УНАМУНО ОБ «АГОНИИ» ХРИСТИАНСТВА

Е. В. Гараджа

Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что Унамуно [1] — центральная фигура в духовной жизни Испании на рубеже XIX—XX вв. Его страстные публицистические очерки на протяжении более чем сорока лет будоражили умы испанцев; его лирика и новеллистика — наряду с творчеством таких всемирно известных представителей так называемого испанского ренессанса, как Пио Бароха, Валье Инклан, Гарсиа Лорка, Антонио Мачадо, — вошли в «золотой фонд» не только испанской, но и мировой литературы; наконец, его философские идеи открыли новую эру в интеллектуальной жизни Испании, положив конец почти безраздельному господству «школьной философии» и начало развитию первого оригинального буржуазного течения в Испании — экзистенциализма [2].

В творчестве Унамуно, с исключительной полнотой вобравшем в себя самые животрепещущие проблемы и противоречия испанского национального самосознания той эпохи и придавшем им универсальную, общечеловеческую значимость, предвосхищены и предугаданы пути, по которым пойдут философские и художественные искания, типичные для западноевропейской культуры XX столетия. Унамуно — один из первых европейских мыслителей, пересматривающих идейное наследие классической философии, традиционные представления о природе философского знания и методах философствования и вырабатывающих новые философские установки на базе критики рационалистической традиции. Чувствительная к кризисным явлениям в буржуазной идеологии философия «трагического чувства жизни» Унамуно поднимает целый ряд проблем, которые становятся центральными для буржуазной философии XX в. и продолжают обсуждаться по сей день. И среди них — вопросы, связанные с осмыслением кризиса христианской идеологии, с пересмотром философских оснований христианской веры и новой философской рефлексией христианской традиции.

Данной проблематике посвящено одно из наиболее значительных литературно-философских эссе Унамуно — «Агония христианства», развивающее идеи, сформулированные в его самом знаме-

© Е. В. Гараджа, 1990

нитом эссе «О трагическом чувстве жизни у людей и народов» (1913) в контексте поиска экзистенциальных оснований христианской веры. Оно написано во Франции, куда Унамуно вынужден был эмигрировать в годы диктаторского режима Примо де Риверы в Испании, и впервые издано в 1925 г. на французском языке (первое испанское издание увидело свет в 1931 г., после победы Республики). Данное эссе, написанное, по словам самого Унамуно, «в своеобразном состоянии души, охваченной настоящей духовной лихорадкой» [3], которое можно было бы назвать ностальгией — и в более широком, чем тоска по родине, смысле: в состоянии тоски по утраченной вере, по утраченным ценностям и т. п., — одно из тех появившихся в первые десятилетия XX в. произведений, которые зафиксировали кризис христианства, связав его с «всеевропейским экзистенциальным кризисом человека» в эпоху возвещенного Шпенглером «заката Европы».

В данном эссе Унамуно подвергает острой критике христианскую церковь и христианскую ортодоксию, как не отвечающие духовным запросам личности и по сути своей глубоко антихристианские, в связи с чем эссе получило резко негативную оценку со стороны правокатолических идеологов и было внесено в папский индекс запрещенных книг. Вместе с тем Унамуно выступает здесь как один из первооткрывателей новой, экзистенциальной версии христианства, теоретическим основанием которой послужила его «философия трагического чувства жизни».

Философия «трагического чувства жизни» Унамуно представляет собой раннюю форму экзистенциализма, возникающую на почве специфической испанской «отсталости», тормозившей капиталистическое развитие страны и порождавшей кризисное сознание, ощущение утраты и тоски по идеалу, глубочайшего внутреннего разлада и крушения мировой гармонии [4]. Складываясь в русле начатой Ницше критики новоевропейской культуры, базирующейся на философском рационализме, и радикальной переоценки ценностей этой культуры, философия «трагического чувства жизни» Унамуно выступает с точки зрения кризиса национальной традиции — с позиции «у меня болит Испания» [5], — находя в образе Дон Кихота символ *подлинно* испанского иррационально-мистического духа, *противостоящего* бездушно-прагматическому, рационально-материалистическому духу Европы и вместе с тем *обнажающего* все трагические противоречия европейского духа.

Философия «трагического чувства жизни» — это философия, принципиально обращенная к личности, исходящая из личности как высшей цели и ставящая личность в центр философского анализа. В эпоху кризиса и разочарований — как в Европе, погрязшей в буржуазности, так и в Испании, сбившейся с исторического пути, — в эпоху, когда европейский гуманизм самым чудовищным образом обращается против человека, а христианская церковь обнаруживает свой глубоко антихристианский характер, сознание личности предстает в глазах испанского мыслителя как центр пересечения всех мировых противоречий, узел, стягиваю-

щий распадающийся мир воедино, и вместе с тем как утрачивающее единство, трагически расколотое и оказавшееся перед реальной угрозой уничтожения. Это философия, главный пафос которой — *спасение*, и уже не тех общечеловеческих идеалов и ценностей, которые провозглашались новоевропейским гуманизмом и теперь приходили в упадок, а самого *сознания* личности, и сопротивление его трагически-гибельной судьбе в богооставленном, бесчеловечном мире.

В своей трактовке сознания Унамуно исходит из общей иррационалистической установки о зависимости познавательной деятельности от иррационально-волевой, «жизненной» сферы сознания. Утверждая в духе европейской «философии жизни» противоразумность жизни, с одной стороны, и враждебность разума жизни — с другой, Унамуно помещает данное противоречие *внутри* индивидуального сознания, рассматривая последнее как особую, не сводимую ни к какой объективности реальность. В таком понимании сознание предстает как непосредственное единство противоположностей — *антитеза* разума и жизни, рационального и иррационального, и одновременно перед философом встает вопрос о том, как возможно единство такого сознания.

Что последнее невозможно на путях рационального синтеза (поскольку всякий рациональный акт есть редукция целого к части), для Унамуно аксиоматически ясно. Целое сознания возможно, с его точки зрения, только как само *переживание* внутреннего конфликта, в котором саморазорванность сознания являет себя непосредственно и нередуцированно. Данное переживание и есть то, что́ Унамуно называет «трагическим чувством жизни» и делает центральным понятием своей философии.

«Трагическое чувство жизни», выступающее у Унамуно в качестве иррациональной основы сознания, обнаруживает родство с шопенгауэровско-ницшеанской «Волей». В унамуновском понятии последняя утрачивает свои универсально-космологические и биологические черты, чтобы персонализироваться и предстать в качестве фундаментальной основы бытия *конкретного* сознания, *личности*. Соответственно единство сознания получает у Унамуно дополнительную характеристику: это единство цели, причем целью, собирающей сознание воедино, не может быть никакой надындивидуальный абсолют, а может быть только само это сознание. Цельность сознания может мыслиться только как его самоцельность, утверждает Унамуно, замыкая конкретное сознание на самом себе.

Такое замыкание конкретного сознания на самом себе имеет неожиданный эффект, прямо противоположный исходной установке Унамуно на то, чтобы мыслить сознание не редуцированно (как в рационалистической традиции), а расширительно, во всей его жизненной полноте и конкретности, и в этом можно видеть корень всей трагической парадоксальности унамуновского философствования. Действительно, если любая познавательная проблема имеет свою цель в объективности, в предмете как таковом

независимо от личных переживаний, то одним-единственным вопросом сознания как такового (т. е. самоцельного) оказывается вопрос о жизни и смерти самого этого сознания. Этот высший и единственный вопрос бытия, который, с точки зрения Унамуно, только и может интересовать философию соответственно ее гуманитарной специфике, радикально противопоставляющей ее всякого рода позитивному знанию, конкретизируется как трагически неразрешимый вопрос о наличии или отсутствии человеческой, т. е. индивидуально-личностной, цели (смысла) Универсума: либо сознание — каждое конкретное сознание — единственная и высшая цель Универсума и тогда оно бессмертно, что невозможно с точки зрения конечности, ограниченности, без которой нет *индивидуального* сознания; либо оно должно исчезнуть без следа, уйти в абсолютную бессознательность, из которой когда-то вышло, и тогда Универсум лишен человеческого смысла, что невозможно с точки зрения жизни *сознания*, его цельности. Таково «или—или», составляющее содержание «трагического чувства жизни», в котором Унамуно видит фундамент всей деятельности сознания.

Сведение сознания к иррационально-волевому (а не логическому) противоречию создает базу для истолкования жизни этого сознания как экзистирования, искания трансцендентного в имманентном. Действительно, «трагическое чувство жизни», которое, согласно Унамуно, создает единство сознания, недостижимое на путях рационального синтеза, оказывается чувством интенциональным: это переживание собственной конечности, которое есть в то же самое время тоска (congoha) по бесконечному, переживание бесцельности, которое есть в то же время тоска по цельности, наконец, переживание отсутствия Бога, которое есть страстное желание, чтобы Бог был. Иными словами, это чувство, проектирующее себя на бесконечность Универсума, и это проектирование есть не что иное, как персонализация Универсума: проекция «трагического чувства жизни» на бесконечность и есть, согласно Унамуно, Бог — мировая Личность — трансцендентный гарант моего бессмертия.

Такая трактовка сознания обнаруживает свое тяготение к спиритуализму. Ведь оказывается, что единственный способ сохранить сознание, его телеологическую и не подлежащую рационализации целостность лежит на пути *спиритуализации* Универсума, его *обожения*, в котором индивидуальное сознание только и может выступать в качестве цели (а не средства), а значит, как цельное (=живое) сознание. Вопрос веры в бессмертие души и Бога, т. е. веры религиозной, вырастает, таким образом, в вопрос жизни и смерти сознания, и вопрос, верить или не верить, приравнивается к вопросу, быть или не быть сознанию.

Перед лицом этого вопроса сознание, согласно Унамуно, обречено постоянно воспроизводить трагическую антитезу рационального и иррационального, ибо разум, констатирующий конечность человеческого бытия, полагающий границы, но тем самым служащий опорой индивидуальности, и вера в бессмертие, преодолевающ-

щая границы, полагаемые разумом, но и грозящая тем самым растворить индивидуальное сознание в бесконечном, взаимно отрицают друг друга и вопрос опять-таки не может быть решен однозначно без того, чтобы редуцировать целое сознание к части. И зажатое в тисках «или—или» разума и веры, сознание обречено «*агонизировать*».

Возвращая первоначальный этимологический смысл слову «агония» — ἀγωνία — «борьба», Унамуно использует его для обозначения «подлинного», «нелживого» состояния сознания, когда внутренний конфликт разума и веры достигает крайнего напряжения и личность начинает проектировать себя на бесконечность в безнадежной жажде бессмертия, испытывая «голод по Богу». Очевидно родство унамуновской «агонии» с киркегоровским «патетическим противоречием» и с экзистенциалами: «бытие к смерти» Хайдеггера, «пограничная ситуация» Ясперса и т. п. Философия «трагического чувства жизни» Унамуно предстает, таким образом, как одно из звеньев в цепи, ведущей от религиозной экзистенц-философии Киркегора к экзистенциализму, сложившемуся в отдельную школу буржуазной философии эпохи империализма.

Истолкование жизни сознания как «агонии» предъявляет определенные — и достаточно жесткие — требования к стилю философствования: для того чтобы мыслить реальность сознания, необходимо избегать непротиворечиво-догматических утверждений, каждый тезис должен рефлектироваться в антитезисе и философская мысль должна постоянно держаться на гребне парадокса. Отвечающим этому требованию стилем стала «интеллектуальная романистика» — стиль, в развитие которого Унамуно вносит немалый вклад, продолжая дело, начатое Киркегором и Ницше. Испанский мыслитель становится одним из первооткрывателей экзистенциальной новеллы и вместе с тем подводит под нее определенную философско-теоретическую базу.

Чтобы обозначить радикальное отличие экзистенциальной новеллы от новеллы реалистической и психологической, Унамуно дает ей имя «нивола» (точно так же он называет свои романы «руманами»). Философским основанием «ниволы» служит непосредственно вытекающая из концепции сознания как «агонии» идентификация — по способу существования — личности с литературным персонажем. Дело в том, что конкретное сознание — это и не вся полнота бытия, и не абсолютное «ничто», но пребывание между двумя этими полюсами. «Агонизируя», сознание бытийствует, т. е. длит себя усилием воли (воли не умирать) и усилием фантазии большего бытия, гарантирующего его бессмертие. Таким образом, конкретное сознание, как и персонаж новеллы, есть сочиняемая реальность — «бытие фикции», а сама «нивола» — это не просто метод постижения рационально непостижимой реальности, но одновременно и способ бытия. Возможность поэтизации, художественного воплощения оказывается мерой реальности личности. В «ниволе» каждая идея выступает в качестве персона-

жа, обретая достоверность неповторимо-личного переживания, обрастая «плотью и кровью» художественного образа и превращаясь из абстракции в полнокровный образ интеллектуальной страсти.

«Агония христианства» Унамуно представляет собой одну из таких «нивол». «То, что я намереваюсь представить тебе здесь, читатель, — пишет Унамуно во введении к эссе, — и есть моя агония, моя борьба за христианство, агония христианства во мне, его смерть и его воскресение в каждое мгновение моей внутренней жизни» [6]. Центральной темой, вокруг которой разворачивается интеллектуальная драма в «Агонии христианства», является одна из традиционных для христианской теологии тем — соотношение разума и веры. При этом на передний план у Унамуно (по вполне понятным причинам) выходит христианский догмат о бессмертии души.

В «Агонии христианства» реализуется тот способ философствования, который Унамуно охарактеризовал как «поиск истины в жизни и жизни в истине» [7]. Перебирая различные философско-теологические версии бессмертия души, испанский мыслитель подвергает каждую из них своего рода испытанию — испытанию не на истинность, а на *реальность*. Чередой бесплотных теней проходят перед нами теологические и философские абстракции, но тем полнокровнее и ярче проступают в эссе те идеи, в которых Унамуно удается обнаружить жизненное противоречие — «агонию». И борьба разыгрывается не между теми бесплотными абстракциями и персонализированными идеями — «агониками», а *внутри* каждой из таких агонизирующих идей. Унамуно как бы выискивает противоречия в различных как ортодоксальных, так и еретических доктринах, видя в них нечто большее, нежели просто погрешности против логики: всякое противоречие, прошедшее испытание на реальность, вырастает в драму интеллектуальных страстей.

Исторический план «агонии» христианства разворачивается по линии драматических противоречий между духом и буквой христианства, христианской верой и теологической догмой — противоречий, фиксируемых буржуазной мыслью XX в. в связи с осмыслением действительно парадоксальной духовной ситуации эпохи, когда кризис традиционных вероисповедальных форм сопровождается не устранением, а, наоборот, обострением религиозной потребности, оживлением религиозной жизни, а критическая философская рефлексия, подрывающая изнутри догматические рамки теологии, вместе с тем вопреки себе же устремляется в русло религиозных исканий. Ситуация, выражением которой может служить ницшеанская метафора «смерти бога» — смерти, которая в действительности есть не более чем «линька бога», «умирающего», чтобы появиться вновь, но уже «по ту сторону добра и зла».

Данный вопрос формулируется Унамуно в духе «философии жизни». Суть его в том, что если сказано: «я есмь путь, истина и жизнь», то «нет ли противоречия между истиной и жизнью, что если истина убивает, а жизнь обманывает нас?» [8]. И если это так,

то истина христианства — нечто не только не совпадающее, но и *враждебное* его жизни. И следует предположить тогда, что, по словам Г. Зиммеля, «быть может, и в религии есть нечто. что не есть „религия", нечто глубоко для нее потустороннее, и в результате каждая ее конкретная форма, в которой действительно заключается дух религии, разрушается, выражаясь в еретичестве и расколе» [9]. В соответствии с этим христианство расслаивается, и в исторически конкретных конфессиональных формах мыслитель начинает видеть нечто радикально антихристианское, а во всей бурной истории противоборства христианской ортодоксии и гетеродоксии — лишь внешний, формальный слой христианства, следы творческой деятельности его формосозидающего, но несводимого к этим формам духа. Что же касается меры подлинности, позволяющей отделить собственно христианское от антихристианского в христианстве, то для Унамуно это личность — уникальная, неповторимо-индивидуальная и необъективируемая конкретность сознания.

В данном контексте вера рассматривается Унамуно как жизнь христианства, а теология (рационализированная вера) — как его омертвевшая оболочка. Эта двойственность христианства, несводимость его жизни к истине, духа — к букве фиксируется в термине «христианскость» (cristiandad) [10]. «Христианскость» получает весьма существенную для понимания того, что Унамуно имеет в виду под «агонией» христианства, характеристику феномена персональной (а не вещественной) реальности. Противоречие между культурно-историческими формами и живым духом христианства предстает здесь как противоречие между «реальностью» и «личностью» исторического субъекта, как выражение двойственности человеческого бытия, в котором природное противоречит историческому, вещное — личностному. Не ставя перед собой вопрос о том, *почему* отношения между людьми исторически могут приобретать и приобретают вещный характер, разрушающий личностные отношения, Унамуно рассматривает его как *внутреннее* противоречие конкретного сознания, никак не связанное с фактической стороной христианской истории и не детерминированное никакими причинами объективно-исторического характера. История идейной борьбы в христианстве получает у Унамуно персоналистическое осмысление, подающее историческую драму идей в терминах «агонии» индивидуального сознания, как религиозный план этой «агонии».

В персонализированном виде предстает, в частности, противоречие между «христианскостью» и европейской цивилизацией и культурой. Сталкивающиеся и взаимоисключающие требования мирского и божественного, социально-исторических и эсхатологических смыслов и целей образуют противоположные полюсы «агонизирующего» сознания. Быть христианином, с точки зрения Унамуно, — значит быть «мирянином в монастыре и монахом в миру» [11]. Поэтому «без цивилизации и культуры нет и не может быть христианскости. И отсюда „агония" христианства. А также

„агония" христианской цивилизации, которая есть внутреннее противоречие. И в этой „агонии" живут двое: христианство и цивилизация, которую мы называем греко-римской и западной. Если умрет христианская вера, вера безнадежная и агоничная, умрет наша цивилизация; если умрет наша цивилизация, умрет христианская вера. И мы должны жить в агонии» [12]. Это заставляет Унамуно занять весьма двусмысленную, но тем более подобающую «агонику» позицию: с одной стороны, он отвергает ницшеанский культурный деструктивизм, а с другой — постоянно подчеркивает противоречие между «христианскостью» и христианством и противопоставляет наличным конфессиональным формам чистое религиозное чувство.

«Христианскость», получающая свои определения посредством «заключения в скобки» вещественной реальности, выступает как необъективируемая потенция веры («тоска по бессмертию» и «голод по богу»). Историческая «агония» христианства раскрывается здесь как жизненный цикл «христианскости», которая живет и умирает, заключая себя в безжизненные формы, и воскресает, но уже не на путях институционализации и догматизации веры, а на путях ее деформализации. Эту форморазрушительную и духоосвободительную функцию призвана выполнить, согласно Унамуно, вопреки теологии философия, и, разумеется, речь идет не о философии разума (метафизике), а о философии жизни. Но такая деформализация христианства в философии «трагического чувства жизни» оказывается не чем иным, как интимизацией, персонализацией, а вместе с тем и релятивизацией христианства. Критическая философская рефлексия, разъедающая догматизм христианской идеологии, оказывается, таким образом, на положении служанки — но уже не богословия, а веры, вместе с тем обнаруживая опасную тенденцию «растворить религиозные образы в религиозной жизни, в религиозности как чисто функциональной настроенности того внутреннего жизненного процесса, из которого они возникли. . .» [13]. И все это ведет к трагедии, ибо поистине трагично положение философии, которая во имя христианства должна выполнить миссию разрушительницы всех объективных и общезначимых оснований христианства.

Рассуждения Унамуно, вскрывающие внутренние противоречия догмата о воскресении из мертвых, могут быть восприняты (и действительно воспринимаются католическими ортодоксами) как антихристианские и даже атеистические, если иметь в виду деятельность просветителей XVIII в., которая как раз и состояла большей частью в таком выявлении парадоксов и несообразностей христианской догматики с точки зрения разума и логики. Однако для Унамуно, как и для многих мыслителей XX в., указание на противоречивость вовсе не является основанием для констатации нежизнеспособности христианства. Напротив, именно она-то и становится самым очевидным свидетельством его жизнеспособности. Философию, разуверившуюся в разуме и уверовавшую в жизнь, не только не смущают, но, напротив, вдохновляют противоречия;

и именно то, что для мыслителей эпохи Просвещения было основанием для того, чтобы сказать «нет» христианству, для мыслителей XX в. становится основанием, чтобы сказать ему «да».

Унамуно развивает парадоксалистскую версию христианства, идейные истоки которой восходят к христианскому романтизму Киркегора. Он — один из первых европейских философов XX в., обращающихся к идейному наследию датского мыслителя и пытающихся создать основания христианской веры из самой безосновности, противоречивости и абсурдности христианской догматики, видящих сущность религиозной ситуации в неустранимом жизненном парадоксе. Обнаруживая внутренние противоречия как в ортодоксальных, так и в еретических доктринах, Унамуно видит в них свидетельства «агонии», а значит, жизни христианства. Противоречивость Буквы для испанского мыслителя — обнадеживающий симптом того, что живо Слово, смерть догмата о воскресении есть жизнь веры в бессмертие души и христианство не умирает, а продолжает «агонизировать» в парадоксах «писаного слова» и «говоримой буквы».

В «агонии» противоречие веры и разума предстает как внутренняя антитеза конкретного сознания, в которой тезис и антитезис рефлектируют друг друга, оказываясь в отношении своего рода негативно-коррелятивной взаимозависимости. Сам разум, согласно Унамуно, имеет абсолютистские претензии, природа которых иррациональна. В гегелевской Логике он видит «сон Кихота философии», который «захотел поднять нас в зенит неба нашего разума и из высшей формы заставить нас сойти в реальность, которая была бы очищена и открыта нашим глазам, рационализирована» [14]. Эта попытка заключить весь мир в логические формулы — тоже форма персонализации Универсума, но форма неподлинная, не достигающая своей цели и отрицающая себя: персонализация в форме деперсонализации. На этом пути разум неизбежно должен прийти к радикальному скептицизму — жизненному, а не логическому, т. е. к *отчаянию*. Ибо «есть три возможных решения (последнего вопроса бытия. — *Е. Г.*): а) я знаю, что умру совсем, и тогда отчаяние неизбежно, б) знаю, что не умру, и тогда смирение, в) не могу знать ни того, ни другого, и тогда смирение в отчаянии или отчаяние в смирении и борьба» [15]. Третий вариант ответа, отрицающий знание (не могу знать), и есть «агония» разума.

В «агонии» разума раскрывается тот факт, что он не имеет оснований в себе самом, его последние основания антиномичны. И если сами абсолютистские претензии разума обнаруживают, что разум в своей деятельности *нуждается* в постулате о бессмертии души, то сам он не может этот постулат ни доказать, ни опровергнуть: бессмертие души — это вопрос веры, а не вопрос разума. Данный вывод, сделанный, безусловно, не без опоры на Канта, имеет у Унамуно гораздо более радикальный смысл: то, к чему он приходит, есть не религия в *пределах* разума, но религия *против* разума, ведь никакая общезначимость вообще, в том числе и мо-

ральный императив, не может гармонировать с религией, понятой как абсолютно индивидуальное и только в силу этого универсальное религиозное чувство. Поэтому у Унамуно «не мораль в основе религии, а, наоборот, религия в основе морали» [16]. Вместе с тем представление об антитетическом характере взаимоотношения религиозного чувства и общезначимых ценностей, сама абсолютная противоречивость их связи делают ее абсолютно неразрывной, что дает Унамуно основания утверждать в противоположность Ницше, что религия не «по ту сторону», а «внутри» Истины, Добра и Красоты.

Негативно-коррелятивный характер взаимосвязи рационального и иррационального в полной мере обнаруживает себя в унамуновской трактовке веры как «агонии». С точки зрения Унамуно, как «мужество веры» («свобода воли» иезуитов, *преодолевающая* противоречия и воздвигающая религию на базе философии — томизма), так и «вера мужества» (абсолютный волюнтаризм, доходящий в квиетизме и в доктрине Шопенгауэра до само-отречения, безразличия к интересам собственного спасения и безвольно-созерцательного отношения к миру) оканчиваются ничем с религиозной точки зрения, разрушая собственно веру. Если «послушание рассудка» Лойолы — не более чем самоотупление (s'abêtir), то и чистая, нерефлектированная вера есть *потеря* сознания, утрата индивидуальности и погружение в бессознательность. В противоположность этому вера-«агония», будучи абсолютно противоразумной, оказывается тем не менее связанной с разумом нерушимыми узами, рефлектируется в нем, как в своем антитезисе. Эта вера — скорее сомнение и неуверенность, *желание* верить, сознающее свою противоразумность и безнадежность достижения полноты веры.

Вместе с тем — и именно в силу своей абсолютной безосновности — подлинная вера, согласно Унамуно, есть *творческая* потенция: не имея опоры ни в реальном, ни в мыслимом, вера сама творит свой объект. На место богооткровенной веры Унамуно ставит творческое воображение, *фантазию*, хотя и фантазию, *предопределенную* «ничтожностью» субъекта в свете творчества личного Бога, так сказать, фантазией на тему личного бессмертия, заданную конечностью конкретного бытия.

В своем противостоянии формальной религиозности Унамуно естественным образом находит опору в мистической традиции [17]. Свои предпочтения в трактовке веры он отдает испанским средневековым мистикам. «Блаженное видение» Хуана де ла Круса и Св. Тересы де Хесус представляется ему не уничтожением сознания (=воли), а, наоборот, экспансией сознания, его универсализацией, вместе с тем сохраняющей дистанцию между Я и Богом, совершенно необходимую для того, чтобы сознание могло удерживать свою индивидуальность, самотождественность, а значит, нетождественность Богу [18]. Влияние на Унамуно испанских мистиков несомненно. Однако удерживать эту необходимую для сохранения сознания дистанцию — значит для Унамуно сознавать

отсутствие Бога. «Блаженны нищие духом...», что же касается интеллектуалов, то для них «верить в Бога сегодня — значит прежде всего ... *хотеть*, чтобы Бог был»[19]. Парадигма унамуновской веры-«агонии» — слова отца одержимого из Евангелия Св. Марка (9, 24): «Господи, верую, помоги моему неверию».

Не случайно главные персонажи «Агонии христианства» — отступники: Паскаль — апостат разума и священник Хасинто — апостат веры. «Отступничество» является здесь своего рода альтернативой «двойничеству», которое возникает под гнетом Идеи (ideocracia) — двойника-убийцы сознания. «Отступничество» же есть, согласно Унамуно, переход с точки зрения абстрактной идеи на точку зрения «размышления сердца и чувств»[20] — *мысли*, живой, а потому противоречивой, сомневающейся. Догматическая приверженность христианской идее является, с его точки зрения, антихристианской, ибо, идя по пути однозначных утверждений и отрицаний, убивает христианскую надежду. Поэтому подлинно верующими были, согласно Унамуно, не фанатики христианской идеи, не приверженцы ортодоксального вероучения, а еретики и вероотступники, которые не обладали верой, а стремились к ней, искали ее, томимые сомнениями, мученики веры, которые выстрадали свое христианство, а не вывели его логически. Вероотступничество оказывается, таким образом, единственно возможным способом верить по-христиански, не утрачивая при этом высшей ценности — сознания.

Говоря о вере как *желании* верить, Унамуно акцентирует отличие своего понимания от прагматического истолкования веры как воли к вере (Шопенгауэра, Ницше, Джемса). В его понимании креативная вера связана не с избытком жизненной энергии воли, а с недостатком, нуждой, потребностью *конечного* бытия, сознающего свою конечность, и «вера мужества» (воля к вере) — не более чем *преддверие* веры-«агонии» постольку, поскольку опыт «ничто» — необходимое условие экзистирования (универсализации индивидуального сознания, персонализирующей Универсум).

Унамуновскую концепцию веры как «агонии» можно представить как попытку осмыслить противоречие между интеллектуализмом и волюнтаризмом в христианстве, однако сделать это, не преодолевая противоречия, а «загоняя» его *вовнутрь* конкретного сознания и рассматривая тезис и антитезис — идею и волю — как два полюса одного и того же, но уже теперь трагически саморазорванного, «агонизирующего» сознания — сознания, проектирующего себя на бесконечность и обретающего цельность в творчестве Бога, — фикции фантазии, не являющейся объективацией, но зато и не полагающей этому творчеству объективных пределов. То, что не может быть устранено, побеждено по мере того, как иссякает жизненная энергия «мужества», есть недостаток, лишенность, «ничтожность», которые растут, и именно опыт «ничто» и есть подлинный и неиссякаемый источник веры. Вера-«агония» — это вера бессилия, а не вера силы, вера, не преодолевающая противоречия, а находящаяся *внутри* них и из самого отчаяния создающая себе бога.

Показывая, что *любая* форма веры кончает саморазрушением, Унамуно абсолютизирует сам процесс религиозного творчества. Оказывается, что важен сам факт наличия или отсутствия агоничной веры-сомнения (надежды), а не то, во что именно человек верит. Так, для Унамуно верить (=надеяться и сомневаться), что Бог есть, и верить (=надеяться и сомневаться), что Бога нет, — это не разные вещи, а одно и то же, в то время как абсолютно противоположная им обоим вещь — *не*-верие: *не* верить (и *не* сомневаться), что Бога нет, и — что то же самое — *не* верить (и *не* сомневаться), что Бог есть. Такая трактовка веры, очевидно, несет на себе все черты секуляризации христианского сознания. Это, как справедливо заметил М. А. Малышев, «последняя дань религиозной традиции, которая отнюдь не смягчает абсурдности человеческого существования, а лишь возводит его в ранг трагического героизма бесцельной и безнадежной борьбы» [21].

В унамуновской концепции «агонии» христианства последнее теряет четкость конфессиональных очертаний, чтобы предстать в образе «чистой страсти» — тоски смертного существа по бессмертию, оставленного Богом — по Богу, утратившего веру — по вере. Верить для Унамуно — значит *хотеть* верить и в то же время противостоять искушению чистой, нерефлектированной веры, балансировать на тонкой грани между рациональным, которое, полагая границы, разрушает живое, основанное на самопроектировании темологическое единство сознания, и иррациональным, в которое погружает нас освобожденная от рефлексии вера, взрывающая границы, а следовательно, деиндивидуализирующая, растворяющая конечное в бесконечном. «Вера убивает избытком, разум убивает недостатком» [22] — вот корень «агонии» сознания, а тем самым и «агонии» христианства.

Нельзя пройти по этой тонкой грани, делая попытки *преодолеть* противоречия, но невозможно и не *стремиться* к их преодолению. Трагизм ситуации состоит в том, что преодолеть противоречия — значит сделать *выбор* между конечностью разума и бесконечностью чувства. Такой выбор трагически невозможен, ибо каждое из предлагаемых решений несет с собой смерть сознания, то парадоксальное самоубийство, в котором завершает себя беспредельная жажда жизни. Сохранить сознание можно, не преодолевая противоречия, а пребывая в нем, не достигая полноты жизни, а «агонизируя», т. е. продолжая балансировать на этой тонкой грани, в которую «сбежалось» сознание, и не находя опоры ни в чем, кроме самого себя. Такое балансирование над пропастью бессознательного вновь и вновь рождает безумную жажду опоры, которая и есть в то же время творчество такой опоры — Бога, фикции большего бытия. Поистине само отсутствие Бога оказывается при этом условием «спасающего» конкретное сознание творчества Бога.

Но верить в то, что возможно универсализироваться, стать всем (serlo todo), сохранив при этом самотождественность (serse), — безумие. И вместе с тем верить в это — единственный способ сохранить сознание. Вывод Унамуно трагически парадоксален: безумие — путь, на котором только и можно сохранить сознание.

Если преодолеть сомнения — значит убить веру, а не иметь сомнений — благодать (=духовная нищета, бессознательность), то не преодолевать сомнений — род безумия — «кихотизм». Есть ли разница между благодатью и кихотическим безумием? Они имеют разные источники: благодать от духовной нищеты субъекта веры и бытийной полноты ее объекта; кихотизм, наоборот, от духовного избытка в субъекте веры и от недостатка в ее объекте (отсутствие Бога). Выдвинутое Унамуно требование «кихотизации христианства и христианизации кихотизма» есть требование деформализации и персонализации христианской веры, эмансипации христианства от догматизма, которых требует сохранение христианства в современном мире.

Кихотизация христианства, в которой Унамуно видит путь обновления и возрождения христианства, означает превращение его в чистое религиозное творчество — творчество на основе иррационального жизненного чувства (жажды бессмертия) вопреки не только доводам научного разума и логике объективной действительности, но и самому христианству в его исторически наличных формах. Идея кихотической религиозности как веры на грани неверия, веры-сомнения, веры-борьбы заключает в себе понимание религиозной ситуации как неразрешимого, крайне напряженного конфликта между верой и разумом, переживание которого ведет не к смирению, а к отчаянию, являющемуся источником креативной веры — спонтанного творчества подлинной реальности. Разрабатывая параллель между Дон Кихотом и Христом, Унамуно обнаруживает в безумии Вечного Идальго подлинно христианский символ веры, аутентичное выражение христианскости, которая есть абсолютный индивидуализм и абсолютная свобода. Выдвигая лозунг кихотизации христианства, его очищения в горниле «агонии» индивидуального сознания, Унамуно предпринимает попытку нигилистически-иррационалистического переосмысления христианской традиции. На базе разрушающегося, дискредитированного христианского мифа он создает экзистенциальный миф о Дон Кихоте, противопоставляя христианскому смирению героический активизм духовно абсолютно свободной личности, не связывающей себя никакими моральными и религиозными нормами, никакими историческими целями и утверждающей себя в качестве иррациональной страсти к бессмертию. Очевидно, что такое переосмысление христианства таит в себе угрозу его полного разложения.

В «агонии» христианства, происходившей в душе испанского мыслителя в начале нашего столетия, нашла свое выражение общая тенденция современного кризиса христианской традиции, а также и специфика этого кризиса, протекающего на фоне общего кризиса гуманистической буржуазно-либеральной идеологии и проходящего не по линии противоречий между христианством и автономным рациональным индивидом, а по линии противоречий, в которые вступает эта идеология с личностью. Унамуно приходит к неутешительному выводу, что личность может существовать и утверждать себя только *вопреки* как атеизму (не-

верию), так и богооткровенной вере, которой требует от христианина церковь, а вместе с тем ее существование и самоутверждение невозможны без веры и надо *во имя* веры противостоять и атеизму, и религии, что требует от человека героизма и безрассудства Дон Кихота. Но это требует донкихотства и от самого христианства, которое оказывается перед лицом трагического «или—или»: или оно сохраняет себя как религия и тогда умирает как вера; или оно остается жить как вера, но умирает как религия.

Сегодня христианство продолжает «агонизировать» — и уже не только в душах мыслящих верующих, но и в рамках конфессиональных форм, католицизма и протестантизма, которые, идя по пути вынужденной модернизации, призванной спасти христианство в современном секуляризованном мире, оказываются ввергнутыми в еще более углубляющийся кризис, начиная осознавать, что последовательная модернизация христианства должна привести к дехристианизации. К такому выводу приходит, в частности, испанский католический священник Сальвадор Фрейшедо в своей книге «Почему агонизирует христианство» [23]. Констатируя, что христианство на протяжении всей своей многовековой истории жило в глубочайшем противоречии между «словом божьим» и «делом божьим», что вся эта история была историей грубого насилия над мыслью, что «церковь-государство» душит и давит «церковь-веру», «церковь-любовь», «живую церковь», он утверждает, что жизненный цикл христианства подходит к своему завершению и дело здесь не во внешнем зле, а внутри христианства, в самих его верованиях, которые давно устарели. Столь радикально сформулированный вопрос ставит католицизм в ситуацию поистине агоничную, ибо, как пишет Никола Аббаньяно, имея в виду требования «обновления», «если все эти требования были бы сведены воедино и осуществлены, от исторического католицизма как специфической конфессии со свойственной ей автономной религиозностью осталось бы слишком мало, если не ничего» [24].

[1] Философские эссе Унамуно на русский язык не переводились. Читатель может познакомиться с поэзией, новеллистикой и романистикой Унамуно по изданию: *Унамуно М.* Избранное: В 2 т. Л., 1981. Что касается комментаторской литературы, то можно назвать лишь ряд статей: *Земниек Е. В.* Проблема человека в философии Унамуно // Человек, сознание, мировоззрение. М., 1979; *Она же.* Проблема соотношения жизни и разума в философии Унамуно // История философии и современность. М., 1980; *Зыкова А. Б.* Экзистенциализм в Испании // Современный экзистенциализм. М., 1966; *Кутлунин А. Г., Малышев М. А.* О трагическом чувстве жизни в философии Унамуно // Вопр. философии. 1981. № 10; *Малышев М. А.* Антиномия веры и разума в философии Мигеля де Унамуно // Филос. науки. 1986. № 3; *Порайко А. Л.* Некоторые аспекты философской концепции Унамуно // Вопросы философии и методики преподавания германских и романских языков. Воронеж, 1977. Т. 7; *Воробьев С.* Унамуно // Филос. энциклопедия. М., 1966. Т. 5. — То же // Филос. энцикл. слов. М., 1982. Философские аспекты творчества Унамуно в той или иной степени затрагиваются в работах литературоведов-испанистов: *Тертерян И. А.* Испанский роман XX в. // Вопр. лит. 1957. № 6; *Она же.* Испытание историей: Очерки исп. лит. XX в. М., 1973; *Силюнас В. Ю.* Испанская драма XX в. М., 1980; *Он же.* Человек играющий и человек бунтующий: (Пробл. творчества и культуры

в произведениях Мигеля де Унамуно и Хосе Ортеги-и-Гассета) // Западное искусство XX в. М., 1978.

[2] Философия «трагического чувства жизни» Унамуно лежит в фундаменте всего последующего развития испанской школы экзистенциализма, которое шло по пути, во-первых, преодоления крайностей унамуновского иррационализма и поиска возможностей совмещения экзистенциализма с наукой (ортегианское: «ни витализм, ни рационализм, а рациовитализм») и, во-вторых, преодоления антиклерикализма и поиска возможностей совместить экзистенциализм с католицизмом. Базируясь на философии «трагического чувства жизни», отправляясь от обозначенных ею проблем, полемизируя с ней и «преодолевая» ее, испанский экзистенциализм эволюционировал к религиозной философской антропологии, соединясь с неотомизмом (Лаин Энтральго, Субири).

[3] *Unamuno M.* La agonía del cristianismo. Madrid, 1966. P. 9.

[4] В этой связи привлекает внимание то обстоятельство, что исторически первые варианты экзистенциализма — философия «трагического чувства жизни» Унамуно и религиозная «философия существования» Льва Шестова — возникли именно на европейских окраинах — в Испании и России — странах, в которых буржуазный прогресс был сильно заторможен феодальными пережитками и в силу этого общественно-политический и культурный кризис XX в. приобрел особенно драматическое выражение. Те уродливые формы, в которых осуществлялось развитие капитализма в этих странах, способствовали, возможно, более раннему осознанию антигуманной сущности буржуазного прогресса, более скорому крушению буржуазно-либеральных иллюзий.

[5] Более подробно об этом см.: *Тертерян И. А.* Испытание историей. С. 17—64.

[6] *Unamuno M.* La agonía del cristianismo. P. 18.

[7] *Unamuno M.* Obras Completas. Madrid, 1960. T. 3. P. 826.

[8] *Unamuno M.* La agonía del cristianismo. P. 16.

[9] *Зиммель Г.* Конфликт современной культуры. Пг., 1923. С. 24.

[10] М. Хайдеггер независимо от Унамуно также вводит термин «христианскость» как нечто, имеющее отношение к вере, в отличие от христианства, имеющего отношение к теологии.

[11] *Unamuno M.* La agonía del cristianismo. P. 95.

[12] Ibid. P. 87.

[13] *Зиммель Г.* Указ. соч. С. 34.

[14] *Unamuno M.* Obras Completas. T. 3. P. 11—12.

[15] *Unamuno M.* Del sentimiento trágico de la vida. Madrid, 1971. P. 33.

[16] Ibid. P. 234.

[17] О закономерности обращения современного иррационализма, в частности экзистенциализма, к мистике см.: *Гайденко П. П.* Искусство и бытие: М. Хайдеггер о сущности художественного произведения // Философия, религия, культура. М., 1982.

[18] Для Унамуно отношение божественного и человеческого не есть отношение двух различных реальностей, а представляет собой два полюса одной и той же реальности — конкретного сознания. Персонализация данного отношения делает противоположность человеческого и божественного еще более напряженной (в сравнении с разведением человеческого и божественного в мистике), она приобретает здесь вид внутренней антитезы агонизирующего сознания. В таком понимании мистическое «слияние» Я с Богом предстает в виде некоей предельной точки, к которой стремится «агонизирующая» вера, никогда не достигая ее, ибо такое «слияние» означало бы уничтожение «агонизирующего» сознания как такового. В связи с этим Унамуно дает экзистенциальное истолкование библейского мифа об Ависаге — девственной жене одряхлевшего Давида, любовь которой не достигает своей цели. Данная притча демонстрирует, согласно Унамуно, непреодолимость дистанции между субъектом и объектом веры, безнадежность христианской любви к Богу, а по сути дела — опять-таки непреодолимость внутренней саморазорванности «агонизирующего» «несчастного сознания». Вера, не находящая опоры в своем объекте (давидовское бессилие символизирует одряхление и бессилие христианского Бога дать веру верующим своим), должна искать опору в себе самой, что ведет к «агонии», ибо вера не может в себе самой находить твердые основания: она не более чем желание верить, сомнение, надежда и отчаявшаяся любовь. И ей не остается ничего

другого, как, взывая к Богу: «Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?», искать поддержки в своем враге — разуме.

[19] *Unamuno M.* Del sentimiento trágico de la vida. P. 148.

[20] *Unamuno M.* Obras Completas. T. 3. P. 217.

[21] *Малышев М. А.* Антиномия веры и разума в философии Мигеля де Унамуно // Филос. науки. 1986. № 3. С. 96.

[22] *Unamuno M.* Del sentimiento trágico de la vida. P. 137.

[23] *Freixedo S.* Por qué agoniza el cristianismo. Algar, 1984.

[24] *Abbagnano N.* Questa pazza filosofia ovvero l'Io prigioniera. Milano, 1979. P. 74.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ «ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ»: ВЗГЛЯД СКВОЗЬ ПРИЗМУ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ БИОГРАФИИ ГЕРБЕРТА ФЕЙГЛА

С. Д. Балмаева

Аналитическая философия к настоящему времени насчитывает почти столетнюю историю (если вести отсчет с Г. Фреге), вобравшую и своеобразно отразившую наиболее значительные изменения интеллектуальной жизни XX в. Это проявилось не только в осмыслении аналитиками проблем языка, знания, логико-методологических проблем науки (что достаточно подробно освещено в советской философской литературе). Существует и другой проблемный пласт аналитической философии — аналитическая «философия сознания», которая не сразу была замечена исследователями, хотя она существует столько же, сколько существует и аналитическая философия в целом. Внимание к «философии сознания» стало явным лишь в последние десятилетия [1], когда в самом развитии аналитической философии эксплицируются ее «метафизические» предпосылки и интенции.

«„Философия сознания“ является одной из наиболее активно развивающихся областей современной философии, и за последние два десятилетия она изменилась так резко, что многие из традиционно центральных тем и теорий трансформировались почти до неузнаваемости, наметились новые подходы, не имеющие явных предшественников в философской традиции» [2]. Действительно, если окунуться в море публикаций по «философии сознания», то первым впечатлением будет ощущение непривычности терминологии, способов постановки проблем, приемов рассуждения и аргументации. Даже простой перечень наиболее обсуждаемых вопросов может натолкнуть на мысль о некоторой «несоизмеримости» аналитической «философии сознания» и привычных читателю советской философской литературы схем рассуждений.

Возможна ли объективация ментальных процессов? Выразимо ли в языке содержание нашего внутреннего мира? Существует ли

© С. Д. Балмаева, 1990