
В.А. Надзвецкий

Роман Е.И. Замятина «Мы»: временное и непреходящее

Знаменитый антиутопический роман Замятина «Мы» был создан в 1920–1921 в Петрограде, но сразу же, заочно заклеенный ярлыком «контрреволюционного» и запрещенный, вернулся на родину писателя лишь семь десятилетий спустя. Остро-политическая ситуация всеобщего кризиса, а затем и самораспада тоталитарного советского государства, сделавшая это возвращение возможным, вместе с тем злободневно ориентировала и первые после его публикации в России («Знамя», 1988, № 4–5) научные интерпретации произведения. В антиутопии фиксировалось отражение — с позиций писателя-гуманиста — прежде всего идеологических установок и социально-организационных форм «страны строящегося социализма» — как в их начальном виде, так и в последующем развитии. По отношению к периоду создания произведения наиболее обстоятельно это сделал Н.А. Доронченков в статье об источниках романа («Русская литература», 1989, № 4). Собрав и обобщив множество реалий, характеризующих общественный быт и умонастроения россиян (в том числе и писателей, литераторов) в послеоктябрьские годы, исследователь пришел к выводу, что «главный импульс» замятинской фантазии «дала сама действительность «военного коммунизма», превращавшая человека в средство достижения умозрительной цели». Как писал в 1919 и сам автор романа «Мы», «война империалистическая и война гражданская обратили человека в материал для войны, в номер, в цифру. Человек забыт — ради субботы...» («Завтра»).

Другим важнейшим стимулом антиутопии Доронченков считает неприемлемую для Замятина идею «пролетарской культуры» (А.А. Богданов и др.), враждебно противостоящей общечеловеческим ценностям, и в особенности пролеткультовскую модель уравнительного (эгалитарного) общества, «которая, принципиально исключая самоценную личность и свободное индивидуальное творчество, в свою очередь была порождением революционного максимализма». А ведь подобное общество в ту эпоху, напоминает исследователь, и декларировалось (например, в «Первомайском сне» В. Кириллова и его же программном стихотворении «Мы»), и теоретически обосновывалось в трактате Е. Полетаева и Н. Пунина «Против цивилизации» (1818) как миропорядок, знающий не свободу, но «скорее добровольное рабство, организованное на творчестве в интересах целого». Прообразом для замятинского Единого Государства могли также стать, отмечал Доронченков, и те формы литературных объединений пролеткультовцев, которые они проецировали на все будущее общественное устройство.

Перечисленные связи романа Замятина с идеологией и социальной практикой России 1917–1920 не только вполне вероятны, но могут быть и дополнены. В обликах единообразных людей-номеров антиутопии, лишенных личностного начала и индивидуальных стремлений, можно увидеть отклик на изобретенный «пролетарским поэтом» А. Гастевым «механизированный коллективизм», якобы отвечающий психологии рабочих и поэтому естественно превращающий каждого из них в «социальный автомат». Казарменный способ социального объединения номеров, которые «каждое утро, с шестиколесной точностью, в один и тот же час и в одну и ту же минуту» «единомиллионно» встают, начинают и кончают работу, подносят ложки ко рту, выходят на прогулку и отходят ко сну, побуждает вспомнить призывы Л. Троцкого к «милитаризации труда» и созданию «трудовых армий», практически реализованные в первых советских концлагерях 1918 и последующих годов. Позднейшая левовская трактовка писателя как исполнителя «социального заказа», мечты об «армии искусств»

и «приказах по армии искусств» (В. Маяковский) была, кажется, прямо предвосхищена замятинскими Государственными Поэтами, а также утилитаризацией в Едином Государстве музыки (другие искусства здесь, очевидно, признаны вообще вредными), замененной «музыкальным заводом», под механические такты которого маршируют на своих прогулках построенные в шеренги номера.

В целом можно принять и в свою очередь умножить и те параллели между событиями в вымышленном государстве Замятина и крупнейшими общественно-политическими акциями уже сталинского, а затем «развитого» и «зрелого» социализма в СССР, на которых, в отличие от Доронченкова, сосредоточили главное внимание, например, Л. Шнейберг и И. Кондаков.

«Мы, – пишут они в своей книге «От Горького до Солженицына» (М., 1995), – узнаем на страницах романа... вехи советской истории — на протяжении свыше 70 лет. «Индустриализация» и коллективизация», голод, «культурная революция» под контролем аппарата, политические процессы против «врагов народа» и инакомыслящих, торжественные бдения толп по поводу разгрома очередных действительных или мнимых противников генеральной линии, единогласные выборы, «нерушимое единство партии и народа», культ Благодетеля <...> «железный занавес» и Берлинская стена, страна, превращенная в единый Архипелаг ГУЛАГ, и наполняющие лагерь миллионы под безликими номерами: Щ-854 (знаменитый герой Солженицына — Иван Денисович) или Щ-202 (сам Солженицын)».

Некоторые моменты антиутопии в самом деле поражают почти точным предвидением того, что затем произойдет в действительности. Это и многолетняя война Единого Государства с деревней, оживающая в более чем полувековом «раскрестьянивании» (М. Горбачев) российских земледельцев, приведшем к хроническому полуголоду в стране и ее постоянной зависимости от импорта продовольствия, не говоря уже о пагубных нравственных последствиях отрыва человека от земли. И такая знаменательная деталь, как однообразное одевание — *юнифа* замятинских номеров — предвестница серо-стандартной одежды нескольких поколений советских людей. Стандартной, разумеется, не случайно: как и юнифа, эта одежда по-своему охраняла требуемое коммунистическим режимом единомыслие в стране. Вспомним, какую кампанию травли — с глумлением над человеческим достоинством «виновных» и оргвыводами — инспирировали партийно-комсомольские вожди в конце 50-х — начале 60-х годов против так называемых «стиляг», то есть юношей и девушек, посмевших выделиться из толпы более модными и нарядными, чем у большинства, брюками или кофточками.

Итак, злободневно-временная — политико-идеологическая — содержательная грань, в первых отечественных интерпретациях романа «Мы» неизбежно вышедшая на передний план, в нем действительно присутствует. И все-таки... Прочтение замятинской антиутопии лишь в ее контексте не только не исчерпывает содержания произведения, но вольно или невольно сужает его до политического памфлета, пусть и на редкость дальновидного. Против этого, однако, наряду с самим Замятиным настойчиво возражал и такой, например, его вдумчивый читатель и последователь, как автор «Скотного двора» (1945), «1984» (1949) Джордж Оруэлл. Вполне вероятно, отмечал он в рецензии на роман «Мы» (1946), что Замятин «вовсе и не думал избрать советский режим главной мишенью своей сатиры».

Создание прежде всего большого художника, антиутопия Замятина отнюдь не копировала свою современность; если названные выше левацко-утопические теории и учреждения 1917–1920 годов и отразились в ней, то не эмпирически, а в их сущности и угаданной писателем внутренней логике. Последнее обстоятельство как раз и позволило Замятину объективно предсказать в романе «Мы» и тот страшный механизм государственного подавления и дегуманизации личности, в который эти утопии преобразились впоследствии. И тем самым литературно смоделировать, опережая историческую реальность, не один российский, а многие тоталитарные режимы (общества) двадцатого столетия. Но дело не только в этом.

Излишнее злободневное «заземление» источников и пафоса романа заслоняет для нас как многовековую гуманистическую традицию (раннехристианские тексты,

Ф. Достоевский, А. Франс, Г. Уэллс и др.), в нем преломившуюся, так и те важнейшие образы и мотивы произведения — уже не временного, но непреходящего (онтологического) смысла и значения, которые Замятин стремился (конечно, не без воздействия своей катастрофической эпохи) по примеру Ж.-Ж. Руссо, Достоевского, Л. Толстого актуализировать. В первую очередь таков древнейший и всегда новый мотив «блага», как он представлен в позиции и практике главы замятинского государства — Благодетеля. Но сначала о некоторых иных источниках и идеях романа «Мы».

Явившись не результатом общественной истории человечества, а плодом разума («какой-нибудь математической головы», как сказал бы Достоевский), обрисованный в «Мы» социальный порядок тем самым подключается к длинному ряду в свою очередь умозрительно сконструированных общежитий: «идеальному государству» Платона, Городу Солнца Т. Кампанеллы, Новой Атлантиде Ф. Бэкона, Икарии Э. Кабе, фаланстерам Ш. Фурье и Н. Чернышевского (вспомним четвертый сон Веры Павловны в романе «Что делать?»). Между этими литературными «прототипами» Единого Государства и им самим немало, в самом деле, почти прямых семантических переключек. В стеклянных, насквозь пронизываемых строениях замятинского города узнается «громадное здание» (коммуна), в котором только «чугун и стекло», Чернышевского; властитель и вместе с тем монополист истины Благодетель напоминает Верховного правителя Кампанеллы, о котором сказано: «Он является главою всех и в светском и в духовном, и по всем вопросам и спорам он выносит окончательное решение»; вездесущие замятинские «хранители» — преемники платоновских «стражей» и своим наименованием и функцией всемогущей тайной полиции.

Названные и подобные им параллели замятинской антиутопии с утопическими социумами прошлого были нужны писателю, однако не сами по себе. С их помощью автор «Мы» обобщал и критически осмысливал сам *тип мировосприятия*, порождающего утопию, причем не только литературно-романическую. Это *рационализм* — в значении мышления сугубо абстрактного, отвлекающегося от живого многообразия и разнообразия явления и не скорректированного нравственным чувством отдельного человека, судом его совести. И поэтому улавливающего в жизни и людях общее, но без индивидуального, правило, но без исключений, закономерное, но без вариаций.

От предшествующих ему реальных обществ Единое Государство Замятина отличается прежде всего полной рационализацией всей жизнедеятельности его обитателей, начиная с производства и кончая интимно-сердечной сферой. «Человек, — утверждал Достоевский, подчеркивая неповторимость и неисчерпаемость каждой личности, — есть тайна». В царстве Благодетеля, напротив, все и всякие человеческие потребности и эмоции, как и сами их носители, просчитаны, исчерпаны, обобщены и унифицированы. Внешнее и внутреннее устройство нумеров, преодоление любых коллизий между ними или в ком-то из них определено математикой — самой абстрактной из наук. В итоге произошло то, к чему независимо от субъективных намерений их основателей всегда так или иначе стремились все отвлеченно-рационалистические системы, будь то мечтавшее о наступлении «царства разума» французское Просвещение XVIII века, предначертания социалистов-утопистов или «единственно верное» учение русских коммунистов-большевиков: живая жизнь превратилась в ее формализованное подобие, бездушную алгебраическую схему. Единое Государство Замятина — это, таким образом, очередное в истории мировой культуры предупреждение художника-гуманиста как новоявленным жрецам рационализма, самонадеянно посягающим на свободную (божественную) природу человека, так и их неизбежным массовым жертвам в настоящем и будущем. Вслед за Христом, Руссо, Кантом, Гоголем, Достоевским и Л. Толстым создатель романа «Мы» ведет борьбу с соблазном и обманом «чистого разума» — самодостаточного теоретизирования и доктринерства в их претензии окончательно и навсегда разрешить все проблемы и противоречия человеческого бытия, учредить

(в форме ли «высшей стадии социализма», «нового порядка» гитлеровцев, страны-концлагеря Пол Пота или как-то еще) «земной рай».

До его логического итога доводит Замятин и «идеал» человека рационального, то есть предельно *специализированного*, производственно или социально *функционального*. Дегуманизирующие последствия все более узкой с ходом промышленно-технического прогресса в Европе специализации личности были осознаны уже западноевропейскими и русскими (В.Ф. Одоевский) романтиками. В 1850–70-е годы они привлекают пристальное внимание Гончарова, Толстого, Достоевского. Образы современников, утративших человеческую «целость» (Гончаров) и превратившихся в придаток чиновничье-бюрократической «машины», созданы в «Обыкновенной истории» и «Обломове», в «Анне Карениной». В начале XX столетия человека-робота в одном из своих фильмов изобразил Ч. Чаплин. В послеоктябрьской России, где все чаще не люди, а «кадры» решали все (Сталин), фигура специалиста-функционера начинает, напротив, возводиться на пьедестал не только технократами и бюрократами, но и представителями творческого авангарда. Обольщенные перспективами «машинной цивилизации», они поэтизируют «человека НОТа, расчета, интеллекта» как ее предтечу и грядущего героя времени.

На этом фоне поражает своей пронизательностью замятинский поворот проблемы. Глубоко прав был Джордж Оруэлл:

«Цель Замятина... показать, чем нам грозит машинная цивилизация. <...> Это исследование сущности машины — джинна, которого человек бездумно выпустил из бутылки и не может загнать назад».

Поголовная деформация некогда нормальных людей в безликих нумеров стала в Едином Государстве результатом не только тотальной изоляции от природы и предшествующей («дикой») человеческой истории, тотального единомыслия, тотальной слежки и насилия. Первой и главной причиной этого были многократно упомянутые в романе «тейлоровские экзерсисы», то есть организация производства и быта по американскому инженеру Ф.У. Тейлору (1856–1915), преобразовавшему современный ему завод в конвейер, при котором рабочий, выполнявший узкоспециализированные операции, оказывался всего лишь рычагом, винтиком или шестеренкой. Больше того: приняв — в силу своей рационалистической сущности — механизированное производство за образец для всех отношений человека, замятинское Государство и само вместо социального объединения превратилось в огромную самоцельную Машину. Подобно узлам и звеньям хорошо отлаженного агрегата, в нем функционально уже абсолютно все — от любви, замененной удовлетворением половой потребности во время «сексуального часа», до государственных празднеств, строго геометрической архитектуры, распорядка дня и самого существования обитателей. Вне предписанных Государством обязанностей это существование не имеет ни содержания, ни смысла — и вот нумера-работники, всего на три дня предоставленные самим себе, кончают с собой. Вполне механистичен и глава этой Машины, у которого «лица... не разобрать», видны только его «неподвижная, как из металла, фигура», «тяжкие», «каменные» руки и «медленные, чугунные жесты». Впервые образ машины и механического существования — в виде скрытой метафоры — появляется в романе при описании послеобеденной прогулки нумеров:

«Проспект полон <...> Как всегда, музыкальный завод всеми своими трубами пел Марш Единого Государства. Мерными рядами, по четыре, восторженно отбивая такт, шли нумера — сотни, тысячи нумеров, в голубоватых юнифах, с золотыми бляхами на груди — государственный номер каждого и каждой».

В «Записи 9-й» Машина — с заглавной буквы! — названа уже непосредственно как основа и символ нумерного «рая». Фактически в ее честь звучат во время «торжественной литургии Единому Государству» «божественные медные ямбы» одного из Государственных Поэтов, «на долю которого выпал счастливый жребий — увенчать праздник своими стихами»; ей и посредством ее приносится и человеческая жертва.

Машина здесь, таким образом, *обожествлена*. В действительности она, разумеется, не Бог, а идол вроде каменных (не оттого ли и у Благодетеля с его, как из металла, фигурой каменные руки?) или деревянных истуканов языческой древности. Однако в отличие от них машина обладает динамикой и способностью выходить из-под власти своих создателей. Сделавшись для людей новым идиолом, она поэтому обращается и впрямь в механического джинна, диктующего им свою бездушную волю. Не это ли произошло при взрывах якобы «безопасных» и «контролируемых специалистами» ядерных реакторов Челябинска и Чернобыля?

Неизмеримо более трагичные последствия ждут человечество, как показано в замятинском романе, в том случае, когда *собственно Механизмом* становится целое государство и полностью поглощенное им общество. Планомерно преобразовывая по своему подобию уже десятки миллионов «соотечественников», оно превращает людей в искусственных гомункулусов, поклоняющихся тому, что их обесчеловечило. Таков, согласно Замятину, страшный, но неизбежный результат фетишизации машины и «машинной цивилизации», впервые в мировой литературе прогнозированный и исследованный именно в романе «Мы».

При всей глубине анализа антигуманных последствий рационализма и «идеала» человекоробота ни одна из этих сторон замятинской антиутопии, однако, не раскрывает в должной мере центральный в произведении образ Благодетеля. Каковы источники и в чем смысл этой фигуры? И почему «благо» заменило в нумерном царстве все традиционные этические ценности?

Ближайшим и непосредственным литературным предшественником главы Единого Государства был, по всей очевидности, герой «Повести об Антихристе» (1900) Владимира Соловьева, кстати, и именующий себя, как затем Замятин своего властителя, именно благодетелем («благодетелем... человечества»). Считая себя «светлым гением, сверхчеловеком» и новым *Спасителем* мира, замещающим «предварительного Христа окончательным, то есть им самим», соловьевский герой намерен осчастливить род людской не по примеру своего предшественника, к которому испытывает сначала самолюбивую ревность, а затем «жгучую и все его существо сжимающую и стягивающую зависть и яростную, захватывающую дух ненависть», а вопреки христианскому пониманию счастья.

«Христос, – заявляет он, – проповедуя и в жизни своей проявляя нравственное добро, был *исправителем человечества*, я же призван быть *благодетелем* этого отчасти исправленного, отчасти неисправимого человечества. Я дам всем людям все, что нужно. Христос, как моралист, разделял людей добром и злом, я соединю их благами, которые одинаково нужны и добрым и злым. <...> Он грозил земле страшным последним судом. Но ведь последним судьей буду я, и суд мой будет не судом правды только, а судом милости. Будет и правда в моем суде, но не правда воздаятельная, а правда распределительная. Я всех различу и каждому дам то, что нужно».

Сделавшись новым владыкой земли, герой «Повести об Антихристе» устанавливает во всем человечестве прежде *всего равенство всеобщей сытости*, а затем «возможность постоянного наслаждения самыми разнообразными и неожиданными чудесами и знаменами», «благополучно» разрешая этими мерами важнейшие из политических и социальных вопросов.

Приведенных выписок, думается, довольно, чтобы генетическая связь между Благодетелем замятинским и соловьевским стала очевидной. Вслед за своим предтечей и по его примеру замятинский Благодетель дал всем членам Единого Государства то, «что нужно» и добрым и злым, удовлетворив, прежде всего, основные физиологические потребности: в еде и половой близости. И хотя «нумера» довольствуются искусственной пищей (из нефти), так как, разгромив и уничтожив в итоге двухсотлетней войны деревню и шире — деревенско-сельскохозяйственную цивилизацию, они оказались в выхолощенном, абсолютно стерильном пространстве из металла, стекла и бетона, проблемой хлеба насущного никто из них не озабочен. В свою очередь *розовый талон*,

гарантирующий каждому здешнему обитателю право на интимный акт с любимым номером иного пола, снял другую коллизию, издревле драматизирующую человеческие отношения. Таким образом, любовь и голод были вполне рационализированы и из стихийных властителей человечества обращены в контролируемую константу нумерного счастья.

Аналогичная логическая операция преобразила и сделала управляемой другую известную потребность человека — в зрелищах, или, по определению героя Соловьева, в «наслаждении... разнообразными и неожиданными чудесами и знаменами». Она реализуется на массовых праздниках человеческих жертвоприношений обожественному Единому Государству, подобных средневековым аутодафе, но в отличие от последних насквозь механизированных:

«Площадь Куба. Шестьдесят шесть мощных концентрических кругов: трибуны. И шестьдесят шесть рядов... <...> Углубленная, строгая, готическая тишина. <...> А наверху, на Кубе, возле машины — недвижимая, как из металла, фигура того, кого мы именуем Благодетелем. Лица... не разобрать: видно только, что оно ограничено строгими, величественными, квадратными очертаниями. Но зато руки... <...> Эти тяжкие, пока еще спокойно лежащие на коленях руки — ясно: они каменные, и колени — еле выдерживают их вес...

И вдруг одна из этих громадных рук медленно поднялась — медленный, чугунный жест, — и с трибун, повинувшись поднятой руке, подошел к Кубу номер».

Формализованные потребности в хлебе и зрелищах с дополнением потребности сексуальной и явились фундаментом правды замятинского Благодетеля — правды, как и у его соловьевского учителя, *распределительной*, противопоставленной обоими этими идеологами воздаятельной правде Христа. Если, согласно последней, человек обретает высшее удовлетворение (награду) духовно-нравственного свойства по мере свободно ответственного (то есть на основе свободной воли и свободного выбора) принятия и следования гуманистическим моральным заветам Евангелия, то в царстве Благодетеля подданный вознаграждается материально, «телесно», по степени отказа от своей свободной воли, забвения и отрицания ее и добровольно-принудительного растворения в воле властителя (режима). Ибо номеров этого Государства, предпочитающих жизнь по собственной воле, здесь, мало сказать, казнят — в точном смысле слова *уничтожают*:

«И — ничего: только лужа химически чистой воды, еще минуту назад буйно и красно бившая в сердце».

Наконец, соловьевский герой, наделенный сверхъестественной силой, не только предваряет нечеловеческую мощь замятинского властителя с его *чугунно-каменным* обликом и чугунными телодвижениями, но и непосредственно указывает на общий для них источник. Это та светящаяся каким-то фосфорическим туманным сиянием фигура, которая, явившись соловьевскому сверхчеловеку в момент сто вящей ненависти к Христу, «глухим, точно сдавленным и вместе с тем отчетливым, *металлическим*... вроде как из *фонографа* голосом назвала его своим “сыном... возлюбленным”» и «острой ледяной струей внедрила в него совершенно бездушную суть свою». Это Сатана, адептом которого Замятин мыслит вслед за соловьевским и собственного машинообразного Благодетеля.

Мотив Дьявола и дьявольского наваждения в то же время сразу продвигает генетические связи замятинского властителя далеко в глубь веков от «Повести об Антихристе», именно к евангельской легенде об искушении Христа Дьяволом в пустыне. Тремя соблазнами испытывал Дьявол Христа. Так, поставив его на крыле храма, предложил броситься вниз, ибо написано: «Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не приткнешься о камень ногою Твоею». Иисус парировал: «Написано также: “Не искушай Господа Бога твоего”». Затем, возведя Христа на весьма высокую гору и показав ему все царства мира и славу их, Дьявол посулил: «Все это дам Тебе, если падши поклонись мне». На что Иисус отвечал: «Отойди от Меня, сатана, ибо написано: “Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи!”» (Матф., 4, 6–10).

Первым же искусом Писание, однако, называет следующее предложение Врага человеческого: «Если Ты Сын Божий, скажи, чтоб камни сии сделались хлебами». Особое коварство этой идеи усугублялось кажущейся легкостью и удобоисполнимостью ее для Христа. Но он отвечал знаменитым: «Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Матф., 4, 3–4).

И это была позиция подлинного *добра* по отношению к человеку, ибо гарантировала ему сохранение собственно человеческого в нем, *души и совести* (морали) как сознания своей органической сопричастности роду людскому и личной ответственности и вины за свои или чужие антиобщественные помыслы и деяния. «Ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит» (Марк, 8, 36). Позиция эта и сделала Христа, согласно его последователям, первым *Добродетелем* человечества. Напротив, ученики Дьявола-искусителя, вплоть до соловьевского и замятинского властителей, суть не Добродетели, а антигуманисты. Благодетели, так как, одаряя своих подданных *благами* — хлебами, мамоной — ценою их души и совести, обращали их в подобия животных или безликих «нумеров»-роботов.

Итак, если не ближайшим, то основополагающим литературно-философским источником «блага» и фигуры Благодетеля в романе «Мы» явились тексты Евангелия. Однако евангельский Дьявол, да и сцена соращения им Христа в целом вошли в замятинскую антиутопию не прямо, а через их интерпретацию у Достоевского — именно через «поэму» о Великом Инквизиторе, рассказанную в «Братьях Карамазовых» брату Алексею Иваном Карамазовым.

Как указывал сам Замятин, литературными учителями его были прежде всего Гоголь и Достоевский. Проза писателя, и в особенности роман «Мы», действительно исполнена многих ассоциаций и реминисценций из Достоевского; она включает в себе диалог с его идеями, развитие его образов и сюжетных приемов. Повествование антиутопии, как в «Преступлении и наказании», «Бесах», идет со всевозрастающим напряжением, неожиданным «вдруг» и крутыми поворотами событий. Рассказчик-хроникер подобно Раскольникову, проходит через раздвоение своей личности и *преступление* перед «нумерным» сообществом, затем — кризис (*наказание*) и, наконец, своеобразное «воскресение», возвращающее его в лоно Единого Государства. Пара главных женских лиц (О и I-330) связана, как нередко у Достоевского, антитезой типа кроткого, смиренного, с одной стороны, и хищного, демонического — с другой. Выше указывалось на сходство публичных казней в Едином Государстве со средневековыми сожжениями еретиков. Но мысль о торжественно-праздничном оформлении их подсказана, по-видимому, Замятину «поэмой» о Великом Инквизиторе, где говорится о «великолепном аутодафе» «в присутствии короля, двора, рыцарей, кардиналов и прелестнейших придворных дам». Своего рода калькой, композиционной и содержательной, со свидания Великого Инквизитора и Христа выглядит в романе «Мы» встреча Благодетеля со строителем Интеграла (он же хроникер-повествователь Д-503).

Называя Дьявола «великим духом», «могучим и умным», а три его вопроса «настоящим громовым чудом» «по силе и глубине», Инквизитор так интерпретирует его предложение Христу обратить камни в хлебы. «Великий дух», говорит он, сказал: обрати камни в хлебы и предложи эти хлебы, то есть материальные блага, людям вместо свободы (воли и выбора), которую ты, Христос, считаешь за первейшую и всенужнейшую потребность людей и которой люди в действительности страшатся («ибо ничего и никогда не было для человека и человеческого общества невыносимее свободы!»), — и за тобой побежит человечество, как стадо, благодарное и послушное. «Но ты, — продолжает у Достоевского Инквизитор, — не захотел лишить человека свободы и отверг предложение...»

И в том, по мысли Инквизитора, жестоко ошибся. Ибо, считает он, Христова вера в то, что человеку всего дороже его свобода, возможность жить по своей воле, суть наивное и опасное заблуждение. На деле люди, мол, с радостью готовы отдать свою

свободу не только за хлеб — благо, но и за любой закон, жестокую норму, традицию, указ и т. п. ради распоряжения ими, так как, «малосильные, порочные, ничтожные» по природе, они не выносят своей свободы и всегда ищут, перед кем преклониться. Следовательно, считает Инквизитор, истинное добро людям сделает тот, кто возьмет у них свободу в обмен на благо и безраздельную власть над ними. Кто, говоря иначе, станет не Добродетелем в духе Христа и по его нравственному подобию, но Благодетелем по примеру и разумению Великого Инквизитора, — ученика и последователя дьявольского духа. Этот Благодетель и будет подлинным и реальным, а не мнимым и мечтательным Спасителем человечества.

Таковым именно и видит себя Благодетель в романе «Мы». Согласно его логике, которую он разворачивает в сцене свидания с Д-503, он не только не враг, но истинный друг человека и человечества, ибо, истинно зная их природу, взял на свои плечи тяжелое бремя поддержания несвободы как залога их счастья. Он — светоч, в то время как Христос этого человечества искуситель и совратитель, не Сын, а Враг. Отсюда призыв Благодетеля к внимающему ему Д-503 воздать должное не страданиям распятого Христа, но «подвигам» («самой трудной роли») его гонителей и палачей, к наследникам которых замятинский властитель спокойно и гордо («Палач? <...> Вы думаете — я боюсь этого слова?») причисляет и себя. Ведь «истинная алгебраическая любовь к человечеству, — заявляет он, — непременно бесчеловечна...»

Непосредственная связь между замятинской антиутопией и легендой о Великом Инквизиторе помимо сходства их главных лиц подкрепляется и следующим фрагментом романа «Мы», представляющим собой как бы сжатый очерк общественного устройства, ранее прокламируемого героем Достоевского. Это рассказанная Государственным Поэтом К-13 «древняя легенда о рае». Двоим представителям рода человеческого был предоставлен выбор: «Или счастье без свободы — или свобода без счастья; третьего не дано». «Они, олухи, — иронизирует рассказчик, — выбрали свободу — и что же: понятно — потом века тосковали об оковах». Жители Единого Государства учли их «ошибку», поступив как раз наоборот: «И готово: опять рай. И мы снова простодушны, невинны, как Адам и Ева. Никакой этой путаницы в добре и зле: все — очень просто, райски, детски просто. Благодетель, Машина, Куб, Газовый Колокол, Хранители — все это добро, все это — величественно, прекрасно, возвышенно, кристально-чисто. Потому что охраняет нашу несвободу — то есть наше счастье».

Итак, кто же такой Благодетель и что такое «благо» в его понимании?

Это последыш искушавшего Христа Дьявола и прямой потомок Великого Инквизитора Достоевского, а затем и сверхчеловека В. Соловьева. Как и они, это атеист и аморалист, отрицающий божественную свободную природу, следовательно, и самоценность человека, присущий ему дар самоуправления и усматривающий в человеческой индивидуальности лишь материал (или функцию) для обезличенного и обезличивающего тоталитарного государства-машины. Как и Инквизитор у Достоевского, это идеолог не *Богочеловека*, но *Человекобога* — существа, возносящегося над морально-духовными нормами и ценностями человечества и исконно враждебного им. Его «благо», которое он сулит людям ценою их свободной воли и личной неповторимости, — это «благо» люмпенов, добровольных (психологических) рабов, нравственных и социальных иждивенцев, единиц стадной толпы.

Увы, как показала наша недавняя история, эта истина, художественно воплощенная Замятиным вслед за его великими предшественниками, не стала действенным предостережением для соотечественников писателя. Понадобился страшный опыт сталинщины, чтобы народы России начали исподволь освобождаться от дьявольски-антихристового наваждения идеи счастья без свободы и блага без добра.