

Обращаясь к теме рода и семьи, невозможно пройти мимо наследия Василия Васильевича Розанова (1856-1919). В его философии проблематика Рода, семьи, семейственности занимает системообразующее место. Ольга Кириллова выстраивает заочный "диалог" Василия Розанова со Львом Толстым и показывает, как эти мыслители, и контрастно, и согласно, объясняли духовные основы рода и его перспективы в христианской культуре.



Ольга Кириллова

культуролог, кандидат философских наук, магистр философии Кембриджского университета, доцент кафедры культурологии Национального педагогического университета имени М.П. Драгоманова, Киев

Семья как религия и род как залог безличностного бессмертия человека — таковы основные постулаты философии рода Василия Васильевича Розанова. В своих работах Розанов обращался синхронно и к прошлому, и к будущему; потому он интересен и как культуролог (истоки родового сознания полагающий в цивилизациях древнего востока), и как футуролог (или, верней, утопист, сумевший создать грандиозную утопию рода и семейственности). Но в каком бы темпоральном направлении — прошлого или будущего — Розанов бы ни глядел, он неизменно глядит в вечность, и категория вечности неразрывно взаимосвязана для него с категорией рода — в глобальном понимании его как рода

«Религия Вифлеема» и «от бессеменной культуры спасение»

человеческого. И это даёт нам больше оснований апеллировать к нему в отношении современности, нежели к другим эпохальным фигурам Серебряного века (скажем, того же Дмитрия Мережковского, который, наравне с Розановым скрупулёзно исследуя культуру древности в сопоставлении с христианской традицией, бесценно применить её выводы к настоящему и будущему).

Современность не отрицает рода и родовых отношений, отнюдь, кое-где они возводятся в культ как основа консервативного общества. Но секулярное понимание и внерелигиозное обожествление (sic!) рода (которое выражается зачастую в нагромождении норм и обязательств,

в тщетном внушении чувства ничем не мотивированного долга) приводит к тому, что род в современной культуре начинает восприниматься как грандиозный симулякр, пустая форма. Религиозное, родовое и личное зачастую жёстко разграничены в современных семьях, не взаимосвязаны ценностно. Об этом-то и писал более ста лет назад Василий Розанов: «Вы поставили образ Божий около дома: естественно, что дом наш и не светится им. Внесите этот образ в дом — и он станет храм, «домом молитвы» наречётся»¹.

Одно из первых сочинений Розанова на эту тему — «Семья как религия», за которым последовали научное изыскание «Семья в России», работы «Семя и жизнь», «Женщина перед великою задачею», «Смысл аскетизма» и другие статьи, вошедшие в сборник «Религия и культура»; наконец, «Люди лунного света» освещают розановскую религию семьи и рода в мельчайших подробностях.

Показательно, что впервые формулируя концепцию «религии семьи», Розанов обращается в первую очередь к творчеству Льва Толстого, а именно к его «Крейцеровой сонате», о которой вполне справедливо замечает: «В ней есть вечность, и, вечная, она как бы сегодня сказана». Первая розановская критика «Крейцеровой сонаты» была написана в 1903 году и носила название «Семья как религия»: «Он дал, в тихих и прекрасных картинах, поэзию и почти начало религии семьи»², — пишет Розанов о Толстом. Семейственность как сфера христианского самовыражения в противовес многократно воспетому страданию и самопожертвованию — в этом, по мнению Розанова, состоит ценностная инновация творчества Толстого, ведь именно он смог противопоставить «религии Голгофы» «религию Вифлеема». «Вся литературная деятельность Толстого вытянулась в тонкую и осторожную педагогику около «семьи», «яслей», «Вифлеемской»

стороны нашего бытия, но, во всяком случае — в направлениях, абсолютно полярных Голгофе»³. Всю жизнь во множестве своих текстов будет Розанов оглядываться на «Крейцерову сонату», то в апологическом, то в воинственно-полюемическом тоне: «Крейцера соната» была своего рода *симптомом Розанова*, как можно назвать её и *симптомом современной культуры*.

Розанов пронизательно заметил, что развязка «Крейцеровой сонаты» — это единственное убийство во всём многогранном творчестве Толстого. Зачем оно понадобилось? — чтобы побороть глухоту публики в целом и православной церкви в частности к «религии Вифлеема», данной в идиллических героинях «Анны Карениной» и «Войны и мира», — считает Розанов: «...как брат братьев я вас спрашивал — ну, вот вам зарезанная женщина, вот оголённые, без художества, монологи: наконец, вы скажете ли *да* или *нет*?»⁴. Добавим к предположению Розанова: возможно, литературное убийство жены героя — некая психологическая лазейка, авторская индольгенция, которая мешает среднестатистическому субъекту рубежа XIX-XX или XX-XXI веков отождествить себя окончательно с образом Позднышева и вполне искренне и наивно полагающем это частным случаем или психопатологией героя (в особо клинических случаях — автора). «На суде у меня спрашивают, чем, как я убил жену. Дурачё! думают, что я убил её тогда, ножом, пятого октября. Я не тогда убил её, а гораздо раньше. Так точно, как они теперь убивают, все...»⁵.

«Плач «Крейцеровой сонаты» о том, что мы имеем имя семьи, звук семьи, фикцию семьи; но у нас нет *вещи семьи*», — замечает Розанов. — «Толстой Позднышев» не только не убил жену, но в мелко-растленном обществе вырос в столп постижения семейной красоты

³ Там же. С. 124.

⁴ Там же. С. 122.

⁵ Толстой Л.Н. Крейцера соната. // Собр. соч. в 22-ти т. — М.: Художественная литература, 1972. — Т. 12. — С. 151.

¹ Розанов В.В. Семья как религия. // Русский Эрос или философия любви в России. — М.: Прогресс, 1991. — С. 131.

² Там же. С. 123.

«Религия Вифлеема» и «от бессеменной культуры спасение»

и создал почти литературу целомудрия»⁶. Сведение супружеских и, шире, любовных отношений к субъект-объектным и при этом неоправданная поэтизация чувственной любви и возведение её в ранг основной категории культуры новоевропейского типа — это, по Толстому, неизлечимая болезнь нашей культуры. «Заслуга и новизна «Сонаты» и лежит в этом, что она поставила углом вопрос о *реализме брака* (курсив мой — О.К.) и спрашивает, а частью и отвергает возможность целомудренной реализации его»⁷. Что, собственно, изменилось со времён Толстого? Явный плюс: женщины получили возможность автономного социального выживания вне брака и семьи, но общая социокультурная ситуация осталась в целом той же — основной мотивацией вступления в брак и основой жизни в браке служит, за малыми исключениями, описанный у Толстого эгоистический гедонизм, а последствия так называемой «сексуальной революции» многократно усугубили проблему. «В нашем обществе, где влюбление между молодым мужчиной и женщиной, имеющее в основе всё-таки плотскую любовь, возведено в высшую поэтическую цель стремлений людей, свидетельством чего служит всё искусство и поэзия нашего общества...»⁸.

Интересно, что большая часть контраргументов, которые обращают к Толстому, уже априори опровергнуты им в своеобразной «прелюдии» к основной части «Крейцеровой сонаты», то есть, во вступительном диалоге попутчиков. В первую очередь, это расхожее понимание любви, высказанное эмансипированной дамой: «Ведь главное то, чего не понимают такие люди (...) это то, что брак без любви не есть брак, что только любовь освящает брак и что брак истинный только тот, который освящает любовь». Контраргумент Позднышева мы хорошо помним: «Какая же это любовь...

⁶ Розанов В.В. Семья как религия. // Русский Эрос или философия любви в России. — М.: Прогресс, 1991. — С.128.

⁷ Там же. С. 129.

⁸ Толстой Л.Н. Послесловие к «Крейцеровой сонате». // Собр. соч. в 22-ти т. — М.: Художественная литература, 1972. — Т. 12. — С. 200.

любовь... любовь... освящает брак? (...)
 Всякий мужчина испытывает то, что вы называете любовью, к каждой красивой женщине»⁹ (конкретизируем это формулой поэта-постмодерниста: «Не к вам, не к вам ли я уже совсем почти испытываю что-то, что по некоторым признакам похоже на любовь?»). Термин **любовь** как самодостаточный аргумент вообще сомнителен в русскоязычном философско-культурологическом дискурсе, поскольку его универсальность мало проясняет вопрос, «какая такая любовь освящает брак», Агапе, Филия или Сторге: в русском языке все они сводимы к единому понятию «любовь» и, стало быть, на практике «по дефолту» сводятся к Эросу. Но вне розановской концепции обожествлённого Эроса, который непостижимым образом «вклинивается» в Сторге (родственную, семейную любовь), если мы будем апеллировать к иному типу любви духовной, к Агапе, трансформированному христианским содержанием, и считать его возможной основой брака, то опять перед нами встанет невыносимый Позднышев: «Духовное сродство! Единство идеалов! (...) Но в таком случае незачем спать вместе (...) А то вследствие единства идеалов люди ложатся спать вместе»¹⁰. Кстати, пока что от Розанова до наших дней никто не нашёлся что-либо внятно возразить на это.

В культурологической перспективе современности мы даже не заметили, как обрели статус архаизмов, стали некими атрибутами лексикона позапрошлого века две чрезвычайно важные категории, ключевые в философии семьи как Толстого, так и Розанова. «Целомудрие» и «разврат» — категории не просто этические, но в полном смысле слова категории культуры — стали восприниматься в лучшем случае как понятия из церковно-православного дискурса, не локализованные в культуре повседневности. Однако, поскольку актуальность их нисколько не утрачена,

они обрели статус «диффузных» понятий, которым якобы нет имени в нашем обществе, и это «отсутствие означающего» для наличествующих социальных явлений приводит к двусмысленности этического определения поведения человека в семье и вне её, так как личная жизнь субъекта современной культуры выходит за пределы этического измерения, являясь «по умолчанию» «личным делом»; в то же время существует жёсткий социальный стандарт семьи, которого никто не отменял.

Поэтому вопрос о *секулярной* реабилитации этих понятий чрезвычайно актуален, поскольку целомудрие как категория культуры якобы «отменено» в дискурсивной практике постсоветской культуры по ряду причин, среди которых в первую очередь следует назвать сопротивление церковному типу дискурса в годы советского режима и проект «сексуальной революции», воплощённый на позднесоветской и постсоветской территории несколько позже, чем на Западе — этот проект в гораздо большей степени оказался резонирующим, причём скорее травматично, для той части населения, которая в реализации этого проекта не нуждалась ни идеологически, ни биологически и никак иначе. Это в первую очередь молодое поколение (верней, теперь уже несколько поколений), приверженное консервативному образу жизни и традиционной системе ценностей, но не воцерковлённое, то есть не имеющее в наши дни какого-либо внятного идейного подспорья для своих жизненных убеждений. Неслучайно, уже в конце 1990-х возникла реакция в виде разнонаправленных движений, чьим лозунгом было понятие «девственности». Это была реакция тех самых, в терминах Розанова, «людей лунного света»: ведь в отечественной культурной рецепции 1990-х хранимая девственность не могла трактоваться иначе, чем медико-биологическая патология или следствие психического нарушения. В связи с этим, как мы помним, в те годы появлялось неисчислимое количество публикаций, скажем, о гермафродитизме Жанны д'Арк,

⁹ Толстой Л.Н. Крейцера соната. // Собр. соч. в 22-ти т. — М.: Художественная литература, 1972. — Т. 12. — С. 130.

¹⁰ Там же.

«Религия Вифлеема» и «от бессеменной культуры спасение»

гомосексуализме Ньютона или некрофилии Гоголя. «Не может же человек быть девственным просто так!», — весьма интересна эта аксиома постсоветской культуры, изрядно удивившая бы «растленный» XIX век, итогом которого стала «Крейцерова соната». Однако здесь в современной культуре произошла своеобразная «подмена понятий», поскольку «благополучно отменённое» понятие *целомудрия* гораздо объёмнее и только к *девственности* несводимо, а в философии Розанова и вовсе применимо в первую очередь к семье и к отношениям мужчины и женщины: целомудрие, по Розанову, «есть черта деятельного, а не молчащего пола»¹¹. Именно в этих отношениях оно и может реализоваться: Розанов настаивает на том, что «святою не только не назовём оскотлённую женщину, но и преднамеренно-упорную старую деву; а назовём так невесту — в отношении к обещанному жениху, жену — в отношении к мужу, мать — в отношении к младенцу». Целомудрие этимологически отсылает к «целостности», для Розанова эта «целостность» реализуется в супружеской копуле и, шире, в воссоединении рода как совокупности многих поколений: «...если аскеты, как мы знаем, именуют себя «небесными чело-веками», «земными ангелами», то и многоплодный и многозаботливый отец, покорный родителям сын, целомудренная дочь, завтра вырастающая в ещё целомудреннейшую женщину, — суть также образы небесных прообразов»¹². О целостности автономного субъекта у Розанова речь не идет вовсе, индивид всегда является «частичным», настаивает Розанов, уже в силу своего физиологического строения, и здесь интересно обратиться к *личностному* измерению целомудрия. Для Толстого нарушение целомудрия есть нарушение изначальной целостности личности, её автономной духовности, в которую привычка к брачной жизни внедряется как чужеродный элемент. Для Розанова понятие

¹¹ Розанов В. В. Семья как религия. // Русский Эрос или философия любви в России. — М.: Прогресс, 1991. — С. 133.

¹² Там же. С. 137.



«Свет образа отражается светлым поклонением: если есть свет, душа не темна и не скорбна в секунды брака — он правилен» (В.В. Розанов, «Семья как религия»).

"Предложение руки и сердца" - кадр из фильма «Крейцерова соната» В. Гардина, 1914 г.

«личности» противопоставлено понятию «рода» и определено скорей как девиация, необъяснимое нарушение: «“Лицо” в мире появилось там, где впервые произошло нарушение “закона”», «индивидуум начался там, где вдруг сказано закону природы: “Стоп! Не пускаю сюда!”»¹³ — то есть личность, по Розанову, возникает там, где случается сбой в налаженном механизме гетеросексуального воспроизводства.

Отдельно стоит упомянуть о целомудрии собственно «родового акта» (термин, введённый не Розановым, но распространённый в философском дискурсе рубежа XIX-XX веков). По Розанову, окончательным аргументом в пользу его фундаментального целомудрия служит целомудрие младенца как его итогового воплощения: «Как только мы отождествим душу пола с целомудрием и его ритм — с восхождением по ступеням целомудрия, тотчас мы и поймём, что младенец, плод полового акта, есть отелесненное целомудрие, от коего он и заимствует все черты свои (невинность)

(курсив мой — О.К.)»¹⁴. У Толстого нет прямой преемственности между зачатием и рождением, для него это феномены разного порядка, и рождение ребенка для него — «цель и оправдание супружеских отношений», «искупление плотской любви» (курсив мой — О.К.).

Продолжая мысль Розанова, можно выдвинуть тезис о некой совокупной целостности любовных отношений, нарушение которой во всех её составляющих неизбежно ведёт к ущербу, неполноте, фрагментации, когда полное слияние с избранным человеком подменяется «частичным влечением» к «частичному объекту» — это фрагментация, которую с неосознанным психологическим травматизмом переживает фрагментированный субъект постмодерна. Даже нарушение целостности времени и душевной энергии, не направленной постоянно на любимого человека, но *уделяемой* (сколь характерное слово!) разным контекстуальным адресатам, уже переживается травматично.

¹³ Розанов В.В. Люди лунного света. — СПб.: Продолжение жизни, 2003. — С. 190.

¹⁴ Розанов В.В. Семья как религия. // Русский Эрос или философия любви в России. — М.: Прогресс, 1991. — С. 134.



«Религия Вифлеема» и «от бессеменной культуры спасение»

Ещё более драматичным выглядит нарушение целостности собственно родового акта, всегда вынужденное, и «бессеменность» как драма современной культуры по Розанову представляет общественную угрозу уже отнюдь не в аскетических формах (тогда как Розанов ополчался именно на аскетизм, резонирующий и в серафичных «духовных браках» Серебряного века). Система ценностей современного светского общества приводит к доминированию *антиценностей, неотъемлемых от «контрацептивной ментальности»*, по прекрасному выражению Иоанна Павла II, одного из крупнейших христианских мыслителей XX века. Христианская традиция единодушна в восприятии этой проблемы, без характерных для православно-католического диалога разногласий, и сослаться здесь на «*Evangelium Vitae*» Иоанна Павла II хотелось бы ещё и потому, что именно в этой работе дана чёткая формулировка личного измерения родовых отношений. Плоть, по Иоанну Павлу, есть «типично личностная реальность, знание и обитель отношений с другими людьми, с Богом и миром», и потому фундаментальная проблема современной культуры сформулирована им так: «Пол лишается личного измерения и рассматривается инструментально: вместо того, чтобы быть знаменем, обителью и языком любви, то есть *приношением себя в дар и принятием другого человека вместе со всем богатством его личности* (курсив мой — О.К.), он всё больше и больше превращается в поле и орудие самоутверждения и себялюбивого удовлетворения желаний и влечений»¹⁵. Рассматривать другого человека как средство бесплодного наслаждения так же грешно, как рассматривать интимные отношения как вынужденное средство воспроизведения потомства, потому «соблюдение всей истины супружеского акта», по Иоанну Павлу, «означает безоговорочное принятие другого человека, а следовательно и открытость навстречу

¹⁵ *Evangelium Vitae*. О ценности и нерушимости человеческой жизни. Окружное послание папы Иоанна Павла II. — Париж-Москва: МИК, 1997. — С. 47.

тому богатству жизни, которое приносит с собой ребёнок»¹⁶. То есть, говоря вслед за Розановым о «бессемной культуре» *fin de siècle*, следует помнить и о семени, растроченном вотще.

Саморастрата вотще и есть признак *разврата* в одном из редких современных культурологических исследований на эту тему — в «Эротологии» Михаила Эпштейна: «Разврат — это расточение и опустошение себя. (...) Таковы герои Жоржа Батая — они (...) распутствуют до такой потери сил и разума, что становится ясно — они служат какому-то «неведомому богу» — до последней капли семени отдают себя взыскательному господину»¹⁷. Исчезновение социокультурной категории «разврата» в наши дни глубоко симптоматично; подобное социальное поведение порицаемо скорей как нерациональное инвестирование своих полоролевых возможностей в индустрию социальной жизни, но этическая оценка здесь отсутствует. Универсальную формулировку того, что есть разврат, дал опять же Толстой: «Разврат ведь не в чём-нибудь физическом, ведь никакое безобразие физическое не есть разврат, а истинный разврат именно в освобождении себя от нравственных отношений к женщине, с которой входишь в физическое общение»¹⁸. Стоит подумать и над такой совершенно непонятной современному человеку формулировкой, как «разврат супругов друг с другом». Для Розанова таковым является продолжение брака, в котором не осталось любви (по Розанову — религиозно окрашенного Эроса): «Брак свят, религия — когда бы в истине и в любви; а без любви, при обмане — «разврат»¹⁹. Но Толстой противоположного мнения: «Слова Евангелия о том, что смотрящий на женщину с вожделением уже прелюбодействовал с нею, относятся не к одним чужим жёнам, а именно — и главное к своей жене.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Эпштейн М. Поэтика близости. Заметки по эротологии. // Звезда. — №1. — 2003. — С. 167.

¹⁸ Толстой Л.Н. Крейцера соната. // Собр. соч. в 22-ти т. — М.: Художественная литература, 1972. — Т. 12. — С. 133.

¹⁹ Розанов В.В. Семья как религия. // Русский Эрос или философия любви в России. — М.: Прогресс, 1991. — С. 132.



В.В. Розанов с дочерью Надеждой.
Фото В. Ясвина.
Санкт-Петербург, 1893.



Тема номера

«Смерть есть не смерть окончательная, а только способ обновления: ведь в детях в точности я живу, в них живёт моя кровь и тело, и, следовательно, буквально я не умираю вовсе, а умирает только моё сегодняшнее имя» (В.В.Розанов, «Люди лунного света»).

Фото Владимира Мищукова из цикла «Куль семьи».
Взято с интернет-ресурса — foto.potrebitel.ru.

«Религия Вифлеема» и «от бессеменной культуры спасение»

В нашем же мире как раз обратное: если человек ещё думал о воздержании, будучи холостым, то, женившись, всякий считает, что теперь воздержание уже не нужно»²⁰.

И вот здесь общепринятое возмущение родового коллективного сознания «Крейцеровой сонатой» достигает апогея, возвращаясь к понятию **рода человеческого**.

В «Комментарии к «Крейцеровой сонате» Толстой с некоторым удивлением говорит о том, насколько неожиданной было для него это возмущение: «...никто не спорит о том, что целомудрие лучше распущенности, но говорят: (...) если люди достигнут идеала полного целомудрия, то они уничтожатся, и потому этот идеал не верен»²¹. А в самой «Крейцеровой сонате» читаем: «Род человеческий прекратится? Да неужели кто-нибудь, как бы он ни смотрел на мир, может сомневаться в этом? Ведь это так же несомненно, как смерть. Ведь по всем учениям церковным придёт конец мира, и по всем учениям научным, несомненно, то же самое. Так что же странного, что по учению нравственному выходит то же самое?»²².

Розанов со своей гениальной интуицией подмечает здесь почти дословное сходство со знаменитым монологом Кириллова в «Бесах»: «Я думаю, человек должен перестать *родить*. К чему дети, к чему развитие, когда цель достигнута? В Евангелии сказано, что в воскресении не буду *родить*, а будут как Ангелы Божии»²³. Это откровение является результатом предельного духовного аффекта, опыта трансценденции, нечеловеческой радости — и эта Радость даёт Розанову повод к аналогии: *человекобог Кириллов как сфинкс русской*

²⁰ Толстой Л.Н. Крейцера соната. // Собр. соч. в 22-ти т. — М.: Художественная литература, 1972. — Т. 12. — С. 148.

²¹ Толстой Л.Н. Послесловие к «Крейцеровой сонате». // Собр. соч. в 22-ти т. — М.: Художественная литература, 1972. — Т. 12. — С. 202.

²² Толстой Л.Н. Крейцера соната. // Собр. соч. в 22-ти т. — М.: Художественная литература, 1972. — Т. 12. — С. 147.

²³ Розанов В.В. Семья как религия. // Русский Эрос или философия любви в России. — М.: Прогресс, 1991. — С. 128.

литературы. Толстой противопоставляет любовь и страсть (верней, во множественном числе — страсти, среди которых «самая сильная, и злая, и упорная» — половая страсть) — любовь как раз служит цели прекращения рода человеческого, не как самоцели, но как достижения того всеобщего духовного идеала, который делает излишним появления новых поколений и продолжение **рода человеческого как истории**.

Для Розанова же понятие рода неотъемлемо от его продолжения, и здесь оказываются правы, по Толстому, «Шопенгауэры и все буддисты», говорящие: «Воля к жизни являет себя в бесконечном настоящем, ибо оно — *форма жизни рода* (курсив мой), который не стареет и поэтому остаётся вечно молодым»²⁴. Розанов как бы персонализирует концепцию безличностного бессмертия Шопенгауэра и пытается ввести в неё дополнительное христианское измерение: «Смерть есть не смерть окончательная, а только способ обновления: ведь в детях в точности я живу, в них живёт моя кровь и тело, и, следовательно, буквально, я не умираю вообще, а умирает только моё сегодняшнее имя» (скажем в скобках, что это сведение души к означаемому очень много о Розанове говорит) — и здесь приводится весьма характерная розановская метафора: отброшенные тела есть как снятые сапоги — одни, вторые, третьи, а ходит в них один и тот же Адам, «бесконечный потомок наш». Продолжение рода рассматривается как бесконечное деление этой единой клетки: «Жить “целым рядом” семей — уже на своих глазах, целой колонией — через 200 лет, целым селом — через 400 лет, целым народцем — через 1000!»²⁵.

Род, по Розанову, является некоей проекцией человечества в вечность. И «род» неотъемлемо от «родов», поскольку, как пишет Розанов уже в «Апокалипсисе нашего времени», «роды, именно челове-

ские роды, лежат в центре космогонии. Библия — нескончаемость»²⁶.

«Насколько мы заинтересованы в родовом бессмертии?» — следует честно спросить себя. Образ и модальность бытия современного человека определяют неуверенность в ближайшей перспективе и индифферентность к перспективе отдалённой, мышление себя в отрыве от «рода человеческого», а собственно рода человеческого как негативной, самодеструктивной категории. Это, по всей видимости, не относится к социокультурному типу «церковного человека», но насколько он является правилом в современной России?

Перспектива рода в современном обществе, российском ли, или шире — постсоветском, напрямую зависит от того, насколько проблема продолжения рода актуальна для современного человека как перспектива бессмертия. А это зависит от того, насколько актуальна для него перспектива будущего, на которое он как субъект «постсовременности» привык «оглядываться назад»: «Раньше мы жили завтра, теперь сегодня — вчера», как поётся в песне БГ об этой смене темпоральных модальностей. Отказавшись вслед за Розановым от платонической веры в метафизическое бессмертие души и во второе пришествие, субъект современной культуры ещё в состоянии обрести бессмертие безличностное в укреплении родовых основ, где непрерывающаяся субстанция рода и рассматривается как мировая душа: «Семья, отец-мать, сын-дочь, брат-сестра, свёкор-сноха, свекровь-невестка, тетки-дяди, деды-внуки, род, круг, родной народец»²⁷.

²⁴ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. // Собр. соч. в 5 т. — М.: «Московский клуб», 1992. — Т.1. — С. 351.

²⁵ Розанов В.В. Люди лунного света. — СПб.: Продолжение жизни, 2003. — С. 211.

²⁶ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. — СПб.: Азбука, 2001. — С. 190.

²⁷ Розанов В.В. Люди лунного света. — СПб.: Продолжение жизни, 2003. — С. 212.