

«АПОСТОЛ» И «ГЕНИЙ»: ДВА СОЛНЦА В ПРОСТРАНСТВЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ. ЭСТЕТИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТЕ

К. А. Сорокин

Уральский федеральный университет, г. Екатеринбург (Россия)

Введение. Исследование, представленное в данной статье, посвящено анализу феноменов «апостол» и «гений» с целью понимания природы этих явлений. Автор поднимает важный вопрос о двух различных подходах к историческому развитию человеческого мышления, которые определяются моделями понимания мира. Основное внимание уделено различиям в восприятии Божественного начала, выявляя отличия между внешним и внутренним восприятиями этого феномена.

Методы. Методология данного исследования строится на комплексном анализе исторических, философских и эстетических аспектов представлений о феноменах «апостол» и «гений» в европейской традиции. Исследование включает в себя обширный анализ литературных произведений, работы С. Кьеркегора и Т. Манна, где выявляются эстетические образы и рефлексии, связанные с апостолом и гением. Также автор опирается на философские концепции – от классической античности (Платон, Аристотель) до современных мыслителей, таких как П. Слотердайк. Различение между имманентным и трансцендентным рассматривается в контексте этих философских течений. Особое внимание уделяется эстетическим аспектам обоих феноменов, их влиянию на художественное творчество и формирование эстетических ценностей в европейской традиции. Методы исследования включают в себя дескриптивный анализ текстов, сравнительный метод, интертекстуальный анализ и критическое исследование. Комбинация этих методов обеспечивает системный и глубокий анализ феноменов «апостол» и «гений» в контексте европейской традиции, проливая свет на их эстетическое и философское значение.

Основные идеи исследования, полученные результаты и их обсуждение. Ключевой аспект исследования заключается в связи обоих феноменов с духовным развитием. Автор отмечает, что основные различия между апостолом и гением проявляются в их уникальных путях реализации человека в стремлении раскрыть божественную природу. Освещается проблема имманентного и трансцендентного, используя философские концепции, прослеженные от Платона и Аристотеля до современного взгляда П. Слотердайка в «Сферах II», а также через творчество С. Кьеркегора и Т. Манна, где метафорически отображены образы гения и апостола в литературной форме.

Заключение. Статья представляет собой глубокий анализ двух феноменов, открывает новые перспективы на понимание человеческой духовности и ее развития в истории мышления.

Ключевые слова: П. Слотердайк, Апостол, Аристотель, Трансцендентное, Гений, Платон, Имманентное, Т. Манн, С. Кьеркегор.

Введение. В статье предпринята попытка рассмотреть, в чем заключается различие между феноменами «апостол» и «гений». В центре вопроса лежит исследование эволюции человеческого мышления в разных направлениях, обусловленных моделями восприятия мира. Существуют разные подходы к видению человеком

божественного начала. Первая позиция предполагает воспринимать Божественное как внешний фактор, превышающий человека, и для такого религиозного подхода, например христианского, необходимо пройти путь, подобный подъему по лестнице к Богу. Вторая позиция предполагает наличие внутреннего зрения и настаивает на необходимости обратиться внутрь себя, чтобы осознать Бога. Концепция восходит к философской традиции Платона и подчеркивает важность внутреннего пути познания. Вместо того чтобы искать ответы во внешнем мире, мы обращаемся к своему внутреннему миру и приоткрываем для себя частичку Божественного. Это подразумевает философский и психологический аспекты нашего существования, которые ведут нас к внутреннему осознанию Божественного. В философском и научном контекстах эта проблема различия в восприятии бытия, зародившаяся в античной Греции, будет рассмотрена с более глубокой перспективы.

Поводом для исследования послужило произведение «Сферы II» П. Слотердайка. В целом, это его размышление о сферах и центрах, в которых отражается разнообразие в восприятии бытия. В итоге мы сталкиваемся с проблемой поиска движения – от внутреннего к внешнему, от материального мира к высшим сущностям, от человека к Богу. Также возникает вопрос о движении от Бога к миру, о познании Бога через внутреннее созерцание. Весь этот процесс размышления можно свести к двум основным сферам. В первом случае центром является человек, стремящийся к небесному Отцу, пребывающему в самых высших сферах. Во втором – человек сам становится крайней сферой, внутри которой обитает Бог, и познать его можно только погружаясь внутрь себя, всматриваясь в собственное внутреннее существо.

Кардинал Римской католической церкви, рожденный в селе Бернкастель-Кус на Среднем Мозеле, справедливо предполагал, что «машина мира будет как бы иметь повсюду центр и нигде – окружность. Ибо ее окружность и центр есть Бог, который всюду и нигде» [1, с. 99]. Это основная проблема, которую автор попытается разобрать в рамках статьи.

Методы исследования. Исследование феноменов «апостол» и «гений» строится на комплексном анализе исторических, философских и эстетических аспектов представлений о феноменах «апостол» и «гений» в европейской традиции. В статье используется обширный анализ литературных произведений, включая работы С. Кьеркегора и Т. Манна, где выявляются эстетические образы и рефлексии, связанные с апостолом и гением. Главная опора делается на философские концепции – от классической античности (Платон, Аристотель) до современных мыслителей, таких как П. Слотердайк. Различение между имманентным и трансцендентным рассматривается в контексте этих философских течений. Также методология включает в себя ретроспективный взгляд на историю европейской традиции, вы-

являя эволюцию представлений об апостоле и гении на протяжении времени и в различных культурных контекстах. Особое внимание уделяется эстетическим аспектам обоих феноменов, их влиянию на художественное творчество и формирование эстетических ценностей в европейской традиции. Методы исследования включают в себя дескриптивный анализ текстов, сравнительный метод, интертекстуальный анализ и критическое исследование. Комбинация этих методов обеспечивает системный и глубокий анализ феноменов «апостол» и «гений» в контексте европейской традиции, проливая свет на их эстетическое и философское значение.

Основные идеи исследования, полученные результаты и их обсуждение

Сопоставление космогонии Платона и космологии Аристотеля как philosophia perennis¹

Существуют два подхода для понятия всеобщего. Космология и теология – две ветви познания, изучающие Вселенную и духовную сферу соответственно. Они взаимодополняют друг друга и являются неотъемлемыми аспектами одного и того же вселенского континуума. Структурная схожесть двух этих тотальностей подсказывает нам, что гармония между теорией Вселенной и теорией Бога может быть найдена в их общих основах, а именно в их фундаментальных морфологических воззрениях. Они обе могут быть представлены как бесконечно совершенные шары, символизирующие их вселенскую целостность. Но, как отмечает П. Слотердаик: «Это предположение обманчиво, и исследование обоих максимальных шаров покажет, что они не могут совпадать; более того, их объединение, о котором неустанно хлопотала как *philosophia perennis*, так и спекулятивная теология, – неосуществимо без абсурдных импликаций» [2, с. 467].

Речь идет о двух тотальностях, несовместимых друг с другом. Первая тотальность представляет всеединый мир как универсум, включающий в себя все. Платон утверждал, что демиург создал не множество космосов, а лишь один-единственный, полностью совершенный и полный, являющийся уникальным. «Весь этот замысел вечносущего Бога относительно Бога, которому только предстояло быть, требовал, чтобы тело [космоса] было сотворено гладким, повсюду равномерным, одинаково распространенным во все стороны от центра, целостным, совершенным и составленным из совершенных тел. В его центре построивший дал место душе, откуда распространил се по всему протяжению и в придачу облек ею тело извне. Так он создал небо, кругообразное и вращающееся, одно-единственное, но благодаря своему совершенству способное пребывать в общении с самим собою, не нуждающееся ни в ком другом и довольствующееся познанием самого себя и содружеством с самим собой. Предоставив космосу все эти преимущества, [демиург] дал ему жизнь блаженного Бога» (Тимей, 34 b).

¹ Вечная философия.

У Платона существует первообраз, которому придает реальное значение только демиург, взирающий на него, и создает идеи со всеми их идеальными потенциями. Однако идеи, формирующие Ум, нужны Платону лишь для того, чтобы на их основе разработать понятие души, а затем и космоса. Все, что существует в мире, включая мельчайшие детали человеческой анатомии и физиологии, имеет значение как отражение небес, а небеса, в свою очередь, отражают всеобщий ум и всеобщую душу. Платон в своих философских рассуждениях определяет Демиурга как Ум, который, взирая на вечный умопостигаемый прообраз-парадигму, создает мир, придавая порядок хаотической материи.

Важно отметить, что ни сам идеальный прообраз, ни материя не зависят от Демиурга – он лишь соединяет их, что является существенным отличием от Бога в теистических религиях, творит мир из ничего. Также следует учесть, что Демиург не обладает абсолютной всемогущестvenностью, он как благое существо стремится максимально приблизить мир к идеальной его концепции, но пассивное сопротивление материи, выражающееся в естественной необходимости, препятствует ему полностью реализовать свои намерения. П. Слотердайк отмечает: «Новая космология Платона отличается тем, что она вводит шар как вневременную форму – форму, не имеющую какого-то до-того-существовавшего, как форму, которая следует сама собой из понятия бога» [3, с. 308].

Платон так описывает космологию: «Величайшее – единственное: тезис, пользовавшийся авторитетом официально утвержденной истины начиная со времен античных мыслителей Николая Кузанского и кончая эпохой современных идеалистов. Если мир есть совокупность того, что охватывается некоей предельно внешней границей, то, следовательно, он может быть только одним и единственным, ибо понятие величайшего непременно подразумевает и интеграцию всего» [2, с. 468].

Аристотель сознательно пренебрегал упоминанием Демиурга, описанного Платоном в Тимее, и предпочитал использовать термин «демиург» исключительно в прямом смысле – как ремесленника или мастера. «Чтобы Вселенная двигалась равномерно, [демиург] прямую линию превратил в круговую. При этом, разделив один круг на два круга, соприкасающиеся в двух точках, он снова один из них разделил на семь кругов, дабы круговращения неба были движениями души» (Метафизика, 407 а). Демиург является источником и причиной всего движения. Несмотря на то что он сам по себе неподвижен и непосредственно взаимодействует только с крайней и последней сферой мира, его прикосновение все же передает этой сфере равномерное и вечное круговое движение. Это движение последовательно передается через промежуточные сферы планет, расширяясь все дальше и дальше в направлении центра.

Таким образом демиург Аристотеля пребывал над миром, что в дальнейшем совпало с пребыванием Бога над миром в традиции монотеизма. В христианской теологии термин «демиург», также известный как «Созидатель», «Творец», «Художник», «Поэт», используется для описания Бога как Создателя и Организатора всего сущего. Этот термин применяется не только к творению мира с нуля, но и к созданию различных существ из предварительно существовавшего материала. У Аристотеля отсутствует концепция космогонии, он считал, что мир является вечным и сферическим. Начало движения и времени невозможно, так как движение является непрерывным, а его начало было бы прерывным.

Следовательно, мы имеем дело с вечным и сферическим универсумом, состоящим из неподвижных звезд. Также в трансцендентном мире существует неподвижный первоначальный двигатель, который запускает сферу неподвижных звезд. В последствии в век механики многие исследователи будут увлечены созданием вечного двигателя. П. Слотердайт пишет: «Схема обрела новую популярность в XVII в. в поисках христианами инженерами вечного двигателя, когда доказательство Бога считалось достижимым из механики» [4, s. 35].

Если у последователей Платона мир представляется замкнутой и единичной сферой, которая по своей природе есть космогония, то последователи космологии Аристотеля предполагают существование как минимум двух сфер: «мира-неба», где Земля находится в центре, и «Бога-шара», который является источником всего и содержит все в себе. Как отмечает Д. В. Бугай, «у Аристотеля земля находится в центре мира. Она является его естественным центром, поэтому объяснение феноменов движения у Аристотеля связано с теорией естественных мест» [5, с. 53].

В сравнении, связанном с различным восприятием Божественного, необходимо обратить внимание на его местоположение и определить его центр. Это может быть как имманентное понимание Божественного (у Платона), так и трансцендентное (у Аристотеля). Концепция приводит к появлению европейской философской традиции, которая не только осмысляет мир в его природном проявлении, но и уделяет внимание человеку, являющемуся частью этой природы.

Между гением и апостолом

В середине XIX в. Кьеркегор задался целью определить разницу между гением и апостолом, живя в буржуазном обществе, которое прошло большую часть пути от культуры апостольства к культуре гения. Поэтому неудивительно, что различие между апостолом, который говорит в силу безусловного поручения, и гением, который дает образцы своей собственной художественной силы, были в поле внимания религиозного писателя, как называл себя Кьеркегор. Он пишет: «Между гением и апостолом есть качественное различие; каждое из этих двух оп-

ределений уместно только в рамках своей качественно отличной сферы: *имманентного и трансцендентного*:

1) гений может поэтому дать людям что-то новое, но это новое ассимилируется жизнью дальнейших поколений, и новизна его исчезает, так же как исчезает сама характеристика «гений», стоит только подумать о вечности; апостол приносит нечто новое, являющееся парадоксом, – и именно потому, что это новое в существе своем – парадокс и не является предвосхищением дальнейшего развития человеческого рода, его новизна остается неизменной, точно так же, как апостол остается в вечности апостолом: принадлежность вечности не делает его сущностно таким же, как все прочие люди, ведь его отличие от них по самой своей сути парадоксально;

2) гений является гением благодаря самому себе или благодаря тому, каков он сам по себе; апостол является апостолом благодаря авторитету, которым его наделяет Бог;

3) гению свойственна лишь имманентная телеология; апостол парадоксальным образом поставлен в абсолютные телеологические отношения» [6, с. 486–487].

По мнению Кьеркегора, апостолы возможны только как посланники Бога, гении же являются носителями самих себя. Если апостолы движимы абсолютным мандатом и служат серьезной цели, то гении празднуют свою продуктивность ради нее самой, они живут в наслаждении своей «природой» и шутиливом удовлетворении собственной силой; Бог апостола превосходит при любых обстоятельствах, человек гениальный превосходит, самое большее, свое собственное творчество, которое еще не знает сегодня, чем оно удивит себя и мир завтра. То, что симпатии Кьеркегора относятся к апостольскому типу, в котором серьезность христианского магистериума действовала бы без ограничений, не подлежит сомнению – но это симпатии, которые не заслоняют того факта, что Кьеркегор знал, что осужден быть гением – простым писателем, который не был апостолом.

Необходимо уточнить, что существует фундаментальная разница между гением и апостолом, так же как в представлении Божественного между Платоном и Аристотелем. По мнению Кьеркегора, «всякая мысль дышит воздухом имманентного, парадокс же и вера, напротив, создают для себя качественно иную сферу. Всякое различие, существующее в отношениях между человеком и человеком *qua* человеком, принадлежит сфере имманентного и исчезает, когда размышляют о сущностном и вечном; всякое различие здесь – лишь момент, который как момент вполне правомерен, но в сущностном равенстве вечности по существу исчезает» [6, с. 487].

Это наводит на размышления, когда автор, разработавший противопоставление гения и апостола с ясностью, казавшейся окончательной, не смог провести это различие на собственной персоне. С этим различием сразу же возникает новый вид неопределенности. В Кьеркегоре на сцену выходит христианско-постхристианский гермафродитный тип «религиозного писателя». В нем формируется парадоксальная смесь тенденций, которая будет прославлена позднейшей философией жизни под названием «религиозный гений». Как гений Кьеркегор стал свидетелем своей неспособности быть апостолом; как писатель он сделал своей миссией оспаривание права разочарованных христианских церквей на проповедь. Случай Кьеркегора стал примером того, как сознание гениальности встало на пути апостольства, а несчастные апостольские амбиции должны были испортить автору удовольствие от своей гениальной продуктивности.

Свет двух солнечных систем

Пантеистическое Божество-вседержитель, рассматриваемое в геометрической модели, можно уподобить Солнечной системе. В этой модели планеты вращаются вокруг Солнца под воздействием центростремительных и центробежных сил. Это пример, иллюстрирующий идею о всеобъемлющей силе Божества, которое управляет Вселенной. Мышление с геоцентрической позиции выявляет те очевидно избыточные предпосылки, которые могут быть реализованы лишь в результате методически осуществляемого отказа, мыслящего от своей самости. У апостола, который обращен к трансцендентному, отсутствует зрение разума. Вблизи абсолютной точки нет никакого *cogito*, а есть лишь ослепленный свидетель рождения Света. Апостол – это рыцарь веры, «он знает, насколько великолепно ему (всеобщему) принадлежать» [7, с. 132].

По этой причине средневековые эпические поэты и лирики должны были позаботиться о том, чтобы заглушить упрямство своих текстов христианскими вступительными и заключительными формулами. Даже в эпоху Возрождения, где уже сказал свое слово Пико делла Мирандола о человеке, который создает себя сам, Марсилио Фичино видит причины прикрыть свой комментарий к «Пиру» Платона, в котором прославляется Эрот, заключительным благодарением Святому Духу. О масштабах средневековой концепции вдохновенного монизма говорит, в частности, тот факт, что даже в XX в. религиозный философ О. М. Ф. Розеншток-Хюсси трактует «Европейский университет как Апостольский институт, восходящий в итоге не к афинской академии, а к христианскому магистрату» [8, с. 78].

В эпоху Возрождения возникают условия только тогда, когда выходит на площадь феномен, освещенный внутренним солнцем под римским названием «гений». Как определял В. П. Эфроимсон: «Гений – это не отклонение от нормы в психике, а сверхвысокая творческая активность, заложенная природой, генетикой»

[9, с. 23]. Т. Адорно говорит о феномене гениальности так: «Гениальное представляет собой некий диалектический узел – в нем переплетено все, чуждое шаблону» [10, с. 250]. То, что считается догматом, теряет смысл в осмыслении гениальности. В этот момент христианская вера на своей собственной территории начинает терять привилегии трансцендентного светила.

Платон в своих трудах представил нам учение о второй гиперсфере, где центральное место занимает не материальное тело, а идея – всепроникающий принцип, объединяющий все идеи и их взаимосвязь в высшем и недостижимом мире. Речь здесь идет о благе, которое теологи с давних времен считали основой истинной философии. Это место зарождения учения о духовной или божественной сфере. Платон пишет: «Так вот, то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага – причиной знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно и то, и другое – познание и истина, но, если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав. Как правильно было считать свет и зрение солнцезобразными, но признать их Солнцем было бы неправильно, так и здесь: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать что-либо из них самим благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить еще больше» (Государство, 509 е).

По мнению Платона, солнечный свет распространяется на обе стороны познания – как на освещенные предметы, так и внутри глаза познающего. Это идеалистическое открытие позволило идеализму представить второй мир как совершенный, логический и постижимый разумом. Таким образом, восходит Солнце гения ярче, чем любой полдень на земле, и начинается эпоха более глубокого понимания умственной остроты.

Для гения Платона было необходимо придать другой стороне реальности, которая воспринимается мышлением, статус мира со всеми вытекающими последствиями. И только благодаря тому, что мыслимое может существовать как самостоятельный мир, впоследствии возможно столкновение одного целого мира с другим. Платон подчеркивает: «Тогда уж он сделает вывод, что от Солнца зависят и времена года, и течение лет, и что оно ведает всем в видимом пространстве, и оно же каким-то образом есть причина всего того, что этот человек и другие узники видели раньше в пещере» (Государство, 516 с).

Платон отводил второстепенное значение физическому Солнцу, предпочитая только что открытое метафизическое Солнце, которое озаряет разум гения. Это свидетельствует о том, что для Платона истинное светило знания и просветления находится не во внешнем мире, а в глубинах человеческого разума. П. Слотердаек отметил: «Притча о Солнце воспринимается будущим миром как декларация неза-

висимости умопостигаемых колоний от зримой метрополии. В одной-единственной фразе Платон провозглашает создание Соединенных Штатов Света – империи, которая сама себя порождает и сама собой удовлетворяется. Благодаря идеям, посредством идей, по направлению к идеям, в среде идей – так будут жить новые подданные империи света, укрывшиеся в нерушимом логическом убежище, граждане сияющего города на холме, находящегося в таком «где-то еще», которое всюду и в то же время отовсюду в равной мере недостижимо» [2, с. 514].

В метафоричном восприятии двух феноменов можно представить гения и апостола как две формы существования, каждая из которых обладает своим собственным источником света – солнцем. Однако у гения это солнце светит внутри, озаряя его разум, его интеллект и способности к творчеству; апостол же, в свою очередь, получает свет и энергию от священных хлоропластов, внутри которых происходит процесс фотосинтеза, обеспечивающий ему жизненную силу и способность к передаче своего послания.

Холодное солнце просвещения

Следуя мыслям Кьеркегора, на мой взгляд, необходимо обратить внимание на литературный образ Левиркюна, созданного Т. Манном в произведении «Доктор Фаустус», для того чтобы описать появление искусственного солнца в XVI в. Если Кьеркегор противопоставляет апостола и гения, то в случае с Т. Манном это сравнение можно рассматривать как сопоставление гения и дьявола, освещенного искусственным солнцем, которое не дает тепла. Гением можно назвать ту серую область, где происходят не только процессы, озаренные внутренним солнцем, но и те, которые отбрасывают тени при помощи искусственного света, и не приносят тепла. Левиркюн в своем творчестве видит нечто высшее, нежели просто акт творчества. Он воспринимает его как просветление холодным сиянием гениальности, дающим возможность занять место Бога в акте творения. Вместе с тем он не забывает о своем союзе с дьяволом.

В романе «Доктор Фаустус» постоянно происходит игра со значением слова «werk», которое в переводе означает не только «творчество», но и «творение». В конце XIX в. Бог как творец покидает сцену, уступая место сумеркам. Время сумерек Бога переплетается с рассветом человеческого творчества. За последние триста лет это творчество под названием «прогрессивная научная мысль» изменило мир в большей степени, чем миллионы лет естественной эволюции. Начиная с XX в. становится очевидным, как земные сумерки души наложились на метафизические сумерки Богов. Это логично, ведь в классической метафизике Бог и душа всегда были связаны. Исчезновение одной сущности невозможно представить без исчезновения другой.

В непрерывности событий возникает закономерный вопрос: что остается от вечного сияния солнца, которое освещает наш разум и душу, когда мы погружаем-

ся в искусственное свечение искусства, науки, технологии и средств массовой информации? Современная цивилизация, порождающая огромное количество искусственного света, кажется ослепляющей на фоне бледного света Божественного. Вы можете позволить ему сиять только по воскресеньям и праздникам, выключая аппараты искусственного света. Хотя в современном мире это происходит даже с помощью гаджетов. Т. Мачо отмечает: «Радио- и телепередачи папского благословения *Urbi et orbi* прямо воплощают логику этого благословения, включая «круг Земли» не только символически, но и с точки зрения передачи. Ни одному паломнику больше не нужно ехать в Рим сегодня, чтобы получить это благословение! В моем детстве все еще велись споры о том, нужно ли преклонять колени перед телетрансляцией Папского благословения, и будет ли благословение оставаться действенным, даже если оно не транслируется в прямом эфире» [11, с. 29].

Священник, воплощенный на экране искусственного света телевизора, обретает новое сияние. Если свет – это дар Гелиоса, Бога неба как повелителя света, наделяющего нас, людей, чувством зрения, которое может лицедреть как внешние, так и внутренние вещи, то искусственный свет, следуя логике Т. Манна, – это дар дьявола. По своей природе чувство зрения – это солнце в его другом состоянии – солнечный поток и солнечная сила и, следовательно, – причина открытости солнечного глаза солнцу. Видение в основном означает продолжение сияния солнца другими средствами. Метафорично можно сказать, что солнцеподобные глаза излучают видимые вещи и «узнают» их в силу этого освещения. Мышление же, со своей стороны, есть лишь другое видение, а именно видение в сфере невидимых вещей, идей. Как Гелиос является дарителем света для видимого, так Ἀγάθων (Агафон) – благо действует в мире идей подобно всепроникающему центральному солнцу; от него человек получает силу мышления, а вместе с тем и идеи получают способность мыслить.

Искусственный свет притупляет или искажает как внешний, так и внутренний мир. XX в. больше не артикулирует свое световое сознание с помощью солнечных Богов, но в его распоряжении – искусственные источники света, такие как проекторы, экраны и прожекторы. На самом высоком уровне технологии искусственного освещения распространяется сознание всеобщей освещенности, просвещенности и конкретной перспективы развития. Но даже свет Просвещения имеет свою тень. Для современных людей характерно самоощущение, что в результате просвещения и прогресса они увидят мир не только более ярким, но и более сомнительным. А. Ф. Лосев отмечает: «Нельзя любить при электрическом свете; при нём можно только высматривать жертву. Нельзя молиться при электрическом свете, а можно только предьявлять вексель» [12, с. 45].

Пытаясь подвести итоги двухсот лет технологий, связанных с идеей Просвещения, большинство мыслителей обнаруживают необходимость «прояснения Просвещения» или критики несущего свет разума. То, что принято называть постмодернизмом, имеет один из своих самых убедительных мотивов в этом пересмотре последствий Просвещения. Мысли о Леверкюне, искусственном солнце, наводят на размышления о его холодной природе. Оно не в состоянии согреть нас, но оказывает огромное влияние на людей, превращая их в безликую массу, лишенную своей истинной человечности – они становятся просто частью массы, известной как *das man*. Это вызывает вопросы: каким образом мы сохраняем свою индивидуальность и подлинность в мире, где искусственный свет может оказывать такое сильное воздействие на нашу сущность?

Во многом вопросы о том, что будет последним, что увидит человек, остаются актуальными и для современного человечества. Является ли последний взгляд ничем иным, «как вечным морганием последних людей» [13, с. 78], смотрящих на беспросветное искусственное солнце? Соответствует ли оно опыту умирающих, согласно Тибетской книге мертвых, где говорится о «переходе в белый свет угасания?» [14, с. 136], или последний взгляд ослепнет в свете от ядерного взрыва – как бы в технологической реализации свето-мистического опыта под названием «прогресс».

Заключение. Как мы уже обсуждали, разделение тотальности на геоцентрическую и теоцентрическую не является исключительно характеристикой христианской метафизики, а скорее является неизбежным результатом фундаментальных решений греческой классики. Платон предлагает два различных подхода к созданию Вселенной: первый подход подразумевает активное творчество демиурга, который воплощает универсум в виде одушевленного скульптурного произведения; второй подход, который мы можем увидеть в притче о Солнце, представляет собой процесс создания Вселенной через излучение. В этом случае платоновское солнце – эманации своих лучей изнутри, распространяющееся во все стороны. Мерло-Понти отмечает: «Глаз совершает чудо, открывая душе то, что не является душой, – блаженный мир вещей и его Бога. Солнце» [15, с. 16].

С наступлением современной эпохи светлые метафизические установки западной рациональности меняются с нуля. Реальный мир больше не находится под вечным светом божественного «над мира» или «внутри мира», он постепенно раскрывается в ходе процесса искусственного освещения. Это имеет свою мотивацию в переосмыслении концепции основания мира как такового. Вместо авторитетного первозданного устройства мира на основе порядка творения теперь происходит самоупорядочение мира посредством человеческой практики. Последствия этого для концепции света далеко идущие. Если античная онтология, едва ли отличаю-

щаяся от восточной метафизики, позволяла Богу, миру и душе быть показанными ей дающим или открывающим светом, то новый европейский разум полагается на свой собственный освещающий поступок. Следовательно, свет (как интеллект и действие) деонтологизируется – он становится средством и инструментом практики, которая сама обеспечивает себе достаточное просвещение.

Таким образом, исследование показывает, что «апостол» и «гений» представляют собой две уникальные траектории духовного развития в европейской традиции. Оба феномена тесно связаны с эстетической рефлексией, что проявляется в их воздействии на литературное творчество и художественные выражения. Важным выводом является выделение различий в восприятии Божественного начала через призму апостола и гения. Где апостол олицетворяет внешнюю связь с божественным, там гений представляет собой внутренний путь к разгадке тайн духовного мира. Эти различия освещают не только философскую проблематику, но и влияние этих концепций на формирование эстетических ценностей и культурного наследия.

Завершая исследование, можно подчеркнуть, что обсуждаемые феномены не только представляют интерес для философского анализа, но и оказывают существенное влияние на художественное творчество, формируя культурные образы и ценности. Работа ставит перед читателем вызов взглянуть на эти феномены с новой перспективы, обогащая понимание европейской традиции и ее эстетических основ; приглашает к дальнейшему исследованию в области эстетики и философии, расширяя границы понимания человеческой духовности.

Список литературы

1. Кузанский Н. Сочинения: в 2-х т. Т. 1: перевод / общ. ред. и вступит., статья З. А. Тажуризиной. М.: Мысль, 1979. 488 с.
2. Слотердайк П. Сферы: в 2-х т. Т. II. Глобусы. СПб.: Наука, 2007. 1024 с.
3. Слотердайк П., Хайнрихс Г.-Ю. Солнце и смерть: диалогические исследования / пер. с нем., примеч. и послесл. А. В. Перцева. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2015. 608 с.
4. Sloterdijk P. Den Himmel zum Sprechen bringen. Suhrkamp: Über Theopoesie, 2020. 352 s.
5. Бугай Д. В. Аристотель и философия поздней античности. М.: Философский факультет МГУ, 2019. 468 с.
6. Кьеркегор С. Беседы и размышления. М.: Рипол-Классик, 2020. 512 с.
7. Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. 2-е изд. М.: Академический проект, 2014. 382 с.
8. Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить. М.: Канон+, 1997. 288 с.
9. Эфроимсон В. П. Генетика гениальности. 3-е изд. М.: Тайдекс Ко, 2004. 374 с.
10. Адорно В. Т. Эстетическая теория / пер. с нем. А. В. Дранова. М.: Республика, 2001. 527 с.
11. Мачо Т. Замечания по истории техники религии // New Rundschau. Брошюра 1. Франкфурт-на-Майне (С. Фишер), 2004.
12. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 303 с.

13. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: Интербук, 1990. 301 с.
14. Тибетская книга мертвых / пер. с англ. СПб.: Издательство Чернышёва, 1992. 116 с.
15. Мерло-Понти М. Око и дух. М.: Искусство, 1992. 63 с.

Авторская справка

СОРОКИН Константин Алексеевич – аспирант первого года обучения, кафедра истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры, Департамент философии, Уральский федеральный университет, г. Екатеринбург, Россия.
E-mail: konstantin.sorokin1@gmail.com

UDC 1(091)

DOI: 10.25686/2410-0773.2023.4.51

APOSTLE AND GENIUS: TWO SUNS IN THE SPACE OF EUROPEAN TRADITION. AESTHETIC REFLECTION IN THE HISTORICAL-PHILOSOPHICAL CONTEXT

K. A. Sorokin

Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia

Introduction. The research presented in this article is devoted to analysing the phenomena of "Apostle" and "Genius" in order to understand the nature of these phenomena. The author raises an important question about two different approaches to the historical development of human thinking, which are determined by the models of understanding the world. The main attention is paid to the differences in the perception of the Divine beginning, revealing the differences between the external and internal perception of this phenomenon.

Methods. The methodology of this study is based on a comprehensive analysis of historical, philosophical and aesthetic aspects of the perceptions of the phenomena "Apostle" and "Genius" in the European tradition. The study includes extensive analyses of literary works, including works by S. Kierkegaard and T. Mann, which reveal aesthetic images and reflections related to the "Apostle" and "Genius". The author also draws on philosophical concepts ranging from classical antiquity (Plato, Aristotle) to contemporary thinkers such as P. Sloterdijk. The distinction between the immanent and the transcendent is examined in the context of these philosophical currents. Special attention is paid to the aesthetic aspects of both phenomena, their influence on artistic creation and the formation of aesthetic values in the European tradition. The research methods include descriptive textual analysis, comparative method, intertextual analysis and critical enquiry. The combination of these methods provides a systematic and in-depth analysis of the phenomena of "Apostle" and "Genius" in the context of European tradition, shedding light on their aesthetic and philosophical significance.

Results. The key aspect of the study lies in the connection of both phenomena with spiritual development. The author highlights that the main differences between "Apostle" and "Genius" are manifested in their unique ways of human realisation in striving to reveal the divine nature. The problem of the immanent and transcendent is highlighted, using philosophical concepts traced from Plato and Aristotle to the modern view of P. Sloterdijk in "Spheres II", as well as through the work of S. Kierkegaard and T. Mann, where the images of the Genius and the Apostle are metaphorically displayed in literary form.

Conclusion. The article is an in-depth analysis of the two phenomena, offering new perspectives on understanding human spirituality and its development in the history of thought.

Keywords: P. Sloterdijk, Apostle, Aristotle, Transcendent, Genius, Plato, Immanent, T. Mann, S. Kierkegaard.

References

1. Cusanus N. Works: in 2 vols. Vol. 1. Translation. Ed. and intro., article 3 by A. Tazhurizina. Moscow, Mysl', 1979, 488 p.
2. Sloterdijk P. Spheres II Globes. Saint Petersburg, Nauka, 2007, 1024 p.
3. Sloterdijk P., Heinrichs G.-J. Sun and Death: Dialogical Studies. Translated from German, notes and afterword by A. V. Pertsev. Saint Petersburg, Ivan Limbakh Publishing, 2015, 608 p.
4. Sloterdijk P. Bringing Heaven to Speech. Suhrkamp: On Theopoesy, 2020, 352 s.
5. Bugay D. V. Aristotle and the Philosophy of Late Antiquity. Moscow, Philsfak MGU, 2019, 468 p.
6. Kierkegaard S. Conversations and Reflections. Moscow, RIPOL classic, 2020, 512 p.
7. Kierkegaard S. Fear and Trembling. Translated from Danish by N. V. Isaeva, S. A. Isaev. 2nd ed. Moscow, Akademicheskiy proyekt, 2014, 382 p.
8. Rosenstock-Huessy O. God Makes Us Speak. Moscow, Canon+, 1997, 288 p.
9. Efroimson V. P. The Genetics of Genius. 3rd ed. Moscow, Taidex Co, 2004, 374 p.
10. Adorno T. W. Aesthetic Theory. Translated from German by A. V. Dranov. Moscow, Respublika, 2001, 527 p.
11. Macho T. Remarks on the History of the Technology of Religion. New Rundschau. Brochure 1, Frankfurt am Main (S. Fischer), 2004.
12. Losev A. F. The Dialectics of Myth. Moscow, Mysl', 2001, 303 p.
13. Nietzsche F. Thus Spoke Zarathustra. Moscow, Interbuk, 1990, 301 p.
14. Merleau-Ponty M. Eye and Mind. Moscow, Iskusstvo, 1992, 63 p.
15. The Tibetan Book of the Dead. Translated from English. Saint Petersburg, Chernyshyova Publishing, 1992, 116 p.

Author's bio

SOROKIN Konstantin Alekseevich – PhD student at the Department of History of Philosophy, Philosophical Anthropology, Aesthetics and Theory of Culture, Department of Philosophy, Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia. E-mail: konstantin.sorokin1@gmail.com

Библиографическая ссылка

Сорокин К. А. «Апостол» и «гений»: два солнца в пространстве европейской традиции. Эстетическая рефлексия в историко-философском контексте // SocioTime / Социальное время. 2023. № 4 (36). С. 51–64. DOI: 10.25686/2410-0773.2023.4.51