

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-11-1.19>

Касимов Руслан Харисович, Жаринов Семен Александрович

**ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ЭРОС В ИСТОРИОСОФИИ ОСВАЛЬДА ШПЕНГЛЕРА**

В статье осуществлена попытка экспликации философии любви Освальда Шпенглера в контексте его цивилизационистики. В результате анализа черт аполлонической, фаустовской и магической душ авторы определяют три типа любви (афродизия, эрос, агапэ), обнаруживающих себя в античной, западной и арabo-византийской культурах соответственно. Представленная в работе типология любви обосновывается характером оппозиции Я - Другой, определяющим специфику каждого из типов любви: привативный, градуальный и эквиполентный. Выявлено, что если первые две любви так или иначе характеризуют Я-центричность, то подлинную онтологию Другого обнаруживает лишь магическая форма любви - агапэ.

Адрес статьи: [www.gramota.net/materials/9/2018/11-1/19.html](http://www.gramota.net/materials/9/2018/11-1/19.html)

Источник

**Манускрипт**

Тамбов: Грамота, 2018. № 11(97). Ч. 1. С. 94-98. ISSN 2618-9690.

Адрес журнала: [www.gramota.net/editions/9.html](http://www.gramota.net/editions/9.html)

Содержание данного номера журнала: [www.gramota.net/materials/9/2018/11-1/](http://www.gramota.net/materials/9/2018/11-1/)

**© Издательство "Грамота"**

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: [www.gramota.net](http://www.gramota.net)

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: [hist@gramota.net](mailto:hist@gramota.net)

УДК 130.2

Дата поступления рукописи: 12.09.2018

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-11-1.19>

В статье осуществлена попытка экспликации философии любви Освальда Шпенглера в контексте его цивилизационистики. В результате анализа черт аполлонической, фаустовской и магической души авторы определяют три типа любви (афродизия, эрос, агапэ), обнаруживающих себя в античной, западной и арабовизантийской культурах соответственно. Представленная в работе типология любви обосновывается характером оппозиции Я – Другой, определяющим специфику каждого из типов любви: привативный, градуальный и эквиполентный. Выявлено, что если первые две любви так или иначе характеризуют Я-центричность, то подлинную онтологию Другого обнаруживает лишь магическая форма любви – агапэ.

**Ключевые слова и фразы:** любовь; эрос; агапэ; афродизия; Другой; локальная цивилизация; органицизм.

**Касимов Руслан Харисович**, к. филос. н.

**Жаринов Семен Александрович**

Тюменский индустриальный университет

[rhkasimov@mail.ru](mailto:rhkasimov@mail.ru); [shimonzharinov@gmail.com](mailto:shimonzharinov@gmail.com)

### ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ЭРОС В ИСТОРИОСОФИИ ОСВАЛЬДА ШПЕНГЛЕРА

После крушения СССР и прекращения действия Варшавского договора казалось, что альтернативы западному цивилизационному проекту более не осталось и в мире неизбежно должна быть установлена глобальная однополярная модель, что ознаменует собой «конец истории» (Ф. Фукуяма). Однако в последние десятилетия все чаще слышатся разговоры о плюральности цивилизационных проектов, о необходимости построения многополярного мира, что отразилось в создании мощных политико-экономических блоков (ШОС, БРИКС, УНАСУР, ЕАЭС). Кроме того, кризис рациональности модерна, с ее логоцентризмом, универсализмом и линейным прогрессом, привел к становлению новых интеллектуальных моделей, основанных на децентрированных структурах и нелинейных процессах. На фоне этого происходит реактуализация классической цивилизационистики (Н. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби и др.) как возможной научной и философской базы для утверждения полицентричной или многополярной модели мирового устройства.

Согласно академику В. С. Степину, цивилизационный подход предполагает такое видение, которое позволяет воспринять общество как целостную систему, рассмотреть специфику его «базисных ценностей, социальных отношений и институтов, способа взаимодействия с природой, типов личностей и образа жизни» [13, с. 80]. Цивилизацию он рассматривает как специфический «социальный организм», тем самым солидаризируется с классической цивилизационистикой. Так, к примеру, О. Шпенглер писал, что «культуры – суть организмы», биографии которых составляют всемирную историю [17, с. 262]. Поэтому специфика такой цивилизационистики заключается в том, что она пролегалает в русле *органицизма*, в границах которого рассмотрение локальных цивилизаций происходит через метафору органицизма.

Идея «движущей силы истории» является интегральной частью любого историографического построения. Ю. И. Семенов отмечал, что неизбежно рано или поздно перед историками встает «вопрос о том, что определяет развитие общества, то есть вопрос о движущих силах истории» [12, с. 260]. Следовательно, если цивилизации понимаются в цивилизационистике как организмы, то и движущей силой истории также должна выступать некоторая органическая сущность. Назовем эту сущность «цивилизационным эросом». Тогда как в классической работе Г. Маркузе «Эрос и цивилизация» эрос рассматривается как альтернатива логоса в его борьбе с «репрессивной цивилизацией» [5, с. 111-112], в «классической» цивилизационистике эрос может быть понят как аристотелевская «движущая причина», *энтелехия* или внутренняя витальность культуры. Л. Гумилев определял эту причину как «пассионарность» – слово, которое уже по своему значению указывает на «страсть» [2, с. 306].

Актуальны вопросы анализа историософии О. Шпенглера, построения которого играют большую роль в современной российской цивилизационистике. Обширна научная литература, подробно исследующая работы философа. Преимущественно затрагиваются темы псевдоморфоза, «смысла истории», антиномии «культуры и цивилизации». «Закат Европы» рассматривается в свете его актуальности сегодня как прогностический инструмент в ракурсе компаративизма [1; 7; 8]. Однако вопрос о значении движущей силы истории – ее эроса, или любви, – в историософских построениях О. Шпенглера остается нераскрытым. В значительной степени виною тому тот факт, что отдельные интуиции касательно этого феномена разбросаны по всему тексту знаменитой работы. Отсюда, целью нашего исследования является экспликация шпенглеровской философии любви в контексте его культурфилософии. Для ее осуществления следует решить следующие задачи: рассмотреть эрос как движущую силу культуры, выявить различные типы эроса как элемента культурного организма в контексте цивилизационного плюрализма.

В первом случае эрос предстает в форме «мировой тоски» или «вожделения» (*Sehnsucht*), которое наряду со «страхом» (*Angst*) является базовым «прачувством» «жизни», или «души», как некой космической стихии, причем эта «тоска» является первичной по отношению к «страху». «Тоска» предполагает «проистекающее из избытка и блаженства внутреннего становления» страстное желание завершения и осуществления внутренней неопределенности «Я», она предстает «в виде зловещей, манящей, неразрешимой загадки *времени*» [17, с. 232]. Однако это тоскующее вожделение обращается в «прачувство» «страха», страха перед ставшим, а значит уже мертвым пространством. Подобно времени, «тоска» лишь переживается, а, подобно

пространству, «страх» познается [Там же, с. 234]. К описанию этих двух сил Шпенглер возвращается в своей посмертно изданной работе “Urfragen” («Первоосновы»), где он излагает своего рода натурфилософию в духе досократиков. Он пишет, что эти полярные «привлечения» «жизни» осуществляются в противостоянии микро- и макрокосмоса. «Страх» характеризуется замыканием «жизни» на индивидуальном бытии и обособлении от других индивидуальных форм и макрокосмоса в целом. «Тоска» – это тенденция микрокосмоса к выходу за свои границы, к радикальной трансгрессии его индивидуальной обособленности с целью блаженного воссоединения с макрокосмосом, вплоть до растворения в нем либо его «пожирания» [20, S. 23].

Эта «тоска», очевидно, представляет собой эротическую силу, это – любовь, стремящаяся к воссоединению с Другим, что размывает границы индивидуального Я. Однако, учитывая плюрализм культур, понимание этого Другого и, соответственно, характер отношений с ним могут быть различными. Следовательно, можно говорить и о плюральности эроса в контексте различных культур. Специфику возможных типов эроса нам поможет прояснить шпенглеровское понятие «души». Как известно, согласно Шпенглеру, движущей силой культуры является душа этой культуры. Это некая иррациональная сила, несводимая ни к какой логике, но предшествующая всякому *рацио*, что отличает ее от гегелевской Идеи. Культура оказывается телом души, в котором она чувственно выражает и осуществляет себя [17, с. 344], подобно аристотелевской *энтелихи*, которая, кстати, является «слабым отзвуком» платоновского эроса [16, с. 306]. Как известно, Шпенглер подробно останавливается на анализе трех культур: античной, западной и арабо-византийской. С ними соотносятся аполлоновская, фаустовская и магическая души соответственно. Каждая из этих душ обладает своими специфическими признаками, актуализирующимися в «телах» уникальных культур в различных формах: религии, философии, искусстве, политике и т.д. В соответствии с определениями трех душ первой присуща статика, а ее *прасимвол* является отдельное материальное тело, второй – динамика, ее прасимвол – бесконечное пространство, третьей – таинственный дуализм души тела, ее прасимвол – пещера. Итак, каждая душа культуры, обладая своей спецификой переживания отношений микро- и макрокосмоса, должна также по-своему переживать «прачувство» «мировой тоски», т.е. эрос, который, в свою очередь, должен аффектировать и саму культуру. Это также может отражаться в особом восприятии любви (к Богу и между людьми) в рамках конкретной культуры. И сам Шпенглер предоставляет намеки на наличие аполлоновской любви, фаустовской любви и магической любви. Так, в одном месте Шпенглер пишет, что всякая культура, осуществляющая свой прасимвол, обладает своим родом небесной или метафизической любви, «посредством которой она созерцает Бога, охватывает его, вбирает в себя» [18, с. 289]. Это глубинное побуждение души всегда остается подчиненным прасимволу именно данной и никакой иной культуры.

Аполлоновская любовь – это любовь, прежде всего, к конкретному прекрасному телу, идеальным воплощением которого является статуя Аполлона. Даже у идеалиста (как принято считать) Платона «духовный» эрос начинает свое движение от конкретного тела (*Пир*, 211b) [9, с. 121]. Но и *идеи*, согласно интерпретации А. Ф. Лосева, «при всей своей умности, идеальности и бестелесности, содержат в себе, в качестве своего подлинного и последнего основания, не что иное, как *смысл тела*» [4, с. 847]. Идея созерцается (*θεωρία*), подобно чувственному телу, здесь «ум служит глазу» [17, с. 244]. Поскольку тело безлично, то и идеи также безличны. Аполлоновская душа видит совершенное существование человека в теле, поэтому душа, по Аристотелю, – это форма тела. Фаустовская же душа рвется вдалеку и вверх и находит выражение совершенного субъекта в личности, в душе, поэтому тело для нее – лишь сосуд для души [Там же, с. 433]. Следовательно, аполлоновская любовь не есть встреча личностей, но лишь безличных сущностей, которые не обладают уникальностью и неповторимостью. Любить в конечном итоге нужно не человека, его личность, но тело или «телесную» идею. В этом контексте любимый (*Другой*) имеет сугубо относительное значение, он не является ценностью-в-себе, но лишь инструментом для удивления (открытия себя в Другом) и наслаждения, что создает налет эгоцентризма или даже аутоэротизма. Поэтому для такой любви в конечном итоге не важны не только личность и пол любимого, но лишь то, как в нем отражается Красота [6, с. 221]. Поэтому и брак, по Платону, не должен иметь ничего личностного и духовного в своем основании, но предназначен лишь для рождения хорошего потомства, в соответствии с государственной «евгеникой» (*Государство*, 459a) [10, с. 234]. Платонизм «признает только ту долю “любви”, которая необходима для того, чтобы мужчина и женщина сошлись, и женщина родила младенца. А если можно без любви, то это еще лучше» [4, с. 849]. Когда же мужчины и женщины достигают возраста, непригодного для деторождения, Платон допускает для них возможность беспорядочных половых связей, за исключением инцеста (*Государство*, 461b-c) [10, с. 237]. Такую любовь уже не следует именовать *эросом* в строгом смысле, но лишь «плотскими утехами», сексуальностью, что греки именовали *афродизией* (*αφροδίσια*) или «делами Афродиты». Согласно М. Фуко, так обозначалась греками любая половая активность, основным содержанием которой являются «акты, движения, касания, доставляющие удовольствия определенной формы» [15, с. 65], включая желание (*ἐπιθυμία*) этого удовольствия (*ἡδονή*). В такой «любви» онтология Другого растворяется в безличной телесности, которая используется Я для наслаждения. Поэтому в афродизии оппозиция Я – Другой имеет, если использовать терминологию структурного лингвиста Н. С. Трубецкого, *привативный* характер, где члены находятся в состоянии контрадикции [14, с. 80].

Шпенглер подчеркивает, что античная культура не знала даже заботливой материнской любви. Касательно брачных и семейных отношений она принимала в расчет лишь зачатие и рождение, причем как сиюминутные акты, не заботясь обо всей прошлой и будущей череде поколений. Отсюда культ роженицы и фаллоса [17, с. 294, 442]. Кормящая мать совершенно отсутствует в античном искусстве. В противоположность этому западную культуру (так же, как китайскую и египетскую) отличает *забота* о поколениях, выраженная в символе материнской любви, пиком выражения которой в искусстве является Сикстинская

Мадонна Рафаэля: «Мать, держащая дитя – будущее – у груди» [Там же, с. 294-295]. «Вся картина мира раннеготического человечества пронизана чем-то материнским, заботливым, претерпевающим». Германско-католическое христианство «поставило в средоточие своей картины мира *не страдающего Спасителя, а страдающую Мать*» [Там же, с. 442]. Материнская любовь предполагает заботу о *будущем* ребенка, который значит для нее «будущность и устойчивость собственной жизни, так что в материнской любви как бы устраняется разъятость двух отдельных существ» [Там же, с. 495-496]. Если женщина, согласно Шпенглеру, есть время и судьба, то в идее материнства заключено бесконечное становление. В античности мы лишь встречаемся с амазонками (как Афина) и гетерами (как Афродита), с типами, выросшими из «исконного чувства растительного плодородия». Женщина здесь – не субъект, но волевое *Я*, борющееся за свое будущее (детей), как Кримгильда, но только «некий кусок природы». Лозунг аполлоновской любви – *carpe diem*, лозунг фаустовской любви – вечность. Фаустовская любовь стремится, прежде всего, не к чувственному половому соитию, но к «великой любви Данте», а затем и к идее материнской заботы. По словам Шпенглера, эротика Микеланджело и Бетховена «стояла под знаком вечности и дали, а не внешних чувств и мимолетного мгновения». Фаустовская эротика хочет бесконечности, аполлоновская – «меры и правила, одна хочет связать прошлое и будущее, другая – быть замкнутой в настоящем» [Там же, с. 441-454].

Итак, аполлоновская любовь сосредоточена на настоящем моменте, на *моменте* наличности тела, а также на *ставшем месте* в форме конкретного чувственно схватываемого тела. Фаустовская любовь устремлена в будущее, в бесконечную длительность *Ты (Другого)*, через которую раскрывается бесконечное пространство Бога, «внезапно открываются тайны бездны». Первая – спокойное атараксическое созерцание, вторая – страстное и волевое стремление. Первая подобна статичному орнаменту в своем непрестанном воспроизведении самобытного *Я*, вторая – динамичному подражанию *Ты*, что трансцендирует само *Я* [Там же, с. 356]. Как пишет Шпенглер, подражание «родственно любви, прежде всего – в песне, опынении и пляске – *половой любви*, в которой существование повернуто лицом к будущему» [Там же, с. 359]. В процессе подражания субъект перенимает чужие физиогномические черты и перемещается в *Другое* и живет в нем, достигая чувства гармонии, «возрастающее от молчаливого самозабвения до буйного смеха и доходящее вплоть до самых глубин эротического, которое уже неотделимо от творческой силы художника» [Там же, с. 356]. В орнаменте же репродуцируются устойчивые мотивы и символы, не допуская вмешательства чего-либо *Другого*. Здесь «*Я* пересиливает *Ты*» [Там же, с. 367]. Но не следует полагать, что в фаустовской любви *Я* в своей обращенности к *Ты* устремляется к нему ради него самого. Этого ему не позволяет фаустовский волевой эгоцентризм. Динамизм фаустовской любви обусловлен наличием волевой предрасположенности соответствующей души, что творит особую «культуру воли», в отличие от «безволия» аполлоновской культуры, где *Я* подчинено тотальной необходимости и судьбе (*Ананке*) [Там же, с. 490]. Поэтому волевое фаустовское *Я* стремится подчинить мир и историю, «господствовать над чужим» [Там же, с. 491]. Оно не статично, как в античной культуре, оно в своем трансгрессивном движении к *Другому* возносится «вверх», подобно готической архитектуре. Его этика – этика самосовершенствования, нравственной работы, оправдания верой и добрыми делами. Но его уважение к *Ты (Другому)* – лишь ради своего *Я* и его блаженства, а в пределе – бессмертия [Там же, с. 489]. Это все чрезвычайно напоминает платоновский *эрос* как стремление к бессмертию и блаженству в Прекрасном. Учитывая эти аспекты, фаустовскую любовь можно уподобить языческому *эросу*, как его описал протестантский теолог Андреас Нигрен в своей известной работе «Агапэ и Эрос» (1930) [19]. Он определил *эрос* как восходящую любовь, которая направляет душу «вверх», к идеальному миру, что обусловлено недостатком и лишенностью. Это жадная, эгоцентрическая любовь, любовь-желание, любовь-аппетит, рвущаяся к Благу *для себя*. Шпенглер же, с одной стороны, говорит о фаустовской душе как томящейся и страдающей в своем одиночестве в бесконечных просторах мира, отсюда и ее воля «вверх», к вечности, полноте и совершенству. С другой стороны, фаустовская материнская забота скорее соотносится с *аганэ*, которая, согласно Нигрену, представляет специфическую христианскую любовь. Это любовь нисходящая, изливающая себя от избытка, любовь-дар, любовь-жертва. Специфику *эроса* и *аганэ* также исследовал швейцарский ученый Дени де Ружмон в своей главной работе «Любовь и Запад» (1939). В *аганэ* он видит любовь к *Другому* как к *Другому*, как к уникальной личности, поэтому эта любовь «не требует ни слияния, ни экзальтированного самоуничтожения даже в Боге» [11, с. 65]. Эта любовь признает онтологию *Другого* не как проекцию *Я* или эманацию вечной Женственности, Божества или идеи Прекрасного, но как действительно *Другого*. Напротив, для *эроса*, который расцветает, согласно де Ружмону, в поэзии трубадуров и сказании о Тристане и Изольде, «другое человеческое существо – это всего лишь иллюзорный повод для разжигания желания... цель – гореть еще сильнее, пылать, дабы умереть в этом пламени! Отдельное бытие было лишь недостатком и затмением единого Бытия» [Там же, с. 62]. *Эрос* – это любовь-страсть, которая ведет к уничтожению индивидуального бытия. *Другой* – лишь средство для обретения блаженства растворения. О растворении и разрешении фаустовской души в бесконечном, о ее освобождении от всего тяжелого и вещественного Шпенглер пишет прямым текстом [17, с. 341]. Характер оппозиции *Я – Другой* здесь *градуальный*, когда члены различаются лишь степенью одного и того же качества [14, с. 80].

Если фаустовский прасимвол бесконечного пространства порождает любовь как страстный и волевой порыв в глубину, вплоть до растворения *Я (эрос)*, а аполлоновский прасимвол тела – любовь как замкнутое на материальном теле наслаждение (*афродизия*), то какую же любовь создает магический прасимвол пещеры? Подчеркивая дуалистический характер магической души, Шпенглер редуцирует к ней различные религии Ближнего Востока, раннее и православное христианство, гностицизм, неоплатонизм, ислам, зороастризм. Рассмотрим два момента для экспликации специфики магической любви. Во-первых, прояснить образ магической любви поможет вопрос о статусе принципа *различия* и *противоположности* в этих культурах. Как пишет

Шпенглер, напряжение между макрокосмосом и микрокосмосом порождает в культуре противоположности: в античности – материи и формы, в западной культуре – силы и массы. В первом случае она снимается в единичном, во втором – «в отдельных эпизодах действия». В магической же культуре противоположности остаются неразрешенными, что приводит к дуализму борющихся друг с другом начал: Света и Тьмы, Бога и дьявола, Неба и Земли, Добра и Зла и т.д. [18, с. 240]. Так, свету, освещающему пещеру, противится тьма. В этой культуре смерть не есть не-жизнь, но особая сила и сущность. Характер оппозиции этих членов *эквиполентный*, поскольку здесь они логически равноправны, обладают различными, не исключающими друг друга и не сводимыми друг к другу признаками [14, с. 80]. Здесь тьма – не отсутствие света, а смерть – не отсутствие жизни, но это особые состояния бытия или *инобытия*. Члены этих пар объясняются друг через друга и, хотя являются противоположными (но не противоречивыми), воспринимаются как «равнозначные, одинаково существующие, несводимые друг к другу сущности» [3, с. 189]. В контексте любовных отношений *Я – Другой* мы получим отношение двух взаимно инаковых, но равнозначных личностей. Здесь *Я* и *Другой* – носители своих уникальных, личных признаков, не находящихся в состоянии противоречия. Причем между этими членами имеется некая таинственная и интимная связь, при сохранении фундаментального различия между ними. Здесь *Другой* не редуцируется к *Я*, т.е. не становится всецело *Своим*, но сохраняет инаковость в силу своей принципиальной недоступности. Подлинно *Другого* невозможно схватить, понять всецело, поскольку в противном случае он будет включен в существо *Я* и тем самым утратит себя в своей инаковости. В подобных отношениях любящие обладают безусловной ценностью друг для друга и принципиальной новизной, что превращает любовь в самоотверженный и неутилитарный творческий процесс. Во-вторых, особое значение для магической культуры имеет вертикальное различие души (евр. *нефеш*) и духа (евр. *руах*) в антропологии. Душа связана с телом, с земным началом, поэтому она стремится «вверх» (подобно *эросу*), дух – с небесным началом, поэтому он изливается «вниз» (подобно *аганэ*). Еще одну форму вертикальной противоположности мы находим у Августина в его учении о *благодати*, которая делает человека в его единичности причастным к Богу [18, с. 241], без отождествления, т.е. при сохранении инаковости Творца и творения. Шпенглер пишет, что магический человек, несмотря на свою индивидуальность, чувствует себя составной частью некоего единого *Мы*. Таким *Мы* в христианстве является Церковь как Тело Христа. Поэтому магический человек принципиально не индивидуалистичен («невозможность мыслящего, верящего, знающего “я”» [Там же, с. 242]), в отличие от аполлоновского и фаустовского. Он в самом себе имеет некое *Другое* (*руах*, «образ Божий», *личность* как таинственная *ипостась*, а не как *персона*), превосходящее его эмпирическое и мыслящее *Я* (*нефеш*, *персона*, *эго*).

Итак, магический человек в своей любви мистическим и антиномическим образом связан с *Другим* как на горизонтальном уровне (человек-человек), так и на вертикальном (человек-Бог). Он смиряется и «покоряется» («ислам» переводится как «покорность») перед этим *Другим*. Причем, в соответствии с шпенглеровским пониманием магической души, противоположности здесь не разрешаются, а значит, и эквиполентная противоположность *Я – Другой* остается неснятой. Следовательно, в магической любви любящие, ограничивая и смиряя свое *Я*, относятся с предельной трепетностью к уникальности и инаковости личностей друг друга, сохраняя тонкую ненасыщенную связь. Любящие образуют своего рода антиномическое единство, совмещение противоположностей (*coincidentia oppositorum*) без утраты самого характера противоположности (как у Гераклита). Эту эквиполентную или магическую любовь можно в большей степени, чем материнскую любовь, сравнить с христианской любовью-*аганэ*, специфика которой, как мы выше заметили, заключается в жертвенном (Нигрен) отношении к *Другому* как *Другому*, без поглощения и слияния с ним (де Ружмон). В материнской же любви мать любит дитя в значительной мере не как *Другого*, но в качестве продолжения своего *Я*, его эманации. Поэтому забота о детях для нее есть форма родового бессмертия, бросок своего *Я* в будущее. Однако направленность магической любви «вверх» сближает ее с фаустовским *эросом*.

С магической любовью сближается русская «мистическая» любовь, некоторые интуиции о которой можно найти у Шпенглера. Магическая душа, по его словам, имеет «избирательное сродство» с русской душой, чей прасимвол – *бесконечная равнина*, который еще не нашел своего полноценного выражения [17, с. 368]. Русский обращен не вверх, а вдале, к горизонту, отчуждаясь от своего *Я* на бескрайней равнине. Вертикальная направленность фаустовской души ей совершенно чужда как нечто тщеславное и непонятное, поэтому русская любовь – это не сыновняя, но *братская*, где даже «Христос ощущается как брат» [Там же]. Отсюда русская соборность, общинность и коллективизм. Это «любовь равнины, любовь к таким же угнетенным братьям, и все понизу, по земле, по земле: любовь к бедным мучимым животным, которые по ней блуждают, к растениям, и никогда – к птицам, облакам и звездам» [18, с. 307]. Все-таки в этих словах явствует и вертикальная направленность, но только «вниз». Эта любовь также нисходящая, подобно любви-*аганэ* (Нигрен). Поэтому, как пишет Шпенглер, если в словах *geist, esprit, spirit* явствует движение «вверх», то в русском «дух» – «вниз» [Там же]. Русская любовь самоотверженна и смиренна, она анонимно жаждет «затеряться в горизонтальном братском мире». По-фаустовски возвышать себя любовью к ближнему и каяться для себя – кощунство для русской души, поэтому Раскольников – это «лишь частичка в “Мы”». Его вина – это вина всех. Считать даже его грех чем-то собственным есть уже высокомерие и тщеславие» [17, с. 489]. Здесь само *Я* является грехом. Под русским «низким небом» не существует никакого «я» [18, с. 307]. Можно сказать, что так понятая русская любовь является радикализованной формой магической любви. Это буквально понятая новозаветная любовь, предполагающая *кенозис* («опустошение», «истощение»), вплоть до самопожертвования, что выражено в жертве Христа. Эта кенотическая любовь выражена в ряде мест Евангелий (Мф. 16:25; Лк. 14:26; Ин. 15:13).

Итак, опираясь на шпенглеровскую методологию анализа культурных организмов, или локальных цивилизаций, мы эксплицировали различные типы любви, характерные для античной, западной и арабо-византийской культуры. Мы увидели, что аполлоновская, фаустовская и магическая души создают свой специфический характер

оппозиции *Я – Другой*, столь необходимой для понимания феномена любви. Свойственная аполлоновской душе сосредоточенность на своем *Я*, причем осуществленном в теле, обесценивает онтологию *Другого* в любви, вплоть до его полного отрицания (*привативность*) в состоянии *автаркии*. Нивелирование *Другого* приводит к отрицанию самого принципа любви как отношения к *Другому*, что создает в аполлоновской любви интенцию к самоуничтожению (*атараксия*) или ее вырождение в чистую сексуальность, т.е. безлично-телесное наслаждение от секса (*афродизия*). В фаустовской любви, напротив, имеет место устремленность к *Ты*, к *Другому*. Но эта устремленность имеет налет эгоцентричности и утилитарности: *Другой* здесь – лишь средство для совершенствования своего *Я*, дверь к бесконечному, к Богу, к Абсолютному, вплоть до саморастворения. Инаковость *Другого* имеет инструментальное значение – она лишь провоцирует интенцию к *трансгрессии* (Ж. Батай), выходу из *Я*, расширению *Я*, вплоть до слияния с бесконечным пространством. Фаустовскую любовь можно назвать *эросом* в строгом смысле. *Эрос*, хотя и устремлен к *Другому*, жаждет преодоления его инаковости. Здесь различие между *Я* и *Другим* лишь в степени (*градуальность*), поэтому *эрос* в своем пределе так же, как и *афродизия*, самоуничтожается (боги, если следовать логике сократовской речи из «Пира», не любят). Третья форма любви порождается магической душой и родственной ей русской душой, которая ближе всего к христианской любви-агапэ. Здесь оппозиция *Я – Другой – эквиполентная*. Любовные отношения между членами имеют личностный, жертвенный, «неслиянный и нераздельный» характер. Нередуцируемая взаимная инаковость любящих сохраняет саму возможность любви как отношения к *Другому*, а ее способность к постоянному самообновлению придает ей творческий и динамический характер.

#### Список источников

1. **Вершинин С. Е.** Освальд Шпенглер и Мартин Хайдеггер // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2004. № 5. С. 116-129.
2. **Гумилев Л. Н.** Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Кристалл, 2001. 639 с.
3. **Колесов В. В.** Древняя Русь: наследие в слове: в 5-ти кн. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2011. Кн. 4. Мудрость слова. 480 с.
4. **Лосев А. Ф.** Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.
5. **Маркузе Г.** Эрос и цивилизация. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества. М.: АСТ, 2003. 526 с.
6. **Милано А.** Женщина и любовь в Библии. Эрос, агапа, личность. СПб.: Алетейя, 2011. 344 с.
7. **Орнатская Л. А. О.** Шпенглер: возможна ли вообще подлинная философия сегодня или в будущем? // Актуальные проблемы гуманитарных и социальных наук: сборник трудов участников Второй международной научно-практической конференции. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского академического университета, 2015. С. 257-260.
8. **Перцев А. В.** Актуальность Шпенглера: спустя век после «Заката Европы» // Известия Уральского федерального университета. Серия 3. Общественные науки. 2015. № 2 (140). С. 29-51.
9. **Платон.** Собрание сочинений: в 4-х т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. Т. 2. 528 с.
10. **Платон.** Собрание сочинений: в 4-х т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. Т. 3. 654 с.
11. **Ружмон Д. де.** Любов і західна культура. Львів: Літопис, 2000. 304 с.
12. **Семенов Ю. И.** Философия истории (общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). М.: Современные тетради, 2003. 776 с.
13. **Степин В. С.** Цивилизация и культура. СПб.: СПбГУП, 2011. 408 с.
14. **Трубецкой Н. С.** Основы фонологии. М.: Аспект Пресс, 2000. 352 с.
15. **Фуко М.** Использование удовольствий: в 2-х т. / пер. с фр. В. Каплуна. СПб.: Академический проект, 2004. Т. 2. История сексуальности. 432 с.
16. **Чанышев А. Н.** Курс лекций по древней философии. М.: Высшая школа, 1981. 374 с.
17. **Шпенглер О.** Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: в 2-х т. М.: Мысль, 1998. Т. 1. Гештальт и действительность. 663 с.
18. **Шпенглер О.** Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: в 2-х т. М.: Мысль, 1998. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. 606 с.
19. **Nygren A.** Agape and Eros. Philadelphia: The Westminster Press, 1953. 381 p.
20. **Spengler O.** Urfragen. Fragmente aus dem Nachlass. München: Beck, Cop., 1965. 373 S.

#### CIVILIZATION AND EROS IN OSWALD SPENGLER'S HISTORIOSOPHY

**Kasimov Ruslan Kharisovich**, Ph. D. in Philosophy  
**Zharinov Semen Aleksandrovich**  
 Industrial University of Tyumen  
 rhkasimov@mail.ru; shimonzharinov@gmail.com

In the article, an attempt is made to explicate Oswald Spengler's philosophy of love in the context of his civilization studies. Having analysed the traits of Apollonian, Faustian, and magical souls, the authors identify three types of love (aphrodisia, eros, agape), which reveal themselves in the ancient, western and Arab-Byzantine cultures, respectively. The typology of love presented in the work is based on the nature specificity of the opposition 'I – the Other' that can be determined for each type: privative, gradual and equipollent. It is revealed that if the first two types of love are somehow characterized by I-centricity, then the true ontology of the Other is found only in the magical form of love – agape.

*Key words and phrases:* love; eros; agape; aphrodisia; the Other; local civilization; organicism.