

УДК: 130.3

DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-3-0-5

Седанкина Т. Е. | Священная книга (Коран) как речевое событие:
герменевтические подходы

Российский исламский институт, ул. Газовая, д. 19, г. Казань, 420079, Российская Федерация;
tatiana-svetlaya@mail.ru

Аннотация. В представленной статье священный текст, являющийся ядром теологического исследования, рассматривается в качестве Речи Всевышнего, обращенной непосредственно к теологу-исследователю, готовому к диалогу с живым Словом и способному к размышлению над глубинами его смысла. Для проведения данного исследования применен интегративный подход, заключающийся в осмыслении философских, культурологических и религиозных герменевтических концепций. Особое внимание в работе уделяется религиозной герменевтической традиции православия и ислама. Рассматривается принцип герменевтического круга (спирали) в библейской герменевтике; осмысление духовного опыта в православной религиозной традиции; принципы суфийской герменевтической традиции и суфийской коммуникативистики. Помимо научных концепций, проанализированы фрагменты описания личных ощущений исследователей, возникающих при работе с культурно-историческими памятниками. Для более глубокого понимания внутренних ощущений теолога, возникающих в процессе его соприкосновения со священным текстом, анализируется процесс установления невербальной связи, образующейся между читателем и автором обычной книги или древней рукописи. Далее рассматривается особый онтологический статус священного текста, дающего возможность установления связи с Всевышним, а также приводятся предложенные средневековым мусульманским мыслителем ал-Газали скрытые правила чтения (рецитации) Корана, соблюдение которых способно привести читающего к диалогу со священным текстом. Затем анализируется идея герменевтической спирали, движение по которой способно привести к осуществлению События души (духа), смещающего рамки мировосприятия, что ведет к совершению *эпистофы* и переживанию *метанойи*, являющихся важнейшими условиями приближения к познанию подлинного трансцендентного бытия. В работе предложено рассмотрение возможности расширения поля теологического исследования за счет представления мира в качестве Священного текста (Первозданной рукописи), что позволит несколько иначе взглянуть на «ядро методологии теологии», значительно обогатив сферу научной деятельности теолога.

Ключевые слова: священный текст; теолог-исследователь; религиозная герменевтическая традиция; исламская герменевтика; герменевтическая спираль; дивинаторное схватывание; онтологическое озарение; Событие; метанойя; эпистофа; Та'виль души; Та'виль текста

Для цитирования: Седанкина Т. Е. Священная книга (Коран) как речевое событие: герменевтические подходы // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8. № 3. С. 58-76. DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-3-0-5

T. E. Sedankina | **The holy book (Koran) as a speech event: hermeneutical approaches**

Russian Islamic Institute, 19 Gazovaya St., Kazan, 420079, Russian Federation;
tatiana-svetlaya@mail.ru

Abstract. In the presented article, the Sacred Text, which is the core of theological research, is considered as the Speech of the Most High, addressed directly to the theologian-researcher, who is ready for a “hermeneutic dialogue” with the living Word and is capable of reflecting on the depths of its meaning. To conduct the presented research, an integrative approach was applied, which consists in understanding the philosophical, cultural and religious hermeneutic concepts. Particular attention is paid to the religious hermeneutical tradition of Orthodoxy and Islam. The principle of the hermeneutic circle (spiral) in biblical hermeneutics is considered; comprehension of spiritual experience in the Orthodox religious tradition; principles of the Sufi hermeneutical tradition and Sufi communication studies. In addition to scientific concepts, fragments of the description of the personal feelings of researchers that arise when working with cultural and historical monuments are analyzed. For a deeper understanding of the theologian's inner feelings that arise in the process of their contact with the Sacred Text, the process of establishing a non-verbal connection between the reader and the author of an ordinary book or an ancient manuscript is analyzed. Further, the special ontological status of the Sacred Text is considered, which makes it possible to establish a connection with the Almighty, and the hidden rules of reading (recitation) of the Koran proposed by the medieval Muslim thinker al-Ghazali are given, the observance of which can lead the reader to a “hermeneutic dialogue” with the Sacred text. Then the idea of a hermeneutic spiral is analyzed, the movement along which can lead to the realization of the Event of the soul (spirit), shifting the framework of world perception, which leads to the fulfillment of an epistrophe and the experience of metanoia, which are the most important conditions for approaching the knowledge of a true transcendent being. The paper proposes consideration of the possibility of expanding the field of theological research by presenting the world as a Sacred Text (Primitive Manuscript), which will allow a somewhat different look at the “core of the methodology of theology”, significantly enriching the scope of the theologian's scientific activity.

Keywords: Sacred text; theologian-researcher; religious hermeneutic tradition; Islamic hermeneutics; hermeneutic spiral; divinatory grasp; ontological insight; Event; metanoia; epistrophe; Ta'wil of the soul; Ta'wil text

For citation: Sedankina T. E. (2022), “The holy book (Koran) as a speech event: hermeneutical approaches”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 8 (3), 58-76, DOI: 10.18413/2408-932X-2022-8-3-0-5

Введение

Исламская герменевтика является одним из малоизученных и, несомненно, перспективных направлений современных междисциплинарных исследований, отры-

вающих возможность проследить как специфику герменевтики Корана, так и взаимосвязь религиозной герменевтической традиции православия и ислама, а также соотнести их с основными подходами класси-

ческой герменевтики, яркими представителями которой являются Фр. Шлейермахер, герменевтический подход «психологической интерпретации текста» которого приводится в представленной статье, а также М. Хайдеггер, заложивший основу идеи Бытия-в-мире как Со-бытия герменевтики, получившей свое развитие в учении о духовном Событии герменевтики А. Корбена.

Отдельного внимания заслуживает плеяда исследователей, уделяющих особое внимание религиозной герменевтической традиции. Это: основатель философской герменевтики Г. Гадамер, изучавший предпосылки формирования библейской герменевтики, подчеркивая, что знание не может быть ценностно-нейтральным, а неиссякаемость вопросов свидетельствует о невозможности получения исчерпывающих ответов (Тисельтон, 2011: 243); выдающийся исследователь Нового Завета Р. Бультман, основатель диалектической теологии, подчеркивающий важность живой взаимосвязи толкователя текста со Священным Писанием, следствием чего является субъективность воззрений интерпретатора, отрицать которую представляется абсурдным (Тисельтон, 2011: 181); автор универсального теологического метода Б. Лоренган, отмечаящий, что без «пробуждения от дремоты» и обретения «бодрствующего внимания», без радикальной перемены внутренних установок и переворота взглядов и убеждений, интерпретатор не в состоянии постичь предмет своего исследования до конца (Лоренган, 2010: 27,180); представитель философской герменевтики П. Рикёр, воспринимающий священный текст в качестве неисчерпаемой сокровищницы мысли, содержащей в себе целостную интерпретацию мира, указывающий на возможность использования светских герменевтических теорий при работе со священным текстом (Рикёр, 1969: 120); исследователь Нового

Завета Г. Осборн, введший принцип герменевтической спирали¹, обозначающий плодотворное движение от достигнутого к предельному и далее, к полному, благодаря подвижности и возможности постоянного расширения горизонтов толкования (Тисельтон, 2011: 20); Э. Тисельтон, осуществивший исторический обзор различных герменевтических методов, включая герменевтику богословия, герменевтические теории которого, с одной стороны способствуют эффективной работе с сакральным текстом, с другой – указывают на «богословскую значимость “светских” герменевтических стратегий» (Андреев, 2012: 136); К. Дж. Ванхузер, сравнивающий работу над пониманием текста и восприятием в нем «иноного» с духовной борьбой, в которой интерпретатор готов пожертвовать собой, «умерев» для себя, ради проникновения в самое сердце документа (Ванхузер, 2007: 614, 626).

Даже краткий обзор вышеупомянутой классической герменевтической традиции указывает на то, что христианская герменевтика разработана достаточно хорошо, в отличие от герменевтики Корана. В представленной работе предпринята попытка заполнения образовавшегося вакуума посредством: рассмотрения принципов суфийской герменевтической традиции на основе изучения трудов средневекового мусульманского мыслителя Абу Хамида ал-Газали (ум. 1111), подвергшихся научному осмыслению современным российским мусульманским религиозным деятелем и ученым Д.В. Мухетдиновым; соотнесения концепций типов «людей внутреннего и внешнего знания» Абу Хамида ал-Газали и «людей смысла и людей фрустрантов» Селима Диване Крымского (ум. 1756-57), признанного в Турции классиком тасаввуфа, труды которого введены в российское научное пространство современным крымскотатар-

¹ «Бесконечное движение от горизонта текста к горизонту читателя» наиболее отчетливо представлено метафорой спирали, а не замкнутого круга, который автор называл опасным (Осборн, 2009: 12).

ским исследователем А.М. Кангиевой, занимающейся также изучением основных направлений суфийской коммуникативистики; анализа основных идей герменевтики Корана, предложенных французским исламоведом и философом-традиционалистом А. Корбеном, уделяющим особое внимание шиитской философской традиции, а также возвращению в научное пространство традиции древне-персидской мудрости, обнаруженной им в наследии Шихаб ад-Дина Сухраварди (1155–1191), создателя «философии озарения». Исследователь западных духовных и эзотерических традиций К. Бамфорд видит в герменевтике Корбена «переход от Хайдеггера к Сухраварди, прыжок из современного, постнищеванского мира к “вечным” мирам древне-суфийской традиции» (Бамфорд, 2006: 9), расширяющий тем самым систему координат, позволяя говорить о духовной герменевтике, направленной на духовное (внутреннее) толкование внешних феноменов (*Та’виль*² текста), посредством осуществления *Та’виля души*.

Однако в исламской традиции *вопрос расширения* является весьма неоднозначным ввиду того, что выход за систему координат, четко очерченную столпами исламской богословской мысли (Матуриди (853–944), Абу-ль-Хасан аль-Ашари (873–936), ранний Абу-Хамид аль-Газали (1058–1111), Фахр-ад-дин ар-Рази (1149–1209)), большинством современных мусульманских исследователей считается, по меньшей мере, неразумным. Оставленные же фолианты тафсиров³ выдающихся муфассиров ат-Табари (839–923), аз-Замахшари (1075–1144), Ибн-Касир, ас-Суйути (1455–1505), аль-Байдави (ум. 1286) и другие, считающиеся

классиками исламской традиционалистской мысли, в полной мере удовлетворяют интеллектуальные потребности большей части исламской уммы. Тем не менее, нечасто, но можно встретить толкования, несколько отличающиеся от общепризнанных, не пытающиеся изменить устои религии, но привносящие несколько иные оттенки смысла Священного текста, что вызывает настороженность богословов-традиционалистов. Значительно реже появляются толкования, стремящиеся вырваться за установленную со времен Средневековья систему координат, жестко порицаемые сторонниками традиционалистского подхода.

Представленная работа не претендует на анализ дозволенности / недозволенности различных тафсиров, но акцентирует внимание на речевом событии (событии духа), смещающем внимание теолога-исследователя с внешнего чувственно-воспринимаемого мира на мир внутренний, который внезапно становится для искателя явственным, приводя к радикальному перевороту личности, ее умоперемене, способствующей «слиянию горизонтов понимания» (Гадамер, 1988: 440, 443), когда «сам текст начинает исследовать толкователя» (Осборн: 2009: 688), ведомого «духом живой традиции» (Ванхузер, 2007: 615). В данный момент теолог не стремится к выходу или расширению классической системы координат, а устремляет свое внимание к ее центру – к точке пересечения, к источнику. Теоретик суфизма Ибн-Араби (1165–1240), предложивший для познания непостижимого метод «интуитивного созерцания», писал: «Уже теперь изнутри, из центра видно, что путь не отличается от цели; где

² Та’виль (араб. تَأْوِيل) – термин, дословно обозначающий возвращение к истоку, к началу. С точки зрения толкования текста та’виль рассматривается как метод разъяснения скрытого смысла посредством самостоятельных размышлений без опоры на авторитетные толкования, что, по мнению мусульманских богословов, с большой вероятностью может оказаться неверным. Поэтому, согласно традиционалистскому подходу, прибегать к та’вилю

имеет право только ученый-богослов, получивший знания от авторитетных общепризнанных учителей, обладающий высоким нравом и достаточной степенью проницательности. (Та’виль, 1983: 43-49).

³ Тафсир (араб. التفسير) – комментарий, толкование Корана. Муфассир (араб. مُفَسِّر) – толкователь (комментатор) Корана, автор тафсира.

начался, там и закончился – в Боге». (Смирнов: 1993, 73-74). Не это ли пересечение Ананда Кумарасвами назвал «острой точкой – осью или иглой, в которой исключительно обретается возможность пройти сквозь “плотную материю” или что угодно другое не предусматривающее измерения перехода»? (Кумарасвами, 2017: 50). Не эта ли точка является ядром, сердцевинной теологического исследования, сокровенной и непререкаемой данностью, на основе которой строится все вероучение – животворящее Слово Бога, фактор связи с Тем, кто является «умопостигаемой сферой, центром которой находится везде, а окружность нигде»? (Борхес, 2015).

Согласно средневековому исламскому мыслителю Абу Хамиду ал-Газали, Коран представляет собой не только материальную книгу, но также «атрибут Слова Аллаха» (Мухетдинов, 2016: 54). Коран как Слово Бога обладает неизмеримой глубиной и невозможностью его окончательного изречения ввиду бескрайности, о чем неоднократно упоминается в Священном тексте⁴, сравниваемом с Океаном. Это бесконечное Слово Бога обращено непосредственно к верующему, от которого зависит, на сколько он желает (способен) погрузиться в его глубины. На этом пути человек либо довольствуется готовыми знаниями, не осуществляя самостоятельный поиск, «оставаясь на берегу», либо «ныряет» в глубины коранических смыслов, что способствует осуществлению в той или иной степени процесса метанойи (умоперемены), результатом чего становится «трансформация мышления», проявляющаяся в способности более глубокого восприятия символического (архетипического) языка са-

кральных текстов, что в дальнейшем отражается на изменении формы выражения собственной мысли. Возрождение внутри себя знания этого архетипического языка открывает теологу возможность более глубокого погружения в смыслы Священного писания, «создавая условия для сверхрационального общения, иными словами, приготавливает ко встрече с Тем, Кто выше разума» (Елисеев, 2021: 24).

Основная часть

1. Невербальная связь между читателем и автором книги (рукописи)

Прежде чем понять, что ощущает верующий человек от соприкосновения со Священным текстом (с живым Словом Бога), вначале проанализируем невербальную связь, устанавливающуюся между читателем и автором обычной книги (рукописи). Читая книгу, человек (не)осознанно вступает в опосредованное общение с ее автором, повествующим о том или ином событии. Причем каждый конкретный читатель обнаруживает в книге нечто свое, отличное от других, в соответствии со спецификой восприятия, особенностью мышления и мировосприятия. Смысл книги представляет собой зашифрованное сообщение автора к своему читателю. «Смысл – это то, что может появиться только между двоими: тем, кто скрыл суть завесой знака, и другим, для кого, собственно и зашифровывалась некая суть» (Кангиева, 2019: 5).

Чтение древней книги (*рукописи*) добавляет к восприятию текста исторический и культурный контекст, что, с одной стороны, значительно расширяет поле восприятия читающего, с другой стороны, усложняет этот процесс ввиду недостаточных знаний о самом контексте. Мыслитель-традиционалист Ананда Кумарасвами (1877–

⁴ «...Если бы вода в море сделалась чернилами для записи слов Аллаха <...> то море иссякло бы прежде, чем иссякли бы Слова Господа моего...». (Коран, 18:109); «Если бы все деревья на земле стали перьями, а к обильной воде океана прибавилась бы вода ещё семи океанов и превратилась в чернила, чтобы записать Слова Аллаха, то их не

хватило бы, а слова Аллаха не иссякли бы. Поистине, Аллах – Велик, Всемогущ! Он – Мудр и о каждой вещи ведает, и Его словеса и мудрость никогда не иссякнут!» (Коран, 31:27). Подобная интенция прослеживается и в православной традиции: «...если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг» (Иоанн 21:25).

1947) уделял большое значение умению «понимать и чувствовать так, как как чувствовал и понимал автор, осмысленно и пережито подобно тому, как пережил его создатель. Воспринять работу так, как делал это автор, стать тем, что им двигало, и войти в то состояние и мирозерцание, из которого эта работа родилась» (Кумарасвами, 2018: 11). В этом случае происходит «интуитивное вживание в текст», в результате чего осуществляется его «психологическая интерпретация», что является одним из герменевтических подходов, названных Ф. Шлейермахером дивинаторным (Маслова, 2017: 195). *Дивинаторное схватывание* – метод интуитивного толкования, позволяющий ощутить «сопричастность индивидуального Божественному Абсолюту, включенность в тотальность бесконечного Вечного, что и является предметом религиозного переживания, выходящего за пределы логики классической рациональности» (Аникин, 2020: 15). По мнению А. Кумарасвами, только «став единым по духу с автором, возможно правильно осознать его творение» (Кумарасвами, 2018: 57). Подобные идеи обнаруживаем в лекциях известного российского арабиста и исламоведа Е. Резвана относительно понимания смысла Корана, рассматриваемого им в качестве культурно-исторического памятника. Исследователь, многие годы занимающийся реконструкцией изначальных смыслов коранической лексики, отмечает, что для лучшего понимания строк Священного текста мусульман необходимо по меньшей мере ощутить на себе холод ночной пустыни и ее дневной жар⁵. Е. Резван приводит довольно образное описание чувства сопричастности, возникающего в ходе работы с исламскими текстами. «Ни с чем невозможно сравнить то ощущение единства времени, которое приходит к исследователю, поглощенному разгадкой... чуть ли не физически ощущаешь пульсацию мысли

автора, пытавшегося проникнуть в скрытый временем смысл того же самого аята, который пытаешься понять и ты. Именно тогда к тебе приходит осознание того, что ты – лишь один в бесконечной веренице людей, чье сознание навсегда пленено величием и загадкой этой замечательной книги» (Резван, 2014: 7).

Несомненно, работа с древним текстом способствует соприкосновению с далеким прошлым как физически, так и психически. У академика И.Ю. Крачковского находим описание ощущений, возникающих практически у каждого теолога-исследователя, погружающегося в работу с арабскими рукописями. «Они окружают меня... они толпятся вокруг меня, робко, точно с боязнью подвигаются ко мне. В их шелесте я различаю тихие голоса... Я вглядываюсь в них, узнаю и улыбаюсь им; страницы ярких картин прошлого не скрывает больше туман веков» (Крачковский, 1965: 25).

На основании рассмотрения примеров личного опыта соприкосновения с древними текстами (архивами, культурными памятниками) можно констатировать, что при неформальном подходе к их изучению, или даже первому соприкосновению, у исследователя появляется волнующее ощущение сопричастности к культурно-историческим событиям прошлого, которое для него становится настоящим, стирая временные рамки. Это приводит нас к концепции онтоисторического бытия М. Хайдеггера, в которой речь идет о том, как «онтологически понятое бытие дает о себе знать сквозь время. Судьба бытия является совершенно специфической реальностью, представляющей собой некую онтологическую путеводную нить того, что было, есть и будет» (Хайдеггер, 2003). Данная концепция коррелирует с метафизической доктриной времени А. Кумарасвами, который вводит понятие «Ныне» в качестве точки, не ограниченной началом и концом,

⁵ Открытое образование. Курс «Ислам: история, культура, практика» [Электронный ресурс] URL:

<https://openedu.ru/course/spbu/ISLCUL/> (дата обращения: 03.02.2022).

а значит, связанной с вечностью. «Вечность – то «Ныне», для которого прошлое и будущее всегда присутствуют. В вечности нет ни до, ни после» (Кумарасвами, 2017: 48). Эта доктрина переводит наше внимание в теологический контекст. «Бог есть всегда, т. к. “всегда” для Бога является понятием настоящего времени, и в этом огромная разница между “ныне”, обозначающим наше настоящее, и “ныне”, обозначающим божественное настоящее, ведь наше “ныне” связано с изменением времени и беспрестанностью; в то же время “ныне” Бога – неизменное, неподвижное, самодостаточное – творит вечность. Если мы не причастны вечности ныне, вероятно, мы не будем причастны ей никогда» (Кумарасвами, 2017: 174, 196). Полагаем, что именно эта «причастность вечности ныне» ощущается в момент соприкосновения с древними письменами, именно она дарует исследователю благоговейный трепет, волнуемое чувство сопричастности, ощущение единства времени, пульсации мысли, тихого шепота вечности.

Если позволить себе размышление по аналогии, то, как пишет А.М. Кангиева, «Читающий рукопись, опосредованно беседует с ее автором, а сквозь Священный текст он обретает возможность “увидеть” Бога» (Кангиева, 2018: 81). В данной связи книга (Священный текст) обретает особый онтологический статус, дающий возможность установления связи с Всевышним. Раннехристианский богослов Киприан Карфагенский увещевает: «Занимайся тщательнее либо молитвою, либо чтением: и будешь то сам с Богом беседовать, то Бог с тобою» (Елисеев, 2021: 23). Осознание дан-

ного факта полностью меняет подход к чтению, которое приобретает особый сакральный смысл.

2. Диалог читателя Священного текста с Всевышним

Средневековым мусульманским мыслителем ал-Газали предлагаются «скрытые правила чтения» (рецитации) Корана, которые условно можно разделить на две группы: рациональные и иррациональные⁶. Согласно рекомендациям, поддающимся рациональному осмыслению, перед началом чтения Слова Бога необходимо:

– понимание того, чья Речь предстает перед взором читающего, и осознание ее величия. «Если бы сущность величия Его Речи не была скрыта буквами, то не устояли бы при слушании божественной речи ни ‘Арш, ни земля, и погибло бы все, что между ними, от величия Его мощи и сияния Его света», – пишет Аль-Газали. Далее мыслитель приводит метафорическое разъяснение величия Речи Всевышнего, подчеркивая, что его метафора является лишь «малой толикой» разъяснения смысла. «Речь – как скрытый завесой правитель, чей лик невидим, но дела доступны взору <...> Она – ключ к богатым сокровищницам, напиток [вечной] жизни» (Ал-Газали, 2011: 32);

– «осознание непостижимости божественной Речи (калам), так как читаемое не из речей человеческих существ» (Ал-Газали, 2011: 32), но по милости Всевышнего человеку дарован разум, благодаря которому есть возможность прикоснуться к непостижимому. «Люди не в силах постичь всей глубины этой мудрости, подобно тому, как они не в состоянии взглядами своими пронзить свет солнечного диска. Но от

⁶ В данном случае последуем за Р. Геноном и будем рассматривать термин «иррациональное» в качестве «сверхрационального», отнюдь «не являющегося его синонимом, а тем, что выше разума, но не противоположное ему» (Генон: 2008, 424). Допущение возможности применения сверхрационального уровня познания в теологическом исследовании способствует открытию возможности доступа к глубинным смыслам, благодаря «восстановлению

контакта с живой традицией» (Генон, 2008: 33, 37), причем, как подчеркивал Лоренган, в ходе работы с Классическим текстом «важно отличать *традицию подлинную*, явившись результатом долгого накопления прозрений, приспособлений и перетолкований от *неподлинной*, разбавленной новыми формулировками и смыслами, привнесенными допущениями и убеждениями» (Лоренган: 2010, 181).

его света они обретают то, что оживляет их глаза» (Ал-Газали, 2011: 33);

– уразумение, что разум дарован человеку Аллахом для размышления над смыслом его Речи. Размышление (*таффакур*) – одно из деяний сердца, благодаря которому оживает сердце и умирает твой шайтан. Али ибн Абу Талиб (ум. 661) сказал: «Нет добра в поклонении, в котором нет понимания (знания), и нет добра в чтении, в котором нет размышления». На важность размышления также указывал Шейх Абдулькадир Гейляни (ум. 1163): «Один час размышления лучше, чем целая ночь поклонения (*кийам*)» (Абдулькадир Гейляни, 2010: 51). Один из авторов современного независимого перевода образов Корана на русский язык А. Хайрутдинов разъясняет, как осуществлять это «деяние сердца»: «Оставайтесь наедине с собой, в тишине и одиночестве, положитесь на Аллаха и размышляйте. Аллах через весь Коран призывает людей к размышлению, к раздумьям, к интеллектуально насыщенной жизни, полной *духовного труда – иджстихада*» (Хайрутдинов, 2010).

– осознание, что для более глубокого понимания Слова Аллаха во время чтения и размышления о нем необходимо «сосредоточение внимания сердца [на читаемом] (*худур аль-калб*) и отрешение от посторонних мыслей» (Ал-Газали, 2011: 33). «В Коране есть все то, в чем находит сердце отраду, если читающий его заслуживает того, и как же он может искать отраду, думая о чем-либо другом, находясь в прекрасном саду?» (Ал-Газали, 2011: 31).

После рассмотрения правил, которые условно можно назвать рациональными, направленными на осознание величия авторства Священного текста, предельной непостижимости смысла Слов Аллаха, но возможности прикосновения благодаря дарованному Создателем разуму, понимания важности самостоятельных размышления и сосредоточении внимания на сердце, аль-Га-

зали пишет о завесах, препятствующих пониманию смысла Речи Всевышнего, и способах их преодоления. Мыслитель призывает читающего:

– отдаляться от земных страстей, окутывающих сердце ржавчиной и делающих его как камень, что является самой серьезной завесой сердца, скрывающей истину. «Чем сильнее страсти обуревают сердце, тем плотнее пелена, укрывающая сокровенные смыслы Речи Бога, и чем меньше давит на сердце бремя земных страстей, тем скорее проявляется смысл Его Речи. Сердце подобно зеркалу, страсти – ржавчине, а смыслы Корана – изображениям, которые отражаются в зеркале» (Ал-Газали, 2011: 42);

– перенаправить внимание с правильности произношения звуков (что несомненно важно, но не первично) на смысл читаемого. «Шайтан, приставленный к чтению Корана, отвлекает его от понимания смысла Речи Аллаха заботой о правильном произношении» (Ал-Газали, 2011: 40);

– стремиться преодолеть закосненность мышления и фанатичность приверженности к одному из услышанных мнений без самостоятельных размышлений, не поддаваясь наущению шайтана о том, что стремление к самостоятельному постижению смысла является дьявольским соблазном. «А если блеснет ему [человеку, читающему Коран] издали свет и откроется какой-нибудь смысл, отличающийся от того, о чем слышал он, тут же дьявол возлагает на него подражание и говорит: «Как же такое могло прийти в твою голову, ведь оно противоречит убеждению твоих отцов?» (Ал-Газали, 2011: 40);

– не довольствоваться лишь прямым значением слов, полагая, что Речь Аллаха не содержит более глубокого смысла. Мыслитель призывает к равновесному подходу в чтении Корана, не отдавая предпочтение ни в сторону *буквалистского подхода*,

ни в сторону скрытых смыслов⁷. «Разделяющий внешний образ от целого является *буквалистом*. Отделяющий внутреннюю часть, наблюдая лишь за скрытым миром, абсолютно не ведая о равновесии между скрытым и видимым», является *батинитом* (Ал-Газали, 2011: 57). «Соединяющий обе стороны вместе является совершенным» (Ал-Газали, 2004: 231). Исследователь иранской суфийской традиции А. Корбен также разъясняет взаимосвязь буквального и скрытого смыслов, указывая на то, что «*анагогический смысл* (смысл в высшем символическом значении) предусматривает существование смысла буквального, являющегося основой первого, сокрытого во втором» (Корбен, 2006: 110).

После разъяснения препятствий, которые следует преодолеть желающему погрузиться в океан смыслов Слов Аллаха, аль-Газали знакомит читателя с правилами, носящими иррациональный характер, соблюдение которых способно привести читающего к наивысшей степени чувствования связи с Богом.

Во-первых, важно позволить себе признать, что Речь Всевышнего обращена не только к одному Пророку, но лично к каждому читающему. Мухаммад ибн Ка'б аль-Курази (ум. 725) сказал: «С тем, до кого дошел Коран, словно поговорил Аллах» (Ал-Газали, 2011: 45). «Читай Коран вдохновенно, волнуясь и размышляя так, как если бы он был явлен только для тебя» (Корбен, 2006: 45), – находим подобную мысль у А. Корбена. Значит, назидания,

увещевания и повеления дарованы Аллахом для извлечения их уроков конкретным читателем в определенный момент. «И когда Аллах обращается с Речью ко всем людям, Он обращается к каждому читающему. Представь же себе, что ты – тот, к кому прямо обращена речь Корана» (Корбен, 2006: 45).

Во-вторых, важно попытаться осуществить полную эмоциональную вовлеченность в процесс чтения (нырнуть в океан). От глубины погружения, осознания того, что Слова Аллаха обращены непосредственно к читающему, он может испытывать предельные состояния: состояние восторга и ужаса, благоговейного трепета, глубокой печали от своего несовершенства и надежды на искупление. Вухайб ибн аль-Вард (ум. 770) сказал: «Мы не нашли ничего, что более смягчает сердце и сильнее вызывает печаль, чем чтение Корана и размышление над его смыслами» (Ал-Газали, 2011: 46). Такая личностная эмоциональная вовлеченность в чтение, сопровождающаяся особым состоянием сознания, способна привести к «восхождению» читающего до такой степени, что он слышит Речь от самого Аллаха, а не свое чтение. Ал-Газали указывает на три ступени погружения в чтение Корана: на первой читающий представляет, что читает Коран, стоя прямо перед Аллахом, который взирает на него; на второй он видит своим сердцем, что Господь не только смотрит на него, но и беседует с ним; на третьей читающий не видит себя, не слышит своего чтения, а внимает Речи Всевышнего, обращенной лично к нему.

⁷ В библейской герменевтической традиции также ведутся дискуссии по поводу важности гармоничного соотношения «Буквы» и «Духа». Исследователь систематического богословия Кевин Дж. Ванхузер, подчеркивая авторитетность Священного Писания, указывает на важность как буквального смысла текста, так и его значения для конкретного читателя: «Дух проливает свет на букву, он не меняет смысл, но служит ему. Духовный смысл есть правильно понятый буквальный смысл». Различие между «духом» и «буквой» состоит как раз в различии между прочтением слов и восприятием прочтенного. Просвещение нашего разума Духом зависит от

того, было ли прежде преображено сердце. Дух очищает нас прежде всего от герменевтического греха, от насилия в толковании, искажающего инаковость текста. Читать под влиянием Духа не значит привносить в текст какой-то новый смысл, но просто позволить букве быть, или, что еще лучше, позволить ей достигнуть то, ради чего она была послана. Призыв к духовному прочтению и утверждение реализма смысла не противоречат друг другу. Основная цель – открыть себя для воздействия текста. (Ванхузер: 2007, 623-624).

Джа‘фар ибн Мухаммад ас-Садик (ум. 765) сказал: «Клянусь Всевышним Аллахом, что Он является людям в Своей Речи!» (Ал-Газали, 2011: 52–53). *Неспособность же читателя услышать* текст указывает на несоответствие «миро-ориентации» читающего и Автора. «Для того, чтобы услышать Другого, важно развивать *навык слышания*», заключающийся в способности слышать мелодию другого сознания сквозь грохот своих желаний и страстей» (Кангиева, 2017: 24), – пишет А. Кангиева, указывая на то, что подлинная духовная жизнь заключается в «тренировке и *дисциплине духа, направляющего «око своего внимания» на дух другого*» (Кангиева, 2017: 24).

Итак, нами рассмотрены «скрытые правила чтения» (рецитации) Корана, предложенные средневековым мусульманским мыслителем, которые мы позволили себе разделить на две группы (рациональные и иррациональные), между которыми ал-Газали описывает завесы, мешающие постижению смыслов Слова Всевышнего.

Первая группа правил предполагает возможность их рационального осмысления и применения на уровне ума (читая Коран, важно помнить о величии Речи Аллаха; осознание невозможности ее понять до конца⁸, но, несмотря на это, важности размышления над ней, так как, по милости Аллаха, человек наделен разумом; во время чтения и размышления не отвлекаться на посторонние мысли, стремясь сосредоточить внимание на сердце). Несомненно, эти

правила можно заучить и стремиться следовать им, так же как и усвоить знания о завесах (не потакать своим мирским страстям и уделять особое внимание смыслу читаемого). На уровне ума можно также изучить и правила второй группы (знать, что Речь Аллаха обращена лично к читающему и понимать, что важна полная погруженность в процесс чтения), однако знать и действительно осознавать их, позволяя самому себе «проникнуть» в самую суть – это абсолютно разные вещи. В случае применения правил не на уровне «ума» (рациональном), но «сердца» (интуитивном / сверхрациональном), даже правила, отнесенные нами к первой группе, переходят в разряд иррациональных. Погружение в «великие воды Смысла» – задача не простая, но возможная в случае как внутреннего чувствования каждого из приведенных правил, так и внутренней готовности «нырнуть в Океан», причем глубина погружения зависит от степени готовности ныряющего. В процессе погружения в Священный текст, осознавая на глубинном уровне величие Речи автора, обращенной непосредственно к читающему, слыша в каждой Его фразе личное назидания / увещания, при этом будучи погруженным в процесс чтения на уровне не ума, но сердца, у человека происходит *метанойя (умоперемена)*, перенос сознания за пределы обыденной реальности в реальность иного порядка, открывающую связь с Богом, с Его «животворящим Словом» (Кангиева, 2018: 81).

⁸ Лоренган, размышляя о методе в теологии, также подчеркивал, что «основополагающие классические религиозные тексты лежат за пределами изначального горизонта их интерпретаторов», приводя в подтверждение цитату Фр. Шлегеля: «Классическое произведение не должно быть таким, чтобы его когда-либо можно было понять до конца. Но тот, кто развит и развивает себя, должен стремиться черпать из него все больше и больше». С точки зрения Лоренгана, «интерпретатор сумеет познать предмет лишь в том случае, если доведет самокорректирующийся процесс научения до переворота собственных взглядов, осуществив радикальную перемену в самом себе» (Лоренган: 2010, 180-

181). Более того, согласно Ванхузеру, осуществить эту перемену возможно благодаря действию Духа, «проливающего свет на букву», способствуя проникновению интерпретатора в сердце документа, благодаря чему «воспринимаемый текст становится поводом для перемены и духовного обновления» (Ванхузер: 2007, 623-626). На взаимоотношение Слова и Духа указывает и Осборн, предполагающий, что «Дух раскрепощает разум исследователя и настраивает его на познание текста, раскрывая глаза на то, что было и без того доступно, но ускользало от внимания читателя» (Осборн: 2009, 565).

3. *Герменевтическая спираль, ведущая в вечность*

Человек вступает в «герменевтический диалог» со Священным текстом с целью постижения смысла речи Всевышнего, которая открывается лишь до определенных пределов в соответствии со степенью вмещения сознания и «проницательности читающего» (Мухетдинов, 2016: 60), а также чистоты сердца, чему уделяется большое внимание как в исламской, так и в христианской традиции. Как отмечает прот. Емельянов, «без духовного подвига очищения ума и сердца проникновение в тайны Божественной премудрости, хранимые в Писании, является довольно трудным занятием» (Емельянов, 2010: 12-13).

Г.-Г. Гадамер отмечает, что любой коммуникативный акт начинается с вопрошания, причем «подлинный разговор с текстом начинается при условии, что герменевтическое сознание готово заглянуть за текст, стремясь прочесть между строками сверх написанного» (Болдонова, 2009: 22). В полной мере осознавая «принцип подчиненности» по отношению к речи Всевышнего» (Петрушко, 2015: 328), читающий, задающий вопросы, постепенно в своем сознании обнаруживает на них ответы, приводящие к новым вопросам и новым ответам, порождающим все более сложные вопросы, в связи с чем «герменевтический круг обретает вид спирали» (Петрушко, 2015: 328). Согласно философской герменевтической доктрине Гадамера, желая отыскать смысл, интерпретатор вновь и вновь отправляется на его поиски, которые могут быть завершены лишь в случае обретения искателем желаемого и ощущения им внутренней гармонии, после чего интерпретация завершается, растворяясь в тексте. «В момент достижения общих горизонтов восприятия читателя и автора текста, происходит понимание, называемое в герменевтике *«со-бытием»*» (Болдонова, 2009: 22).

Определенно, окончательного достижение состояния «со-бытия» в понимании Священного текста невозможно, однако эта «недостигаемость» является сильнейшим мотивирующим фактором, побуждающим к реализации «дисциплины духа» по направлению «ока своего внимания на дух Другого», в чем и заключается «подлинная духовная жизнь» (Кангиева, 2017: 24). Продолжая данную мысль, добавим, что в этом также заключается и подлинная исследовательская деятельность теолога.

Возникает вопрос: каждый ли теолог-исследователь готов двигаться в сторону «со-бытия», прекрасно осознавая, что «общих горизонтов восприятия» в случае работы со Священным текстом достичь абсолютно невозможно?

А.М. Кангиева в своей статье рассматривает два типа людей: *«люди смысла»*, характеристика которых была подробно представлена в концепции суфийского шейха Селима Диване Крымского и *«Люди фрустранты»*. «Люди смысла» находятся в постоянном стремлении проникнуть в самую суть явления, благодаря чему «живут в постоянной связи с Богом, пораженные Его совершенством и Его тайной». «Люди фрустранты» остановиться в своем устремлении прорваться сквозь завесы смыслов, «смирившись с невозможностью, он больше не верит, не надеется и не ищет» (Кангиева, 2018: 77), испытывая при этом негативные эмоции от ощущения своего «поражения». По сути, человек на этом пути всегда терпит поражение, но сам факт самоотверженной устремленности отличает один тип людей от других⁹. В более ранних работах мусульманских мыслителей также наличествует идея двух типов людей, изучающих Священный текст. Так, в книге ал-Газали «Ниша света» приводится описание людей внешнего и внутреннего знания. *«Люди внешнего знания»*, по

⁹ В данном случае нами не рассматривается группа «псевдо-исследователей», пишущих свою работу ради диплома.

мнению основателя суфийской герменевтической традиции, способны к восприятию только явного знания, довольствуясь буквальным истолкованием, соответствующим традиции (Ал-Газали, 2004: 58). «Люди внутреннего знания» благодаря развитию у себя необходимых качеств обладают способностью за внешней формой видеть внутреннее содержание (измерение) Священной книги (Ал-Газали, 2004: 58), что, по мнению аль-Газали подобно «покорению крутой вершины, доступной лишь для «твердо стоящих на пути знания» (Ал-Газали, 2004: 202).

На наш взгляд, задачей теолога является становление «человеком внутреннего знания» – «человеком смысла», так как само движение по пути смысла уже придает смысл. Проходя через «алхимическое преобразование», теолог начинает осваивать горизонты надрационального, «ступая на путь обретения предельных смыслов и предельного счастья, путь, ведущий к Встрече с Ты» (Кангиева, 2020: 63). Причем на этом пути, помимо продвижения по непростому пути смысла, предполагающего возвращение к его истоку, одновременно происходит возвращению к истоку души самого искателя. «Слушатель или читатель постигает смысл истории при условии, что герменевтический процесс, та'виль, совершается в нем самом. Термин та'виль обозначает акт возвращения вещи к своему источнику» (Корбен, 2006: 95). Исследователь духовных и изотерических традиций К. Бамфорд разъясняет эту идею следующим образом: «Та'виль текста, как особая форма духовной герменевтики, направленной на духовное (внутреннее) толкование внешних феноменов, предполагает Та'виль души, заключающийся в возвращении толкователя к своему собственному истоку. Душа не может восстановить, вернуть текст к его истине, если сама точно так же не возвратится к своей истине». Таким образом, Та'виль предполагает переход толкователя из одного состояния бытия в другое» (Бамфорд, 2006: 11-12), то есть смену «миро-ориента-

ции», «умоперемену» (метанойю), открывающую возможность более тонкой способности слышания (восприятия) Священного текста.

Это герменевтическое движение осуществляется по спирали, каждый новый виток которой приводит к более полному и глубокому осознанию, благодаря чему открываются иные горизонты понимания (Осборн, 2009), причем его «высший уровень предусматривает проникновение в то, что не вербализировано, но предполагается» (Шехтман, 2009: 47), то есть в подтекст. На этом «апогее понимания» человек испытывает недоумение от осознания наличия иных глубин смысла, сопровождающееся восторгом бесконечности процесса познания Бога. Г-Г. Гадамер характеризует это как «понимание, озаренное всполохами смены рамок собственного мироздания» (Гадамер, 1988).

Посредством проникновения субъекта познания в объект (Священный текст – «сердцевину теологического исследования») происходит «онтологическое озарение» (Корбен, 2006: 16) (онтологизация знания), приводящее к рождению существа более высокого порядка. «Герменевтика не состоит в обдумывании концепции, это по существу раскрытие того, что случается в нас» (Гадамер, 1988). Это и есть то «со-бытие», рассматриваемое как «достижения общих горизонтов восприятия читателя и автора текста» (Болдонова, 2009: 22). Это Событие является вовсе не «житейским случаем», ограниченным жестко заданными внешними и внутренними границами времени и пространства. Событие – и есть та граница, на которой «внутреннее» и «внешнее» становятся единым, сближая человека и Бытие (Грицанов, 2002). Событие – это некое «про-исшествие», повествующее «про» «исшествие» человека из мира раздробленного, расколотого на разные временные отрезки истории, пространства и знания, в Бытие иного порядка, возвращая участника этого События к «прафеноменам» Бытия и Времени как идее. «Внешняя

история становится историей внутренней, историей, события которой относятся к миру образов» (Корбен, 2006: 118) (чему способствует чтение рукописей и Священного текста по ранее приведенным «скрытым правилам»). *Событие души* становится путем к пониманию Невыразимого (Корбен, 2006: 111), *та'вйлем*, ведущим к Источнику (к Богу) (Корбен, 2006: 95), преобразаясь в *событие духа* (Корбен, 2006: 107). Как пишет А. Корбен: «Событие является внутренней визионерской перцепцией на уровне теофании» (Корбен, 2006: 166), позволяя познавать Учение (в нашем случае Священный текст), преобразая его в свою внутреннюю реальность (Корбен, 2006: 112), в результате чего сам Текст становится событием души человека, становящегося его со-участником» (Корбен, 2006: 108). В процессе осуществления «Со-бытия» у субъекта (в нашем случае теолога-исследователя) внимание смещается с обычного чувственно воспринимаемого «мира объективированных, видимых, внешних вещей к скрытым, к не объективированным, невидимым присутствиям иного порядка, помещенным в “нигде” Имагинации»¹⁰. Смены «рамки собственного мироздания» приводит к прикосновению с *онто-*

историей (по Хайдеггеру), *онто-временем*, *онто-пространством* (по Кумарасвами) и *онто-знанием* (по Корбену). «Что было внутренним, скрытым, невидимым, внезапно становится очевидным, лежащим во-круг, явленным. Отношение внутреннего и внешнего перевертывается» (Корбен, 2006: 15), то есть совершается *эпистрофе* (перемена взгляда ума, поворот к источнику) и переживание метанойи (перемена состояния самого ума), что является важнейшим условием познания подлинного бытия (эйдосов)¹¹. Причем для теолога «переживание эпистрофе и метанойи является поворотом не просто к видам подлинного бытия, но к тайне бытия трансцендентного» (Фриуф, 2017: 432), что является «возвращением отпавшего, частного, раздробленного бытия к абсолютному, единому первоначалу, и личное обращение человека к Богу» (Антонов, 2004: 159).

4. Мир как Священный текст (Первозданная рукопись)

Благодаря совершению эпистрофе (обращению взгляда ума к Источнику) и переживанию метанойи (перемене состояния ума), следствием чего возможно осуществление Со-бытия («открытия присутствия иного порядка» посредством «внутренней

¹⁰ Анри Корбен указывает на наличие у человека особого духовного органа познания истины, отличающегося как от чистого интеллекта, так и от органов чувств, дающего доступ к сверхчувственному восприятию мира. Философ дает ему название «Активная имагинация», благодаря которой, согласно Корбену, дух способен обрести форму, а вещество утратить вещественность (Корбен, 2006: 13,17).

¹¹ Полагаем, что в суфийской традиции значения терминов «Эпистрофе» и «Метанойя» с некоторой долей условности можно передать понятиями «Фана», «Бака», и «Кашф», предложенными Абу Са'идом аль-Харразом (890-ум.) – автором мистической доктрины ухода от себя и продолжения в Боге, в которой через данные понятия передаются состояния, являющиеся целью мистических исканий суфия. «Фана» передает особое состояние возвращения сердца суфия к первозданной чистоте и исчезновение его в Аллахе (фана фи-ллях), т. е. *растворение* личности мистика в Боге, что является высшей точкой мистического переживания; «Бака» указывает

на *возрождение* и пребывание в Боге, проявляющееся в экстатическом слиянии человеческой сущности с Божественной. Посредством «Фана» и «Бака» возможно осуществление «Кашф» – раскрытие завесы неведения, скрывающей истинную сущность бытия. Подобно вспышке молнии мистика открываются самые сокровенные тайны бытия, и искатель больше не нуждается в опосредованных способах приобретения знания, потому что получает прямой доступ к источнику Божественного откровения. Согласно аль-Газали, «кашф лежит в основе “уверенного знания” (йакин), которое противопоставляется знанию, получаемому путем рационального изучения Священных текстов и следования предшествующим авторитетам (таклид). Это знание является плодом интуитивного и безошибочного восприятия истины в обход длительных размышлений над Священными текстами или логических рассуждений. Кашф, являясь высшим способом познания, позволяет мистика постигнуть тайны бытия, “зашифрованные” в текстах Писания и в явлениях окружающего мира» (Кныш, 2004: 359–364).

визионерской перцепции»¹²), человек обретает возможность взглянуть на мир под иным углом, обнаруживая, что он и является «Первозданной Рукописью», что «сам мир и есть Книга» (Кангиева, 2018: 81), наполненная скрытыми знаками и символами, «расшифровать которые возможно благодаря ключам, содержащимся в Священном Писании» (Корбен, 2006: 186). Как пишет А. Корбен: «Герменевтика бытия и герменевтика священного Писания совпадают» (Корбен, 2006: 186), т. е., углубляясь в смысл Священного текста, человек познает мир, а значит, и самого себя как его часть. Более того, человек сам является автором некоего фрагмента этой великой книги – в которую он вписывает книгу своих деяний. Причем, как отмечает А.М. Кангиева, «человек в коммуникативном пространстве Книги предстает одновременно “буквой”, являясь ее минимальной, но немаловажной частью, и “читающим”, обладающим сознанием, способным до некоторой степени извлекать зашифрованные смыслы Книги» (Кангиева, 2017: 25, 26).

Подобный подход соотносится с основными идеями *текстуального интернационализма*, представляющего собой особый тип мировоззрения, согласно которому мир овеществляется через тексты посредством рождения *«текстуального мира»*, в котором «каждый человек является одновременно автором, читателем и персонажем удивительной Книги Бытия, в которой каждое произнесенное слово является молитвой» (Соловьев, 2001), призванной, по мнению доктора богословия М. Годава, «привести к состоянию метанойи, перемене ума и улучшению собственной души, обновляя ее и приобщая к божественному свету» (Годава, Маслова, 2018: 215). Потому раннехристианский богослов Киприан Карфагенский и призывает человека

«тщательнее заниматься молитвою и чтением», благодаря чему «будешь то сам с Богом беседовать, то Бог с тобою» (Елисеев, 2021: 23). Осознавая себя со-участником (со-творцом) этого Текста-мира, читая (познавая) Его и себя, чувствуя ответственность за вписывание своей строки в единую книгу Бытия, за каждое свое действие, заносимое в личную «книгу деяний», являющуюся фрагментом Единого текста Первозданной рукописи, жизнь человека становится молитвой, открывающий Священную книгу миру. Однако, как отмечает А.М. Кангиева: «Как бы ни была прекрасна Книга, если нет того, кто может ее прочесть и расшифровать, донести смысл и установить связь с ее Автором, кто стремится прикоснуться к тайне Его речи, – то в изучении книги никто не сможет проникнуть глубже ее внешней формы» (Кангиева, 2020: 59).

Не в этом ли заключается смысл теологии как науки? Не это ли является задачей теолога-исследователя?

Заключение

Таким образом, в представленной работе рассматривается ядро теологического исследования – Священный текст в качестве Речи Всевышнего, обращенной непосредственно к теологу, готовому к диалогу с живым Словом и способному к размышлению над глубинами его смысла. Правила, поддающиеся рациональному осмыслению, предполагают возможность их применения на уровне ума (читая Коран, важно помнить о величии Речи Аллаха; осознание невозможности понять ее до конца, но, несмотря на это, важности размышления над ней, так как, по милости Аллаха, человек наделен разумом; во время чтения и размышления не отвлекаться на посторонние мысли, стремясь сосредоточить внимание на сердце). Правила, носящие иррациональный (сверхрациональный) характер, которые хоть и имеют возможность быть изу-

¹² Актуализация «активной имагинации», именуемой также «духовным зеркалом», способствует переживанию исследователем *внутренней визионерской перцепции* – особого духовидческого

опыта восприятия мира, находящегося за пределами чувственно-рационального, «в той области, где разум молчит, а познание происходит в образах, предстающих в виде символов» (Княжицкая, 2019: 100)

ченными рациональным путем, тем не менее осознаются и тем более применяются (если применяются) лишь на уровне сердца (разрешить себе осознать, что Речь Аллаха обращена лично к читающему и позволить себе полную эмоциональную погруженность в глубины этой Речи). Соблюдение этих правил, а также преодоление завес, препятствующих пониманию смысла Речи Всевышнего (земные страсти; заостренность мышления; внимание к букве, а не смыслу), способно привести читающего к наивысшей степени чувствования связи с Богом, к «глубинному общению, живому диалогу с Ним» (Маслова, Годава, 2017: 196), к «герменевтическому диалогу» со Священным текстом.

Идея философской герменевтики Г-Г. Гадамера, заключающаяся в желании читающего текст достичь «общих горизонтов восприятия» с его автором, что в случае чтения Священного текста является недостижимым, способна привести к переживанию «Со-бытия» – границы, за которой человек предстает перед живым Бытием. «Со-бытие», происходящее на уровне души (духа), смещает рамки мировосприятия, приводя к переживанию человеком *онто-истории*, *онто-времени*, *онто-пространства* и *онто-знания*, то есть совершается *эпистофе* и переживание *метанойи*, что является важнейшим условием познания подлинного бытия – «бытия трансцендентного» (Фриауф, 2017: 432). Каждый ли теолог-исследователь готов двигаться в сторону этой границы, к осуществлению Со-бытия, к совершению эпистофе и переживанию метанойи? Каждый ли теолог готов к *Та'вилю души*, заключающемуся в возвращении к своему собственному истоку? Каждый ли готов осознать, что лишь это Событие способно привести к *Та'вилю текста*, как особой форме духовной герменевтики, направленной на духовное (внутреннее) толкование внешних феноменов. Собственно, *Та'вилю души* и предполагает смену «миро-ориентации», «умоперемену» (метанойю), открывающую возможность

более тонкой способности слышания (восприятия) Священного текста.

Расширение поля теологического исследования возможно за счет представления Мира в качестве Священного текста (Первозданной рукописи). Так, мысль «мир есть Книга» позволяет несколько иначе взглянуть на «ядро методологии теологии», значительно обогащая сферу научной деятельности теолога. Знаменитая формула «Бог есть умопостижимая сфера, центр коей находится везде, а окружность нигде» является тому прекрасным подтверждением. В данном контексте ядром теологического метода становится не только Священный текст, но и весь мир, в который Всевышний вписывает свое творение. Более того, человек, являясь частью этого творения, в некотором роде является его *сотворцом*, вписывая в него фрагменты своих деяний. На наш взгляд, задачей теолога является *Та'вилю текста*, возможный благодаря *Та'вилю души* посредством становления «человеком внутреннего знания» («человеком смысла»), проходя через «алхимическое преобразование», открывающее горизонты надрационального, «ступая на путь обретения предельных смыслов и предельного счастья, путь, ведущий к Встрече с Ты» (Кангиева, 2020: 63).

Литература

Абдулькадир Гейляни. 2-й Маджлис (произнесен в медресе 5 дня месяца Шавваль 545 г. по хиджре – 1150 г.) // Минбар. 2010. № 1 (5). С. 47-51.

Ал-Газали, Абу Хамид. Возрождение религиозных наук. Т. 3. Махачкала: Нуруль Иршад, 2011. 288 с.

Ал-Газали, Абу Хамид. Ниша света. «Наставление правителям» и другие сочинения. М.: Наука, 2004. 320 с.

Андреев, А. Рецензия. Тисельтон Э. Герменевтика / О. Розенберг, пер. Черкассы: Коллоквиум, 2011. 430 с. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2012. № 41 (3). С. 135-138.

Аникин, С.А. Роль дивинаторного метода в герменевтике Ф. Шлейермахера // Философская мысль. 2020. № 7. С. 10-21.

Антонов, К.М. Концепт религиозного обращения в философии Вл. Соловьева // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2004. № 2. С. 159-189.

Бамфорд, К. Эзотеризм сегодня: пример Анри Корбена (пер. с англ. Али Тургиева и Ц.-Б. Бадмажапова) // Корбен А. Свет Славы и Святой Грааль / Пер. с франц., англ. И фарси. М.: Волшебная Гора, 2006. С. 7-52.

Болдонова, И.С. О Диалогности герменевтики Г.-Г. Гадамера. Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2009. № 6. С. 21-25.

Борхес, Х.Л. Новые расследования. Сфера Паскаля / Пер. Кулагина-Ярцева В., Лысенко Е., Дубин Б. М.: АСТ, 2015. 320 с.

Ванхузер, К.Дж. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания / Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2007. 736 с.

Гадамер, Х.-Г. Истина и метод / Пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

Генон, Р. Кризис современного мира / [пер. Н. Мелентьевой и др. М.: Эксмо, 2008. 784 с.

Годава, М., Маслова, А.В. Мистические традиции в духовной культуре Запада и Востока (обзор «круглого стола») // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2018. № 5 (795). С. 215-224.

Грицанов, А.А. Событие. Со-бытие, Со-бытийность // История философии: Энциклопедия / сост. и гл. науч. ред. А.А. Грицанов. М.: Интерпресссервис; Книжный Дом; 2002. 1376 с.

Елисеев, С.А. (Диакон Святослав) Внутренний органон: экспозиция, квалификация и верификация духовного опыта в православной традиции // Вестник Омской православной духовной семинарии. 2021. № 1 (10). С. 22-32.

Емельянов, А., прот. Введение в Четвероевангелие: учеб. пособие. 2-ое изд., испр. и доп. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. 254 с.

Кангиева, А.М. Суфийская коммуникативистика как «Алхимия души» (на примере источников Крымского ханства) // Вопросы крымскотатарской филологии, истории и культуры. 2020. № 9. С. 54-64.

Кангиева, А.М. «Смерть книги» на закате эпохи Гуттенберга // Вопросы крымскотатарской филологии, истории и культуры. 2018. № 6. С. 76-84.

Кангиева, А.М. Коммуникативная природа суфийской прозы // Ученые записки Крымского инженерно-педагогического университета. Серия: Филология. История. 2017. № 3-4. С. 22-31.

Кангиева, А.М. Теория смысла в суфийской коммуникативистике // Философия и культура. 2019. № 12. С. 1-10.

Кныш, А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история / Пер. с англ. М.Г. Романов. СПб, Издательство «Диля». 2004. 464 с.

Княжицкая, Т.В. Визионерское искусство – символизм конца XX – начала XXI века // Academy. 2019. № 6 (45). С. 99-109.

Корбен, А. Свет Славы и Святой Грааль / Пер. с франц., англ. и фарси. М.: Волшебная Гора, 2006. 224 с.

Крачковский, И.Ю. Над арабскими рукописями. Листки воспоминаний о книгах и людях. М.: Изд-во «Наука». 1965. 230 с.

Кумарасвами, А.К. Восток и Запад. Религия, мифология, символика, искусство; [пер. с англ.: М.В. Макович]. М.: Беловодье, 2018. 184 с.

Кумарасвами, А.К. Время и вечность / Пер. с англ. и предисл. А.А. Артамонова. СПб.: Русский Мир, 2017. 218 с.

Лоренган, Б. Метод в теологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 400 с.

Маслова, А.В., Годова Марчин. Диалог как ценность культуры // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2017. № 1 (768). С. 190-199.

Мухетдинов, Д. В. Принципы суфийской герменевтики ал-Газали // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 3 С. 53-64.

Осборн, Г.Р. Герменевтическая спираль. Общее введение в библейское толкование / Пер. с англ. Одесса: Евро-Азиатская Аккредитационная Ассоциация, 2009. 728 с.

Петрушко, И.А. Принцип герменевтического круга в библейской герменевтике // Актуальные направления научных исследований: от теории к практике. 2015. № 3 (5). С. 327-328.

Резван, Е.А. Введение в коранистику. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2014. 408 с.

Рикёр, П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера, Пер. с фр.; послесл., примеч. И.С. Вдована. М.: Искусство. 1969. 270 с.

Смирнов, А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука; Изд. фирма «Восточная литература»; 1993. 328 с.

Соловьев, С.В. Текстуальный интернационализм как мировоззрение. 2001 г. [Электронный ресурс] URL: <https://www.litmir.me/br/?b=41218> (дата обращения: 12.02.2022).

Та'виль // Энциклопедия фикха / Министерство по делам вакуфов и вопросам ислама., 2-е изд. В 45 т. Кувейт, 1983. Т. 10. С. 43-49.

Тисельтон, Э. Герменевтика / Пер. с англ. Черкассы: Коллоевнум, 2011. 430 с.

Фриауф, В.А. Абсолютная и относительная мифология А.Ф. Лосева // Известия Саратовского университета. Новая серия. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2017. Т. 17, вып. 4. С. 430-433.

Хайдеггер, М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. Харьков: «Фолио», 2003. 503 с. [Электронный ресурс] URL: http://yanko.lib.ru/books/philosoph/haydegger-butie_i_vremya-a.htm (дата обращения: 02.07.2022).

Хайрутдинов, А.Г. Проблема не в исламе, проблема в вас самих / научно-популярная газета Умма, 2010 г. [Электронный ресурс] URL: <http://e-umma.ru/node/309> (дата обращения: 03.04.2022).

Шехтман, Н.А. Понимание речевого произведения и гипертекст. М.: Высшая школа, 2009. 159 с.

References

Abdul'kadir, Gejljani (2010), "2nd Majlis (pronounced in the madrasah on the 5th day of the month of Shawwal 545 AH - 1150)", *Minbar*, 1(5), 47-51.

Abu Hamid al-Gazali (2011), *Vozrozhdenie religioznych nauk* [Revival of religious sciences], 3, Nurul Irshad, Mahachkala, Russia (in Russ.).

Abu Hamid al-Gazali (2004), *Nisha sveta. "Nastavlenie pravatelyam" i drugie sochineniya* [Niche of the world. "Instruction to rulers" and other writings], Nauka, Moscow, Russia (in Russ.).

Andreev, A. (2012), *Retsenziya. Tisel'ton E. Germenevtika* / O. Rozenberg, per. Cherkassy: Kollokvium, 2011 [Review. Tiselton E. Hermeneutics / O. Rosenberg, transl. by Cherkasy: Colloquium, 2011], *Bulletin of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University. Series 1: Theology. Philosophy. Religious studies*. 41 (3), 135-138 (in Russ.).

Anikin, S. A. (2004), "The role of the divinatory method in the hermeneutics of F. Schleiermacher", *Philosophical Thought*, 7, 10-21 (in Russ.).

Antonov, K. M. (2004), "The concept of religious conversion in the philosophy of Vl. Solovyov", *Bulletin of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University. Series 2: History. History of the Russian Orthodox Church*, 2, 159-189 (in Russ.).

Bamford, K. (2006), "Esotericism today: the example of Henri Corbin", Korben, A. *Svet Slavy i Svyatoy Graal'* [Light of Glory and the Holy Grail], Volshebnaja Gora, Moscow, Russia (in Russ.), 7-52

Boldonova, I. S. (2009), "On the Dialogicity of G.-G. Gadamer's Hermeneutics", *Bulletin of the Buryat State University. Philosophy*, 6, 21-25 (in Russ.).

Borges, J. L. (2015), *Novye rassledovaniya. Sfera Paskalya* [New investigations. Pascal's sphere], Transl. by Kulagina-Jartseva, V., Lysenko, E., Dubin, B., AST, Moscow, Russia (in Russ.).

Eliseev, S. A. (Deacon Svyatoslav) (2021), "Internal Organon: Exposition, Qualification and Verification of Spiritual Experience in the Orthodox Tradition", *Vestnik Omskoy Pravoslavnoy dukhovnoy seminarii* [Bulletin of the Omsk Orthodox Theological Seminary], 1 (10), 22-32 (in Russ.).

Emelianov, A., Archpriest (2010), *Vvedenie v Chetveroevangelie: uchebnoe posobie* [Introduction to the Four Gospels: textbook. Allowance], 2nd ed., rev. and additional, Publishing House of PSTGU, Moscow, Russia (in Russ.).

Friauf, V. A. (2017), "Absolute and relative mythology A.F. Losev" *Izvestiya of Saratov University. Philosophy. Psychology. Pedagogy*, 17, 4, 430-433 (in Russ.).

Gadamer, H.-G. (1988), *Istina i metod* [Truth and method], in B.N. Bessonova (ed.), Progress, Moscow, Russia (in Russ.).

Godava, M., Maslova, A.V. (2018), "Mystical traditions in the spiritual culture of the West and East (a review of the "round table")", *Vestnik MGLU. Humanitarian sciences*, 5 (795), 215-224 (in Russ.).

Gritsanov, A. A. (2002), "Event. Co-existence, Co-existence", *Istoriya filosofii: Entsiklopediya* [History of Philosophy: Encyclopedia], in

A.A. Gritsanov (ed.), Interpressservis; Knizhnyi Dom, Moscow, Russia (in Russ.).

Guenon, R. (2008), *Krizis sovremennogo mira* [The crisis of the modern world], Eksmo, Moscow, Russia (in Russ.).

Hajrutdinov, A. G. (2010), "The problem is not in Islam, the problem is in yourself", *Popular science newspaper Umma*. [Online], available at: <http://e-umma.ru/node/309> (Accessed 3 April 2022) (in Russ.).

Heidegger, M. (2003), *Bytie i vremya* [Being and Time], Transl. by Bibikhina, V.V., "Folio", Kharkov [Online], available at: http://yanko.lib.ru/books/philosoph/haydegger-butie_i_vremya-a.htm (Accessed 02 July 2022) (in Russ.).

Kangieva, A. M. (2017), "Communicative nature of Sufi prose", *Uchenye zapiski of the Crimean Engineering and Pedagogical University. Series: Philology. Story*, 3-4, 22-31 (in Russ.).

Kangieva, A. M. (2020), "Sufi communication studies as "Alchemy of the soul" (on the example of the sources of the Crimean Khanate)", *Voprosy krymskotatarskoy filologii, istorii i kul'tury* [Questions of the Crimean Tatar Philology, History and Culture], 9, 54-64 (in Russ.).

Kangieva, A. M. (2018), "The Death of a Book" at the end of the Gutenberg era", *Voprosy krymskotatarskoy filologii, istorii i kul'tury* [Questions of the Crimean Tatar Philology, History and Culture], 6, 76-84 (in Russ.).

Kangieva, A. M. (2019), "Theory of meaning in Sufi communication studies", *Philosophy and Culture*, 12, 1-10 (in Russ.).

Knyazhitskaya, T. V. (2019), "Visionary art – symbolism of the late 20th-early 21st century", *Academy*, 6 (45), 99-109 (in Russ.).

Knysh, A.D. (2004), *Musul'manskiy mistitsizm. Kratkaya istoriya* [Muslim mysticism. Short story], Transl. by M.G. Romanov, Dilya Publishing House, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Korben, A. (2006), *Svet Slavy i Svjatoy Graal'* [Light of Glory and the Holy Grail], transl. from French, English and Farsi, Volshebnaya Gora, Moscow, Russia (in Russ.).

Krachkovsky, I. Yu. (1965), *Nad arabskimi rukopisyami. Listki vospominaniy o knigah i lyudyah* [Over Arabic manuscripts. Leaflets of memories about books and people.], Nauka, Moscow, Russia (in Russ.).

Kumarasvami, A. K. (2018), *Vostok i Zapad. Religiya, mifologiya, simbolika, iskusstvo* [East and West. Religion, mythology, symbolism,

art], transl. from English in M.V. Makovich], Belovodie, Moscow, Russia (in Russ.).

Kumarasvami, A. K. (2017), *Vremya i vechnost'* [Time and eternity], Transl. by Artamonova, A.A. St. Russkiy Mir, St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Loirengan, B. (2010), *Metod v teologii* [Method in Theology] Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas, Russia (in Russ.).

Maslova, A. V., Godava, Marchin (2017), "Dialogue as a value of culture", *Bulletin of the Moscow State Linguistic University. Humanitarian sciences*, 1 (768), 190-199 (in Russ.).

Mukhetdinov, D. V. (2016), "Principles of Sufi hermeneutics of al-Ghazali", *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world], 12 (3), 53-64 (in Russ.).

Osborn, G. R. (2009), *Germenevticheskaya spiral': obshhee vvedenie v bibleyskoe tolkovanie* [The Hermeneutic Spiral: A General Introduction to Biblical Interpretation], Euro-Asian Accreditation Association, Odessa, Ukraine (in Russ.).

Petrushko, I. A. (2015), "The principle of the hermeneutic circle in biblical hermeneutics", *Current trends of scientific research: from theory to practice*, 3 (5), 327-328 (in Russ.).

Rezvan, E. A. (2014), *Vvedenie v koranistiku* [Introduction to Koranism]. Kazan University Publishing House, Kazan, Russia (in Russ.).

Ricoeur, P. (1969), *Germenevtika i psikoanaliz. Religiya i vera* [Hermeneutics and psychoanalysis. Religion and Faith], Iskusstvo, Moscow, Russia (in Russ.).

Shekhtman, N. A. (2009), *Ponimanie rechevogo proizvedeniya i gipertekst* [Understanding speech work and hypertext], Vysshaya Shkola, Moscow, Russia, (in Russ.).

Smirnov, A. V. (1993), *Velikiy sheyh sufizma (opyt paradigmal'nogo analiza filosofii Ibn Arabi)* [The Great Sheikh of Sufism (Experience of Paradigm Analysis of the Philosophy of Ibn Arabi)], Nauka, Moscow, Russia (in Russ.).

Soloviev, S. V. (2001), *Tekstual'nyy internatsionalizm kak mirovozzrenie* [Textual Internationalism as a Worldview]. [Online], available at: <https://www.litmir.me/br/?b=41218> (Accessed 12 February 2022) (in Russ.).

Ta'vil' (1983), [Ta'wil], in: Encyclopedia of Fiqh, 2nd ed. In 45 vols. Kuwait, 10, 43-49 (in Russ.).

Tiselton, A. (2011), *Germenevtika* [Hermeneutics], Colloevium, Cherkasy, Russia (in Russ.).

Vanhoozer, K. J. (2007), *Iskusstvo ponimaniya teksta. Literaturovedcheskaya etika i tolkovanie Pisaniya* [The art of understanding the text. Literary ethics and interpretation of Scripture], Colloquium, Cherkasy, Ukraine (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Седанкина Татьяна Евгеньевна, кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой систематической теологии, Российский исламский институт, ул. Газовая, д. 19, г. Казань, 420079, Российская Федерация; *tatiana-svetlaya@mail.ru*

ABOUT THE AUTHOR:

Tatyana E. Sedankina, Candidate of Pedagogy, Associate Professor, Head of the Department of Systematic Theology, Russian Islamic Institute, 19 Gazovaya St., Kazan, 420079, Russian Federation; *tatiana-svetlaya@mail.ru*