

**ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ**

УДК 130.3

**ПОНИМАНИЕ СМЫСЛА ИНТЕРПРЕТАЦИИ  
В КОНТЕКСТЕ КОНЦЕПЦИЙ ДУХОВНЫХ ПРАКТИК***О.Д. Агапов***Аннотация**

В статье рассматривается проблема понимания смысла интерпретации / интерпретационной деятельности в контексте современных концепций антропологических практик. Представлен анализ теоретико-методологических оснований и познавательных возможностей концепций П. Адо, С.С. Хоружего и О.И. Генисаретского для конституирования антропологической проблематики в российском социально-гуманитарном сообществе. Выявляются пределы интерпретации в рамках становления личности. Обосновывается вывод, что процесс интерпретирования представляет собой форму духовной практики, сущность которой состоит в трансформации интерпретатора, в кардинальном преображении его образа жизни.

**Ключевые слова:** интерпретация, духовная практика, духовная традиция, герменевтика себя, духовные упражнения.

---

Сегодня, после обстоятельных исследований М. Хайдеггера, Г. Гадамера, П. Рикера, Э. Левинаса, О. Розенштока-Хюсси, А.Ф. Лосева, В.В. Бибикина, Б.В. Маркова, В.Л. Махлина, Л.А. Микешиной и многих других все больше укореняется понимание того, что интерпретация имеет отношение к динамике человеческого бытия, к становлению человека личностью, к формированию жизни человека на линии претворения и пребывания. Разумеется, обретение интерпретацией такого онтолого-экзистенциального и антропологического статуса не исключает ее восприятия и дальнейшего изучения с гносеологических позиций как процесса мышления, как научного метода, как универсального способа постижения мира, как метода конструирования социальной реальности. Таким образом, реализация замысла статьи предполагает, с одной стороны, обращение к явлению духовных практик, определение их места и роли в институтах и структурах социальной реальности, а с другой стороны, рассмотрение феномена интерпретации с позиций, реконструированных современной антропологической мыслью духовно-антропологических практик. Иными словами, ключевой здесь является идея о том, что сущность интерпретационной деятельности состоит в поиске человеком смысла, в созидании/сотворении и «возделывании» определенной жизненно-мировоззренческой позиции личности, которая явно

или опосредованно влияет на его поведение и поступки. Бытие, жизнь, вера, надежда и многое другое, без чего у нас традиционно не мыслится человеческое существование, требует раскрытия своего смысла и, соответственно, ставит каждого человека перед необходимостью овладения навыками интерпретации, освоения и ведения практики интерпретирования.

Концепция духовных практик, концепт «духовная практика» появились в рамках социально-гуманитарного дискурса в 90-е годы XX в. и были связаны в первую очередь с теоретико-методологическими исследованиями таких мыслителей 70–80-х годов XX в., как П. Адо, М. Фуко (во Франции) и С.С. Хоружий, О.И. Генисаретский, В.В. Биbihин (в советской России), которые двигались к введению данного термина в дискурс гуманитарных наук одновременно, фактически не зная друг о друге. Однако проблемное поле, историко-культурная «материя» и теоретические предпосылки их исследований в известной степени схожи и, на наш взгляд, выступают ярким свидетельством того, что философско-гуманитарная мысль конца XX в. и в континентальной Европе, и в советской/постсоветской России двигалась в целом по общему пути. Более того, В.Л. Махлин в своем исследовании формирования новой гуманитарной эпистемологии в конце XX – начале XXI в. показывает, что мысль гуманитариев этого времени опиралась на идеи и принципы, лежавшие в основе смены философско-гуманитарной парадигмы в 20–30-х годах XX в., когда одновременно и в Западной Европе, и в послереволюционной России произошел «переход от мира науки к миру жизни» [1, с. 22]. Однако философия гуманитарных наук в соответствии с тем представлением, какое было о ней у М. Хайдеггера, О. Розенштока-Хюсси, Г. Марселя, Р. Гвардини, М.М. Бахтина, Г.Г. Шпета, А.Ф. Лосева, А.А. Ухтомского, так и не сложилась. «Гуманитарная эпистемология уже была, но ее еще не было» [1, с. 27].

Вместе с тем наше указание на близость исходных позиций и интенций П. Адо, М. Фуко и С.С. Хоружего отнюдь не означает, что они пришли к одинаковым результатам и создали абсолютно идентичные концепции. Знание принципов, методов и целей, из которых исходили вышеперечисленные мыслители, позволит, как нам представляется, определить значение созданных теорий духовных практик для развития ряда проблем социально-гуманитарного и философского познания.

Первая из концепций рассмотрения человеческого бытия через призму духовной практики принадлежит С.С. Хоружему, чья серьезная исследовательская работа в русле философии началась в первой половине 70-х годов XX в. с активного изучения русской религиозной философии начала XX в. Довольно быстро он прошел путь от В.С. Соловьева и Н.А. Бердяева к о. П. Флоренскому и Л.П. Карсавину, а далее открыл для советской интеллигенции мир богословско-философской мысли о. Г. Флоровского, В.Н. Лосского, о. А. Шмемана, о. И. Мейендорфа. В 90-е годы С.С. Хоружий создает концепцию синергичной антропологии, основания которой лежат в контексте восточно-христианского дискурса, выступающего эпистемологическим фондом и ядром византийского, а затем и русского менталитета и культурно-цивилизационного организма. «Генерирующее ядро» этого дискурса связано с признанием «аутентичного христианского опыта устремления к Христу и соединения с Ним; [это] опыт христоцентрического

Богообщения, утверждаемый как конститутивный для человека, формирующий его личность и идентичность. В составе культурно-цивилизационного организма существует специальная сфера, где культивируется данный род опыта: это – исихастская мистико-аскетическая традиция, которая создает и поддерживает комплекс практик, продуцирующих искомый опыт» [2, с. 601].

Действительно, реконструкция исихастского опыта, осуществляемая посредством феноменологической дескрипции, образует фундамент синергичной антропологии, намечает определенную парадигму конституции человека и герменевтику субъекта. С.С. Хоружий отмечает, что, анализируя исихазм, мы обнаруживаем в нем антропологический феномен, или пример практики, выступающей альтернативой по отношению ко всем практикам и стратегиям, развиваемым человеком в повседневной жизни. Кардинальное отличие исихазма состоит в интенции к метаантропологическому – Божественному бытию, что, естественно, задает совершенно иной онтологический горизонт – инобытийственный. Таким образом, исихастская практика являет себя как специфический опыт трансцендентальной практики, отличной от трансгрессивных практик себя М. Фуко, которые, к сожалению, весьма поспешно были отнесены современной интеллигенцией к разряду духовных практик. Действительно, Мишель Фуко в «Герменевтике субъекта» говорит о практике «заботы о себе» в смысле весьма близком к реализации сократовского требования «Познай самого себя». Он был убежден, что «забота о себе» «изменяет, очищает, преобразует и преображает» человека [3, с. 285]. Однако французский философ призывал отказаться от всякой метафизики, от трансцендентального горизонта бытия. Его мысль целиком и полностью генеалогическая (онтическая, а не онтологическая), где практика «заботы о себе» подразумевает не духовный рост, а испытание себя в деле индивидуальной свободы. Иначе говоря, он предлагает путь трансгрессии, а не трансценденции.

С.С. Хоружий выделяет ряд признаков духовной практики, первым из которых является *наличие метаантропологического/инобытийственного горизонта*. Именно он конституирует телос и органон (свод правил постановки, проверки и толкования опыта) духовного делания. Создание органона, его применение и хранение – особая и сложная деятельность, требующая некоторого сообщества, отношений intersубъективности. Вторым признаком – *иерархичность*. Духовная практика – это «лестница», восходящий процесс всецелого преобразования человеком самого себя в своих энергиях, «и по мере продвижения, это преобразование чем дальше, тем больше осуществляется не его собственными энергиями, а энергиями Инобытия» [2, с. 605]. В составе этого процесса С.С. Хоружий выделяет три блока, первый из которых – это блок «исхода» человека из обычного порядка существования, который делится на этап борьбы со страстями и этап/ступень внутренней тишины и уединенной сосредоточенности – исихия. Плод этого блока – переориентация вектора главных усилий человека; благодаря ей «может начинаться новое строительство себя, организация энергий человека в такие конфигурации, которые принципиально невозможны в мирских стратегиях» [2, с. 606]. В следующем, центральном блоке решается кардинальная задача создания «онтологического движителя» – антропологической динамики, дающей возможность актуального продвижения к Инобытию и придающей

процессу характер онтологической трансформации антропологической реальности. На этом этапе необходимо размыкание/открытость человека энергиям Инобытия. «Встреча и согласное сообразование энергий человека и энергий Инобытия, Божественных энергий, взаимно различных онтологически, в византийском богословии получила название *синергии*» [2, с. 607]. Дальнейшие ступени, на которых динамика онтологического продвижения уже существует и проявляется в действии, образуют заключительный блок, где формируются новые конфигурации. Человек обретает в них новые способности восприятия, которые в исихазме именуют «умными чувствами», связанными с феноменами синэстезиса (единой синтетической способности, не разделяющейся на частные модальности) и панэстезиса (принадлежности всему человеческому существу в целом, вне связи с каким-либо отдельным органом) (см. [2, с. 607]). В опыте этих радикальных перцептивных трансформаций актуализируется метаантропологическое измерение духовной практики. Как видим, каждый из блоков выступает элементом антропостроительства, моментом сложного онтоантропологического процесса-события, главный смысл которого состоит в преобразении человека, обращении его к внеположному, Божественному истоку, к Богу, который в восточнохристианском дискурсе понимается как Абсолютная Личность.

Таким образом, основной целью духовной практики является *обожение*, достижение причастности Богу не по сущности, а по энергиям. В культурно-историческом плане духовная практика исихазма выступает ядром духовной традиции христианства, которая, в свою очередь, служит источником культурных, социальных и народных традиции. Более того, С.С. Хоружий убежден, что «существование человеческого сообщества предстает – по меньшей мере в диахронии – как сеть, плетение множества традиций» [4, с. 17].

Весьма близкую к концепции синергичной антропологии С.С. Хоружего теорию духовного делания предложил О.И. Генисаретский. Он трактует сферу духовных практик несколько шире, полагая, что они конституируются в творческом делании, «служении поэтов, художников, мыслителей в силу их свободного личного выбора» [5, с. 240]. Так, О.И. Генисаретский выделяет три уровня духовных практик: «во-первых, уровень восприятия энергий благодати Духа Святого, стяжаемой святыми подвижниками равноапостольского духовного опыта (мистико-аскетическая синергия). Во-вторых, уровень восприятия духовно-творческих энергий творящим лицом – в состоянии гениального творчества – при посредстве стяжателей благодати святого Духа, живых или усопших, святых подвижников (собственно духовно-творческая синергия). В-третьих, уровень восприятия энергий, проецируемых в поэтический мир через персонажи творческой психодрамы, именуемых “музами”, “духами”, “ангелами” (мифопоэтическая синергия)» [5, с. 243]. Каждому уровню синергии соответствует определенный тип духовной практики, свой тип или чин служения, вне которого целое культуры рассыпается. Как видим, общим моментом в концепциях духовных практик и у С.С. Хоружего, и у О.И. Генисаретского является признание трансцендентального, Божественного истока, причастность которому преобразует человеческое бытие, а также признание необходимости органа – метода, позволяющего адекватно интерпретировать опыт духовного делания.

Концепцию духовных практик, построенную на других основаниях, в 70-е годы XX в. создает на базе исследования эллинистической эпохи (трактатов Плотина, Марка Аврелия, Амвросия Миланского, Мария Викторина) французский мыслитель П. Адо. Прежде всего большой резонанс получила его концепция философии как духовного упражнения. В своем интервью Арнольду И. Дэвидсону П. Адо определяет «духовное упражнение как волевою личностную практику, предназначенную для осуществления преобразования индивидуума, его самотрансформацию» [6, с. 140]. Еще шире, духовное упражнение – это деятельность по подготовке к трудностям жизни, чтобы мы могли перенести удары судьбы, болезнь, бедность, ссылку. П. Адо убежден, что «упражнением является вся философия, как обучающая речь, так и внутренняя речь, направляющая наше действие». Главная задача упражнения заключается в обучении ученика жить духовной жизнью. «Речь идет о самовозвышении, о том, чтобы превзойти низшие рассуждения, и особенно чувствительные очевидности... чтобы возвыситься к чистой мысли и к любви к истине» [6, с. 143]. Именно в этом и состоит отличие философии от науки, которая стремится главным образом сообщить нечто о мире, проинформировать. Смысл философии же, по убеждению П. Адо, состоит в формировании разума, в научении человека распознавать проблемы, определять методы рассуждений, а также в том, чтобы позволить ему ориентироваться в мысли и жизни. Деления на области и сферы знания вторичны, главное, что философия являлась для греков упражнением, практикой переживания проблем логики, этики и физики. Например, «настоящая логика, это не чистая теория логики, но логика пережитая, акт правильного думания, правильного упражнения своей мысли в повседневной жизни», а «настоящая этика – это не теория этики, но этика, пережитая в жизни с другими людьми» [6, с. 150]. И, конечно же, «настоящая физика» – это искусство «видеть вещи так, как они есть, а не с антропоморфической и эгоистической точки зрения, в перспективе космоса и природы» [6, с. 150]. В конечном итоге речь в философии каждый раз идет об упражнении, которое дает нам возможность «превзойти еще раз нашу пристрастную и частичную точку зрения и видеть вещи и наше личное существование в космической и универсальной перспективе, позволяет нас снова поместить, таким образом, в огромное событие Вселенной», посредством чего происходит приобщение к «неизмеримой тайне существования» [6, с. 153].

Каждая из философских школ античности (платонизм, аристотелизм, кицинизм, стоицизм, эпикуреизм, скептицизм) имела свой метод и методику духовных упражнений. Так, философская установка платоников характеризовалась заботой о трех моментах жизни: о политическом влиянии, о получении знаний путем дискуссии и о подчинении жизни принципам разума/духа. В аристотелевской традиции вся жизнь человека подчиняется исследованиям природы, изучению математики, истории и географии, а у эпикурейцев образ жизни состоял в определенной аскезе желаний, предназначенной для сохранения самого совершенного – душевного покоя. Поясним: эпикурейцы стремились обходиться удовлетворением абсолютно необходимых желаний (есть, пить, спать), чтобы достичь простой радости существования и насладиться ею [6, с. 155–158].

Выбор образа жизни, типа духовных упражнений исходил, по П. Адо, из определенных дотеоретических импульсов и предпосылок, которые затем

оформлялись в определенную практику. Однако специфическим моментом, отделяющим практику философствования от повседневности, от житейских забот, стало философское *упражнение в смерти*. Речь шла о том, чтобы понимать и помнить, что каждый момент имеет бесконечную ценность, в силу чего необходимо жить крайне интенсивно. Обращение к смерти позволяет перейти на уровень духовного бытия, преодолеть эгоизм, питаемый получением удовольствия и заботой о теле. Напомним, что практически все античные мыслители стремились избавиться от единичного и пристрастного «Я», стать на более высокий уровень бытия. И еще один момент, о котором необходимо упомянуть, говоря об обращении к смерти, – это проявление заботы о других. При всем своем богатстве духовные практики Древней Греции и Древнего Рима включают дисциплину удовольствия (аскезу), действия, суждения. Предмет заботы в духовных упражнениях – общее благо. «Нужно сделать так, чтобы доброта стала инстинктом: мы должны делать благо, как пчела свой мед, и не стремиться ни к чему больше» [6, с. 171].

Философская жизнь – это не философская речь, она целостна и институализирует порядок бытия, отношения в системе «учитель – ученик», предполагает экзамены сознания, медитационные упражнения, гражданское благочестие. Иными словами, в основе философии – любовь к другим людям, дерзость космического видения и свобода, связанная с признанием внутреннего мира. Как видим, в основании духовных упражнений, по П. Адо, лежит признание метафизики мира, метафизики человеческого бытия.

Итак, мы завершили наш обзор основных концепций духовных практик, давших начало довольно мощному сегодня тренду социально-гуманитарной мысли. Вместе с тем, исходя из замысла нашей статьи, нам следует также ответить на вопрос о понимании смысла интерпретации в контексте современных антропологических концепций. Основание для сближения тем интерпретации и духовных практик состоит в понимании того, что и практика интерпретирования, и духовные упражнения подразумевают становление личности, исходят из признания наличия трансцендентальной и персональной реальности, нередуцируемой к социальным структурам и институтам. Например, К.С. Пигров считает, что «персональность предстает как непосредственно данная переживанию идея Я, тесно связанная со свободой воли» [7, с. 187]. Персональность раскрывается всегда как персонификация активности, поскольку «деятельность» и «действующее лицо» внутренне взаимосвязаны. Более того, персональность проявляется через специфически лингвистический феномен – имя собственное. Персональное бытие – это бытие личности, которое невозможно без рождения авторского сознания, сознания инициативы, бытия на свой страх и риск. Это персонифицированное, освоенное каждым по мере сил сущее, которое позволяет *практиковать* свою жизнь, вступать в определенные сообщества, социальные общности. В частности, большую роль играют возрастная (Х. Ортега-и-Гассет), гендерная/половая (В.В. Розанов), классово-стратовая (К. Маркс, А. Грамши, П.А. Сорокин), этнокультурная и конфессиональная персонификации. Каждая персонификация выступает как основа ситуативной идентичности личности, позволяя последней конституировать сферу истории, социума, культуры, цивилизации.

Интерпретация, практика интерпретирования, на наш взгляд, может быть отнесена к духовным упражнениям в той мере, в какой интерпретатор готов воспринять смысл как трансцендентальный, метафизический феномен. Интерпретация с позиции субъекта познания (интерпретатора) предстает как постоянный и каждодневный «труд жизни» – процесс придания смысла миру в целом и его составляющим, и через это – как придание смысла собственному существованию. «Труд», построенный на жизненной усилении или на «предположении того, что человек только тогда фигурирует как элемент порядка, когда он сам находится в состоянии максимального напряжения всех своих сил» [8, с. 37].

Интерпретация как акт мысли всегда есть некое событие в жизни интерпретатора, когда он определяется по отношению к миру и задает меру существования себя в мире. Интерпретация предполагает поступок, подразумевает личность. Событие мысли означает, что я, как мыслящий, определился по отношению к познаваемому и дальше должен исполниться, состояться в том, что определилось. Знания, полученные в ходе интерпретации, – это *мои* знания, которые без меня были бы просто неизвестны, замыслы – это *мои* замыслы, которых никто, кроме меня, не осуществит. Более того, в точке определения для субъекта познания происходит его трансформация, потому что понять нечто – значит принять это нечто, впустить/вобрать в себя, самому измениться. Факт понимания есть необратимый факт, меняющий не столько состояние мира, сколько наше отношение к миру. Мы усваиваем нечто, став в мире в качестве *события*. Интерпретация как труд жизни есть процесс «смерти» и воскресения. Смерти себя прошлого, «бессмысленного» ради воскресения в новом качестве, в новом смысле. Интерпретация в этом плане всегда риск.

### Summary

*O.D. Agapov.* The Meaning of Interpretation in Terms of the Concepts of Spiritual Practices.

The article deals with the problem of understanding the meaning of interpretation / interpreting activity in the context of the modern concepts of anthropological practices. The work analyses theoretical and methodological grounds and cognitive possibilities of the concepts of P. Ado, S.S. Horuzhy and O.I. Genisaretsky for the development of anthropological problematics in the Russian social and humanitarian community. The bases and limits of interpretation within the formation of personality are revealed. The author comes to the conclusion that the process of interpretation is a form of spiritual practice that consists in the fundamental transformation of an interpreter and his/her way of life.

**Key words:** interpretation, spiritual practice, spiritual tradition, hermeneutics of the self, spiritual exercises.

### Литература

1. *Махлин В.Л.* Второе сознание: подступы к гуманитарной эпистемологии. – М.: Знак, 2009. – 626 с.
2. *Хоружий С.С.* Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. – М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 688 с.
3. *Фуко М.* Герменевтика субъекта // Социо-Логос: Социология. Антропология. Метафизика. – М.: Прогресс, 1991. – С. 284–315.

4. *Хоружий С.С.* Опыты из русской духовной традиции. – М.: ИД «Парад», 2005. – 448 с.
5. *Генисаретский О.И.* Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М.: Путь, 2002. – 528 с.
6. *Адо П.* Философия как способ жить: беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. – М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 286 с.
7. *Пигров К.С.* Социальная философия. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 296 с.
8. *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1992. – 368 с.

Поступила в редакцию  
18.11.10

---

**Агапов Олег Дмитриевич** – кандидат философских наук, доцент, заместитель директора по научной работе Института экономики, управления и права в г. Нижнекамск.  
E-mail: [agapov@nzh.ieml.ru](mailto:agapov@nzh.ieml.ru)