Жорди Морильяс

**Мигель де Унамуно и Ф.М. Достоевский:
филология, политика и религия**

Jordi Morillas

**Miguel de Unamuno and F.M. Dostoevsky:
Philology, Policy and Religion**

Об авторе: Жорди МОРИЛЬЯС (Барселона, Испания) – профессор в Университете Любека (Германия). Доктор Морильяс – основатель испанской секции МОД в Женеве (2004), региональный координатор МОД для Испании, был ученым секретарем МОД (2013–2016). Организовал первую испанскую конференцию, посвященную Ф.М. Достоевскому (Барселона, 2006), проводил семинары по Достоевскому в Университете Гранады, основал журнал «Estudios Dostoievski» (объявление об этом издании см. далее. – *ред.*). Морильяс является членом AGON. *Grupo de Estudios Filosóficos* и *Deutsche Dostojewskij-Gesellschaft*. Email: morillas.jordi@gmail.com

About the author: Jordi MORILLAS (Barcelona, Spain) is a professor at the University of Lübeck (Germany). Dr. Morillas is the founder and coordinator of the IDS Spanish Section (Geneva, 2004), and was Executive Secretary of the IDS (2013–2016). Morillas has organized the first Spanish Dostoevsky conference (Barcelona, 2006) and several Dostoevsky Seminars at the University of Granada. Jordi Morillas has edited the “Dostoevsky Monographs” *Dostoevsky and Christianity* (St. Peterburg, 2015) and founded the journal *Estudios Dostoievski* (see Announcements, red.). Dr. Morillas is a member of AGON. *Grupo de Estudios Filosóficos* and *Deutsche Dostojewskij-Gesellschaft*. Email: morillas.jordi@gmail.com

Аннотация. В данном исследовании рассматривается восприятие Мигелем де Унамуно русской литературы и, главным образом, творчества Достоевского, которого испанский философ считал истинным представителем русской души. Анализируется отражение идей и образов Достоевского в сочинениях Унамуно, с особым акцентом на филологическом и политическом аспектах. Наконец, обсуждается вопрос о том, действительно ли Унамуно воспринял в качестве модели своей повести «Святой Мануэль Добрый, мученик» поэму «Великий Инквизитор» Достоевского.

Ключевые слова: Мигель де Унамуно, Ф.М. Достоевский, Испания, Россия, гражданская война в Испании.

Abstract. In this article we examine Miguel de Unamuno's reception of Russian literature and show how the Spanish philosopher considered Dostoevsky as the true representative of the Russian soul. In order to understand Unamuno's reception of Dostoevsky we analyze the main apparitions of the Russian writer in his work, emphasizing its linguistic and political aspects. Finally, we discuss the question whether Unamuno took as a model for "San Manuel Bueno, Martyr" Dostoevsky's poem "The Grand Inquisitor".

Keywords: Miguel de Unamuno, F.M. Dostoevsky, Spain, Russia, Spanish Civil War.

*Лучше умереть как Икар,
чем жить без попытки летать,
даже если бы крылья были из воска.*

(Unamuno 1900b: 949)

Постановка вопроса

Чтобы понять, в каком аспекте можно говорить о прочтении Мигелем де Унамуно произведений Ф.М. Достоевского, необходимо сначала рассмотреть историю восприятия русской литературы в Испании [см. Morillas 2013]. Первые сведения о русской литературе появились в Испании в начале девятнадцатого века благодаря письмам, отправленным из России дипломатом Хуаном Валера [Valera 2005]. Но только после лекций, прочитанных графиней Эмилией Пардо Басан в 1887 в Мадриде [Pardo Bazán 1887], литература эта стала известна широкой общественности [см. Багно 1982: 88]. Тем не менее надо отметить, что испанская интеллигенция уже давно читала произведения русских писателей во французских переводах. К примеру, Унамуно читал Достоевского в английских, французских, немецких и испанских переводах, на что указывает его личная библиотека (при упоминании имевшихся там произведений Достоевского мы следуем указаниям [Valdés 1973; González Martín 1983 и Korkonosenko 2000]):

*Бедные люди*¹

*Записки из подполья*²

¹ *Dostoieffsky F.: Poor Folk & The Gambler.* Trans. and with an introd. by Hogarth. London, Toronto: J.M. Dent & Sons Ltd. / New York: E.P. Dutton & Co. Inc, 1915.

² *Dostoievski F.: Mémoires écrits dans un souterrain. Zapiski iz podpolia 1864.* Traduit du russe par Henri Mongault et Marc Laval. Traduction intégrale et conforme au texte russe. Paris: Bossard, 1926 // *Dostoieffsky F.: Letters from the Underworld. The Gentle Maiden. The Landlady.* Trans. and with an introd. by C.J. Hogarth. London, Toronto: J.M. Dent & Sons Ltd. / New York: E.P. Dutton & Co. Inc, 1913.

*Преступление и наказание*³

*Игрок*⁴

*Идиот*⁵

*Бесы*⁶

*Братья Карамазовы*⁷

*Дневник писателя*⁸

*Письма*⁹

Но что привело Унамуно к русской литературе? Каким было его толкование произведений Достоевского [González Martín, 1983]?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо вспомнить, что Мигель де Унамуно был не только писателем, но и философом и политиком. Твердая интеллектуальная приверженность идеям политических преобразований в Испании привела его к активному участию в социалистических движениях в юности, впоследствии он стал сторонником более консервативного подхода. Поэтому Унамуно, озабоченный будущим своей страны, мог сказать: «У меня болит Испания» [Unamuno 1913: 400; см. также Unamuno 1923: 1182] и написать в романе «Туман»:

³ *Dostojewskij F.*: Schuld und Sühne. Übersetzt von Hans Moser. Leipzig: Philipp Reclam, n.d. [1891?]. Корконосенко добавляет: Crime et Châtiment 1866. Roman en six parties et un épilogue 1–2. Première traduction intégrale et conforme au texte russe par Jean Chuzeville. Paris: Bossard, 1931.

⁴ *Dostoieffsky F.*: Poor Folk & The Gambler. Trans. and with an introd. by Hogarth. London, Toronto: J.M. Dent & Sons Ltd. / New York: E.P. Dutton & Co. Inc, 1915 // *Dostoievski F.*: Un joueur. Notes d'hiver sur des impressions d'été. Traduction intégrale de Henri Mongault et Marc Laval. Avertissement et notes de Henri Mongault. Paris: Bossard, 1928.

⁵ *Dostoieffsky F.*: The Idiot. Trans. by Eva M. Martin. London, Toronto: J.M. Dent & Sons Ltd., 1914.

⁶ *Dostoievski F.*: Les possédés, suivis de la Confession de Stavroguine. Seule traduction intégrale et conforme au texte russe par Jean Chuzeville. 2 vols. Paris: Bossard, 1925.

⁷ *Dostoevsky F.*: The Brothers Karamazov. Trans. by Constance Garnett. London: William Heinemann, 1912 // *F. Dostoievski*: Obras completas. Los hermanos Karamazov. Trad. de Alfonso Nadal. 4 vols. Madrid: Publicaciones Atenea, 1927. Корконосенко добавляет: *Dostoievski F.*: Les frères Karamazov. Roman 1880–1881. En quatre parties et un épilogue. Traduit du russe par Henri Mongault et Marc Laval. Seule traduction intégrale et conforme au texte russe. Vols. 1–3. Paris: Bossard, 1925.

⁸ *Dostoievski F.*: Journal d'un écrivain. Dnevnik pisatelja. 3 vols. (1873–1876–1881). Traduction conforme au texte russe et annotée par Jean Chuzeville. Paris: Bossard, 1927.

⁹ Согласно Корконосенко, Унамуно также читал: *Dostoievski F.*: Lettres à sa femme 1 (1866–1874) – 2 (1875–1880). Trad. de W. Bienstock. Paris: Librairie Plon, 1927; *Dostoievskaya Anna Grigorievna*: Dostoievski par sa femme. Trad. André Beucler. Paris: Gallimard, 1930 и *Nicolas Berdiaeff*: L'esprit de Dostoievski. Traduit du russe par Lucienne Julien Cain. Paris: Ed. Saint Michel, 1929. А согласно Mario J. Valdés / María Elena de Valdés: *Astrow W.*: Dostojewskij und Holzapfel. Ein Apologet der Vergangenheit und der Seher der Zukunft. München, Leipzig, Zürich: Psychokosmos Verlag, 1927 и *Solovjov V.*: Tre discorsi in memoria di F. Dostojewskij (1881–1883). Trad. Ettore Lo Gatto. Roma: Rivista "Bilychnis", 1923.

Да! Я – испанец, испанец по рождению, воспитанию, испанец телом и душой, по языку, профессии и по занятиям, испанец прежде всего и несмотря ни на что; испанизм – это моя религия. И небо, в которое я хочу верить, – это вечная и звездная Испания, и мой Бог – это испанский Бог нашего сеньора Дон Кихота, Бог, который думает по-испански и по-испански сказал: «Да будет свет!» – и его Слово было испанским... [Unamuno 1967: 669].

К вышесказанному следует добавить, что Унамуно всегда отличался интеллектуальной независимостью, вследствие чего у него было много проблем с политической властью и ему пришлось претерпеть изгнание во Францию. Как пишет известный испанский мыслитель:

Вот ключ к жизни и к творчеству Унамуно. Философ всегда был анархистом. Он интеллектуально никогда не повиновался кому-либо и какой-либо дисциплине. Он ожесточенно защищал свою независимость от правых и левых. Как его ошибки, так и его успехи коренятся в этой независимости [Ansón 2012; см. Unamuno 1934c].

Унамуно читает Толстого

1 сентября 1898 г. Унамуно пишет своему другу Анхелю Ганивету:

Вы правы, я заинтересован во всем, что связано с Россией. Толстой и Достоевский мне очень нравятся, хотя я вижу в них что-то близкое к «офранцузиванию». Мне хотелось бы узнать то, что является самым настоящим русским, самым собственным, то, что является наименее космополитичным. Я всегда думал, что можно определить сходство между духом русского и испанского народов. [Как например:] смирение, образ жизни, объективное принятие религиозных верований у большинства и мистические порывы у немногих людей, экономическая организация, потому что в Испании есть много общего с «миром»... [Unamuno 1898: 100].

Этот интерес Мигеля де Унамуно к русской литературе становится еще очевиднее годами спустя, когда в статье «Необычный русофил» [Unamuno 1924: 1246–1251] он подтверждает свою полную преданность России и восхищение ею. Миссия России, по мнению Унамуно, заключается в разрушении буржуазного общества и «педантизма науки, и дисциплины и порядка» [Unamuno 1924: 1248]. Эту Россию, однако, Унамуно узнает не лично, а через творчество великих русских писателей. Среди них он цитирует Толстого и Достоевского [Unamuno 1924: 1248].

Как во Франции после «Le roman russe» Мельхиора де Вогюэ [De Vogüé 1886], так и в Испании после лекций Пардо Басан (1887) самым извест-

ным русским писателем в конце девятнадцатого и начала двадцатого века был Лев Толстой. Толстого испанцы интерпретировали как «анархиста, социалиста, представителя истинного христианства, гуманиста, эгоиста, пророка и идеального стилиста», а Достоевского читали, особенно после революции, как «анархиста, анти-революционера, пророка русской революции, больного писателя, тонкого психолога и новатора романной техники» [Korkonosenko 2011: 44].

Первое упоминание о Толстом находим у Унамуно в письме от 17 мая 1892 года, где испанский писатель признает, что:

Толстого знаю довольно хорошо. Роман «Война и мир» мне очень нравится и довольно многому меня научил¹⁰, так как я и сам нахожусь в состоянии спора между войной и миром¹¹. Разумеется, мой подход к проблеме, мой стиль, моя точка зрения – все разительно отличается от Толстого. И я не читал «Анну Каренину». Что мне больше всего нравится из Толстого, это – «Крейцера соната». Мне нравится ее жесткость, ее грубая, жестокая правда, ее взволнованное дыхание мощного психолога, ее лихорадочный и одновременно солидный стиль. Все это меня удовлетворяет [Unamuno 1965: 173].

Унамуно читает этого «инославного мистика» [Unamuno 1965: 178] в период сотрудничества в социалистической газете «Классовая борьба»¹², т.е. когда он был убежден в том, что все, кто пришел к пониманию истинной реальности, становятся социалистами¹³, как Толстой или Ибсен. Потому что «социализм – это, прежде всего, *религиозная и нравственная реформа*» [Unamuno 1965: 196]. В статье «Сумасшедшие и халявшики», опубликованной в 1896-ом году, Унамуно пишет, что социализм – это «истинное сегодняшнее христианство», и жалеет о дискредитации, которую в глазах общественного мнения претерпели «ученики социалистического Евангелия», как, например, Толстой, о котором говорят, что «он сумасшедший, ненормальный и что на него нельзя обращать внимания» [Unamuno 1896: 684]. Позже Унамуно назовет Толстого одним «из моих лучших учи-

¹⁰ Унамуно прочитал Comte Léon Tolstoï: La guerre et la paix. Roman historique, traduit avec l'autorisation de l'auteur par une russe [Irene I. Paskevitch]. T. 1–3, Paris: Hachette et Cie, 1891. У Унамуно тоже было следующее издание: Guerre et paix 1–6. Trad. de J.-W. Bienstock. Paris: P.-V. Stock, 1929–1930? [без тома 4].

¹¹ Унамуно написал роман «Мир в войне» (1897), где испанский писатель, как и Толстой, отводит много места историческим рассуждениям. См. [Marcilly 1965; Oostendorp 1967; Franz 1983 и Aparicio Cortés 1995].

¹² См. [Ereño Altuna 2002, 2004 и 2005].

¹³ Об Унамуно как политическом мыслителе см. [Díaz Elías 1965 и 1968; de la Dehesa Pérez 1966; Aguinaga Blanco 1966 и 1968; Roberts G.H. 2007 и Urrutia 1997].

телей» [Unamuno 1902: 818], «которые основательно потрясли мою душу; его книги оставили во мне глубокий след» [Unamuno 1902: 817].

Переход к Достоевскому

Этот интерес к Толстому продолжался, однако, лишь до начала первой русской революции. После публикации статьи «Эгоизм у Толстого» [Unamuno 1915] и изгнания во Францию Мигель де Унамуно изменил свое мнение о русском писателе и заявил, что Достоевский, а не Толстой, «является чистой сущностью глубины русской души» [Raditsa 1928: 50; см. Корконосенко 2002: 38–39].

Первое свидетельство об интересе к Достоевскому¹⁴ мы найдем тем не менее уже в 1897 году, когда Мигель де Унамуно просит своего друга Педро де Мухика прислать ему «Преступление и наказание» на немецком языке [Unamuno 1965: 253]. Позже он приобретает другие романы Достоевского на английском, французском и испанском языках, как уже было отмечено выше.

Имя Достоевского в этот период можно встретить как в литературных произведениях Мигеля де Унамуно, так и в его эссе, где он рассматривает Достоевского с филологической и политической точек зрения.

В *филологическом* контексте Унамуно цитирует Достоевского в двух статьях под названием «О жанре романа» [Unamuno 1920] и «Достоевский о языке» [Unamuno 1933b].

В первой статье Унамуно признает, что он сейчас читает «русские романы», которые являются «конечно, болезненными. В них есть выражение интимной реальности – не говоря уже о их реалистичности, – которое причиняет боль» [Unamuno 1920: 440]. «Повествовательный вымысел становится в них телесным, соматическим, принимая форму и плоть страдающую» [Unamuno 1920: 441]. Поэтому он утверждает, что «в России романы – не жанр и не литература. Они даже и не вымысел. Русские романы – творение, они являются телесной реальностью. Они история как действие, а не только как рассказ. И в качестве истории как действия они являются пророчествами» [Unamuno 1920: 442].

В статье «Достоевский о языке» Унамуно пишет, что «русский пророк» ошибается, когда в «Дневнике писателя» говорит о том, что язык является «образом, оболочкой мысли», поскольку язык – это просто «сама мысль. Дело не только в том, что мы думаем словами – или другими зна-

¹⁴ О Достоевском и Унамуно, см., например [Тертерян 1973 и Tejerizo 2007, 221–235].

ками, как живописными так и пластическими, – но и в том, что мы думаем слова» [Unamuno 1933b: 444–445]. Поэтому Унамуно определяет язык как соединение традиций, религии и мифологии народа [Unamuno 1933b: 446] и заявляет: «В школе надо, в первую очередь, учить читать, писать и считать, а остальное прибавится к этому. Или точнее: остальному вы научитесь лучше, читая и слушая чтение. Хороший учитель – он прежде всего хороший читатель. Читать значит стараться осознать то, что мы говорим» [Unamuno 1933b: 446].

Достоевский как *политик* в первый раз появляется у Унамуно в уже упомянутой выше статье «О жанре романа», где Унамуно пишет: «Антиреволюционер Достоевский является пророком нынешней русской революции; он – отец Ленина. Ленин вышел из романов Достоевского, у него есть вся интимная реальность агонистов¹⁵ этих романов» [Unamuno 1920: 442–443; см. также Unamuno 1931a: 928]. А позже, в статье «Необычный русофил» он заявляет:

Мой образ России, моей России – он происходит из чтения русских литературных произведений, прежде всего Гоголя, Тургенева, Толстого, Горького и особенно Достоевского. Достоевский, надо признать, является моим главным источником отношения к России. Моя Россия – это Россия Достоевского <...> Я голосую за триумф философии, то есть за концепцию и ощущение, которые по отношению к жизни и к миру имел Достоевский <...> Я выражаю и поддерживаю это мое чувство в России, в России Достоевского, в России его *подпольного духа*, его *идиота*, его *Раскольникова* [Unamuno 1924: 1248 и 1250]¹⁶.

Во время изгнания во Францию Унамуно пишет «Агонию христианства», где говорит «об агонии Европы, об агонии цивилизации, которую мы называем христианской, об агонии греколатинской или западной цивилизаций» и о появлении «новой религии, религии еврейского и одновременно татарского происхождения: большевизма». Эта новая религия имеет согласно Унамуно двух пророков: Карла Маркса и Достоевского: «Но только разве Достоевский не христианин? И разве “Братья Карамазовы” – не Евангелие?» [Unamuno 1925: 452–453]¹⁷.

¹⁵ Слово «агонист» – это технический термин у Унамуно. Как профессор греческого языка, Унамуно использует это слово в этимологическом смысле, т.е. как «борьба».

¹⁶ См. также [Unamuno 1983 и Korkonosenko 2000 и 2002].

¹⁷ О Достоевском как политике см. также [Unamuno 1917].

Но исследователей заинтересовали не только филологическая или политическая интерпретация Унамуну произведений Достоевского, но и поиск точек соприкосновения между «Великим инквизитором» и «Святым Мануэлем Добрым, мучеником» (см. например [Godoy 1970 или Корконосенко 2002]). Критики рассматривают эти произведения как «литературные завещания» [Sánchez Barbudo 1959: 147]: Достоевский пишет «Великого инквизитора», когда ему было 59, а Унамуну «Святого Мануэля Доброго, мученика» когда ему было 66 [Godoy 1970: 34]. Утверждается, что здесь Достоевский и Унамуну постарались ответить на вопрос о бессмертии и о вечном спасении индивидуальной души. И более того: что Унамуну создавал «Святого Мануэля Доброго, мученика», беря произведение Достоевского в качестве модели. Однако является ли это толкование правильным?

Сопоставление «Великого инквизитора» со «Святым Мануэлем Добрым, мучеником»

Содержание поэмы о великом инквизиторе известно: «В Севилье, в самое страшное время инквизиции» Христос «проходит еще раз между людей в том самом образе человеческом, в котором ходил три года между людьми пятнадцать веков назад» [Достоевский 1972–1990: XIV, 226]. Великий инквизитор арестует Христа и в тюрьме произносит перед Ним монолог, в котором признает, что учение Христа слишком велико для человека, что оно предъявляет слишком высокие требования среднему человеку, который боится свободы и предпочитает пожертвовать ею, если это позволяет ему быть счастливым и не делать выбора по собственному желанию. Людей убеждает не свобода, а чудо, тайна и авторитет. Христос не реагирует на заявления Великого инквизитора. «Когда инквизитор умолк, то некоторое время ждет, что пленник его ему ответит. Ему тяжело его молчание. Он видел, как узник все время слушал его проникновенно и тихо, смотря ему прямо в глаза, и видимо не желая ничего возражать. Старику хотелось бы, чтобы тот сказал ему что-нибудь, хотя бы и горькое, страшное. Но он вдруг молча приближается к старику и тихо целует его в его бескровные девяностолетние уста. Вот и весь ответ» [Достоевский 1972–1990: XIV, 239].

В повести «Святой Мануэль Добрый, мученик» [Unamuno 1984] Мигель де Унамуну излагает самые важные события из жизни священника деревни Вальверде-де-Лусерна через исповедь Анжелы Карбанилья, которая

вознамерилась записать <...> все, что я знаю и помню об этом человеке матриархального склада, который заполнил сокровеннейшую жизнь моей души, который был мне духовным отцом, отцом духа, и который живет во мне [Unamuno 1984: 61].

В этих воспоминаниях Анжела представляет Мануэля Доброго как священника, который в семинарии «отличался живостью ума и способностями, но отверг блестящие предложения, открывавшие ему духовную карьеру, потому что хотел лишь одного: остаться у себя в Вальверде-де-Лусерна, в родной своей деревне» [Unamuno 1984: 64].

Свидетельство этой абсолютной преданности счастью своего народа можно увидеть в сцене, когда брат Анжелы, Лазарь, возвращающийся из Америки, встречает Мануэля Доброго. Лазарь представлен в романе как прогрессивный человек, который ненавидит священников из-за того, что они держат людей в невежестве. Однако он приходит в восхищение, когда лучше узнает Мануэля Доброго и признает, что священник «слишком умен, чтобы верить во все, чему вынужден учить» [Unamuno 1984: 78]. Лазарь понимает, что цель Мануэля Доброго состоит не в том, чтобы люди подчинялись ему, наоборот: в своей деятельности в качестве священника он руководствуется искренней любовью к народу: «Самое главное <...> чтобы деревня была довольна, чтобы все люди были довольны тем, что живут на свете. Довольство жизнью главнее всего. Никто не должен желать себе смерти, покуда Бог ее не пошлет» [Unamuno 1984: 71].

Это убеждение святого Мануэля Доброго основано не на чуде [Unamuno 1984: 65], не на тайне или авторитете (см. напротив Корконосенко 2002: 191–200), но на сострадании и любви [Unamuno 1984: 100]. В начале повести Унамуно рассказывает, что «вся жизнь его была сосредоточена на том, чтобы мирить рассорившихся супругов, сближать непокорных детей с родителями, а родителей – с детьми и, самое главное, утешать впавших в уныние и разочарование людей и помогать всем умирать во благе» [Unamuno 1984: 64]. Анжела Карбанилья пишет: «И позже <...> я поняла, что невозмутимая жизнерадостность дона Мануэля была земной и преходящей формой бесконечной и вечной печали, которую он с героической святостью скрывал от людских ушей и глаз» [Unamuno 1984: 72].

Здесь явствен трагический характер повести, который станет еще более очевидным в исповеди святого Мануэля Доброго брату Анжелы:

Я здесь затем, чтобы оживотворять души моих прихожан, чтобы учить их счастью, чтобы помочь им досмотреть до конца сон о бессмертии, но

не затем, чтобы их убивать¹⁸. Нужно одно – чтобы они жили во здравии, а с такой истиной, с моей истиной, они не могли бы жить. Пусть живут. В этом и состоит дело Церкви – пробуждать к жизни. Истинная религия? Всякая религия истинна, покуда духовно побуждает к жизни народы, ее исповедующие, покуда утешает их в том, что им пришлось родиться на свет, чтобы умереть; и для каждого народа самая истинная религия – это его собственная, та, которую он сотворил. А моя? Моя состоит в том, что я ищу утешение, утешая других, хотя то утешение, которое я могу им дать, не для меня [Unamuno 1984: 83]¹⁹.

Священник считает, что он сможет спасти свою душу, только если спасет душу своего народа [Unamuno 1984: 73] и для этого нельзя пробуждать народа от сна, ибо его судьба – жить «в привычной скудости переживаний, это избавит его от лишних и ненужных мук. Блаженны нищие духом» [Unamuno 1984: 84]. Поэтому он советует:

Оставь их в покое! Так трудно разъяснить им, где кончается истинная вера и начинается суеверие! И нам с тобой труднее, чем кому-либо. Оставь их в покое – главное, чтобы им было чем утешаться. Лучше уж им верить во все, даже во взаимоисключающие вещи, чем ни во что не верить. Все эти рассуждения, что, мол, тот, кто верит в слишком многое, в конце концов совсем утратит веру, идут от протестантов. Не будем протестовать. Протесты губят чувство довольствия [Unamuno 1984: 88].

Позже умирающий святой Мануэль Добрый смог убедить атеиста Лазаря, чтобы он беспокоился о том, «чтобы было бедным людям утешение в жизни, чтобы верили они в то, во что я не мог поверить» [Unamuno 1984: 93], и дать своему народу следующую заповедь: «Живите в мире и довольстве» [Unamuno 1984: 95]²⁰.

¹⁸ Как пример этой философии жизни надо читать сцену с паяцем: «Верно говорят про вас, сеньор священник, что вы настоящий святой», – и, подойдя к дону Мануэлю, он хотел поцеловать ему руку; но дон Мануэль опередил его и, взяв паяца за руку, проговорил в присутствии всей деревни:

– Это ты – настоящий святой, мой честный паяц; я видел тебя за работой и понял, что работаешь ты не только ради того, чтобы доставить хлеб своим детям, но еще и ради того, чтобы доставить радость детям других, и говорю тебе, что жена твоя, мать твоих детей, которую проводил я к Богу, покуда ты работал и приносил людям радость, опочила в мире, и ты встретишься с нею на небесах, и будет тебе платой смех ангелов, потому что ангелы небесные смеются от удовольствия, радуясь твоему искусству» [Unamuno 1984: 71–72].

¹⁹ И это означает *vita activa* против *vita contemplativa*, как рассказывается в повести, когда Унамуну пишет, что Дон Мануэль одиночества терпеть не мог [Unamuno 1984: 69, 72–73].

²⁰ Вскоре после этого святой Мануэль умирает «с закрытыми глазами» [Unamuno 1984: 95], “[what] suggest[s] a closure that precludes him from participating within the bounds of religious illusion” [Glannon 1987: 327].

Исходя из этой личной драмы святого Мануэля Доброго, некоторые авторы утверждают, что эта повесть является испанской версией «поэмы» о великом инквизиторе Достоевского. Такое толкование нельзя, однако, подтвердить, если рассмотреть эти два произведения в философской системе обоих авторов.

«Великий инквизитор» – это не только прямая критика Достоевского в адрес католической Церкви и ее господства, основанного «на чуде, тайне и авторитете» [Достоевский 1972–1990: XIV, 234], поэма эта направлена против любой идеологии, которая стремится доминировать в обществе, исключая при этом свободу личности, как например, коммунизм. «Святой Мануэль Добрый, мученик» – это литературное и, поэтому, *политическое*²¹ выражение богословской убежденности Унамуно в необходимости лжи, «сна» для мира и социальной гармонии, то есть это ответ испанского мыслителя на социальную ситуацию в Испании начала XX века.

С богословской точки зрения, поведение святого Мануэля Доброго обусловлено не критикой Христа, а пониманием Унамуно веры и религии. Так как здесь невозможно обсудить подробно этот вопрос, обозначим кратко самые важные моменты, чтобы понять, что означает эта повесть.

Как и у Достоевского, фундаментальной проблемой для Унамуно является бессмертие души и возможность вечной жизни. В своем главном труде испанский философ ставит этот вопрос следующим образом:

Католическое решение нашей проблемы, нашей единственной жизненной проблемы, проблемы бессмертия и вечного спасения индивидуальной души, удовлетворяет потребности нашей воли, а тем самым и жизни; но попытка рационализировать эту проблему посредством догматического богословия приносит удовлетворение разуму. А этот последний имеет свои претензии, не менее властные, чем требования жизни. Напрасны усилия признать сверхразумным то, противоразумность чего нам совершенно очевидна, точно так же как напрасно желал бы стать угольщиком тот, кто им не является [Unamuno 1983: 129].

В конце этой цитаты мы встречаем ключевое понятие философии Унамуно, которое помогает понять повесть: «вера тупых угольщиков», то есть вера, которая ничего не оспаривает и стимулируется догмами католической церкви (см. [Unamuno 1905b и Unamuno 1983: гл. V]). Это является верой народа, которую Дон Мануэль рекомендует Анжеле: «Да, надо верить во все, чему учит нас святая мать наша Католическая

²¹ Для Унамуно литература и политика – одно и то же [см. Unamuno 1934a].

Апостольская Римская Церковь. И довольно!» [Unamuno 1984: 76; см. также 75 и 93].

Противостоит такой вере, которую Унамуно презирал всю свою жизнь, вера святого Мануэля. Эту веру Унамуно описывает как «истинную и живую веру, подверженную сомнениям» [Unamuno 1905b: 219; см. Unamuno 1983: 169–172, 229 и 233; об этом Luby 1977 и Baker 1990], как в случае Дон Кихота и, в частности, Санчо Панса. Для Унамуно, если «вера не завоевана между искушением и сомнением, это не вера» [Unamuno 1905b: 154–155], потому что «истинная вера есть сомнения; сомнениями, которые являются ее пламенем, вера испытывается и завоевывается шаг за шагом, так же, как реальная жизнь испытывается смертью, возобновляется постоянно, создаваясь непрерывно» [Unamuno 1905b: 219–220].

Эта агоническая вера не является интеллектуальной²², она содержит чистый практический и жизненный компонент и рождается от любви к ближнему по примеру Евангелия. Унамуно пишет: «Вера заключается не в Его идеях, но в Нем, не в учении, которое Он представляет, но в исторической личности» [Unamuno 1900a: 965]²³. Основой поведения Мануэля Доброго является сострадание, которое возникает, когда герой обнаруживает конечность человеческого бытия, отчаяние перед смертью:

Любить духовно это значит сострадать, и в ком сильнее сострадание, в том и любовь сильнее. Любовь к ближним загорается в сердцах людей именно по той причине, что они, испив до дна чашу своих собственных страданий, испытав мучительное чувство призрачности, ничтожности своего собственного существования, и обратив потом свой взор, в котором теперь открылось новое зрение, на себе подобных, видят, что и те тоже несчастны, призрачны, ничтожны, и чувствуют к ним сострадание и любовь [Unamuno 1983: 185].

Именно вследствие этой шопенгауэровской²⁴ концепции любви («*caritas*», «*agape*»), мировидения человека, который «прозревает *principium*

²² В системе Унамуно существует агоническая борьба между верой и разумом. Они противостоят друг другу, но и нужны друг другу [Unamuno 1983: гл. VI и VII].

²³ Поэтому в повести Анжела говорит Лазарю, что «до народа слова не доходят, до народа доходят только <...> дела. Попробовать изложить им все это – то же самое, что попробовать прочитать восьмилетним детям страничку из святого Фомы Аквинского... по-латыни» [Unamuno 1984: 98].

²⁴ Как известно, Унамуно не только читал Шопенгауэра, но даже переводил одно из его произведений. В его личной библиотеке были: *Schopenhauer A.: Sämtliche Werke*. Hrsg. von Eduard Grisebach, Leipzig: Reclam, 1892 (6 Bde.) и *Schopenhauer's Briefe*. Hrsg. von Eduard Grisebach, Leipzig: Reclam, n.d. [Valdés 1973: 225]. О Шопенгауэре и Унамуно см. [Verdú de Gregorio 1996; Santa Olalla Tovar 2002 и Villar Ezcurra 2007: 248–249].

individuationis, пелену Майи» и осознает, что этот мир является только «волей к жизни», то есть страданием и болью²⁵, становится для испанского писателя святой Мануэль «духовным учителем» (см. Hamling 2003: 103–104), который основывается в повседневной практике на преподавании Евангелия жизни: «И все-таки – да, да, надо жить, надо жить» [Unamuno 1984: 86; см. Jiménez-Vera 1990].

В этом контексте возникает вопрос об искренности поведения священника Мануэля Доброго. Этично ли то, что он обманывает народ? Этично ли: привести его ко сну, к иллюзии, чтобы он не знал правду? Эти вопросы вызвали много дискуссий среди специалистов по Унамуно. С одной стороны, некоторые из них утверждают, что эта позиция может характеризовать самого Унамуно как человека, являющегося атеистом и циником [Sánchez Barbudo 1959: 189], в то время как другие отмечают, что здесь нет биографической компоненты, а просто эта повесть была критикой как «веры угольщика», так и отношения лицемерного священника к своему народу [см. Morón Arroyo 1964 и Корконосенко 2002: 210]. Однако ответ на этот вопрос дает сам Унамуно в статье под названием «Простые души», где он утверждает, что «надо будить спящего, которому снится сон жизни», и нельзя бояться это делать. Это пробуждение от обмана, тем не менее, никогда не смогло бы оказать влияние на народ, так как «когда милосердие обманывает народ, не важно объяснять ему, что его обманывают, так как он будет верить в обман, а не в декларации. “Mundus vult decipi”; мир хочет быть обманутым. Без обмана народ не проживет. Как и сама жизнь – разве это не обман?» [Unamuno 1933c: 11; см. Unamuno 1931b: 932 и Unamuno 1934b: 1010]. Знание правды – это нечто болезненное, признает Унамуно. «Это так больно – смотреть на правду! Страшная, да, эта метафизическая или религиозная тоска, сверхъестественная печаль, но она лучше, чем лимб». Этот лимб, всё же, должен быть естественным состоянием народа, «простых, детских душ». Почему? «Потому что бедные должны жить. Зачем? Не надо заставлять их серьезно задаться вопросом “зачем?”, потому что тогда они перестают жить жизнью, которая заслуживает быть прожитой» [Unamuno 1933c: 11; см. Unamuno 1935: 5]²⁶.

²⁵ См. Шопенгауэр Артур. Мир как воля и представление. § 66.

²⁶ И в этом причина того, почему Лазарь советует священнику, который заменяет умершего Мануэля Доброго: «Поменьше богословия, ладно? Поменьше благословия; религия, религия» (Unamuno 1984: 97). Для Унамуно существует исторический конфликт между богословием и религией. В то время как богословие отождествляется с догмой и мертвой буквой, религия – это живая вера в Христа и в Евангелия. «Потому что, в конце концов, что значит христианская вера? Или это уверенность в Христе или это ничего; уверен-

Чтобы еще более четко объяснить смысл поведения священника, Унамуно привел в «Предисловии» к повести следующую цитату из Сёрена Кьеркегора:

Самой же совершенной издевкой над миром было бы положение, когда тот, кто изрекает глубочайшую истину, оказался бы не увлекающимся мечтателем, но сомневающимся. И это не так уж немислимо, ибо никто не способен столь замечательно проповедовать положительную истину, как сомневающийся, – только вот сам он в нее не верит. Окажись он лицемером, и насмешка была бы над ним самим, – но окажись он сомневающимся, который, пожалуй, и сам хотел бы верить в то, что он проповедует, – и насмешка станет вполне объективной, самое наличное существование будет тут насмешничать через него; он предложит учение, способное всё объяснить, однако даже такое учение будет не в состоянии объяснить своего основателя. Окажись человек настолько хитрым, чтобы умело скрыть собственное безумие, и ему удастся ввергнуть в безумие весь мир (Кьеркегор 2011: 795; Kierkegaard 1920: 345)²⁷.

Проводить теологические параллели между повестью Унамуно и «поэмой» Достоевского, следовательно, не только рискованно, но и ошибочно [см. напротив Godoy 1970: 39]. Мануэль Добрый является святым для простых людей и мучеником для Унамуно, потому что он любит свой народ, он является доступным для всех, и они уважают его за его действия. Великий Инквизитор, наоборот, не был ни святым, ни мучеником ни для Алеши, ни для Достоевского, так как он «является не мучеником атеистом, а личным врагом Христа» [Lavoie 1974: 225; см. тоже Crone 1978], который стремится к устранению учения Христа во имя разума, основывая свою власть на страхе и на превосходстве [см. Mermall 1978: 853]. Священник у Унамуно, однако, «отказывается от логики (которая предполагает искренность)» [Lavoie 1974: 226; см. тоже Mermall 1978: 854] во имя веры и любви к своему народу: «Я здесь затем, чтобы оживотворить души моих прихожан, чтобы учить их счастью, чтобы помочь им досмотреть до конца сон о бессмертии, но не затем, чтобы их убивать» (Unamuno 1984: 83)²⁸. Мануэль Добрый может повторить: «Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты ность в исторической личности и историческом откровении жизни, доступная каждому» (Unamuno 1900a, 965).

²⁷ См. об этом [Bilbao-Terreros 2012: 259–262; Fasel 1955 и Lago Bornstein 1986]. Слишком поверхностное толкование этой цитаты предлагает John Butt, когда утверждает, что «Unamuno is implying that Jesus was no more (or less) than a human hero who suffered death in order to create and reinforce human illusion» (Butt 1981: 62).

²⁸ Как доказал Морон (Morón Arroyo 1964), эта повесть представляет собой изложение философской системы Унамуно. Размышление о священнике, который потерял веру, и о необходимости молчания и лицемерия, чтобы защитить душу и покой своих прихожан, уже находится в [Unamuno 1908].

Меня оставил?» – евангельский крик, который является высшим выражением его внутренней драмы и трагедии, его боли и отчаяния [см. Weinstein 1982, а напротив Hernández 1966: 257]. Великий инквизитор, однако, этого не может [см. напротив Godoy 1970: 36 и Larsen 1990].

С политической точки зрения нельзя забывать, что Унамуно написал свою повесть в конце осени 1930 года, когда он вернулся из своего изгнания, и смог увидеть воочию политическую ситуацию в Испании [см. Butt 1981: 26 и 31]. Так, он признается в предисловии к испанскому изданию «Агония христианства», которое он написал в то же время, что и «Святого Мануэля Доброго, мученика»:

После того, как я написал и опубликовал эту книгу на французском языке в феврале 1930 года, я думал, что смогу вернуться к моей Испании, и я вернулся к ней. И я вернулся, чтобы возобновить здесь, в лоне Родины, мои гражданские кампании, или, если хотите, мои политические кампании. И в это время я почувствовал, что ко мне приходят мои старые, или, лучше сказать, мои вечные религиозные муки, и в разгар моих политических выступлений прошептал мне голос: «И после этого, зачем все это? Зачем?» [Unamuno 1990: 178].

Иными словами, истоки этой повести надо искать в разочаровании Унамуно политикой первых месяцев Второй Республики Испании, которая предлагала, без какой-либо определенной цели, «иллюзии улучшения общества»²⁹.

Ввиду того, что в испанском обществе доминировал политический нигилизм, или, лучше сказать, политическое «отчаяние» [см. Unamuno 1933с]³⁰, Унамуно переосмыслил свои политические и, следовательно, богословские позиции. Поэтому он написал в предисловии к повести, что в «Святом Мануэле Добром, мученике» речь идет о проблеме «осознания собственной личности» [Unamuno 1984: 56; см. также Unamuno 1984: 58 и Hernández 1966].

Таким образом, жестокий враг «веры угольщика»³¹ противопоставит в последние годы жизни религию прогрессу [см. Morón Arroyo 1964: 239].

²⁹ Как очень четко объясняет Унамуно в уже упомянутой статье [Unamuno 1933с], которую написал как ответ критикам.

³⁰ «Отчаяние» (*desesperación*) – это технический термин у Унамуно, призванный определить нигилизм эпохи. Важным для понимания значения этой концепции является содержание интервью, которое дал Унамуно за несколько дней до смерти [Kazantzakis 1974: 1148–1151].

³¹ «А святое неведение – это еще что такое? Неведение не свято и не может быть свято. Что это значит – завидовать покою того, кто никогда не задумывался над высшею тайной, не заглядывал за пределы жизни и смерти? Да, знаю я эту песенку, знаю эти слова: “Какая славная подушка – Катехизис! Сын мой, верь и спи; и сподобишься благодати, не вылезая из кровати”. О племя, одержимое трусостью, и притом самой пагубной ее разно-

Обращая внимание на отсутствие иллюзий³² и отчаяние, господствующие в испанском обществе (см. Unamuno 1932a), Унамуно распознаёт опасность, которую революция представляет как для испанского народа, так и для христианской цивилизации³³. Поэтому он написал тоже в предисловии к повести, что «вложил в эту повесть все свое трагическое чувство повседневной жизни» [Unamuno 1984: 52; см. также Baah 2003].

Это «изменение» политических и религиозных убеждений Унамуно было описано как переход от «агонического Унамуно» к «созерцательно-му Унамуно» [см. Blanco Aguinaga 1959; в качестве примера можно читать Unamuno 1932b], который имеет много общего с желанием мира и гармонии, выраженным в повести «Святой Мануэль Добрый, мученик». Несмотря на это, предполагаемый «созерцательный» Унамуно не переставал осознавать свои социальные и политические обязательства, являясь активным до последнего дня своей жизни, о чем свидетельствуют его приверженность к национальному делу и его борьба насмерть против большевизма в Гражданской Войне в Испании [см. Blanco Prieto 2009].

видностью – нравственной трусостью, которая дрожит и пьется, не в силах заглянуть в наитемнейшую тьму!» [Unamuno 1905b: 253].

³² Лазарь говорит Анжеле: «Да, веру, веру в то, что в жизни возможно утешение, возможно довольство. Он [т.е. святой Мануэль Добрый] исцелил меня от культа прогресса. Потому что, видишь ли, Анжела, существует два разряда людей опасных и вредоносных: те, кто убежденно верят в загробную жизнь и в воскресение плоти, а потому, как истые инквизиторы, каковы они и есть, мучат всех остальных, требуя, чтобы они презирали эту жизнь, как временную, и презрением этим заслужили право на загробную жизнь; и есть другие, те, которые верят только в эту жизнь <...> они уповают на какое-то общество будущего и отказывают народу в утешении верить в другую жизнь. <...> Так что надо сделать все, чтобы люди жили, храня иллюзию» (Unamuno 1984: 97). Как пишет Хоакин Рубио, «поэтому для Унамуно не было предательством обмануть народ, при условии, что такой подход позволит вернуть ему веру» (Unamuno 1984: 28).

³³ Так надо читать обличительную речь Унамуно против политической активности Католической Церкви, которую вполне можно истолковать как критику *avant la lettre* того, что впоследствии станет известно как «теология освобождения»: «Нет, Ласаро, нет; дело религии не в том, чтобы разрешать в этом мире экономические и политические тяжбы, которые Бог отдал людским распрям. Какого бы образа мыслей ни держались люди, как бы они ни поступали, главное – чтобы они утешились в том, что родились на свет, чтобы жили, насколько могут, с чувством довольства и в иллюзии, что во всем этом есть какая-то цель. Не мое дело подчинять бедных богатым либо проповедовать бедным, чтобы они подчинялись богатым. Смирение и милосердие – всем и для всех. Ведь богатому тоже нужно смириться и с богатством, и с жизнью, а бедному тоже нужно быть милосердным с богатым. Социальные вопросы? Оставь их в покое, нас они не касаются. Ну, образуется новое общество, в котором не будет ни богатых, ни бедных, в котором богатство будет распределено по справедливости и все будет принадлежать всем, – а что дальше? Тебе не кажется, что общее благоденствие лишь породит в усиленной степени отвращение к жизни? Я знаю, один из вождей социальной революции сказал, что религия – опиум для народа. Опиум, опиум... Опиум и есть. Так дадим же ему опиума, и пусть спит и видит сны» [Unamuno 1984: 89–90]. См. об этом [Zahareas 1984].

References

1. *Ansón L.M.* Unamuno, el ácrata. *El Cultural (El Mundo)*, 20.IV.2012.
2. *Aparicio Cortés E.* La novela intrahistórica. Presencia de Lev Tolstói en Paz en la guerra de Miguel de Unamuno. B., 1995.
3. *Багно В.Е.* Эмилия Пардо Басан и русская литература в Испании. Л., 1982.
4. *Baah R.* Miguel de Unamuno and the Art of Apocopation. *Revista Hispánica Moderna*, 2003. P. 17–27.
5. *Baker A.F.* Unamuno and the religion of uncertainty. *Hispanic Review*, 1990. P. 37–56.
6. *Bilbao-Terreros G.* Ética y liminaridad en San Manuel Bueno, Mártir: una lectura kierkegaardiana. *Hispanic Review*, 2012. P. 243–265.
7. *Blanco Aguinaga C.* El Unamuno contemplativo. M., 1959.
8. *Blanco Aguinaga C.* El socialismo de Unamuno. 1894–1897. *Revista de Occidente*, 1966. P. 166–180.
9. *Blanco Aguinaga C.* De nuevo: el socialismo de Unamuno. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1968. P. 5–48.
10. *Blanco Prieto Fr.* Unamuno y la guerra civil. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 2009. P. 13–53.
11. *Butt J.* Miguel de Unamuno. San Manuel Bueno, mártir. V./L., 1981.
12. *Crone A.L.* Unamuno and Dostoevsky: Some Thoughts on Atheistic Humanitarianism. *Hispanófila*, 1978. P. 43–59.
13. *De Vogüé E.-M.* Le roman russe. P., 1886.
14. *Díaz E.* El pensamiento político de Unamuno. Selección de textos y estudio preliminar sobre el pensamiento político de Unamuno por Elías Díaz. M., 1965.
15. *Díaz E.* Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político. M., 1968.
16. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Л.: Наука, 1972–1990.
17. *Durán M.* Unamuno y “El gran inquisidor”. *Revista de la Universidad de México*, 1956. P. 13–15.
18. *Ereño Altuna J.A.* Artículos inéditos de Unamuno en “La Lucha de Clases” (1894–1897). B., 2002.
19. *Ereño Altuna J.A.* Unamuno y “La Lucha de Clases”. B., 2004.
20. *Ereño Altuna J.A.* El pensamiento socialista de Unamuno en “La Lucha de Clases” (1894–1897). B., 2005.
21. *Fasel O.A.* Observations on Unamuno and Kierkegaard. *Hispania*, 1955. P. 443–450.
22. *Franz Th.R.* Unamuno's Paz en la guerra: A Systematic Guide to its Derivation and Departure from War and Peace. A./O., 1983.
23. *Glannon W.* Unamuno's San Manuel Bueno, mártir: Ethics through Fiction. *Modern Language Notes*, 1987. P. 316–333.
24. *Godoy G.J.* Dos mártires de la fe según Dostoyevski y Unamuno. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1970. P. 31–40.
25. *González Martín V.* Unamuno y la cultura rusa. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1983. P. 85–101.
26. *Hamling A.* Tolstoi, Unamuno y el existencialismo cristiano. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 2003. P. 91–105.
27. *Hernández P.* El problema de la personalidad en Unamuno y en San Manuel Bueno. M., 1966.
28. *Jiménez-Vera A.* San Manuel Bueno y su filosofía del vivir. *Menchacatorre F.* Ensayos de literatura europea e hispanoamericana, S. Sb., 1990. P. 241–245.
29. *Kazantzakis N.* Del monte Sinaí a la isla de Venus. Apuntes de viajes. *Kazantzakis N.* Obras Selectas, II. B., 1974. P. 1148–1151 (entrevista de octubre de 1936).

30. Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни: в 2 ч.; пер. с дат., вступ. ст., коммент., примеч. Н. Исаевой и С. Исаева. СПб., 2011.
31. *Kierkegaard S. Samlede Værker, udgivne af A.B. Drachmann, F.L. Heiberg og H.O. Lange. Anden Udgave. Andet Bind. K., 1920.*
32. *Korkonosenko, K. Miguel de Unamuno, 'un extraño rusófilo'. Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 2000. P. 13–25.*
33. *Корконосенко К. Мигель де Унамуно и русская культура. СПб., 2002.*
34. *Korkonosenko K. Tolstói, Dostoiévski y la generación del 98. Kréssova N. (ed.). Lev Tolstói en el mundo contemporáneo. G., 2011. P. 43–52.*
35. *Lago Bornstein J.C. Unamuno y Kierkegaard: dos espíritus hermanos. Anales del Seminario de Metafísica, 1986. P. 59–71.*
36. *Larsen K.S. Unamuno, Nietzsche, and San Manuel Bueno, Mártir. De Marval-Mc-Nair, N. Selected Proceedings of the Singularidad y Trascendencia Conference. C., 1990. P. 107–120.*
37. *Lavoie Ch-A. Dostoyevski et Unamuno. Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, 1974. P. 221–227.*
38. *Luby B.J. Unamuno y Dostoyevski: un estudio comparado de la tragedia cristiana. Estudios de historia, literatura y arte hispánicos ofrecidos a Rodrigo A. Molina. M., 1977. P. 209–225.*
39. *Marcilly C. Unamuno et Tolstói: De La guerre et la paix à Paz en la Guerra. Bulletin Hispanique, 1965. P. 274–313.*
40. *Mermall Th. Unamuno and Dostoevsky's Grand Inquisitor. Hispania, 1978. P. 851–858.*
41. *Morillas J. Dostoevsky in Spain: A Short History of Translation and Research. – Dostoevsky Studies. The Journal of the International Dostoevsky Society, 2013. P. 121–143.*
42. *Morón Arroyo C. San Manuel Bueno, Mártir y el 'sistema' de Unamuno. Hispanic Review, 1964. P. 227–246.*
43. *Oostendorp H.Th. Los puntos de semejanza entre La guerra y la paz de Tolstói y Paz en la guerra de Unamuno. Bulletin Hispanique, 1967. P. 85–103.*
44. *Pardo Bazán E. La revolución y la novela en Rusia (Lecturas en el Ateneo de Madrid). M., 1887.*
45. *Pérez de la Dehesa R. Política y sociedad en el primer Unamuno: 1894–1904. M., 1966.*
46. *Raditsa B. Entretien avec Unamuno (16.VIII.1928). Monde, 27.X.1928, n° 21. P. 5.*
- Raditsa, B. Mis encuentros con Unamuno. Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura (París), 34, enero-febrero 1959. P. 45–56.*
47. *Roberts S.G.H. Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno. S., 2007.*
48. *Sánchez Barbudo A. Estudios sobre Unamuno y Machado. M., 1959.*
49. *Santa Olalla Tovar M. Relación entre filosofía y literatura. Unamuno y Schopenhauer. Mayéutica, 2002. P. 459–475.*
50. *Tejerizo M.H. The Influence of Russian Literature on Spanish Authors in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Reception, Translation, Inspiration. With a Foreword by Beata Cieszyńska. L.Q.L., 2007.*
51. *Тертерян И.А. Испытание историей: Очерки испанской литературы XX века. М., 1973.*
52. *Unamuno M. de. Locos o videntes, La lucha de clases, 19.XII.1896. Unamuno M. de. Obras Completas. T. IX: Discursos y artículos. M., 1971. P. 684–685.*
53. *Unamuno M. de. Carta del 1 de septiembre de 1898 a Ángel Ganivet. Gallego Morell A. Estudios y textos ganivetianos. M., 1971. P. 100.*
54. **Unamuno 1900a:** *Unamuno M. de. La fe (1900). Unamuno, M. de. Obras Completas. T. IX: Discursos y artículos. M., 1971. P. 962–970.*
55. **Unamuno 1900b:** *Unamuno M. de. ¡Adentro! (1900). Unamuno, M. de. Obras completas. T. I: Paisajes y ensayos. M., 1966. P. 947–953.*

56. *Unamuno M. de*. Principales influencias extranjeras en mi obra. La Revista Blanca, 15.XI.1902. *Unamuno M. de*. Obras Completas. T. IX: Discursos y artículos. M., 1971. P. 816–818.
57. **Unamuno 1905a**: *Unamuno M. de*. Los naturales y los espirituales. La España Moderna, Enero 1905. P. 40–58. *Unamuno M. de*. Obras completas. I: Paisajes y ensayos. M., 1966. P.1214–1226.
58. **Unamuno 1905b**: *Unamuno M. de*. Vida de Don Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes Saavedra explicada y comentada por Miguel de Unamuno. M., 1905.
59. *Unamuno M. de*. Diálogos del escritor y el político. II. “El guía que perdió el camino”. El Imparcial, 9.XI.1908. *Unamuno M. de*. Obras completas. T. IX: Novela, II y monodialogos. M., 1961. P. 691–695.
60. *Unamuno M. de*. Por capitales de provincia [septiembre de 1913]. Andanzas y visiones españolas [1922]. *Unamuno, M. de*. Obras completas. T. I: Paisajes y ensayos. M., 1966.
61. *Unamuno M. de*. El egoísmo de Tolstoi. El Día Gráfico (Barcelona), 20.VI.1915. *Unamuno M. de*. Obras completas. T. IV: La raza y la lengua. M., 1968. P. 1397–1399.
62. *Unamuno M. de*. Cacería de moscas. La Publicidad, 3.V.1917. *Unamuno, M. de*. Artículos olvidados sobre España y la Primera Guerra Mundial. Introducción y edición de Christopher Cobb. L., 1976. P. 88–89.
63. *Unamuno M. de*. Sobre el género novelesco. Nuevo Mundo (Madrid), 3.IX.1920. *Unamuno M. de*. Obras completas. De esto y aquello: escritos no recogidos en el libro. T. III: Libros y autores extranjeros (1898–1936); España y los españoles (1897–1932). B.A., 1953. P. 440–443.
64. *Unamuno M. de*. Una carta a un profesor español residente en Buenos Aires, fecha-da noviembre 1923. *Unamuno, M. de*. Obras Completas. T. IX: Discursos y artículos. M., 1971. P. 1181–1182.
65. *Unamuno M. de*. Un extraño rusófilo. La Nación, 28.X.1924. *Unamuno M. de*. Obras completas. T. IX: Discursos y artículos. M., 1971. P. 1246–1251.
66. *Unamuno M. de*. La agonía del cristianismo (1925). *Unamuno M. de*. Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo. M., 1983.
67. **Unamuno 1931a**: *Unamuno M. de*. Caciquismo, fulanismos y otros “ismos”. El Sol, M., 18.VII.1931. *Unamuno M. de*. Obras completas. T. X: Autobiografía y recuerdos personales. M., 1961. P. 927–930.
68. **Unamuno 1931b**: *Unamuno M. de*. A los cabreros y no a los carboneros. El Sol, M., 16.IX.1931. *Unamuno M. de*. Obras completas. T. X: Autobiografía y recuerdos personales. M., 1961. P. 931–933.
69. **Unamuno 1932a**: *Unamuno M. de*. ¿Hambre...?. El Sol, M., 30.IV.1932. *Unamuno M. de*. Obras completas. T. XI: Meditaciones y otros escritos. M., 1962. P. 1084–1087.
70. **Unamuno 1932b**: *Unamuno M. de*. Ascensión y asunción. El Sol, M., 7.VII.1932. *Unamuno M. de*. Obras completas. T. XI: Meditaciones y otros escritos. M., 1962. P. 479–482.
71. **Unamuno 1933a**: *Unamuno M. de*. Eso no es revolución. Heraldo de Aragón, Z., Enero 1933. *Unamuno M. de*. Obras completas. T. XI: Meditaciones y otros escritos. M., 1962. P. 677–681.
72. **Unamuno 1933b**: *Unamuno M. de*. Dostoyeusqui sobre la lengua. Ahora, M., 16.VI.1933. P. 5. *Unamuno M. de*. Obras completas. De esto y aquello: escritos no recogidos en el libro. T. III: Libros y autores extranjeros (1898–1936); España y los españoles (1897–1932). B.A., 1953. P. 444–447.

73. **Unamuno 1933c:** *Unamuno M. de. Almas sencillas. Ahora*, 21.X.1933. P. 11. *Unamuno M. de. Obras completas. T. X: Autobiografía y recuerdos personales. M., 1961. P. 991–994.*
74. **Unamuno 1934a:** *Unamuno M. de. Poesía y política. La Voz de Guipúzcoa*, 31.V.1934. *Unamuno M. de. Obras completas. T. XI: Meditaciones y otros escritos. M., 1962. P. 686–688.*
75. **Unamuno 1934b:** *Unamuno M. de. Sobre la “claridad grosera”. Varios diarios españoles, 23/24.VI.1934. Unamuno M. de. Obras completas. T. X: Autobiografía y recuerdos personales. M., 1961. P. 1008–1011.*
76. **Unamuno 1934c:** *Unamuno M. de. Cartas al amigo, XVII. Ahora, 14-XII-1934. Unamuno M. de. Obras completas. T. XI: Meditaciones y otros escritos. M., 1962. P. 1039–1043.*
77. *Unamuno M. de. Pedreas infantiles de antaño. Ahora, 2.XII.1935. P. 5. Unamuno M. de. Obras completas. T. X: Autobiografía y recuerdos personales. M., 1961. P. 1048–1051.*
78. *Unamuno M. de. Ínsula, 15.XI.1948, n° XXXV (Monográfico).*
79. *Unamuno M. de. Cartas inéditas de Miguel de Unamuno. St. Ch., 1965.*
80. *Unamuno M. de. Niebla. Unamuno M. de. Obras completas. T. 2. M., 1967.*
81. *Unamuno M. de. Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo. M., 1983.*
82. *Unamuno M. de. San Manuel Bueno, mártir. Con cuadros cronológicos, introducción, bibliografía, notas y llamadas de atención, documentos y orientaciones para el estudio a cargo de Joaquín Rubio Tovar. M., 1984.*
83. *Unamuno M. de. Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo. M., 1990.*
84. *Urrutia M. Evolución del pensamiento político de Unamuno. B., 1997.*
85. *Valdés M.J. / Valdés M.E. de. An Unamuno Source Book. A Catalogue of Readings and Acquisitions with an Introductory Essay on Unamuno’s Dialectical Enquiry. T., 1973.*
86. *Valera J.: Cartas desde Rusia. Edición, introducción y notas de Ángel Encinas Moral. M., 2005.*
87. *Verdú de Gregorio J. Huellas de Schopenhauer en la novela de Unamuno (San Manuel Bueno, Mártir). Anales de Literatura Española, 1996. P. 115–128.*
88. *Villar Ezcurra A. Muerte y pervivencia en Unamuno. Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía, 2007. P. 239–250.*
89. *Weinstein 1982: Weinstein M.A. Dostoevsky and Unamuno: The Anti-Modern Personality. Barber B.R. & Gargas McGrath, M.J. (ed.). The Artist and Political Vision. N.B., L., 1982. P. 67–86.*
90. *Wieczorek Gray A. Introducción a un estudio comparativo entre León Tolstói y Miguel de Unamuno. M., 2001.*
91. *Zahareas A.N. Unamuno’s Marxian Slip: Religion as Opium of the People // The Journal of the Midwest Modern Language Association, 1984. P. 16–37.*