая, что такая личность обусловлена той же «аллергией на время», которая, по выражению Майкла Мардера, вбивает клин между двумя аспектами становления – ростом и распадом³⁴. В данном контексте любопытно, что в ранней статье «Космология духа» Ильенков предлагает несколько иное понимание мышления. Представленная там трактовка мысли как «абсолютно необходимого условия бесконечного существования» субстанции идет вразрез с попытками «оразумления» движущейся материи, в пределе возвещая о необходимости перезапуска космоса «ценой собственного существования»³⁵. Софронов не обходит этого текста стороной, однако ключевой для «Космологии духа» мотив космического самопожертвования разума вызывает у него явный дискомфорт: все выглядит так, будто он стремится избавиться от этого мотива, переработать «Космологию духа» в проект овладения временем, то есть перепрочесть это раннее эссе через призму более поздних текстов Ильенкова.

Но поставим, наконец, главный вопрос: какое отношение к замыслу прорыва за пределы истории победителей и, соот-

33 Гройс Б. *Русский космизм: биополитика бессмертия* // *Русский космизм. Антология* / Ред. Б. Гройс. М.: Ad Marginem, 2015. С. 10.

34 MARDER M. *The Fire of Rebirth in the Writings of Aleksandr Svyatogor* // *Cosmic Bulletin*. 2022. Vol. 3 (<https://cosmos.art/cosmic-bulletin/2022/the-fire-of-rebirth-in-the-writings-of-aleksandr-svyatogor>).

35 Ильенков Э. *Космология духа* // Он же. *Философия и культура*. С. 431.

ветственно, к идее создания действительно чрезвычайно-го положения имеет этот культ космистской субъективности, с которым мы встречаемся на страницах «Положения мертвых»? Ведь даже если допустить, что такая субъективность способна подорвать уравнение личности и идентичности, она по-прежнему не может развести бессмертное и вечное, что в свою очередь приводит к переутверждению границ, нормативности, долга и прочих собственно государственных ценностей?

Софронов отмахивается от подобных вопросов как от рассуждений, проходящих по ведомству «темных онтологий»³⁶. Он полагает, что в нынешнем философском интересе ко всему темному заявляет о себе стратегия власти, которая культивирует безусловное принятие смерти, возводимой в статус «закона природы». Как объясняет Софронов:

«Власть использует биологический факт смерти для укрепления *status quo*, культивируя влечение к смерти как самый сильный аргумент в пользу покорности. [...] Смерть – это действительно объективный факт, и смирение перед ней лежит в самом основании цивилизации. [...] В том и заключается внушающая ужас сила власти, что она основывается на самых объективных законах природы, на миллиардах лет ветхой естественности. [...] Сегодняшний пристальный интерес к бурно развивающимся “темным онтологиям” – очередной виток этой же спирали» (с. 285).

Это рассуждение о взаимообусловленности смерти, принимаемой без борьбы, и наличной системы государственного управления является одним из лейтмотивов книги – и в нем нас смущает как минимум один момент: почему смерть непременно должна восприниматься как космический «лагерь уничтожения», который необходимо как можно скорее ликвидировать? По словам Софронова, «сегодня на планете Земля и в радиусе примерно 100 световых лет от нее звучит оглушительный вопль: кричат от ужаса постепенно умирающие в том лагере смерти, которым является само бытие, орут те, которые хотят заглушить эти крики, вопит каждый из нас» (с. 256). Не совпадает ли это драматическое представление с властным жестом универсализации той самой широко понятой космистской субъективности? Это станет очевидным, как только мы посмотрим в «другую сторону», другую как для Федорова и Муравьева, так и для Ильенкова и Софронова, – сторону, где никто не «вопит», потому что смерти (как и бытия) в том смысле, в котором о них толкует «русский космизм», там попросту нет³⁷.

36 Это выражение, однако, используется им без всякой конкретики в плане имен и концепций.

37 См., в частности: Жюльен Ф. *О «времени». Элементы философии «жить»*. М.: Прогресс-Традиция, 2005. Гл. 7; Повинелли Э. *Предки навсегда! Бессмертные миры Антона Видокле // Граждане космоса: русский космизм в фильмах Антона Видокле* / Ред. Н. Смирнов. М.: Ad Marginem, 2022. С. 162–173.

Как следствие в софროновской ревизии проступает неприглядный аспект космистского мышления – его имплицитный тоталитаризм. Попробуем пристальнее взглянуть в этот аспект. Начнем с того, что лейтмотивом федоровского письма оказывается настойчивое соотнесение буржуазного прогресса – и скрывающихся за ним небратства, конкуренции, вытеснения – и бесконтрольного движения «слепой» силы:

«Разобшение и распадение есть факт не только человеческой, но и физической природы; и распадение в последней совершенно понятно, неизбежно, необходимо, если разобшение существует в первой»³⁸.

Таким образом, единая (бого)человеческая пропись, соединяющая всех в братское социальное тело, возможна только после нормализации, приведения природы в строгий порядок – и, наоборот, эта сила не может быть отрегулирована, пока в обществе отсутствует тотальная воскресительная мораль. Согласно Мишелю Фуко, предложившему в свое время понятие биополитики – особого диспозитива власти над жизнью, пришедшего на смену старому диспозитиву суверенной власти, – смерть является пределом биополитического господства: умерев, человек навсегда ускользает от техник контроля, распространяющихся только на живых. Но что, если вместо бинарного мира живых и мертвых мы обнаружим множественные траектории «слепой» материальной динамики? Для Федорова и Муравьева это ведет к появлению «биополитики бессмертия», описанной Борисом Гройсом через замену принципа «Даруй жизнь и разрешай умереть» формулой «Заставляй жить и не позволяй умереть»³⁹. Управление жизнью предельно расширяет свою сферу, превращая как живых, так и мертвых в «единомыслящую» и «единодушную»⁴⁰ армию воскресителей. Двойственность, возникающая, когда эта жесткая регламентация выдается Федоровым за добровольно принимаемую богочеловеческую аскезу, снята Муравьевым, который откровенно рассуждает о допустимости насилия в отношении тех «особей», чья воля идет вразрез с интересами целого⁴¹.

«Единство нужно дать, а не искать там, где его нет»⁴², – прочитанная буквально эта практическая рекомендация означает потенциальное устранение любых отклонений от общего дела. В этом свете становится понятным и настойчивое определение Федоровым своего социального идеала через однотипные

38 Федоров Н. *Музей, его смысл и назначение*. С. 377.

39 Гройс Б. *Русский космизм: биополитика бессмертия*. С. 7–8.

40 Федоров Н. *Музей, его смысл и назначение*. С. 384.

41 Муравьев В. *Овладение временем...* С. 58.

42 Федоров Н. *Музей, его смысл и назначение*. С. 380.



«всеобщее воскрешение», «всеобщий вопрос», «служение всеобщему благу и всем», «собрание всех сил всех людей для осуществления плана регуляции». Во имя пустого и гомогенного Всего устраняется всякая агональность среды, где, по словам Андрея Платонова, «отдельные люди живут»⁴³.

Это отрицание различий, скрывающееся за универсалистскими заявлениями, проникает и в «ревизионистскую историю», подрывая ее революционный пафос. Задумываясь о том, как Ильенков приходит к идеям, аналогичным идеям Федорова и Муравьева, независимо от них, Софронов отвечает декларацией трансисторической почвы космистского единодушия. Совпадение мыслительных траекторий подается тут как «"лишнее" подтверждение истины универсальности, "универсумности", универсальной сущности разумных существ» (с. 190–191). Другими словами, истина универсальности вечна – как бесознательное.

Почему смерть непременно должна восприниматься как космический «лагерь уничтожения», который необходимо как можно скорее ликвидировать?

Приняв это во внимание, упомянем мотив искренней преданности памяти умерших, живой, душераздирающей тоски по ним, который красной нитью проходит через книгу. Софронов – один из немногих космистов, прямо унаследовавших его у Федорова, для которого жить по смерти отцов так, как будто ничего особенного не произошло, – это аномалия и безнравственность⁴⁴. Вторя ему, Софронов утверждает, что трагедией будущего общества, свободного от насилия, станет «прошлое – миллиарды личностей, умерших прежде желания и необходимости умереть» (с. 288). Этот пафос и сострадание не могут не вызывать сильного эмоционального отклика, но, как уже говорилось в связи с «лагерем смерти», нельзя не учитывать, что это трагическое желание повернуть время вспять есть продукт европейской культурной матрицы и, соответственно, отнюдь не обязательно является повсеместным; а значит, первым шагом на пути де-универсализации космизма могла бы стать дедраматизация существования⁴⁵.

Напоследок несколько слов об устаревании и освобождении. Космистский музей не только ключевая богочеловеческая технология, но и место, где реальность всего вещества как пра-

43 Платонов А. *Областные организационно-философские очерки* // Он же. *Сочинения*. М.: ИМЛИ РАН, 2020. Т. IV. Кн. 2. С. 21.

44 Федоров Н. *Вопрос о братстве...* С. 258.

45 Жюльен Ф. *Указ. соч.* С. 260.

ха предков наглядно явлена здесь и сейчас – в отработанных прогрессом и хранимых наперекор ему вещах. При этом, оказываясь лишь простой коллекцией, не переходя к воскресительному делу, музей у Федорова превращается в свалку: «рост каждого [музея] неправильный, непостоянный, не непрерывный, а внутреннее распределение предметов в них представляет скорее случайный сброд, чем правильное собрание»⁴⁶.

Эта диспозиция, в которой вся действительность, помимо разума общего дела, оказывается «вещами негодными, хламом, ветошью»⁴⁷, высвечивает двусмысленность базовой космической заботы о «возвращении вытесненного»⁴⁸. Чего, однако, не замечают ни Федоров, ни Софронов. Более того, подхватывая инициативу первого, второй отправляет на «свалку» его самого. «Ревизия» идет по пути избавления федоровского проекта от интеллектуального «хлама», неуместного для «общего дела» образца XXI века – прежде всего от технологических предсказаний «вроде “кругоземной проволоки” для управления погодой на планете» и ряда прочих федоровских «предположений практического плана», которые «мгновенно устарели и уже давно являются уморительно смешными» (с. 17). В ту же мусорную кучу летят и все паранаучные поиски эпохи позднего СССР – темы «субстанции субстанций полевого типа», «полей сознания», «биополя организма», «особых частиц, которые не подлежат молекулярной систематике», людей-феноменов и левитации (с. 195). Эти исследования обвиняются в том, что в отсутствие истинной социалистической демократии они в какой-то момент подменили подлинный марксистский монистический материализм ветхим и вульгарным физиологическим идеализмом. Но, кажется, дело скорее в том, что этот ворох «сбродных» воображений просто выбивается из прописей (богочеловеческого) разума в софроновской версии. В завершении «Вопроса о братстве» Федоров пишет: «Высшее благо, как и свобода, составляет проект»⁴⁹. Именно этой «проективной» мечтой об эмансипации от «слепого» насилия, обоюдно чинимого смертью и властью, движется предпринятая Софроновым ревизия. Однако это движение, в конечном счете, не столько проясняет, сколько затемняет вопрос: о каком освобождении мертвых (и живых) может идти речь, если всеобщее воскрешение оказывается другим именем тотального контроля?

46 Федоров Н. *Музей, его смысл и назначение*. С. 379.

47 Там же. С. 382.

48 «Смысл братства заключается в объединении всех в общем деле обращения слепой силы природы в орудие разума всего человеческого рода для возвращения вытесненного» (Он же. *Вопрос о братстве...* С. 45).

49 Там же. С. 296.