

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 165.3

Понятие эстетического опыта в свете теории священного Р. Отто

П. А. Егоров

Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского,
Российская Федерация, 191023, Санкт-Петербург, наб. реки Фонтанки, 15

Для цитирования: *Егоров П. А.* Понятие эстетического опыта в свете теории священного Р. Отто // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2024. Т. 40. Вып. 2. С. 309–319. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.211>

Статья посвящена очерчиванию границ понятия «эстетический опыт». Подобная демаркация является важным шагом в прояснении темы современных дебатов по теории познания и научной методологии. Данная операция осуществляется посредством критического анализа теории священного Р. Отто, изложенной им в одноименной книге. Демонстрируется внутренняя противоречивость стремления Р. Отто вывести священное в качестве автономного опыта, не связанного с эстетикой, на базе неокантианской философии, к той самой эстетике тяготеющей. Это противоречие задачи и метода, помещенное в более широкий контекст рассмотрения, позволяет определить эстетический опыт. Эстетический опыт — это режим рассмотрения любого возможного опыта по специфическим правилам такой дисциплины, как эстетика. В этом смысле чистый опыт есть лишь иллюзорная перспектива из чувственной перегруженности дискурса допонятийными выражениями (мимика, паравербальные сигналы, частота сердечных сокращений и т. д.), или, иными словами, гумбрехтовская категория интенсивности. Сам же опыт полностью сводится к режиму выражения и не обладает никакими собственными характеристиками. Опыт — это точка соединения допонятийного и понятийного, бесконечно членимая, но никогда не схватываемая, лишь всегда сводимая к выражению, герменевтическому (значение) и негерменевтическому (присутствие) аспекту. Эстетический же опыт — это опыт, проинтерпретированный в свете того, что существование неотлично от представления, опыт, понимаемый в деонтологизированном смысле. По этой причине любой опыт может быть либо эстетическим (истолкованным как видимость), либо онтологическим (истолкованным как реальность). Все остальные формы концептуализации опыта являются лишь видовыми. Следовательно, не существует различий между опытом (кроме степени интенсивности), но только различие между дискурсами (которые и определяют его содержание).

Ключевые слова: эстетический опыт, священное, Отто, интенсивность, дискурс.

Введение. Актуальность демаркации эстетического опыта

В современной эстетической теории все чаще обращается внимание на проблему эстетического опыта. Эстетика задается вопросом о его сущности, его свойствах, специфике и границах демаркации самого понятия «эстетический опыт». Именно к последней проблеме мы и хотели бы обратиться, так как полагаем, что ясность понятий ведет к удачным решениям в иных вопросах рассмотрения того или иного явления. В первую очередь понятие эстетического опыта способно прояснить различные идеи относительно связи теории и предметной действительности. Критика референции означаемого и означающего в середине прошлого века, лингвистический поворот и иные дрейфы в сторону превалирования дискурса не сняли проблему «чувственного познания», опыта и до сих пор являются частью различных дебатов, порождая новые трактовки и даже новые направления (например, спекулятивный реализм). Все это требует определения места эстетического опыта в теории познания.

Однако сама проблема демаркации понятия «эстетический опыт» оказывается местом пересечения множества линий концептуализаций, авторских подходов и различных способов понимания. Является ли опыт чем-то отличным от выражения опыта; как связаны опыт и переживание, и тем более какова их связь именно в эстетике; что делает опыт эстетическим; как происходит восхождение от опыта к трактовке опыта и существует ли это восхождение, или опыт уже предполагает свою герменевтику а priori? Все эти вопросы неизменно преследуют любое рассуждение об эстетическом опыте, формулируя предмет гносеологического исследования оного.

Как ни странно, наиболее симптоматичной теорией, проясняющей наибольшее количество вопросов наиболее удачным образом, является теория, которая, как кажется, вообще не имеет никакого отношения к эстетическому опыту, кроме заявления о том, что данную теорию не стоит путать с теорией эстетического опыта. Это теория священного Рудольфа Отто. Именно ее важность для эстетического опыта, ее удачность и охват представленного выше круга вопросов мы и намереваемся продемонстрировать и, конечно же, указать, что именно с эстетическим опытом эта теория не только может, но и должна быть связана.

Сразу стоит сказать, что теория Р. Отто нас интересует сугубо в феноменологическом смысле. По этой причине нам нет нужды обращаться к религиозной традиции христианства, рассматривающей вопрос эпифании. В конечном счете феноменология — это движение «назад к вещам», а не к традиции, и контекст такого рассмотрения вопроса — это контекст, который идет от И. Канта (I. Kant), а не от Августина (Augustine of Hippo), Г. Паламы (Gregory Palamas) или каппадокийцев. Данное уточнение позволит избежать некоторых превратных интерпретаций, связанных с выбором фигуры Р. Отто. Фигуры скорее феноменолога, нежели теолога, что мы и попытаемся продемонстрировать.

Нуминозное и эстетика у Р. Отто

В своей книге, которая так и называется — «Священное» [1], Р. Отто (R. Otto) посвящает нас в такое понятие, как «нуминозное». Священное в современных философских религиях чаще всего сводят к рациональным аспектам, забывая

о чувственной стороне духовности, без которой нельзя, строго говоря, представить мотив организации культа как такового. Здесь Р. Отто апеллирует к У. Джеймсу (W. James), указывающему, что классическая модель генезиса религии из социальных отношений («полезная религия») не срабатывает [2; 3]¹. По этой причине Р. Отто указывает на чувство религиозного опыта как на отправную точку для создания религии. Сам же такой опыт сводится к чувству интенсивного переживания присутствия Бога, которое является истоком религиозной доктрины. Именно это религиозное переживание и именуется нуминозным, с целью отличить чувственное священное (религиозный опыт) от рационального священного (религиозная доктрина и экзегеза).

На первый взгляд, тема религиозного вообще не предполагает тему эстетического, однако в самой рубрике нуминозного оказываются проблемными два аспекта. Во-первых, Р. Отто близок к неокантианству — это выражается во множестве отсылок к И. Канту (и общем характере работы, некоторых концептуальных жестах), главной из которых является настойчивое утверждение о том, что религиозный опыт не стоит мыслить в эстетической плоскости: как разновидность эстетического опыта или же как высшую степень такового вообще. Но откуда такая настойчивость в отрицании? Во-вторых, религиозный опыт доступен атеистам, причем не в значении откровения, благодаря которому можно уверовать, а как раз наоборот, как чувственный исток атеистического мировоззрения. Все это требует объяснения.

С самого начала идея Р. Отто является чисто кантианской: говоря об опыте общения с Богом, он вводит следующее уточнение: опыт общения с Богом реализуется как переживание. С чистым наличием Бога мы никогда не имеем дела. Есть переживание, но есть ли Бог позади нашего представления, ни доказать, ни опровергнуть нельзя. В этом смысле чувственное переживание представляется стартовой диспозицией для последующего осмысления в терминах религии, сама категория религиозного выстраивается из этого опыта как наименование по правилам рефлектирующей способности суждения. Все дело в том, что эта способность является эстетической. Да и сам опыт как переживание, а не как действительная встреча с объективным миром, является фигурой трансцендентальной философии в духе И. Канта. По этой причине настойчивость отрицания эстетического аспекта в религиозном опыте двойственна: отрицанием сознаются в связи с отрицаемым. Р. Отто приходится идти на такой жест, скорее всего, из таких же сугубо политических соображений, ведь в противном случае его теория священного, став эстетической, покинет сферу религиозного (сыграет на руку атеистическому мировоззрению?). Что же является условием такой ситуации?

Уже ко времени творчества Р. Отто стартовое осмысление эстетики как «нижней формы гносеологии» все чаще воспринимают лишь как исторический казус [4, с. 23]². Эстетику связывают с философией искусства, само же искусство, с точ-

¹ Как минимум структура организации религии и ее связь с полезностью менее однозначна, чем просто социальный адаптивный регулятор. Соображения Р. Отто на этот счет можно отнести к более поздним теориям религии, критикующим понятие пользы.

² Классическая интерпретация Г. Гегеля (G. Hegel), согласно которой эстетика — философия искусства. Мы обращаем внимание на именно «классическую» интерпретацию, потому как она не замечает того обстоятельства, что низшая гносеология и философия искусства у Г. Гегеля — это одно и то же.

ки зрения религиозного мировоззрения, теряет ореол священного, выводится в сферу бытового. Но эта двойственность искусства демонстрирует суть эстетики, конфликт между религиозным (онтологическим) и эстетическим мировосприятием. Эстетика начинается в середине XVIII в. не только как отдельная дисциплина, но и как дисциплина вообще. Она начинается как низшая гносеология, потому как есть насущная потребность объяснить формирование понятий вне указания на Бога как на того, кто обладает понятиями изначально и помещает их в человеческие души [5]. Эстетика — это дисциплина периода деонтологизации, в то время как, например, христианское религиозное мировоззрение зародилось в онтологизирующий период [6, с. 20–45]. Поэтому там, где Р. Отто стремится вывести религию из чувственности, догматику — из допонятийных суждений (а моменты нуминозного составляют такие допонятийные суждения), его предприятие оказывается сугубо эстетическим.

В то же время, как указывает Х. У. Гумбрехт (H. U. Gumbrecht), один и тот же предмет может захватить человека, его чувственность, а может и не захватить, но все же быть ясно представляемым после того, как захватывал в прошлом [7, с. 100–112]. Если же объект не захватывал, то на него не обращают внимания, ведь отсутствие эстетического благоволения выражается не как непринятие, а как неузнавание. Если представление об объекте передано лишь через дискурс и не имеет никакого чувственного коррелята, то мы также имеем неузнавание, некое выпадение субъекта из рассматриваемой сферы [8]. Опыт же нуминозного направлен на объект, который, в отличие от всех иных объектов, с которыми мы имеем дело, не является предметом рассудка. Это Бог, внемировая сущность. Кантовское доказательство бытия Бога апеллировало не к рассудку, а к разуму, к телеологической необходимости в структуре морали. Как кажется, эта ситуация не должна была бы касаться атеистов из-за других этических диспозиций.

Именно это обстоятельство должно было бы увести нас в интерпретации религиозного опыта от эстетики. Нуминозное должно быть закрытой сферой, местом неузнавания, если бы не религиозный опыт атеизма.

Религиозный опыт атеистов

То, с какой легкостью религиозный опыт может быть апроприирован атеизмом, обескураживает непосвященного наблюдателя. Самым известным «захватчиком» последних лет является, пожалуй, С. Жижек (S. Žižek). В работе «Хрупкий абсолют» [9, с. 147–163] он анализирует христианскую доктрину как атеистический проект. В центре такой трактовки лежит идея о том, что жертва Иисуса Христа была жертвой не вечной задолженности перед Богом за прощение греха, а упразднением самого божественного (Бого-Человек распят и умер) ради человеческой свободы, очищением через концепт (Святой дух — это дискурс христианской общины). Иными словами, С. Жижек демонстрирует, что религиозное откровение может вести к атеистическим выводам, а все последующие чудеса христианства представляют собой итог нашей настроенности на данный дискурс, на отношение, которое будет уже не онтологическим (Бога нет), а эстетическим (как если бы Бог был). Недаром же пятое доказательство бытия Бога у И. Канта содержится и в его главном труде по эстетике (хоть и в разделе по телеологии).

Но нас в большей степени интересует не результат такого захвата, а механика его осуществления. Эту механику сам С. Жижек предлагает к рассмотрению в «Чуме фантазий» [10, с. 102–105], где говорится, что экстатическое чувство (например, экстаз религиозного опыта) = наслаждение, внеисторическая и внеформальная категория интенсивности переживания (Р. Отто говорит нечто похожее), а уже сама эта интенсивность формирует систему случайно-историческим образом, из условий внешней среды. С. Жижек привлекает статью Г. Эйзенштейна «Сепаратор и чаша Грааля», где указывается, что чувство восхищения перед Граалем и сепаратором, в сущности, одно и то же (за ними двумя как артефактами стоит идеология). Наглядным выражением этого отношения интенсивность — системность является, по мнению С. Жижера, фильм «Бразилия», где фотокарточка блюда сопровождается питательной слизью. Интенсивность переживания и есть та питательная слизь, интерпретация же опыта как религиозного (но, кстати, как и эстетического) — лишь идеологическая карточка, сопровождающая его. Внеисторическим, нейтральным к дискурсу является именно интенсивность переживаний, само же дискурсивное выражение может быть организовано как угодно [10, с. 102–105]: та интенсивность, что наполняет сердце христианина, может быть интерпретирована атеистом как эстетическое, да и само христианство может быть принято атеистическим, т. е. эстетическим, образом (например, как у Дж. Ваттимо (G. Vattimo) [11, с. 41–42]).

В этом и состоит разгадка религиозного опыта атеистов: опыт — это интенсивность переживаний, дисциплинарная же захваченность его самого — лишь вторичное в некотором смысле образование. Как указывает М. Шелер (M. Scheler), на ранних этапах развития культуры опыт вообще будет тотально захвачен религиозным мировоззрением [12, с. 129–194]. Даже бытовой, но интенсивный любовный опыт переживается как вторжение божественного [13, с. 108–125]. И хотя сами мировоззрения возникают из опыта, религиозный режим интерпретации обязателен из-за навязчивой идеи того, что источником интенсивного внемирового (внебытового) чувства является нечто потустороннее. В эпоху секуляризма, к которой приходят уже не на чисто чувственных основаниях, а как к результату, помимо всего прочего, длительной философской рефлексии, возможно будет создать иную форму захвата опыта. Такую форму, которая не полагает позади чувственности нечто определенное и саму чувственность рассматривает как нечто более важное, чем ее исток. Таковой формой и будет эстетика.

Таким образом, опыт нуминозного, о котором говорит Р. Отто, может быть легко захвачен эстетической теорией. Лишний раз это подчеркивает то обстоятельство, что и эстетические теории, в обратную сторону, могут быть захвачены религиозной интерпретацией, на что (в отношении своей собственной идеи эстетического опыта) иронически жаловался Х. У. Гумбрехт [7, с. 145].

Это позволяет дать ответ на вопрос о том, как возможен религиозный опыт атеистов: из их режима интерпретации — только как эстетический.

Содержание интенсивностей

Однако одно возражение способно опровергнуть всю представленную концептуальную конструкцию. Если бы форма осмысления (эстетическая, религиозная или же иная) была единственным условием использования опыта, то откуда

бы бралось различие в его содержании? Так, например, в эстетических категориях употребляются понятия «прекрасное», «возвышенное»; Р. Отто же говорит об ужасе, чувстве тварности, завороченности и т. д. Одним лишь указанием на различия дисциплин эту непохожесть переживаний компенсировать трудно, и это различие становится наиболее важным аргументом в пользу самого священного как чего-то автономного.

У самого Р. Отто содержание священного предстает как нечто не только автономное (например от эстетики), но и независимое от дискурса. Более того, само священное определяет дискурс в классическом отношении: чистая предметная область — выражение. Так, Р. Отто спорит с Ф. Шлейермахером (F. Schleiermacher) по вопросу мистических переживаний, противопоставляя свою концепцию нуминозного основанной на чувстве тварности концепции мистического переживания, апеллирующей к чувству зависимости. На первый взгляд мы имеем концептуальный спор по поводу некоей предметной области, того, что обладает свойствами, которые могут быть ошибочно или достоверно определяться. Но любопытной представляется сама суть этого разночтения. Это именно *разночтение!* Р. Отто полагает, что Ф. Шлейермахер «удачно уловил» опыт нуминозного и «имеет в виду» именно его, но неудачно «выразил» это в чувстве зависимости [1, с. 16–20].

Весь этот пассаж — легкая добыча для деконструкции. Во-первых, предметная область конкретизируется в выражении, и само выражение структурирует ее имя и имя данных ей свойств. Во-вторых, сразу же возникают невозможные формулировки: «имел в виду» (как он это понял? как это вообще можно понять, что кто-либо имеет в виду, помимо того, что он сказал и в каком контексте?) [14, с. 384–392]; отношения внеположной действительности — простого означающего выражения и т. д. (что же таится за этим означающим?). Иными словами, вся проблема логоцентризма и психологической интроспекции как его частного случая вываливается разом на читателя. Увы, но текст о мистике проявляет мистичность такого текста.

Сама постановка этой проблемы (чистое содержание опыта до выражения) уже содержит в себе противоречие. На наш взгляд, этот гордиев узел опыта-выражения можно рассечь, лишь отсекая от самого опыта без выражения все, оставляя в чистой чувственности лишь саму чистую чувственность, т. е. просто пустой атрибут интенсивности. Интенсивности достается лишь она сама, выражению — вся сложность и структура. К этому, как кажется, произвольному шагу нас побуждают две причины.

Мы не можем представить успешное решение проблемы опыта без того, чтобы не указать на его «всегда восполненность» языком, на пустое место чистого опыта, на ту ситуацию, что никакой искренности, внеположности попросту нет [15, с. 186–187]. К этому нас толкает лингвистический поворот. Другой причиной является заведомое отсутствие нейтральности нас самих, любого ныне живущего человека и, конечно же, Р. Отто и Ф. Шлейермахера. Они интерпретирует переживаемые интенсивности в определенной дискурсивной среде, частью которой уже являются волей или неволей. Невозможно, опять же из-за лингвистического поворота, отличить их искренность от предписывания выражения имеющимся у них дискурсом [16, с. 17–81].

Причиной же, оставляющей за интенсивностью только ее саму (а это всегда нечто большее, нежели полный отказ от интенсивности вообще), является то, что без

чего-либо еще, кроме дискурса выражения, картина была бы неполна. О каком отношении к мистике могла бы идти речь, если бы дискурс не породил сильного переживания, саму разность переживаний священного. Но такое переживание всегда внутреннее — переживание субъективной, духовной, жизни, чистая мистика нашего собственного внутреннего мира. В конечном итоге вопрос об опыте сопрягается с вопросом о том, есть ли у нас вообще опыт или мы имеем дело только с выражением. И этот вопрос также не имеет удовлетворительного ответа, поскольку упирается в проблему интроспекции (наш внутренний мир верифицируется лишь как внешнее поведение).

Поэтому лучшее, что мы можем сделать, — противопоставить две формы выражения опыта, герменевтическую и негерменевтическую, как это делает Х. У. Гумбрехт. К герменевтическому, т. е. сводящемуся к значению, выражению присоединяется негерменевтическое выражение вне значений, привычных для наших традиционных воззрений о языке: жесты, интонации, мимика и вся та символичность, которая относится к невербальному и, как принято полагать, чувственному аспекту выразительности, в дополнение к аспекту логическому, понятийному. Интенсивность проявляет себя в чрезмерности выражения, его нагруженности как непонятийным содержанием (жестами, мимикой, интонациями и т. д.), так и обилием деталей понятийного содержания (то, чего иные дискурсы не замечают и потому в сравнении с интенсивным предстают как бедные на выражение в чисто количественном аспекте). Только в этом мы можем увидеть некую уникальность опыта, его разницу выражений в разных дискурсах. Причина такой разности — само выражение, наследование знаков в дискурсах. Мы вполне можем свести опыт к этому. К чистому же чувству, которое само обладало бы некими свойствами до выражения, мы свести опыт не можем, как не можем вообще представить свой внутренний мир без мистического внутри нас как чистой интенсивности, которая сама есть лишь атрибут выражения, но никогда не нечто самостоятельное. Оттого и само содержание интенсивностей — это некая контрабанда выражения в сторону мнимой чистоты опыта. То, что только кажется, но никогда не осуществляется. Интенсивность — характеристика выражения и только выражения, причем в сравнении именно с другим выражением, потому и опыт — это именно негерменевтический аспект выражения, но только выражения.

В конечном счете А. Баумгартен (A. Baumgarten) определяет эстетику как низшую гносеологию, а не гносеологию как высшую эстетику. Такое смещение акцентов исторически обусловлено, однако же движение к эстетике мы способны реализовать лишь от понятий, даже постулируя идею о том, что все наши понятия — лишь производные от эстетического опыта. В некотором смысле само это различие, бесконечно членимое в уточнениях, стирается, хотя и кажется, что в любом конкретном случае оно так или иначе поддерживается. Отсюда и иллюзия чистой интенсивности и чистого опыта как субстанции. На деле же — это лишь эффект сравнения выражений.

Однако не все так просто. Само изложение проблемы содержания опыта не снимает вопрос о том, почему же одни дискурсы полнятся интенсивностями, а другие нет. Почему одни люди выражают интенсивно, а другие так, как если бы ничего не было? Нельзя сказать, что люди испытывают или же не испытывают эстетический (но также религиозный и любой другой) опыт как внутренне чистое состо-

ание: это проблема интроспекции логоцентризма. Но люди выражаются так, как если бы опыт был испытан. Здесь-то как раз и обнаруживает себя бесконечная членимость опыта не только между дискурсами, но и между предметными зонами дискурса. Когда мы говорим, что опыт регрессивно раздваивается в редукциях к мышлению, т. е. дискурсивному понятийному выражению, и к психофизиологическим условиям, т. е. чувствам, о которых можно говорить лишь как о допонятийном дискурсе, мы производим ту же операцию бесконечного членения.

Стоит обратить внимание, что в рассуждениях Р. Отто, как, кстати, и в рассуждениях И. Канта, психологические условия опыта играют весьма ограниченную роль. Это связано с тем, что, не ставя проблему психических условий, необходимо выяснить либо механизм восхождения от чистой сенсорики к понятиям, либо саму форму чувственной данности опыта в сфере понятий. Но в этом аспекте эстетика бы уже перешла в сферу психологии эмоций и чувств, что, строго говоря, не соответствует ее предметной области исследования познания. Поэтому мало сказать, что чувственный аспект опыта, интенсивность, полностью определяется дискурсом. В определенном дискурсе (психология) существует вопрос о «материальных факторах» интенсивности, но здесь же, опять в пику логоцентризму, чистый опыт будет бесконечно члениться между эстетикой и психологией, а значит, иметь возможность свободной редукции к дискурсу.

Понятие эстетического опыта

Итак, под эстетическим опытом мы предлагаем понимать интенсивность переживания с всегда уже имеющейся формой интерпретации таких переживаний. В этом смысле мы повторяем идею Х. У. Гумбрехта, который также разделял опыт (*Erfahrung*) на интенсивность (переживаемую (*Erleben*)) как присутствие, как допонятийный дискурс) и герменевтическую обработку (значение, понятийный дискурс). Такая трактовка указывает на то, что опыт неотделим от выражения, строго говоря, является его негерменевтическим эффектом. Поэтому мы и разделяем выражение и интенсивность переживания. Если Х. У. Гумбрехт это делает для того, чтобы восстановить общую картину происходящего в картезианской культуре значения (которая забывает о переживании присутствия, о негерменевтическом выражении) [7, с. 96–145], то наша задача — указать на опыт как на мнимую точку.

Именно пример теории священного Р. Отто и позволяет это сделать. Внутреннее напряжение его текста между религиозной и эстетической проблематикой уже показывает, что эта интенсивность может быть равноправно захвачена двумя режимами интерпретации и сводится лишь к тому, понимаем ли мы такое переживание присутствия онтологически или эстетически. Эстетика как система исторична [6, с. 20–45]. Строго говоря, нельзя говорить об эстетическом опыте до изобретения эстетики, что бы ни подводилось под понятие эстетического опыта. Та же история и с религией, потому как религия сама исторична. Игнорирование этого обстоятельства в свое время вызвало шквал критики в адрес самого Р. Отто [17, с. 36–42]. По большому счету, не существует ни одного строгого воспрепятствования обозначить интенсивный религиозный опыт как интенсивный эстетический опыт. Р. Отто спорит с рубрицированием опыта в эстетике (и там есть по поводу чего поспорить), но эстетический опыт — это определенная форма обращения с интенсивностями

с точки зрения эстетики. В конечном счете сама религиозная интерпретация интенсивности у Р.Отто является эстетической, ведь он с самого начала указывает, что нельзя разделить присутствие Бога и чувство (выражение) присутствия Бога.

Заключение. Определение эстетического опыта

Таким образом, опыт не является чем-то отличным от его выражения, хотя внутри самого опыта автономность режима интерпретации позволяет различать чувственный и рациональный аспекты, которые, впрочем, невозможно развести. Эстетический режим интерпретации тотален в силу того, что накладывается на опыт как узурпирующая сила, как стиль функционирования нашей культуры «эстетической рациональности» [6, с. 20–45]. Иными словами, делает опыт эстетическим лишь наше концептуальное отношение к нему.

Все это заходит, конечно же, куда дальше одной лишь эстетики или же религии. Не только любовный, художественный, мистический или какой-либо иной опыт может быть захвачен этими двумя режимами толкования. Это работает и в обратную сторону: религиозный и/или эстетический опыт может быть проинтерпретирован как любовный, если некую теорию или же даже дисциплину любви мы поставим в качестве тотализирующего концепта (получив любовь к Богу, любовь к вещам в качестве ключа к пониманию религии/эстетики соответственно). Та же ситуация и с художественным опытом (эстетика не обязательно философия искусства), и даже с мистическим опытом³. В этом смысле эстетика могла бы вторгнуться даже в свою «родную вотчину» опыта как гносеологической категории, узурпированного научным эмпиризмом.

Все это указывает на то, что предикаты опыта — не его неотъемлемые свойства, а его атрибуты, приписываемые ему (не важно, о герменевтике или же о психологии идет речь), но не выводимые напрямую из него самого. Проблема демаркации понятия эстетического опыта решается не на уровне отличия эстетического опыта от некоего другого (из анализа свойств самого этого опыта как того, что существует само по себе). Отличие опыта в эстетике от иных форм опыта определяется сугубо в рамках дисциплинарных установок рассмотрения. Не существует демаркации между видами опыта как интенсивностями, существует лишь демаркация между дискурсами.

Литература

1. Отто, Р. (2008), *Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным*, пер. с нем. Руткевич, А. М., СПб.: Изд-во СПбГУ.
2. Батай, Ж. (2006), *Проклятая часть: сакральная социология*, пер. с фр. Зенкин, С. Н., М.: Ладомир.
3. Жирар, Р. (2010), *Насилие и священное*, пер. с фр. Дашевский, Г., М.: Новое литературное обозрение.
4. Гегель, Г. В. Ф. (1938), *Лекции по Эстетике*, кн. 1, пер. с нем. Столлнер, В. Г., М.: Государственное социально-экономическое издательство.
5. Баумгартен, А. (2021), *Эстетика*, пер. с лат. Беликов, Г. С., Белоусов, А. В., Бугай, Д. В., Касьянова, М. И., Корчагин, А. О., Чепель, Е. Ю. и Шахов, Ю. А., СПб.: Университет Дмитрия Пожарского.

³ Хотя и кажется, что мистический опыт — это опыт потустороннего, но сама мистика тоже является специфическим дискурсом, позволяющем работать с самым широким кругом вопросов.

6. Никонова, С. Б. (2012), *Эстетическая рациональность и новое мифологическое мышление*, М.: Согласие.
7. Гумбрехт, Х. У. (2006), *Производство присутствия: чего не может передать значение*, пер. с англ. Зенкин, С., М.: Новое литературное обозрение.
8. Сакс, О. (2005), *Человек, который принял жену за шляпу*, пер. с англ. Хасин, Г. и Численко, Ю., М.: АСТ.
9. Жижек, С. (2004), *Хрупкий абсолюте, или Почему стоит бороться за христианское наследие*, пер. с англ. Мазин, В. А., М.: Художественный журнал.
10. Жижек, С. (2012), *Чума Фантазий*, пер. с англ. Смирнов, Е. С., Харьков: Гуманитарный Центр.
11. Ватгимо, Дж. (2007), *После христианства*, пер. с итал. Новиков, Д. В., М.: Три квадрата.
12. Шелер, М. (1994), *Избранные произведения*, пер. с нем. Денежкин, А. В., Малинкин, А. Н. и Филлипов, А. Ф., М.: Гнозис.
13. Бруно, Дж. (1953), *О героическом энтузиазме*, пер. с итал. Емельянов, Я., М.: Государственное издательство художественной литературы.
14. Барт, Р. (1989), *Избранные работы: Семиотика: Поэтика*, пер. с фр. Косиков, Г. К., М.: Прогресс.
15. Деррида, Ж. (2000), *О Грамматологии*, пер. с фр. Автономов, Н., М.: Ad Marginem.
16. Рорти, Р. (1996), *Случайность, ирония и солидарность*, пер. с англ. Хестанова, И. и Хестанов, Р., М.: Русское феноменологическое общество.
17. Пылаев, М. А. (2017), *Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века*, М.: РГГУ.

Статья поступила в редакцию 20 июля 2023 г.;
рекомендована к печати 26 апреля 2024 г.

Контактная информация:

Егоров Павел Александрович — ст. преп.; conflictologegorov@gmail.com

The Concept of Aesthetic Experience Based on the Theory of Sacrum by R. Otto

P. A. Egorov

Russian Christian Academy for Humanities,
15, nab. reki Fontanki, St. Petersburg, 191023, Russian Federation

For citation: Egorov P. A. The Concept of Aesthetic Experience Based on the Theory of Sacrum by R. Otto. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2024, vol. 40, issue 2, pp. 309–319. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.211> (In Russian)

The article is focused at the demarcation of the concept of aesthetic experience. This operation is carried out through a critical analysis of the theory of the Sacred by R. Otto, set out by him in the book published under the same title. It demonstrates the internal inconsistency of R. Otto's desire to bring the Sacred as an autonomous experience, not association with aesthetics, on the basis of neo-Kantian philosophy, which gravitates towards the same aesthetics. This contradiction of task and method, placed in a wider context of consideration, allows us to define aesthetic experience. Aesthetic experience is the mode of considering any possible experience according to the specific rules of the discipline of aesthetics. In this sense, pure experience is only an illusory perspective from the sensory overload of discourse with pre-conceptual expressions, from the aspect of intensity. The experience itself is completely reduced to a mode of expression, and has no characteristics of its own. Experience is the junction of the pre-conceptual and the conceptual, infinitely segmentable but never grasped, only always reducible to expression, hermeneutic (meaning) and non-hermeneutic (presence). Aesthetic experience, on the other hand, is experience interpreted in the light of the fact that existence is indistinguishable from representation, experience understood in a deontologized sense.

Keywords: aesthetic experience, sacred, R. Otto, intensity, discourse.

References

1. Otto, R. (2008), *Sacred. On the irrational in the idea of the divine and its relation to the rational*, transl. from Germ. by Rutkevich, A. M., St Petersburg: St Petersburg University Press. (In Russian)
2. Bataille, J. (2006), *The Cursed Part: Sacred Sociology*, transl. from French by Zenkin, S. N., Moscow: Ladomir Publ. (In Russian)
3. Girard, R. (2010), *Violence and the Sacred*, transl. from French by Dashevskij, G., Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ. (In Russian)
4. Hegel, G. W. F. (1938), *Lectures on Aesthetics*, vol. 1, transl. from Germ. by Stolpner, V. G., Moscow: Gosudarstvennoe sotsial'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo Publ. (In Russian)
5. Baumgarten, A. (2021), *Aesthetics*, transl. from Lat. By Belikov, G. S., Belousov, A. V., Bugaj, D. V., Kas'janova, M. I., Korchagin, A. O., Chepel', E. Ju. and Shahov, Ju. A., St Petersburg: Universitet Dmitriia Pozharskogo Publ. (In Russian)
6. Nikonova, S. B. (2012), *Aesthetic rationality and new mythological thinking*, Moscow: Soglasie Publ. (In Russian)
7. Gumbrecht, H. U. (2006), *The Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*, transl. from Eng. by Zenkin, S., Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ. (In Russian)
8. Sacks, O. (2005), *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*, transl. from Eng. by Hasin, G. and Chislenko, Ju., Moscow: AST Publ. (In Russian)
9. Žižek, S. (2004), *The Fragile Absolute, or why it is worth fighting for the Christian legacy*, transl. from Eng. by Mazin, V. A., Moscow: Khudozhestvennyi zhurnal Publ. (In Russian)
10. Žižek, S. (2012), *Plague of Fantasy*, transl. from Eng. by Smirnov, E. S., Har'kov.: Gumanitarnyi Tsen-tr Publ. (In Russian)
11. Vattimo, G. (2007), *After Christianity*, transl. from It. by Novikov, D. V., Moscow: Tri kvadrata Publ. (In Russian)
12. Scheler, M. (1994), *Selected Works*, transl. from Germ. by Denezhkin, A. V., Malinkin, A. N. and Filipov, A. F., Moscow: Gnozis Publ. (In Russian)
13. Bruno, G. (1953), *On Heroic Enthusiasm*, transl. from It. by Emel'ianov, Ja., Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury Publ. (In Russian)
14. Barthes, R. (1989), *Selected Works: Semiotics: Poetics*, transl. from French by Kosikov, G. K. Moscow: Progress Publ. (In Russian)
15. Derrida, J. (2000), *On Grammatology*, transl. from French by Avtonomov, N., Moscow: Ad Marginem Publ. (In Russian)
16. Rorty, R. (1996), *Randomness, irony and solidarity*, transl. from Eng. by Hestanova, I. and Hestanov, R., Moscow: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo Publ. (In Russian)
17. Pylaev M. A. (2017), *The category "sacred" in the phenomenology of religion, theology and philosophy of the XX century*, Moscow: RGGU Publ. (In Russian)

Received: July 20, 2023

Accepted: April 26, 2024

Author's information:

Pavel A. Egorov — Lecturer; conflictologorov@gmail.com