

УДК 82.0

РАЙМОН ПАНИККАР И ПРОБЛЕМА «НОВОЙ» КОМПАРАТИВИСТИКИ¹

© Р.Ф.Бекметов

В статье затрагиваются методологические вопросы сравнительных исследований. Анализируется научная деятельность Р.Паниккара, устанавливаются возможности внедрения его культурологических принципов в отечественное литературоведение, обсуждается проблема «новой» компаративистики, подробно рассматривается теоретическая заметка Р.Паниккара «Индология как межкультурный катализатор (межкультурное взаимодействие – новая задача индологических исследований)».

Ключевые слова: Раймон Паниккар, компаративистика, индология, новые задачи.

Имя Раймона Паниккара (Raymond Panikkar) (02.11.1918 – 26.08.2010) в англо- и испаноговорящей научной среде – одно из известных. Католический священник, исследователь-религиовед, автор множества философских трудов, он всю сознательную жизнь занимался проблемами христианско-индийского культурного диалога. Устойчивости этого интереса в немалой степени благоприятствовала сама биография Р.Паниккара, насыщенная разнообразными событиями внешнего и внутреннего характера.

Он родился в Испании, в одном из предместий Барселоны. Мать по этническому происхождению была каталанкой, а отец индусом (этот факт подчеркивается практически во всех вступительных статьях о Р.Паниккаре: «de padre indio y de madre catalana», «the son of a Hindu father... and a Roman Catholic mother from Spain», см., например: [1]); помимо Раймона, у них было еще трое детей, один из которых – Сальвадор Паниккар (род. 1927) – выбрал, как и старший брат, стезю философа, став впоследствии автором интересных трактатов, в том числе на тему мистики в католическом богослужении. Учился Р.Паниккар в иезуитской школе, по окончании которой поступил в Мадридский университет, обучаясь одновременно и на гуманитарном, и на естество-

веннонаучном отделениях. Во время гражданской войны был вынужден отправиться в Германию, где в течение трех лет изучал точные науки и философию; потом вернулся домой с расчетом на то, что позднее осуществит переезд в страну Шиллера и Гете; однако Вторая мировая война помешала реализации этого плана, и Р.Паниккар, оставшись на родине, продолжил образование (получив степень магистра философии Барселонского и Мадридского университетов). Здесь он был рукоположен в сан священника Римско-католической церкви. В 1958 году стал доктором химии, в 1961 году – богословия. Неоднократно посещал Италию, сближаясь с интеллектуальными и теологическими кругами Ватикана, а затем принял решение возглавить католическую епархию в Варанаси². Занимался Р.Паниккар и активной преподавательской деятельностью в университетах Индии, США и Западной Европы.

Р.Паниккар является создателем так называемой космоантропической³ модели мира и «диалогического» учения. Суть его, в числе прочего, заключается в том, что в новейшее время (речь, конечно, идет о II половине XX века) объективно открываются особые формы межрелигиозного диалога. Р.Паниккар был глубоко убежден в том,

¹ В процессе подготовки и написания статьи, особенно там, где требовался точный и связный перевод с английского языка, неоценимую консультативную помощь оказал нам Ильдар Равилевич Сафин, дипломированный специалист-англовед, опытный юрист-переводчик ООО «Синержи» (г.Москва). Ему мы приносим самую искреннюю, душевную благодарность.

² Этот город расположен на северо-востоке Индии. С древнейших времен он – центр брахманской учености, имеющий для адептов индуизма такое же значение, какое имеет сам Ватикан для католиков всего мира или Мекка для правоверных мусульман. Согласно индуистской космологии, Варанаси, именующийся у буддистов «Бенаресом», – самое главное, «архетипическое» место на земле, священная точка. «Рим индусов» – такое меткое определение названному городу мы находим у составителя словарной статьи в: [2].

³ «Космотеандризм» – слово, включающее три греческих корня: «космос» («мир»), «теос» («бог») и «антропос» («человек»). Исходя из этого, можно сделать вывод, что Р.Паниккар осмысливает проблему связи и отношений трех фундаментальных составляющих бытия и сознания.

что традиционные виды богословского дискурса (не обязательно христианского – относящегося к любой другой конфессии) «страдают» однобоким монологизмом. Чтобы преодолеть эту исторически сложившуюся односторонность, религиям необходимо переступить через господствующие стереотипы и научиться правильно общаться, используя принцип «взаимного обмена», или «перекрестного опыления» (последнее словосочетание – одно из любимых и, по нашим наблюдениям, часто повторяющихся в научном и публицистическом лексиконе Р.Паниккара). Исследователь не призывает отказаться от конфессиональной идентичности в угоду «общих соображений»; напротив, человек, по его мнению, оставляет за собой право эту идентичность сохранить, поскольку именно она в определенных ситуациях является залогом полноценного психологического комфорта и самочувствия субъекта веры; вопрос лишь в том, как соотносить собственные убеждения с чужими взглядами без ущерба для обеих сторон, более того – для продуктивного их взаимодействия. Пояснительной метафорой этого общения стал у Р.Паниккара топос новой встречи – не мой дом и не дом моего соседа, а перекресток за стенами, на котором можно воздвигнуть шатер.

Р.Паниккар разработал целый ряд принципов, соблюдение которых способно сделать межрелигиозный диалог и приемлемым, и полезным. В числе таковых: а) свобода от общей и узкоконфессиональной апологетики (терпимое отношение к секуляризму и иным, не похожим на свое, верованиям), б) осознание ответственности за ход диалога (отсутствие какого-либо фанатизма, открытость души и разума к принятию нового), в) возможность, не порывая с конкретной традицией, выйти за границы строго очерченного историзма (оперирование вечными категориями), г) опыт разговора живых личностей, наделенных даром речи и сознания, а не отвлеченных теологических систем, которые несут свою миссию в рамках монологической доктрины, д) важность постижения на первоначальном, «преддиалоговом» этапе собственной веры (человек должен ощутить потребность в диалоге, готовность к восприятию чужой точки зрения; а она, в свою очередь, по-настоящему вызревает, когда субъект жизни уже обладает багажом знаний, а не ищет лучшего; зрелый выбор, как ни парадоксально, целостнее и последовательнее раннего, ибо проистекает из переизбытка, а не недостатка), е) спокойный (стоический) оптимизм.

Названные и кратко охарактеризованные принципы (об остальных гранях «космотеандризма» и «диалога» см.: [3; 4]), как видим, отра-

жают философию мирного сосуществования – не замкнутого, обособленного, с презумпцией вины другого, что так свойственно идеологическим системам, но открытого, аккуратно меняющегося и при этом не разрушающего личностную самобытность.

Разумеется, предложенная теория не нова для отечественной гуманитаристики XX века. Достаточно вспомнить М.М.Бахтина с его мыслью о равноправности культурных сознаний в диалогической ситуации. Кроме того, если обсуждать учение Р.Паниккара в свете исключительно религиозной проблематики, то следует упомянуть, что из российских мыслителей сходную (в общих чертах, подчеркнем) идею отстаивал Д.Л.Андреев; правда, в отличие от Р.Паниккара, автор эзотерической «Розы Мира» был настроен более радикально: его «интеррелигия» объединяла все вероучения «светлой направленности», растворяла их в себе, хотя и не «уничтожала» окончательно, интегрировала, создавая нечто «надрелигиозное», «сверхконфессиональное». Из зарубежных философов об аналогичном (с поправкой на множественные концептуальные различия) писал М.Бубер. Вместе с тем паниккаровские взгляды занимают в этих штудиях специфическую нишу, ориентированную прежде всего на текущую культурную и цивилизационную ситуацию, актуальный момент истории.

Что может дать Р.Паниккар литературной компаративистике, находящейся сегодня на распутье, в методологических блужданиях, поисках новой парадигмы, способной совместить достижения прошлого и настоящего, причем не механически и эклектично, а органически, без искусственных «склеек» и «наложений»? Можно ли перенести размышления Р.Паниккара в сферу литературы, чтобы показать механизм диалогического контакта в действии? Скажем честно: у нас пока нет *четкого, системного и развернутого* ответа на этот вполне правомерный вопрос практического свойства; он сложен, многопланов – настолько, что в рамках данной работы чрезвычайно трудно изложить рецептивный взгляд во всей полноте. Взамен мы хотели бы рассмотреть лишь одну теоретическую заметку Р.Паниккара о межкультурном взаимодействии в индологии как весьма специализированной области научного знания.

Эта небольшая по объему статья под названием «Индология как межкультурный катализатор (межкультурное взаимодействие – новая задача индологических исследований)» была опубликована в 1971 году в лейденском академиче-

ском журнале «Numen» («Божество»)⁴ [5]. Она уже становилась объектом теоретического внимания Е.В.Завадской, выдающегося советского китаевода, писавшей, в частности, о том, что сравнительная культурология в части методологических установок остается дисциплиной спорной [6: 10-11]. Каких-либо иных ссылок на данную статью в трудах российских литературоведов-компаративистов мы не находили; между тем отдельные тезисы, отраженные Р.Паниккаром в ней, заслуживают широкого освещения⁵.

⁴ Старейший нидерландский журнал специализируется на религиозной тематике. Уточнение на обложке говорит само за себя: «International Review for the History of Religions» («Международный обзор истории религий»), а в аннотации объясняется, что редакция «публикует статьи, отражающие по преимуществу последние достижения во всех областях истории религий, начиная с античности и заканчивая современной эпохой» («publishes papers representing the most recent scholarship in all areas of the history of religions ranging from antiquity to contemporary history»).

⁵ Обсуждаемая статья, к сожалению, в полном виде на русский язык не переводилась, как, впрочем, и корпус основных трудов ученого. (Из всего им написанного русскому читателю в переводе знакома только статья Р.Паниккара на духовно-нравственную проблему [7]). Мы надеемся, однако, на то, что такой, насущно необходимый перевод выйдет когда-нибудь в свет, наряду с другими, большими и малыми, работами Р.Паниккара, и литературные компаративисты получат возможность ближе познакомиться с методологической программой, которую разрабатывал в конце 1960-х – начале 1970-х годов испанский философ. Заметим также, что существует огромная разница между целостным переводом научной статьи и переводом выборочным. В первом случае при хорошем знании языка и, естественно, некоторой осведомленности («искушенности») в содержании идея статьи как на «макро-», так и на «микроуровне» передается, как правило, адекватно. Во втором случае, это показывает практика, велика вероятность того, что переводчик отразит значение какого-либо слова, даже термина, без учета принципиальных моментов авторской системы. Так, Е.В.Завадская, несомненный знаток многих языков, при переводе короткого отрывка из Р.Паниккара совершила тонкую, едва уловимую подмену, уйдя от оригинала, от той концепции (в нюансах!), которую развивал исследователь. Фразу «Homology is perhaps a kind of existential-functional analogy» она перевела так: «Гомология – это, возможно, вид экзистенциально-феноменальной аналогии» [6: 10], сочтя, по-видимому, что прилагательное «functional» в словосочетании «existential-functional analogy» является опиской Р.Паниккара и что прямой словарный смысл тут неуместен: в отрыве от целого неясно, о какой «функциональности», собственно, идет речь. Тем не менее разбор общего контекста статьи и тех детальных разъяснений, которые приводит

Р.Паниккар, говоря в целом, фиксирует кризис традиционной индологии и пытается переосмотреть ее теоретическую модель. Он указывает на то, что «социальные, политические и культурные перемены обязывают нас не только расширять границы индологических штудий, но и быть готовыми к решительной перестройке в проблеме самопонимания индологии» [5: 173, здесь и далее пер. наш. – Р.Б.]. Полагая, что индийские ценности – не музейный раритет, а «реальность сегодняшнего дня», исследователь настаивает на том, что «не может быть адекватного изучения какой бы то ни было идеи, культурной системы или документа человеческой истории без широкого учета всей их возможной „перспективы“». Аналогичным образом ни один ботаник не может утверждать, что знает структуру зерна до тех пор, пока не увидит произросшее из него растение. Подлинный потенциал бытия – неотъемлемая часть этого самого бытия» [5: 173]. Современная индология должна безбоязненно преодолеть время и пространство, чтобы на фоне открывшегося культурного горизонта обнаружить потенции нового развития. Словно характеризуя нынешнюю эпоху глобализации, Р.Паниккар объясняет, что и время, и географические границы «быстро утрачивают свою значимость в качестве преград для распространения культурных ценностей: не только новые технические устройства расходятся во всему миру за несколько лет с момента их изобретения; популярны идеи, сформулированные на любом континенте, кочуют сейчас, в буквальном смысле слова, со скоростью света, оседая не только в различных уголках земного шара, но и в человеческих душах» [5: 175].

Отметим, кроме того, две позиции, являющиеся наиболее привлекательными в компаративных суждениях Р.Паниккара.

Во-первых, это утверждение, согласно которому всякая традиция должна изучаться не только со стороны внешнего наблюдателя, но и со стороны внутреннего носителя; в противном случае результат не может быть признан релевантным. Р.Паниккар пишет о том, что «принцип, который представляет собой внутреннюю интерпретацию

Р.Паниккар, наталкивает на ту мысль, что перед нами – не случайная описка автора или, предположим, ошибка корректора, вычитывавшего текст перед публикацией, а отчетливая генеральная линия, которой придерживался Р.Паниккар. Он размышлял не о феноменах как таковых, а о тождественности их функций в сопоставляемых культурах. Согласимся, что это разные вещи и уравнивать их нельзя; их отличия друг от друга далеки настолько, насколько несходны между собой факты и их интерпретация.

явления, исходит из правила, которое я считаю „золотым законом“ герменевтики, а именно: всякая интерпретация, возникающая за пределами традиции, должна отвечать всем требованиям этой традиции и по меньшей мере феноменологически совпадать с самоинтерпретацией, т.е. интерпретацией, выдвигаемой изнутри. Так, определение „муртипуджаки“⁶ в качестве человека, поклоняющегося идолам в том смысле, в котором идол традиционно воспринимается иудейско-христианско-мусульманской культурой, без объяснения того, что означает идол для самого поклоняющегося, – значит нарушать „золотой закон“, согласно которому трактуемое бытие должно по крайней мере узнаваться в предлагаемой интерпретации. В данной ситуации под ударом оказывается вся философия о природе муртипуджаки. Возможно, одним из положительных культурных достижений нашего времени является достигнутое убеждение, что не существует понятий, которые могли бы служить абсолютными критериями для суждения о чем бы то ни было на свете» [5: 175-176].

В самом деле, когда три десятилетия назад такой религиозно-философский феномен, как суфизм, трактовался в советском исламоведении (еще раньше – в классическом европейском) чрезвычайно упрощенно, когда считалось, например, что суфизм восходит к верованиям не-исламского толка, от зороастризма и веданты до неоплатонизма и христианства, и что по этой причине он чужд кораническому канону и появился только как продукт влияния, то происходило это как раз оттого, что отсутствовали попытки постичь смысл мусульманского мистического слова изнутри. Ведь сама традиция признавала суфизм в качестве нравственной науки, выросшей в недрах ислама, относимой и к доисламскому периоду жизни арабов, а не привнесенной откуда-то, как экзотический цветок (см.: [8: 14-26, 33-36]). Точно так же, когда татарская литература начала XX века постигается в категориях и через образный строй литературы русской, без привлечения разнопланового материала, который был бы связан с константами национального тюрко-татарского мышления (пусть и оказавшегося на рубеже столетий в ситуации перехода от восточной парадигмы к западной),

⁶ Муртипуджака – индуистская секта, в джайнизме – одна из разновидностей шветамбаров. Члены этого религиозного течения поклоняются изображениям (в основном, скульптурным), украшая статуи цветами, фруктовыми плодами, богатой одеждой. Яркая особенность аскетической практики представителей муртипуджаки – при разговоре закрывать рот белым платком (примеч. пер.).

внешний взгляд превалирует, заслоняя внутренний, так что конечная картина представляется редуцированной, а значит, искаженной⁷.

Во-вторых, это представление, в соответствии с которым межлитературные связи могут выстраиваться на гомологической основе. Гомология у Р.Паниккара, по сути, – альтернатива типологическим сходствам и параллелям, применимым в естественных языках, но недостаточным для осмысления словесно-художественных форм. Действительно, типология в распространенной версии понимания этого термина (например, у В.М.Жирмунского) констатирует единообразие духовных практик человека при единообразии условий его жизни (типология как синхронная «горизонталь» дает возможность сопоставлять творческое наследие писателей, живших в разных странах в одно время). Однако нередко типология обнаруживается в диахронных срезах, причем генетические связи исключены, а апеллирование к интернациональным видам информации представляется слишком общим местом. Именно в случае сравнения далеких контекстов гомологический принцип, при котором устанавливается корреляция между «точками» в двух или нескольких «системах» без утраты их содержательного своеобразия, выглядит более предпочтительным. Приведем цитату из Р.Паниккара: «Предлагаемый здесь термин „гомология“ относится к геометрическому понятию гомологии как некоторой последовательности концептов, принадлежащих разным культурам. В геометрии гомология означает корреляцию между точками двух различных систем, в которых одна точка из одной системы соответствует гомологической точке в другой. Этот метод не предполагает, что, во-первых, одна система лучше другой или что, во-вторых, точки могут быть взаимозаменяемы, трансплантируемы, так сказать, из одной системы в другую. Он лишь вскрывает гомологические соотношения. <...> Очевидно, было бы ошибочно переводить упа-

⁷ Проблема прочтения самой русской литературы сквозь призму «нерусских» культурных метаязыков довольно противоречива, чтобы обсуждать ее в формате нашей статьи. Укажем лишь на то, что наличие подобных метаязыков допустимо: русская художественность исходно формировалась на перекрестках культур и цивилизаций Запада и Востока. В то же время, привлекая сторонние семантические коды для интерпретации текстов русской словесности, мы обязаны учитывать сложившиеся интеллектуально-духовные модели, обращенные, положим, к восточному (греко-православному) христианству, и рассматривать очередной контекст поверх автохтонной традиции.

нишадский концепт „Брахман“ библейским концептом „Яхве“ и в одинаковой мере было бы неправильно говорить о том, что данные концепты вообще не имеют ничего общего. Охват и содержание обоих различны. Они не взаимопереводимы, поскольку не состоят в прямой связи, но они гомологичны. Они исполняют аналогичную роль в двух различных культурных структурах. Они оба указывают на высшую ценность и абсолютное понятие, здесь термины „высшего“ и „абсолютного“ сами по себе употреблены гомологически» [5: 177]. И далее: «Концепт гомологии невозможно определить посредством традиционного концепта аналогии, хотя они и связаны. Гомологические термины не указывают на какие-либо аналогии, в которых два понятия отчасти совпадают и отчасти различаются, как бы разделяя „третью величину“ („tertium quid“), служащую в качестве основы аналогии. Они, скорее, выполняют эквивалентную функцию, которая состоит в том, что они занимают гомологическое место и играют гомологическую роль в рамках соответствующих систем. <...> Так, в нашем случае нельзя сказать, что, например, Брахман – провиденциальный или даже трансцендентный образ или что Яхве – всеохватный, без атрибутов. Брахман не нуждается в персонализации, равно как и Яхве не рассматривается онтологически, чтобы выявить между ними корреляцию. И все же у обоих имеется гомологическая функция: роль и место каждого в рамках соответствующих культур гомологичны. Это относится не только к прошлому или к понятиям традиционного плана. Так, можно также говорить о гомологизации индийского понятия *кармы* и современного понятия *историчности* как такого темпорального элемента человеческого существа, который нарушает границы индивидуальности» [5: 178].

«Брахман» и «Яхве», в итоге, – боги «с разной историей»; их сближает, тем не менее, единство функциональных мест в индуистском и древнееврейском мировоззрении. Ф.М.Достоевский и средневековый курдский поэт Факи Тейран принадлежат не только к различным национальным мирам, но и эпохам; вместе с тем факт выбора между «истиной» и «Христом» («праведником») у обоих гомологичен («истина» менее важна, чем «добрый человек») (подробнее см.:

[9]). Гомология, разумеется, переключается с диалогом, который не есть простая передача сообщений, а зона взаимодействия, наполняющая собеседников двусторонними смыслами; каждый из тех, кто ведет диалог, выходит по его окончании с позитивными приобретениями.

Таким образом, если уяснить логику культуры как иерархически организованного единства, можно понять и логику культурных контактов. Подобные соображения рождаются при чтении статьи Р.Паниккара.

1. *Krostermaier K.* Raymond Panikkar's «The Unknown Christ in Hinduism». URL: www.biblicalstudies.org.uk/pdf/ijt/15-2_070.pdf (дата обращения: 28.10.2015).
2. Энциклопедический словарь Ф.А.Брокгауза и И.А.Ефрона: в 86 томах / под ред. Е.И.Андреевского, К.К.Арсентьева, Ф.Ф.Петрушевского. – СПб., 1890-1907. URL: www.vehi.net/broukgauz (дата обращения: 31.10.2015).
3. *Далмайр Ф.* Секулярный век? Размышления о Чарльзе Тэйлоре и Раймоне Паниккаре // Вопросы философии. – 2013. – № 10. – С. 77 – 90.
4. *Можейко Л.М.* Межрелигиозный диалог: актуальность методологии Р.Паниккара // Актуальные проблемы мировой художественной культуры: материалы Международной научной конференции, посвященной памяти проф. У.Д.Розенфельда (г.Гродно, 25-26 марта 2010 года): в 2 частях. – Ч. I. – Гродно: Изд-во ГрГУ, 2011. – С. 101 – 106.
5. *Panikkar R.* Indology as a cross-cultural catalyst (A new task of indological studies: cross-cultural fertilisation) // *Numen*. – 1971. – Vol. 18. – № 3. – Pp. 173 – 179.
6. *Завадская Е.В.* Культура Востока в современном западном мире. – М.: Наука, 1977. – 168 с.
7. *Паниккар Р.* Самые великие – это самые кроткие, самые неизвестные герои // Книга знаний: беседы с выдающимися мыслителями нашего времени / пер. с франц. Г.Наумовой. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 346 – 357.
8. *Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). – М.: Языки славянских культур, 2012. – 552 с.
9. *Бекметов Р.Ф.* Еще раз о «символе веры» Ф.М.Достоевского (к восточному контексту мировоззренческой формулы) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2014. – № 7 (37): в 2 ч. – Ч. I. – С. 30 – 34.

RAYMOND PANIKKAR
AND THE ISSUE OF «NEW» COMPARATIVISTICS

R.F.Bekmetov

The article covers methodological issues of comparative research and analyzes the scientific activity of R.Panikkar. It examines the possibility of introducing his culturological principles into Russian literary science and discusses the issue of “new” comparativistics. R.Panikkar's theoretical note “Indology as a Cross-Cultural Catalyst (A new task of indological studies: cross-cultural interaction)” is thoroughly studied.

Key words: Raymond Panikkar, comparativistics, indology, new challenges.

1. *Krostermaier K.* Raymond Panikkar, s «The Unknown Christ in Hinduism». URL: www.biblicalstudies.org.uk/pdf/ijt/15-2_070.pdf (accessed: 28.10.2015). (in English)
2. *E'nciklopedicheskiy slovar' F.A.Brokgauza i I.A.Efrona: v 86 tomakh / pod red. E.I.Andreevskogo, K.K.Arsent'eva, F.F.Petrushevskogo.* – SPb., 1890-1907. URL: www.vehi.net/broukgauz (accessed: 31.10.2015). (in Russian)
3. *Dalmajr F.* Sekulyarnyj vek? Razmyshleniya o Char'lze Te'jlore i Rajmone Panikkare // *Voprosy filosofii.* – 2013. – № 10. – S. 77 – 90. (in Russian)
4. *Mozhejko L.M.* Mezhrefigioznyj dialog: aktual'nost' metodologii R.Panikkara // *Aktual'nye problemy mirovoj xudozhestvennoj kul'tury: materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii, posvyashhennoj pamyati prof. U.D.Rozenfel'da (g. Grodno, 25-26 marta 2010 goda): v 2 chastyax.* – Ch. I. – Grodno: Izd-vo GrGU, 2011. – S. 101 – 106. (in Russian)
5. *Panikkar R.* Indology as a cross-cultural catalyst (A new task of indological studies: cross-cultural fertilisation) // *Numen.* – 1971. – Vol. 18. – № 3. – Pp. 173 – 179. (in English)
6. *Zavadskaya E.V.* Kul'tura Vostoka v sovremennom zapadnom mire. – M.: Nauka, 1977. – 168 s. (in Russian)
7. *Panikkar R.* Samye velikie – e'to samye krotkie, samye neizvestnye geroi // *Kniga znaniy: besedy s vydayushhimisya myslitelyami nashego vremeni / per. s franc. G.Naumovoj.* – M.: Progress-Tradiciya, 2010. – S. 346 – 357. (in Russian)
8. *Nasyrov I.R.* Osnovaniya islamskogo misticizma (genезis i e'voljuciya). – M.: Yazyki slavyanskix kul'tur, 2012. – 552 s. (in Russian)
9. *Bekmetov R.F.* Eshhe raz o «simvole very» F.M.Dostoevskogo (k vostochnomu kontekstu mirovozzrencheskoj formuly) // *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki.* – 2014. – № 7 (37): v 2 ch. – Ch. I. – С. 30 – 34. (in Russian)

Бекметов Ринат Ферганович – кандидат филологических наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы Института филологии и межкультурной коммуникации им. Льва Толстого Казанского федерального университета.

420008, Россия, Казань, ул.Кремлевская, 18.
E-mail: bekmetov@list.ru

Bekmetov Rinat Ferganovich – PhD in Philology, Associate Professor, Department of Russian and World Literature, Institute of Philology and Intercultural Communication named after Leo Tolstoy, Kazan Federal University.

18 Kremlyovskaya Str., Kazan, 420008, Russia
E-mail: bekmetov@list.ru

Поступила в редакцию 08.11.2015