



В. А. НЕДЗВЕЦКИЙ

Благо и благодетель в романе Е. Замятина «Мы» (О литературно-философских истоках произведения) *

«Осмысление творческого наследия писателя у него на родине только начинается». Такой, в сущности грустной, констатацией заканчивает Е. Б. Скорospelова вступительную статью к тому избраных произведений Е. Замятина, изданному в 1990 г.¹

Свершившееся с задержкой почти в семь десятилетий возвращение Замятина к отечественному читателю особым оживлением в кругу наших многочисленных пропагандистов и защитников «социалистического реализма», действительно, не сопровождалось. Некоторые из них успели к этому времени благополучно отойти в мир иной, другие сочли, видимо, что все положенное сказать об авторе «Мы» они сказали (или умолчали) раньше. Этот «пробел», к счастью, был восполнен людьми, житейски, надо полагать, не столь умудренными. В итоге по крайней мере главное произведение Замятина — его ироническая и пророческая «утопия» — без своевременных исследовательских откликов и комментариев все же не осталась.

В русле нашей темы наиболее интересной представляется недавняя публикация И. А. Доронченкова в «Русской литературе», посвященная непосредственно источникам романа «Мы». Анализируя и обобщая большое количество общественно-политических и идеологических (в т. ч. собственно литературных) реалий эпохи 1917–1920-х гг., Доронченков приходит к выводу, что «главный импульс» замятинской фантазии «дала сама действительность “военного коммунизма”, превращавшая человека в средство достижения умозрительной

* Впервые: Известия РАН. Серия лит-ры и языка. 1992. Т. 51. № 5. С. 20–29. Публикуется по этому изданию.

¹ Скорospelова Е. Возвращение // Замятин Е. Избр. произведения. М., 1990. С. 14.

цели»². В этой связи он напоминает слова писателя из его статьи «Завтра» (1919): «Война империалистическая и война гражданская обратили человека в материал для войны, в номер, в цифру. Человек забыт — ради субботы...»³. Другим важнейшим источником романа, по мнению исследователя, стала «пролеткультовская модель эгалитарного общества, которая, принципиально исключая самоценную личность и свободное индивидуальное творчество, в свою очередь была порождением эпохи революционного максимализма»⁴. Это положение Доронченков подкрепляет ссылками на футурологические утопии пролеткультовцев (в частности, «Первомайский сон» В. Кириллова и его стихотворение 1917 г. под знаменательным названием «Мы»), а также на трактат Е. Полетаева и Н. Пунина «Против цивилизации» (1918), рисовавший будущее мироустройство как «культурное общество», которое «не знает свободы и знает скорее добровольное рабство, организованное на творчестве в интересах Целого»⁵. Прообразом для замятинского Единого Государства могли, полагает исследователь, послужить и те формы литературной организации пролеткультовцев, которые они готовы были проецировать на все будущее общественное устройство.

Перечисленные связи замятинской антиутопии с локально-историческими учреждениями и умонастроениями эпохи военного коммунизма и гражданской войны не только вполне вероятны, но могут быть и дополнены. Скажем, указанием на теорию А. Гастева о «механизированном коллективизме», якобы отвечающем психологии рабочего класса, превращающей его в добровольный безликий и безличностный «социальный автомат», на идеи Л. Троцкого о «милитаризации труда» и «трудовых армиях», практически реализованные в первых концлагерях 1918 и последующих годов, на левацкие лозунги будущих левовцев об утилитаризации литературы («армия искусств») и «приказах по армии искусств» (В. Маяковский) и т. п. Тем не менее трактовка романа «Мы» в рамках и контексте лишь его современности, как это сделано Доронченковым, чревата серьезным обеднением произведения, т. к. вольно или невольно сужает его до политического памфлета, против чего помимо самого Замятина настойчиво возражал и такой, например, его вдумчивый читатель и продолжатель, как Дж. Оруэлл. Вполне вероятно, писал он в рецензии на роман

² Доронченков И.А. Об источниках романа Е. Замятина «Мы» // Русская литература. 1989. № 4. С. 192.

³ Замятин Е. Избр. произведения. М., 1990. С. 402.

⁴ Доронченков И.А. Об источниках романа Е. Замятина «Мы». С. 192.

⁵ Полетаев Е., Пунин П. Против цивилизации. Пг., 1918. С. 42.

«Мы» (1946), что «Замятин вовсе и не думал избрать советский режим главной мишенью своей сатиры. Он писал еще при жизни Ленина и не мог иметь в виду сталинскую диктатуру...»⁶.

Излишнее историческое «заземление» идей романа, действительно, отвлекает внимание от иных, думается, основополагающих мотивов произведения, уже не злободневного, но *онтологического* характера, которые Замятин стремился (разумеется, не без воздействия своей катастрофической эпохи) по примеру Ж.-Ж. Руссо, Ф. Достоевского, Л. Толстого, Ф. Ницше актуализировать. Таков в первую очередь мотив «блага», точнее, его антигуманного искажения в позиции и практике главы Единого Государства — Благодетеля. Но прежде о некоторых других тенденциях и источниках романа.

Изображая и квалифицируя обрисованный в «Мы» социальный порядок как настроение сугубо *умозрительное*, Замятин уже тем самым подключался к длинной череде тех, в свою очередь отвлеченных общественных конструкций (социумов), которые через фаланстеры Н. Чернышевского (четвертый сон Веры Павловны в «Что делать?») и Фурье, Икарию Э. Кабэ, Город Солнца Т. Кампанеллы и Новую Атлантиду Ф. Бэкона восходили к идеальному античному полису Платона («Государство»). В самом деле, между названными «прототипами» Единого Государства и им самим немало не только косвенных, но и прямых перекличек, смысловых «реминисценций». Так, огражденный и отторженный от природы непроницаемой Стеной замятинский полис в то же время состоит из *стеклянных* строений — прозрачных, просматриваемых насквозь. Однако впервые в виде «здания громадного, громадного здания», в котором «чугун и стекло, чугун и стекло — только»⁷, будущее общество-коммуна пригрезилось Чернышевскому. Замятин лишь довел его метафору до логического предела. Замятинский Благодетель в Едином Государстве не только властитель, но и единодержец Истины. А вот что сказано о главе города-государства Кампанеллы: «Верховный правитель у них — священник, именующийся на их языке “Солнце”... Он является главою всех и в светском и в духовном, и по всем вопросам и спорам он выносит окончательное решение»⁸. «Хранители» в «Мы» побуждают вспомнить «стражей» платоновского государства не только созвучием своих официальных наименований: первые — преемники вторых и в общей для них функции вездесущей и всемогущей тайной полиции.

⁶ Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет. М.: Прогресс, 1989. С. 308–309.

⁷ Чернышевский Н.Г. Что делать? М., 1958. С. 287–288.

⁸ Кампанелла Т. Город Солнца // Утопический роман XVI–XVII вв. М., 1971. С. 146.

Эти и подобные им параллели и подобия, число которых нетрудно умножить, все же далеко не основные в связях замятинской антиутопии (образ Единого Государства и его сущность) с разновидностями утопического социума. Последняя традиция нужна автору «Мы» в конечном счете для того, чтобы, используя ее, воссоздать, в концентрированном проявлении самый *тип* того *мировосприятия*, который и порождает утопию — и отнюдь не только литературную. Мы имеем в виду *рационализм* — в значении себе довлеющего умствования, самодостаточной абстракции, не искушенных и не скорректированных нравственным чувством конкретного человека, судом его совести (морали) и свободно ответственной воли. И улавливающих поэтому в жизни и людях общее, но без индивидуального, правило, но без разнообразия, необходимость, но без свободы. Словом, формализирующих (математизирующих) живую жизнь в ее бесконечно инаком и неповторимо непредсказуемом реальном осуществлении.

Единое Государство — остров тотальной рационализации всей человеческой жизнедеятельности, начиная с производства и кончая интимно-личной сферой. От великой «тайны» (Достоевский) и неисчерпаемости индивидуума здесь остались лишь затеняющие шторы во время «сексуального часа». И в этой его сущности образ этого Государства, нарисованный в романе, мыслится Замятинным как неизбежный результат уже не только отвлеченного воображения романиста-утописта, но и вообще *рационалистических систем* от французского Просвещения XVII–XVIII вв. до русского большевизма, коль скоро этим системам удастся подмять и подменить собою живую жизнь. Ведь это они, эти системы, претендовали на то, чтобы создать человека не по Божьему, но по своему собственному подобию. Единое Государство Замятина — это, таким образом, более чем актуальное в 1920-е гг. предупреждение художника-гуманиста как бездумным и самонадеянным адептам рационализма, так и их вероятным массовым жертвам. В романе «Мы» вслед за Христом, Руссо, Кантом, Гоголем, Достоевским, Л. Толстым Замятин ведет борьбу с соблазном и обманом «чистого разума», теоретизирования и доктринерства.

Другой, в свою очередь достаточно древней идеей, доведенной Замятинным до логического конца, стала идея *человека-машины* и человека — *социальной функции*. Дегуманизирующие последствия все более узкой по мере развития буржуазно-товарных отношений в Европе *специализации* личности, впервые осознанные западноевропейскими и русскими (В. Ф. Одоевский) романтиками, в русской литературе 50–70-х гг. XIX в. снова привлекают пристальное внимание таких писателей, как И. Гончаров, Л. Толстой, Ф. Достоевский.

Негативный образ человека-машины (и машиноподобной жизни), объективно поддержанный в ту пору как позитивизмом, так и естественнонаучным материализмом, встречаем в «Обыкновенной истории» и «Обломове», «Анне Карениной», в «Братьях Карамазовых». С начала XX в. фигура специализированного человека, однако, в значительной степени переосмысливается, воспринимаясь нередко как едва ли не адекватная грядущей машинной цивилизации, среди приверженцев которой после революции оказывается далеко не только названный выше апологет «социального автомата» А. Гастев, но и многие представители русского творческого авангарда, провозгласившие идеалом личности «человека НОТ'а, расчета, интеллекта»⁹.

Тем самобытнее и основательнее выглядит подход к этим проблемам в замятинском романе. Прав Дж. Оруэлл: «Цель Замятина... показать, чем нам грозит машинная цивилизация. <...> Это исследование сущности Машины — джина, которого человек бездумно выпустил из бутылки и не может загнать назад»¹⁰.

Действительно, всеобщая функционализация человека и общественных отношений, жизнь по Тейлору — один из ведущих мотивов романа. «Тейлоровские экзерсисы» Единого Государства ничуть не меньше, чем царящие здесь тотальная изоляция от природы и окружающего мира, тотальное единомыслие, тотальная слезка и насилие, ответственны за то, что обитатели этого «рая» превратились в безлично-стандартные «нумера», человеко-винтики тоталитарного режима, а он сам — в отлаженный механизм по подавлению в человеке всего естественного, самодеятельного и свободного. И вот «нумера»-работники, освобожденные от своих функциональных обязанностей, после трехдневной бездеятельности кончают с собой — саморазрушаются.

Идея «человека-машины» родилась у французских просветителей XVIII столетия как частное, но далеко не случайное следствие восприятия мира в свете «царства разума». Наблюдая воплощение этой идеи в тейлоризированной буржуазной Англии, слыша дифирамбы ей в послереволюционной России, Замятин с гуманистических позиций («Человек — мера всех вещей») вынес в своем романе единственно верный вердикт: идея эта бесчеловечна.

Рационализм, идея функционального человека (робота), важные сами по себе, не ведут еще к пониманию центральной в произведении

⁹ Шевцова Л. К. ЛЕФ // Краткая литературная энциклопедия. Т. 4. М., 1967. Стб. 171.

¹⁰ Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет. С. 309.

фигуры Благодетеля, его толкованию «блага», заменившему и подменившему в Едином Государстве всю традиционно-историческую этику. Где же литературно-философские истоки образа Благодетеля и его идеологии?

Ближайшим и непосредственным предшественником главы Единого Государства стал, по всей очевидности, герой «Повести об Антихристе» (1900) В. Соловьева, кстати, и именующий себя, как затем Замятин своего властителя, именно «благодетелем» — «благодетелем <...> человечества». Считаая себя «светлым гением, сверхчеловеком» и новым Спасителем мира, замещающим «предварительного Христа окончательным, т. е. им самим», соловьевский герой намерен осчастливить род людской не в духе своего предшественника, к которому испытывает сначала самолюбивую ревность, а затем «жгучую и все его существо сжимающую и стягивающую *зависть* и яростную, захватывающую дух ненависть», но *вопреки* ему, 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»¹¹.

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 извечные «политический и социальный вопросы».

Приведенных выписок, думается, довольно, чтобы генетическая связь, при этом не только номинативная, но сущностная, 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, во-первых, 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-сельскохозяй-

¹¹ Соловьев В. Повесть об Антихристе // Наука и религия. 1992. № 1. С. 37.

ственную 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 любым «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 контролируруемую константу «номерного» счастья.

Аналогичная логическая операция преобразила и приручила и другую извечную потребность человека — в зрелищах, или, по определению героя Соловьева, в «наслаждении... разнообразными и неожиданными чудесами и значениями». Она реализуется на массовых праздниках человеческих жертвоприношений обожествленному 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»¹².

Эти потребности в «хлебе и зрелищах» с дополнением потребности сексуальной, их форматизация 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 (т. е. 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,

¹² Замятин Е. Избр. произведения. С. 42–43.

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»¹³.

Наконец, соловьевский герой, наделенный «сверхъестественной»¹⁴ силою, не только предваряет «нечеловеческую мощь»¹⁵ властителя замятинского 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 замятинскому «сверхчеловеку» в момент его 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 свою¹⁶ (курсив наш. — В.Н.). Это Сатана, Дьявол, адептом которого Замятин, вслед за соловьевским, мыслит и собственного машинообразного Благодетеля.

Мотив Дьявола и дьявольского наваждения в то же время сразу продвигают 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 (Бог. — В.Н.) о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься 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 поклонишься мне». На что Иисус отвечал: «отойди от Меня, сатана; ибо написано: “Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи”» (Мф. 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» (Мф. 4, 3–4).

И это была позиция подлинного добра по отношению к человеку, ибо гарантировала ему сохранение собственно человеческого в нем,

¹³ Там же. С. 44.

¹⁴ Соловьев В. Повесть об Антихристе. С. 37.

¹⁵ Замятин Е. Избр. произведения. С. 44.

¹⁶ Там же. С. 37.

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?» (Мк. 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, но антигуманисты Благодетели, так как, одаряя своих подданных *благами* — хлебами, мамоной — ценою их души и совести, обращали их в подобия животных или безликих «номеров»-роботов.

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

Как указывал сам Замятин, литературными учителями его были прежде всего Гоголь и Достоевский. Проза писателя и в особенности роман «Мы» действительно исполнены как многих ассоциаций, так 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 с всевозрастающим напряжением, неожиданными «вдруг» и крутыми поворотами событий. Рассказчик-хроникер, подобно Раскольникову, проходит через раздвоение своей личности и *преступление* перед «номерным» 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»¹⁷. Своего рода калькой, композиционной и содержательной, со свидания Великого Инквизитора и Христа выглядит в «Мы» встреча Благодетеля со строителем Интеграла (он же хроникер-повествователь, Д-503).

¹⁷ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1976. Т. 14. С. 226.

Все это еще относительно частные и внешние результаты творческой учебы Замятина у Достоевского. Значительно более важным ее итогом стало отсутствие в позициях многих персонажей «Мы» монологизма, их известная амбивалентность. Кто такой, в самом деле, Д-503 — математик-теоретик, т. е. рационалист уже по обязанности, и в то же время «номер» не без неких естественно-человеческих «пережитков» (вспомним его нестерильные «волосатые» руки)? Увлеченный не идеей бунта-восстания, которую он всегда считал преступлением, но ее носителем — I-330, он затем добровольно показывает против своей возлюбленной, фактически предает ее и, наконец, спокойно наблюдает (что, правда, мотивировано удалением у него органа фантазии, но мотивировки этой в данном случае недостаточно) страшную процедуру ее казни. Итак, это Иуда-предатель, пособник Дьявола? Тот же Д-503 — убежденный противник новых восстаний (революций), т. к. не без оснований видит в них повторение вакханалии убийств, насилия и крови. Соучастник уничтожения непокорной бунтарки, он в то же время противник бесконечного насилия. Гуманист? Ведь и Единое Государство оправдано для него далеко не в последнюю очередь тем, что, явившись результатом вековых войн и политических переворотов, оно намерено положить им окончательный предел.

А кто такая бунтарка — I-330? Личность, протестующая против обезличивающей идеологии и практики казарменно-номерного «рая»? Верно. Но та же протестантка — проповедник нескончаемой *перманентной* революции, законность которой обосновывается ею сугубо рационалистическим (математическим) постулатом о невозможности последнего числа. Больше того: переход к желанному порядку взамен Единого Государства она видит через неприменное насилие, сама же этот порядок выстраивает как социальную иерархию и полное подчинение одних его слоев другим. Итак, прямой враг Благодетеля, бунтарка I-330, по существу, всего лишь этого Благодетеля дурная крайность — та же ученица Дьявола в новом обличье. И сущность эта подчеркнута не только такой сквозной деталью ее облика, как «укус-улыбка, белые острые зубы»¹⁸, но также поистине бесовской изворотливостью этой женщины и ее хищно-жестоким отношением к Д-503. Вспомним, та организация заговорщиков, в которую входит I-330, называет себя «Мефи», т. е., надо полагать, *Мефистофели* — как искusstели и разрушители не одного Единого Государства, не вообще общественного (да и личного) спокойствия.

Вернемся к Благодетелю. Мы сказали, что новозаветная сцена искушения Христа Дьяволом и сущность Дьявола были у Замятина

¹⁸ Замятин Е. Избр. произведения. С. 31.

восприняты через «поэму» о Великом Инквизиторе, т. е. через данную здесь Достоевским трактовку евангельской коллизии и прежде всего первого искушения, которое автором «Братьев Карамазовых» было в особенности творчески развито и домыслено.

Называя Дьявола «великим духом», «могучим и умным», а три его вопроса «настоящим громовым чудом» «по силе и глубине»¹⁹, Инквизитор так интерпретирует его предложение Христу обратить камни в хлебы. «Великий дух», говорит он, сказал: обрати камни в хлебы и предложи эти хлебы, т. е. 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...»²⁰.

И тем, 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 с радостью готовы отдать свою свободу не только за хлеб-благ, но и за любой закон, жестокую норму, традицию, указ и т. п. ради распоряжения ими, так как «малосильные, порочные, ничтожные» по природе²¹, 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 Благодетелем в духе Христа и по его личностно-нравственному подобию, не 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 людей как залога их счастья. Он — светоч человечества, в то время как Христос этого человечества искуситель и совратитель, не Сын, но Враг. Отсюда призыв Благодетеля

¹⁹ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 14. С. 229, 230.

²⁰ Там же. С. 230.

²¹ Там же. С. 231.

к внимающему ему Д-530 воздать должное не страданиям распятого Христа, но «подвигам» («самой трудной» роли²²) 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...»²³.

Непосредственная связь между замятинской антиутопией и легендой о Великом Инквизиторе, помимо сходства их главных лиц, подкрепляется и следующим фрагментом «Мы», представляющим собой как бы сжатый очерк общественного устройства, ранее прокламируемого героем Достоевского. Это рассказанная Государственным Поэтом R-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 о 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»²⁴.

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.

²² *Замятин Е.* Избр. произведения. С. 142.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 52.

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.

Как верно отмечает П. С. Гуревич, история «полна примеров добровольного закабаления, красноречивых иллюстраций психологии власти и подчинения. “Бегство от свободы” — это выражение прочно вошло в лексикон социально-критической литературы. Оно выражает нежелание индивида жить по собственному экзистенциальному проекту. <...> Диктаторы основывали свою власть как раз на предпосылке, что люди нуждаются в вождах, принимающих за них решения. Вожди нередко твердо убеждены в том, что они выполняют вполне моральную, хотя подчас и трагическую обязанность»²⁵.

И все же... Разве возможно, даже с учетом нашего страшного исторического знания, «такое общество, в котором однажды найденные способы тотального надзора над человеком были способны обеспечить стабильность общества, его нерушимость? <...> Плодоносна ли идея ничтожности человека и величия государства, идея подавления личной свободы человека во имя торжества всеобщего счастья и всеобщего добра?» Нет, «человечество не знает и, к счастью, никогда не узнает состояние незыблемого деспотизма»²⁶.



²⁵ Гуревич П.С. Святыня или призрак // Наука и религия. 1991. № 3. С. 26.

²⁶ Там же.