

Бекметов Ринат Ферганович

ЕЩЕ РАЗ О "СИМВОЛЕ ВЕРЫ" Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО (К ВОСТОЧНОМУ КОНТЕКСТУ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ФОРМУЛЫ)

Статья представляет собой опыт прочтения "символа веры" Ф. М. Достоевского в восточном религиозно-философском и литературно-эстетическом ключе. Методологическую основу микроисследования составляет контекстный подход, задача которого заключается в том, чтобы расширить художественные параллели искомого произведения, ввести его в широкий круг источников для более четкого уяснения механизмов образной рецепции. Предлагаемая в статье модель интерпретации коррелирует с известным утверждением М. М. Бахтина о важности привлечения далеких культурных контекстов в процессе понимания конкретного явления. Концепция "большого времени", на взгляд автора статьи, себя не исчерпала. Отсюда - необходимо раскрыть ее богатый содержательный потенциал с учетом не только западного дискурса, но и восточного знания.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/2/2014/7-1/6.html

Источник

Филологические науки. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2014. № 7 (37): в 2-х ч. Ч. I. С. 30-34. ISSN 1997-2911.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/2.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/2/2014/7-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_phil@gramota.net

36. Космодемьянская Л. Таня. Лениздат, 1945.
37. Кошечкина Е. Олег Кошевой. 1945.
38. Линьков Г. Война в тылу врага / лит. обработка З. Кедровой. 1946.
39. Логанова Т. В лесах Смоленщины / лит. обработка А. Тартаровой. 1945.
40. Матюшина О. Песнь о жизни. 1947.
41. Мацкин А. Правда народной борьбы // Литературная газета. 1947. 2 августа.
42. Медведев Д. Сильные духом. М.: Воениздат, 1951. 595 с.
43. Нельс С. Идеино-художественные пути советской прозы // Знамя. 1947. № 6. С. 97-121.
44. О войне, о товарищах, о себе. Великая Отечественная война в воспоминаниях участников боевых действий: Аннотированный указатель военно-мемуарной литературы (1941-1975 гг.). М.: Воениздат, 1977. 239 с.; М.: Воениздат, 1982. Вып. 2. 256 с.
45. Овчаренко А. Большая литература. Основные тенденции развития советской художественной прозы 1945-1985 годов. Сороковые-пятидесятые годы. М.: Современник, 1985. 464 с.
46. Павлов Я. В Сталинграде (фронтовые записки). Сталинград: Обл. книгоиздательство, 1951. 32 с.
47. Пенежко Г. Записки советского офицера. М.: Советский писатель, 1949. 538 с.
48. Пименов Н. 57 дней в тылу врага. Записки партизана. 1948.
49. Ползиков-Рубец К. Они учились в Ленинграде. 1954.
50. Попудренко М. Щоденник. 1949.
51. Пугай С. Записки танкиста. 1951.
52. Руднев С. Щоденник про Карпатский рейд. 1948.
53. Рывкин И., Гринберг И. Сильные духом // Знамя. 1951. № 12. С. 204-205.
54. Трегуб С. Герои и героизм // Литературная газета. 1948. 7 апреля.
55. Федоров А. Подпольный обком действует / лит. запись Е. Босняцкого. М.: Молодая гвардия, 1954. 612 с.
56. Штепенко А. Ночные охотники. Записки штурмана. М.: Воениздат, 1945. 144 с.
57. Шумилов И. В тылу врага. 1949.

“SOCIAL MANDATE” OF THE FIRST POSTWAR DECADE AND WAR AUTOBIOGRAPHIC LITERATURE

Arkhipova Irina Sergeevna, Ph. D. in Philology
Ural State Medical University
ira.arkhipova@gmail.com

The article examines the socio-historical backgrounds for the appearance of war memoirs in the first postwar decade, reasons for their success with the contemporary readers, specifics. On the basis of historical and literary analysis the author justifies the thesis that the development of literature is a socially determined process; that the formation and existence of any genre form in the literature is conditioned by, first of all, social and aesthetic demands of the epoch. It is the author's strong conviction that farther into the past will move the events of the Great Patriotic War the more weight will acquire the documentary evidence of its direct participants.

Key words and phrases: politicization of spiritual life; ideology; historical and literary process; “old soldiers”; war memoirs; documentary evidence.

УДК 82.0+821.161.1

Филологические науки

Статья представляет собой опыт прочтения «символа веры» Ф. М. Достоевского в восточном религиозно-философском и литературно-эстетическом ключе. Методологическую основу микроисследования составляет контекстный подход, задача которого заключается в том, чтобы расширить художественные параллели искомого произведения, ввести его в широкий круг источников для более четкого уяснения механизмов образной рецепции. Предлагаемая в статье модель интерпретации коррелирует с известным утверждением М. М. Бахтина о важности привлечения далеких культурных контекстов в процессе понимания конкретного явления. Концепция «большого времени», на взгляд автора статьи, себя не исчерпала. Отсюда – необходимо раскрыть ее богатый содержательный потенциал с учетом не только западного дискурса, но и восточного знания.

Ключевые слова и фразы: Ф. М. Достоевский; «символ веры»; восточный религиозно-философский контекст; русская классическая литература; структура художественного мышления; герменевтический метод.

Бекметов Ринат Ферганович, к. филол. н.
Казанский (Приволжский) федеральный университет
bekmetov@list.ru

ЕЩЕ РАЗ О «СИМВОЛЕ ВЕРЫ» Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО (К ВОСТОЧНОМУ КОНТЕКСТУ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ФОРМУЛЫ)©

Свой «символ веры», своеобразную квинтэссенцию религиозных чувств и представлений, Ф. М. Достоевский сформулировал в письме к Н. Д. Фонвизиной, жене декабриста М. А. Фонвизина, написанном в 1854 году,

сразу по выходе из Омского острога, перед отбытием в семипалатинскую ссылку. Естественно, «символ» этот, несмотря на отсутствие собственно литературного контекста, не мог не привлечь внимания исследователей творчества Ф. М. Достоевского; «символ» стал яркой хрестоматийной цитатой в определении его религиозности. При этом можно констатировать, что характер интерпретации краеугольного мировоззренческого взгляда писателя всегда был широк, завися всякий раз от аналитической установки «заинтересованного лица». Бытовало, к примеру, суждение, согласно которому основные положения «символа веры» следует отнести если не к ошибочным полностью, то вызывающим общий скепсис. В том виде, в каком они даны, их понять и тем более принять нельзя. Они явно антиканоничны, нецерковны, отчуждены от христианско-православного понимания жизни, являя собой лишь один из этапов духовных исканий Ф. М. Достоевского – не писателя, но человека. В этом плане преувеличивать роль «символа» в творческом наследии автора не рекомендовалось, в нем еще вполне отчетливо слышались секулярные (конкретнее – «вольтеровские») мотивы, усвоенные Ф. М. Достоевским от эпохи Просвещения и потом успешно преодоленные.

Ясно, что подобная, во многом категоричная, оценка ключевой идеи писателя принадлежит той когорте критиков, которая предпочитает рассматривать любое высказывание художника о Христе в свете априорных посылов узкорелигиозного толка. Индивидуальная «христология» часто воспринимается ими в качестве искажения первичной идеологической матрицы, чистота которой кажется безусловной, а потому не требующей доказательств. (Весьма важный вопрос о статусе так называемого религиозного литературоведения в современном гуманитарном познании мы оставляем открытым, поскольку уточнение его функциональной роли потребовало бы значительно большего места; это тема отдельного разговора. Отметим только, что при всей своевременности и актуальности религиозного компонента в литературоведческой науке, игнорирование которого при последовательном подходе просто невозможно, формы его конкретного воплощения в большинстве случаев оставляют желать лучшего. Нередко в интерпретационной части они «не дотягивают» до уровня осмысливаемого литературного образца, отличаясь унылой монологической одномерностью и твердой безапелляционностью, что само по себе может служить знаком недостаточного, а значит, тенденциозного прочтения творческой личности и художественного текста. Им свойствен пафос однобокой и грубой публицистичности, и этим они до крайности напоминают официальное отечественное литературоведение недавнего прошлого. Факту такого сходства удивляться не нужно, ибо известно, что религия как *социальный институт* – это вид по преимуществу идеологизированного сознания во всем комплексе логических следствий). С другой стороны, получила распространение и противоположная мысль, связанная с апологетикой «символа», и в частности с утверждением его незыблемой нравственной правоты в универсальном, надрелигиозном измерении. Не случайно Л. И. Сараскина, характеризующая процесс медленного и трудного приобщения Ф. М. Достоевского к подлинному Богу через «*сияющую личность*» Христа, указывала на то, что Евангелие – единственную книгу, разрешенную в тюрьме и остроге, – писатель соотносил с Кораном, когда учил мальчика-татарина читать по складам Нагорную проповедь; старшие братья мальчика угадывали в образе Христа хорошо им знакомого мусульманского пророка Ису, и это обстоятельство Ф. М. Достоевского искренно «*умиляло*» [5]. Вместе с тем практически все исследователи, касавшиеся проблемы «символа», писали о его непонятности, противоречивости, даже загадочности, исключавшей поверхностный тип толкования слов.

Попробуем, не претендуя на последнюю, окончательную полноту трактовки, объяснить глубинный смысл мировоззренческой формулы Ф. М. Достоевского, говоря точнее – ее структуру, в аспекте динамической кристаллизации входящих значений. Попытаемся расширить горизонт семантических возможностей высказывания, переведя сакральную формулу автора из биографического и историко-литературного контекста в плоскость культурных отношений по оси «Запад – Восток». И хотя такого рода метод напрашивается сам собой, будучи детерминирован обычной географической локализацией адресанта письма (Западная Сибирь как перекресток множественных религиозных традиций), до сих пор опыт широкого прочтения «символа веры» фактически не существовал, если не считать единичных, но достаточно интересных моделей, созданных усилиями отдельно взятых литературоведов философско-эстетической ориентации.

В самом деле, отрывок из текста Ф. М. Достоевского, включая формулу веры, можно разложить на три взаимозависимые части. В *первой* части Ф. М. Достоевский дает описание начальной ситуации, которая детерминирует «душевный субстрат» его личности. Эта ситуация связана с внешними, объективно данными условиями жизни, той «*средой*», которая извечно «*заедает*» человека, неизбежно присутствуя в нем как константа, абсолютная величина постоянно рефлексирующего сознания. Ф. М. Достоевский пишет о том, что он – сын позитивистского столетия, эпохи перманентного скептицизма, являющего торжество научного познания и призванного подвергать устроенной рациональной проверке любую правду, из какого бы авторитетного источника она ни исходила. Дух сомнения – это доминанта времени, пронзающая все без исключения сферы отчужденного бытия; тот господствующий водоворот идей, который создает изощренно-фигуративную, «софистическую» стилистику мышленческих реакций и одновременно, при всем видимом разнообразии, задает им тотальную одноподчиненность, проявляясь в человеке – помимо его субъектной воли – «*до гробовой крышки*» [2, с. 176]. Во *второй* части автор фиксирует наличие в самом себе особого рода внутренних состояний, сопряженных с чувством экзистенциальной умиротворенности, нерушимого интуитивного покоя, когда тонко настроенный слух способен расслышать вибрации божественного голоса в некоем самоорганизующемся «акустическом» пространстве. Ф. М. Достоевский настаивает на произвольности возникновения таких странных минут. Он обнаруживает в них влияние высшей, горней силы, благодаря которой все на свете становится «*ясно и свято*». Наконец, в *третьей*, наиболее ударной, напряженной, сильной по смысловой выразительности части писатель отмечает, что для него нет личности, совершеннее Христа, и что если на минуту вообразить оторванность

Христа от истины, то вопрос об оппозиции решается предельно просто, без всяких колебаний: Ф. М. Достоевский выбирает Христа, *«прекрасного, глубокого, симпатичного, разумного, мужественного»*: *«...мне лучше остаться с Христом, нежели с истиной»*, – лаконично заключает автор [Там же].

Сразу обратим внимание на то, что выбор, о котором пишет Ф. М. Достоевский, пусть условно сконструированный в режиме индивидуально-авторского целеполагания, – это выбор *восточного*, а не западного человека, если, конечно, рассматривать «Восток» и «Запад» не по признаку синтетической переходности в исторически обозримом времени, а по чистоте отвлеченных связей, несомненно, присутствующих в любой оппозиции.

Кредо западного человека емко и последовательно сформулировал Платон, когда отделил в актах философствования истину от мнения. Истина, утверждал он, выше человека; ей свойственны вечность и статuarная неизблемость; локусом ее обитания закономерно выступает холодный и пластичный космос, откуда она взирает на мир в блеске иллюминирующей славы. Мнение, напротив, чрезвычайно подвижно, лишено фундаментального начала; оно часто меняется, находясь в унижительном плену от преходящих человеческих страстей, их анархического бунта. Именно истину надлежит ставить во главу угла мыслителю, если он хочет стать проводником, связывающим небо и землю; в противном случае мыслитель – легкая добыча и мишень для бесконечных спекуляций, пустого, бессодержательного словопрения. Отсюда, к слову, проистекает знаменитая фраза, якобы высказанная Аристотелем, учеником Платона, в отношении учителя, когда идейные разногласия между ними зашли столь далеко, что не закончиться личным разрывом этот конфликт не мог: «Платон мне друг, но истина дороже». Истину выбирает западный человек, отводя ей место верховного арбитра.

Что касается традиционного Востока, то здесь вопрос об истине часто сводился к тому, кто обладает ею, какими личностными качествами характеризуется ее носитель. Истина тут как бы претворена в человеке, пребывает в нем, как в собственном доме, а потому разрыв между абстрактным намерением и конкретным действием тут невелик. Истина на Востоке глубоко антропологична. К ней применимы слова С. С. Аверинцева, сказанные им о категории телесного в недрах ближневосточной культуры. Размышляя о параллелях между античным пониманием тела и его христианским эквивалентом, исследователь замечает, что *«ветхозаветное восприятие человека нисколько не менее телесно, чем греческое, но только для него тело... не созерцаемо извне, но восчувствовано изнутри, и его образ слагается не из впечатлений глаза, а из вибраций утробы»* [1, с. 30]. Точно так же истина на Востоке как понятие всеобъемлющее локализуется в границах ответственного (или иногда намеренно безответственного, если речь идет о юродивом) поступка, измеряясь, прежде всего, делом, а не произнесенным словом. Не случайно в евангельском предании от Иоанна Христос, ведущий, казалось бы, активную проповедь в заточении, на вопрос Пилата об истине загадочно безмолвствует. Его молчание – знак невыразимости истины и, кроме того, указание на ее «растворенность» в глубинах целостного учения, воплощенного во всех символических актах единичного священного житнетворчества. (В похожем отношении неожиданный ответ булгаковского Га-Ноцри о том, что истина заключена в головной боли Понтия Пилата, малодушно помышляющего о смерти, правомерно рассматривать как словесный жест восточной рефлексивной личности. Истина, говорит Иешуа, ситуативна, но не в смысле отображения крайне переменчивых мнений, а в нарушении изначальной гармонии, основанной на любви, – «экстремальном» пункте Нагорной проповеди. Поэтому взгляд критиков, утверждающих, будто М. А. Булгаков в романе «Мастер и Маргарита» показал заурядного психотерапевта, не знающего, что такое истина, основан на недоразумении, на попытке увидеть евангельского Христа «от начала до конца», и это притом, что сами Евангелия, канонические и апокрифические, дают описание Спасителя с разных точек зрения; о сюжетных противоречиях и говорить нечего: они прозрачны для вдумчивого читателя). Специфическим аналогом ответной тишины в буддизме является безмолвие Будды на вопросы его преданных учеников о том, что такое нирвана. Будда тем самым намекает, что нирвана – это истина, которая не формулируется, а *проживается*. В аналогичном духе трактуется буддийскими апологетами «Цветочная проповедь» Будды, когда он, гуляя по оленьему парку в Бенаресе, поднял с земли случайно упавший цветок с оторванным стеблем и, вдохнув его аромат, улыбнулся [6, с. 194]. Ученики, окружавшие Будду, ответили тем же; истина для них оказалась текущим моментом, опредмеченным и в цветке, и в «непрогнозируемой» мимике учителя.

Следует сказать, что деление «символы веры» Ф. М. Достоевского на два оппозиционных центра имеет в современной науке коррелирующую классификацию, могущую пролить свет на специфику выбора какой-либо тенденции в диалоге с прошлым. Эту классификацию предложил и обосновал Ю. М. Лотман [3]. С его точки зрения, культура – это *«сумма ненаследственной информации»* [Там же, с. 417], которая передается через механизмы обучения, тесно связанные, в свою очередь, со структурными особенностями самого культурного кода. По мнению тартуского исследователя, надо различать *«культуру грамматики»* и *«культуру текста»*. *«Культура грамматики»* ориентируется на кодифицированный свод установленных правил, выполнение которых обеспечивает правильную регуляцию общественных отношений, подчиняет их единообразно толкуемой норме. В культуре «грамматического» типа господствует закон, выражающий объективированную истину или истину конвенциональную, явившуюся результатом определенных договоренностей. *«Культура текста»*, напротив, требует реализованного образца; в ней наибольшую ценность представляют не догматические установки, а их непосредственное оформление в каком-либо поведенческом стиле, который (и это чрезвычайно интересно!) может нарушаться. *«Культура грамматики»* – это культура запретов; *«культура текста»* – культура многочисленных санкционированных разрешений. Их взаимное притяжение и отталкивание в пределах одной системы обеспечивает диалектическое единство формы.

Любопытен один пример, на который Ю. М. Лотман вкратце ссылается [Там же, с. 418]. В поэме средневекового курдского поэта Факи Тейрана «Шейх Сан'ан» проводится мысль о том, что верность учителю важнее преданности учению. В сюжете этого произведения шейх Сан'ан, пожилой человек, ведущий

благочестивый образ жизни, неожиданно со страстью влюбляется в молодую *«горделивую армянку»*, которая, среди прочего, требует, чтобы шейх отрекся от Корана. Шейх бросает *«Коран в огонь»* и начинает распутничать: пьет вино, босым пасет свиней в поле (свинья, с точки зрения ислама, – нечистоплотное животное), более того – надевает на себя свиную шкуру, чтобы в ней предстать перед очами возлюбленной. Ученики шейха при всей настойчивости не могут отвратить учителя от нечестия и покидают его. Однако когда они приходят к *«некому главе пророков»* – лицу более значительному, чем шейх, – тот ничуть не одобряет их поступок. Он говорит, что ученикам надлежало быть во всем похожим на учителя, и если случилось так, что он уклонился от прямого пути к вере (дорог к истине много, ислам – наикратчайшая), то ученикам необходимо было безропотно разделить заблуждения шейха, стать, как он, *«неверными»*.

Расширенную версию названный курдский сюжет находит в другой мусульманской поэме – *«Иблиснамэ»*, написанной Саййидом Султаном на языке бенгали в начале XVIII века. Автор утверждает, что *«всякий ученик должен почитать своего шейха и повиноваться ему, пусть даже этот шейх – истинный Сатана»* [7, с. 199]. Последний не всегда в мусульманской среде воспринимался как *«абсолютное зло»*; он считался божьим творением и – при оговоренных обстоятельствах – даже *«полезным орудием в Его руках»* [Там же, с. 200]. В суфийской доктрине Сатана был ярким монотеистом; именно это качество привлекало к нему исламских мистиков, притом настолько глубоко и устойчиво, что давало повод персидскому поэту Санаи говорить: *«Тот, кто не учится таухиду (единобожию – Р. Б.) у Сатаны, – неверный»* [Там же, с. 201]. Понятно, что подобные сюжеты истолковывать прямолинейно и буквалистски нельзя (такие попытки, отметим, существовали и зачастую приводили к крайностям агрессивного отрицания). Они аллегоричны, утверждая приоритет доброго, искреннего и – самое главное – свободного подчинения человеку в естественной и жизненно-противоречивой полноте его характера. Образ шейха как носителя истины складывался из множественных, потенциально разновекторных поступков и слов – «текстов», рисующих человека в логике многомерной, неоднородной действительности, а не по принципу однажды принятой и навсегда статичной схематизации.

Линию трактовки «символы веры» Ф. М. Достоевского в направлении «культуры текста» мы находим в трудах Г. С. Померанца. Исследователь полагает, что «символ» – это *«емкий алогизм»* [4, с. 72], который сам автор не сумел до конца понять: такое бывает, когда речь идет о мыслях, не укладывающихся в прокрустово ложе «эвклидовского разума». Ф. М. Достоевский, бесспорно, знал, что в Евангелии «истина» и «Христос» объединены («Я есмь истина», – говорит Христос о себе); следовательно, писатель не ставил целью глумиться над преданием, а осуществил попытку воплотить скрытое переживание в неадекватной ему вербальной формулировке. Г. С. Померанц видит в сакральной формуле русского писателя дзэн-буддийский коан – абсурдное утверждение, не поддающееся элементарному логическому анализу, но стимулирующее этапы внутреннего, интуитивного по своей природе, просветления. С этим можно согласиться, особенно если учесть условия, при которых Ф. М. Достоевский «демонстрирует» свою мысль; ведь благодатная тишина к нему снизошла внезапно, после долгого, мучительного смятения, и он мгновенно в автоматическом векторе письма лишь зафиксировал откровение, этот настрой, как дар судьбы. Существенным представляется и то, что в дзэн-буддизме как типичном варианте культуры, структурируемой «Текстом», озарение, как правило, передается от мастера к ученику, от сердца к сердцу, без внешних абстрагированных установлений; это общеизвестно. Поэтому столь необходим был Ф. М. Достоевскому Христос как вечно живой образ, не противопоставленный истине вообще, а только той части в ней, которая располагается на рациональных, понятийных основаниях. «Истине-закону» противостоит «истина-красота», а «истина-мораль» намеренно выведена за скобки формулы. Дело в том, что «истина-закон» и «истина-мораль» – категории «грамматические», а не «текстовые». Они связаны с бесчисленными обязательными запретами, покушающимися на свободу человека и тем самым рождающими на некотором уровне незаконную и аморальную волно в ответ. Только «истина-красота» может преодолеть эти трудности, соединив разорванные части. Показательно, что в дзэн-буддизме мораль хотя и не отвергается вовсе, но все же отодвигается искусством, указывающим на несовершенство морального влияния в глубинных аспектах и покоряющим сердце человека без боли и насилия.

Думается, что мировоззренческая формула Ф. М. Достоевского по-настоящему открывается не только в контексте самобытного творческого развития писателя, но и на фоне богатых культурных традиций и учений Востока. Здесь исследователю, не претендующему на «коперниковский переворот» в узкой сфере профессионально-литературного знания, нужно чувствовать большую свободу в общих методологических основаниях, не ограничивать себя частыми и осторожными оговорками о том, знаком ли был писатель с жанрами восточной словесности, входила ли она в состав его личной библиотеки и от кого из современников он мог слышать, допустим, дальневосточную притчу. Структуры мышления как феноменологические единицы универсальны, и естественный язык, включающий, как и национальный менталитет, свой особенный «коэффициент культурного трения», не может стать значительной помехой для диалога этих структур в особом пространстве резонирующих отношений.

Список литературы

1. Аверинцев С. С. Другой Рим: избранные статьи. СПб.: Амфора, 2005. 366 с.
2. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений и писем: в 30-ти т. М.: Наука, 1972-1988. Т. 28. Кн. 1. 347 с.
3. Лотман Ю. М. Проблема «обучения культуре» как типологическая характеристика // Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб, 2004. С. 417-425.
4. Померанц Г. С. Открытость бездне: встречи с Достоевским. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2003. 352 с.

5. Сараскина Л. И. «Я дитя неверия и сомнения...». Символ веры в русской литературе XIX века [Электронный ресурс]. URL: http://www.rys-arhipelag.ucoz.ru/publ/ljudmila_saraskina_ja_ditja_neverija_i_sommenija_simvol_very_v_russkoj_literature_xix_veka_chast_1/52-1-0-2629 (дата обращения: 15.04.2014).
6. Торчинов Е. А. Введение в буддологию: курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 с.
7. Шиммель А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Рапопорт. М.: ООО «Садра», 2012. 536 с.

**ONCE AGAIN ABOUT “THE SYMBOL OF FAITH” BY F. M. DOSTOYEVSKY
(ON THE EASTERN CONTEXT OF A WORLD VISION FORMULA)**

Bekmetov Rinat Ferganovich, Ph. D. in Philology
Kazan (Volga region) Federal University
bekmetov@list.ru

The article represents itself an experience of interpreting “the Symbol of Faith” by F. M. Dostoyevsky in the eastern religious-philosophical and literary-aesthetic spirit. Methodological basis of micro-investigation is formed by contextual approach the task of which is to broaden the artistic parallels of the analyzed work, to include it into the wide circle of sources for more clear understanding of the mechanisms of imaginative reception. The suggested model of interpretation correlates with the famous statement of M. M. Bakhtin about the importance of involvement of distant cultural contexts in the process of understanding of a concrete phenomenon. Conception of “great time”, according to the author of the article, did not run its course. Therefore, there’s a necessity to reveal its rich in content potential taking into account not only western discourse but also eastern knowledge.

Key words and phrases: F. M. Dostoyevsky; “the Symbol of Faith”; eastern religious and philosophical context; Russian classical literature; structure of artistic thinking; hermeneutical method.

УДК 8; 811.161

Филологические науки

В статье раскрывается проблема функционирования текстов, которые организуют внутреннее пространство сверхтекста межличностного конфликта. Автор статьи рассматривает такие свойства текстов: границы и коммуникативные «рамки», структурирование, степень связанности, наличие или отсутствие описания невербального взаимодействия оппонентов, использование в тексте языковых конфликтогенов, модель речевого поведения, влияние когнитивных и прагматических факторов на говорящего.

Ключевые слова и фразы: сверхтекст; межличностный конфликт; ментальная информация; ментальная «норма» реакции; модель речевого поведения.

Белоконенко Людмила Анатольевна, к. филол. н., доцент
Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара, Украина
ludmila1020@yandex.ru

**ТЕКСТЫ ВО ВНУТРЕННЕМ ПРОСТРАНСТВЕ
СВЕРХТЕКСТА МЕЖЛИЧНОСТНОГО КОНФЛИКТА[©]**

Текст является многоаспектной единицей, И. Гальперин говорит о нем как о произведении речетворческого процесса, обладающем завершенностью, объективированном в виде письменного документа, литературно обработанном в соответствии с типом документа; состоящем из названия и ряда особых единиц (сверхфразовых единств), объединенных разными моделями лексической, грамматической, логической, стилистической связи; имеющем определенную целенаправленность и прагматическую установку [1, с. 18]. В целом лингвист отмечает, что содержание текста позволяет прогнозировать ситуацию, представлять ее в целостности, совокупности существенных связей и отношений. Текст проявляет мотивы и цели деятельности субъекта, выступая связующим звеном между субъектом и объектом, между психическим миром и реальностью. Более поздние исследования в области когнитивистики дополняют понимание текста И. Гальпериным и рассматривают его и как реализацию языка в устной форме. В 60-х гг. XX в. Ю. Лотман, осмысливая понятие «текст», акцентирует внимание на его понимании как единицы коммуникативного и рецептивного ряда, подводя к вопросу уже не о типе текста, а об его объеме, о возможных «сдвигах» пространственных границ. Говоря о прозрачности текстовых границ, он делает вывод о появлении в рамках культуры *текстакода*, который может быть осознан и обнаружен как «идеальный образец», как «организованная структура знаков», наделенная всеми признаками текстовой реальности, способная организовывать память и подсказывать пределы возможного варьирования текста [6, с. 426].