

А.А. СТЕПАНОВА (*Днепропетровск, Украина*)

УДК 821.161.1-31(Замятин Е. И)
ББК Ш33(2Рос=Рус)6-8,44

АПОЛЛОНИЧЕСКОЕ / ДИОНИСИЙСКОЕ КАК ФАУСТОВСКАЯ АНТИНОМИЯ В РОМАНЕ ЕВГЕНИЯ ЗАМЯТИНА «МЫ»

Аннотация. В статье исследуется специфика осмысления фаустовской темы в романе Е. Замятина «Мы». Конфликт аполлонического и дионисийского рассматривается как модус реализации фаустовской темы. Анализируются особенности его развития на трех уровнях – психологическом, пространственном и философском. На психологическом уровне вскрывается проблема самоидентификации фаустовского сознания, воплощенного в образах главных героев. Подчеркивается раздвоение духовного состояния персонажей в попытках отождествить себя и со сторонниками Единого Государства (аполлоническое начало), и с представителями «дикого» мира (дионисийское начало). Констатируется, что в душевных сомнениях Д-503 просматриваются черты «русского Фауста». Акцентируется дуализм образа I-330, наследующего одновременно черты образов Фауста и Мефистофеля. На пространственном уровне конфликта рассматривается столкновение двух миров – Единого Государства и Мира за Зеленой Стеной как вечной оппозиции цивилизации и природы. Этот конфликт представляет собой конфликт человеческого и фаустовского начал. В осмыслении конфликта аполлонического / дионисийского усматривается мысль Замятина об ограниченности обоих начал в отдельных проявлениях, так и об их несоединимости в художественном пространстве романа: революция терпит поражение. Философский уровень реализации конфликта аполлонического / дионисийского осмыслен Замятиным с позиции теории энтропии. В философии Замятина энтропия становится синонимом застоя и, как следствие, деградации и смерти, спасением от которой может являться только вечная активность энергии. В этой связи коллизия аполлонического / дионисийского в романе «Мы» проецируется на противопоставление энтропийного и энергийного начал. Отсюда идея вечной, бесконечной революции как энергии, взрывающей энтропию, выводящей Вселенную из состояния покоя. Взаимодействие психологического, пространственного и философского уровней позволяет реализовать комплекс идей – бесконечной революции, протеста против

авторитаризма и порабощения человека цивилизацией, невозможности изменения человеческой природы.

Ключевые слова: фаустовская тема, фаустовская культура, идея преобразования мира, антиутопия, аполлоническое, дионисийское.

Говоря об особенностях жанра антиутопии XX в., В. Маканин отмечал: «В каком-то смысле это, может быть, страхи будущего, но это – настоящее в конденсированной форме. Это настоящее. Это не ужас, а реальность. Так увиденная реальность» [Маканин 1996: 149 -150]. «К началу 1930-х гг., – отмечает В. Гудкова, – идея Великой утопии обретает конкретику чертежа» [Гудкова 2008: 13]. Конкретику обрело и понимание того, что преобразование мира влечет за собой преобразование, изменение человеческой природы, что оказалось гораздо страшнее. Преобразенное пространство диктовало человеку свою волю, и это неизбежно вызывало конфликт «природного» и «цивилизационного», человеческого и фаустовского, осмысленного как противоборство дионисийского и аполлонического.

В романе Е. Замятина «Мы» (1921) конфликт аполлонического / дионисийского, в рамках которого происходит осмысление фаустовской темы, развивается на трех уровнях. Первый – *психологический* – вскрывает проблему самоидентификации фаустовского сознания, воплощенного в образах главных героев романа Д-503 и I-330. Д-330 – талантливый ученый-математик, строитель космического корабля «Интеграл» – носитель коллективного фаустовского сознания, усилиями которого в свое время было построено «Единое государство» разума, и которое, уже однажды преобразив мир, жаждет преобразования иных цивилизаций: *«Тысячу лет тому назад ваши героические предки покорили власти Единого Государства весь земной шар. Вам предстоит еще более славный подвиг: благодетельному игу разума подчинить неведомые существа, обитающие на иных планетах – быть может, еще в диком состоянии свободы. Если они не поймут, что мы несем им математически безошибочное счастье, наш долг заставить их быть счастливыми»* [Замятин 1990: 3]. Это «благодетельное иго разума» представляет аполлоническое начало в его ницшеанской трактовке как «полное чувство меры, самоограничение, свобода от диких порывов, мудрый покой бога» [Ницше 2007: 451], гений государственности.

I-330 – революционерка, образ которой наследует черты романтического героя-бунтаря, ее цель – борьба за свободу против «царства разума», превратившегося в выхолощенный безликий мир уравниловки, заключенный в стены стеклянного города, где каждая минута жиз-

ни горожан строго регламентирована государством и Благодетелем: *«Каждое утро, с шестиколесной точностью, в один и тот же час и в одну и ту же минуту мы, миллионы, встаем как один. В один и тот же час единомиллионно начинаем работу – единомиллионно кончаем <...> выходим на прогулку <...> отходим ко сну»* (10). Единым Государством контролируется даже интимная жизнь человека, получающего вместо любви суррогат – счастье по розовым талонам. В этом смысле мечта I-330 – новое преобразование уже преобразенного мира путем соединения «Единого государства» и «Мира за зеленой стеной» – воплощения стихийности природных сил, мира, наполненного яркими красками, дурманящими запахами. В нем живут веселые, жизнерадостные «дикие» люди, которым по душе свободное, не скованное никакими регламентациями, природное существование.

Под воздействием любви к I-330 Д-503, в начале романа беззаветно преданный идеологии Благодетеля, испытывает мучительное раздвоение, пытаясь отождествить себя то со сторонниками Единого Государства, то с представителями «дикого» природного мира и действующей в нем революционной организацией «Мефи». Благодаря общению с I-330 Д-503 пересматривает свои философские и идеологические взгляды, что, по мнению Т. Давыдовой, «свидетельствует о сложной эволюции Д-503, который превращается из машиноподобного “нумера” в трагического героя, сознательно отказывающегося от аполлонической, энтропийной стихии во имя обретения индивидуальности, любви и свободы» [Давыдова 2004: 138], возвращаясь, тем самым, к дионисийским истокам. В то же время во внутренних колебаниях, душевных сомнениях Д-503 просматриваются черты «русского Фауста», которые обозначаются исследователями как «гамлетизм» с присущими ему неуверенностью, двойственностью, рефлексией [Якушева 1991: 139].

В отличие от раздвоенности Д-503, которая имеет «приобретенный» характер, дуализм образа I-330 обусловлен авторской заданностью. Он имеет синтетическую природу и наследует одновременно черты образов Фауста и Мефистофеля, осмысленных Е. Замятиным в русле модернистских традиций. С одной стороны, в образе I-330 находит свое воплощение фаустовская идея революционных устремлений человечества, бунта против всякого застоя, даже того, что несет в себе «блаженный покой»: *«Революции бесконечны <...> Только разности – разности – температур, только тепловые контрасты – только в них жизнь. А если всюду, по всей Вселенной, одинаково теплые – или одинаково прохладные тела <...> Их надо столкнуть – чтобы огонь, взрыв, геенна. И мы – столкнем»* (116). С другой стороны, – эта же

идея у Замятина подпитывается демоническим началом: революционная организация носит название «Мефи», и в ее устремленности к бесконечному бунтарству слышны отголоски самохарактеристики гетевского Мефистофеля («Мы с жилкой творческой, мы род могучий, / Безумцы, бунтари...» [Гете 1976: 372]), которого Господь направляет расшевелить человека от спячки и лени. В этой связи В. Чаликова справедливо отмечает, что «Замятин брезглив к расхожему, пошлому демонизму. Дьявольское в его текстах имеет статус научной категории: это неэвклидовое, энергетическое начало, необходимое для общей гармонии и контролируемое высшим началом» [Чаликова 1992: 182]. Но в мире романа «Мы» Бог мертв, и некому направлять и контролировать демоническое начало: «Сатана там правит свой бал – за стенами стеклянной клетки – полнокровно и неудержимо, но Того, кто позволяет ему это, мы не находим; в сознании героя мелькает иногда бесильная тень свергнутого, отмененного и ненужного Бога древних. В нем нет той нежной авторской ностальгии, которая высвечивает другие образы старого мира <...> Это аналог деспота Благодетеля, его архаичный прототип» [Чаликова 1992: 183]. Вместо него божественную функцию спасения человечества берет на себя дьявольское начало, традирующее романтический образ Сатаны как злой силы, творящей добро. Об этом свидетельствует характеристика, данная Мефистофелю самим Замятиным: «Мефистофель – величайший в мире скептик и одновременно – величайший романтик и идеалист. Всеми своими дьявольскими ядами он разрушает всякое достижение, всякое сегодня <...> потому, что он втайне верит в силу человека стать божественно-совершенным» [Цит по: Давыдова 2004: 140]. Этой характеристике вполне соответствует образ I-330, которая ради спасения человечества готова разрушить все до основания и уничтожить несогласных. Здесь важно подчеркнуть, что в интерпретации Замятина мефистофелевское начало являет аналог дионисийского. В этой связи исследователями отмечено, что синтетичный образ I-330 «ассоциируется с Дионисом в исключаяющих друг друга интерпретациях Ф. Ницше и В.И. Иванова. Первый из них связывал этого языческого бога с Антихристом, а по мнению второго, дионисийская религия предшествовала христианству. У замятинской героини есть черты «одичалого демона» в античном смысле (Ницше) и Мефистофеля» [Давыдова 2004: 139]. Искушая Д-503 запретными удовольствиями дионисийского «Мира за зеленой стеной», I-330 добивается от него согласия на участие в революции. Но, в отличие от Д-503, который не видит смысла в слепом бунте, в своем порыве к свободе идет до конца, принимая ее трагические последствия – мученическую смерть.

Второй уровень развития конфликта аполлонического / дионисийского можно условно обозначить как *пространственный*, являющийся столкновение и противоборство двух миров – Единого Государства и Мира за зеленой стеной как вечной оппозиции цивилизации и природы. Цивилизация Единого Государства, являющаяся в романе образ аполлонического начала, воплощена в образе стеклянного города – сотворенного человеком искусственного пространства, из которого напрочь вытеснена живая природа («Человек перестал быть диким животным только тогда, когда он построил первую стену» (63). В. Чаликова отмечает, что «Единое Государство новый образ жизни упаковывает в сохранившуюся в памяти однолинейную городскую форму. Под деспотическим игом спрессовывается и эта форма – возникает монстр» [Чаликова 1992: 191]. Город в романе Замятина представлен как упорядоченный стерильный мир, из которого навсегда изгнаны страдания, отчаяние, болезни и «безумие мысли», а вместе с ними – и любовь, радость, веселье – т. е. все, что имеет отношение к хаотично-иррациональной сфере человеческих чувств и эмоций, которые остались за зеленой стеной и больше не препятствуют строгой регламентации бытия, образно воплощенной в «квадратной гармонии» городского пространства: «Очищенный от низшего мира город <...> Непреложные прямые улицы, брызжащее лучами стекло мостовых, божественные параллелепипеды прозрачных жилищ, квадратная гармония серо-голубых шеренг. И так: будто не целые поколения, а я – именно я – победил старого Бога и старую жизнь, именно я создал все это, и я как баиня, я боюсь двинуть локтем, чтобы не посыпались осколки стен, куполов, машин...» (98, 4-5). В этом пространстве рационально регламентирована и самая сущность личности, подавившей в себе человеческое начало и превратившейся в растворившийся в едином целом «номер»: «Видишь себя частью огромного, мощного, единого», где «"МЫ" – от Бога, а "Я" – от дьявола» (83). В этом смысле город в романе, по мнению Ч. Коллинза, представляет собой «модель сознания, угнетенного почти абсолютной властью рационального» [Чаликова 1992: 185]. Однако на этой же странице рядом с описанием стеклянного города – контрастное описание города прошедших столетий, представляющегося Д-503 нелепым анахронизмом: «Мне вдруг вспомнилась картина в музее: их, тогдашний, двадцатых веков prospect, оглушительно пестрая, путаная толча людей, колес, животных, афиш, деревьев, красок, птиц <...> И ведь, говорят, это на самом деле было – это могло быть. Мне показалось это так неправдоподобно, так нелепо, что я не выдержал и расхохотался вдруг» (5). Образ старого города – тоже когда-то оплота цивилизации – вдруг оказыва-

ется сродни буйному, дикому миру природы, просматривающемуся сквозь стеклянные стены города новой цивилизации:

Желтые – с красными кирпичными прыщами – стены следили за мной сквозь темные квадратные очки окон, следили, как я открывал певучие двери сараев, как я заглядывал в углы, тупики, закоулки. Калитка в заборе и пустырь – памятник Великой Двухсотлетней Войны: из земли – голые каменные ребра, желтые оскаленные челюсти стен, древняя печь с вертикалью трубы – навеки окаменевший корабль среди каменных желтых и красных кирпичных всплесков <...> И деревья, как свечки, – в самое небо; как на корявых лапах присевшие к земле пауки; как немые зеленые фонтаны <..> И все это карачится, шевелится, шуршит, из-под ног шарахается какой-то шершавый клубочек, а я прикован, я не могу ни шагу – потому что под ногами не плоскость – понимаете, не плоскость, – а что-то отвратительно-мягкое, податливое, живое, зеленое, упругое (83, 102).

Образ «зеленого мира» в романе явлен как воплощение дионисийской стихии, как гармоничное единение человека и природы.

Отметим, что в своей трактовке аполлонического / дионисийского Е. Замятин отходит от ницшеанского канона, согласно которому аполлоническое отождествлено с индивидуальным началом, а дионисийское представлено началом, разрушающим аполлонический принцип индивидуации. Согласно Замятину, индивидуальность аполлонического есть индивидуальность коллективная, т. е. индивидуальность МЫ, которой противостоит индивидуальность Я представителей «зеленого мира», остро прочувствованная Д-503 в момент дионисийского экстаза: *«Это было необычайно странное, пьяное: я чувствовал себя над всеми, я был я, отдельное, мир, я перестал быть слагаемым, как всегда, и стал единицей»* (104). В этом смысле конфликт аполлонического / дионисийского как столкновение двух миров – Единого Государства и Мира за зеленой стеной – представляет собой столкновение коллективного и индивидуального, единого и единичного, природного и городского сознания и, в конечной своей сути конфликт человеческого и фаустовского начал, которые в романе Замятина антагонистически разведены в два чужих друг другу мира. Единственный способ их объединить – путем революции разрушить зеленую стену, на что направлены устремления I-330 и членов организации «Мефи»: *«пришел день, когда мы разрушим эту Стену – все стены – чтобы зеленый ветер из конца в конец – по всей земле»* (103).

В осмыслении в романе конфликта аполлонического / дионисийского усматривается мысль Замятина об ограниченности, несостоятельности обоих начал, существующих в отдельном друг от друга про-

явлении («Аполлоническое начало, – отмечает Т. Давыдова, – дает лишь подобие счастья – благополучие, дионисийское – свободу, чреватую трагедией» [Давыдова 2004: 138]), и в то же время – об их несоединимости в художественном пространстве романа: революция терпит поражение. Но в ее образе – мечта писателя о свободном гармоничном человеке, в котором рациональное и эмоциональное органично дополняют друг друга: *«Кто они? («Лесные» люди) Половина, какую мы потеряли, Н и О – а чтобы получилось H2O – ручьи, моря, водопады, волны, бури – нужно, чтобы половины соединились...»* (109). В этом смысле в романе «Мы» черты антиутопии отступают, уступая место утопии, образуя «диалог жанров», на который указывает В. Чаликова [Чаликова 1992: 168].

Отметим, что в романе Е. Замятина конфликт аполлонического / дионисийского как противопоставление миров цивилизации и природы может иметь и более широкую трактовку, которая найдет свое продолжение в написанных позднее пьесе «Атилла» и романе «Бич Божий». В конфликте романа «Мы» исследователи усматривают проекцию на противостояние двух культур – Запада и Востока. Ссылаясь на критические статьи Е. Замятина и его предполагаемое предисловие к роману, Ф. Винокуров отмечает, что, по замыслу Замятина, в романе «Мы» зарождается тема «борьбы свежих «варварских» народностей – против дошедшей до предела своего развития, построенной на рабстве, состарившейся, вырождающейся римской цивилизации» [Винокуров 2010]. В предисловии к роману «Мы» и позднее в заметках о работе над новым историческим произведением (1928 г.) Замятин подчеркивал тенденцию интенсивного развития культуры Востока, которая в недалеком будущем опрокинет окостеневшую западную цивилизацию: *«Мы живем в грозные дни. Еще катится, затихая, эхо по далям и ширям России, сухой и знойный ветер дует с востока на запад, там, на западе, нависают тучи все чугунай – и скоро грохнут на головы вниз, буйно хлынут воды, смоют старые дома и государства»; «Запад и Восток. Западная культура, поднимаясь до таких вершин, где она уже попадает в безвоздушное пространство, и новая, буйная, дикая сила, идущая с Востока, через наши скифские степи...»* [Винокуров 2010]. В этих записях Замятина исследователи справедливо усматривают художественно-эстетическое воплощение мысли Шпенглера об интенсивном развитии восточно-сибирской культуры, за которой философ видит будущее, а также продолжающих идеи Шпенглера воззрений А. Блока и Н. Бердяева, изложенных в работах «Крушение гуманизма»

и «Воля к жизни и воля к культуре»¹ [Давыдова 1997: 99]. И хотя исследователи акцентируют эти положения в основном в связи с историческими произведениями Е. Замятина «Атилла» и «Бич Божий» (что справедливо, ибо именно в этих произведениях они нашли наиболее яркое и глубокое осмысление), представляется все же, что мысль о противостоянии культур Запада и Востока была намечена Замятиным уже в романе «Мы». И в этом смысле, помимо своего антиутопического содержания, произведение Замятина приобретает черты романа-аллегии.

В мечте о гармоничной свободной человеческой личности обозначен выход на третий – *философский* – уровень реализации конфликта аполлонического / дионисийского, осмысленного Замятиным с позиции теории энтропии – равномерного распределения тепловой энергии. Исследователями неоднократно отмечалось, что Замятин был знаком и с оригинальной теорией энтропии Ю.П. Майера и с ее культурологической трактовкой в книге О. Шпенглера «Закате Европы», с которой писатель успел познакомиться еще до того, как она была переведена на русский язык [Давыдова 2004: 129]. Отталкиваясь от мысли Шпенглера о том, что апокалипсис западной культуры обусловлен угасанием творческой духовной энергии, Замятин в статье «О литературе, революции и энтропии» приравнивает революцию к космическим законам: «Закон революции не социальный, а неизмеримо больше – космический, универсальный <...>, такой же, как закон сохранения энергии; вырождения энергии (энтропии)», утверждая при этом, что «догматизация в науке, религии, социальной жизни, в искусстве – это энтропия мысли» [цит по: Давыдова 2004: 131]. Так, в философии Замятина энтропия становится синонимом застоя, стагнации и, как

¹ Так, А. Блок отмечал, что «Варварская масса <..> в конце концов затопила своим же потоком <..> цивилизацию, смела Римскую империю с лица земли»; во времена, когда «цивилизованные люди изнемогли и потеряли культурную цельность <..> бессознательными хранителями культуры оказываются более свежие варварские массы» / Блок А. Крушение гуманизма // Блок А. Собр. Соч.: В 8 т. – М.-Л.: Художественная литература, 1960-1963. – Т. 6. – С. 93-115. – С. 98, 99, 111; в статье Н. Бердяева обосновывается мысль о силе русской варварской стихии, по которой тоскует цивилизация Запада, и которая обеспечивает русскому сознанию способность «понять кризис культуры и трагедию исторической судьбы более остро и углубленно, чем более благополучным людям Запада. В душе русского народа, быть может, сохранилась большая способность обнаруживать волю к чуду религиозного преображения жизни» / Бердяев Н. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – С. 162-174. – С. 174.

следствие, деградации и смерти, спасением от которой может являться только вечная активность энергии. В этой связи коллизия аполлонического / дионисийского в романе «Мы» проецируется на противопоставление энтропийного и энергийного начал. Отсюда осмысленная в романе идея вечной, бесконечной революции как энергии, взрывающей энтропию, выводящей Вселенную из состояния длительного покоя. Следует отметить, однако, что прославление Замятиным идеи вечной революции имеет ряд оговорок. Во-первых, речь идет о революции в ее романтическом понимании как свободного бунта. Обоснованная Замятиным вечность и бесконечность революции делает ее привлекательной, прежде всего, как бесцельный перманентный космический процесс – залог непрерывного развития человечества, ибо достижение всякой цели есть энтропийная стагнация. В этом смысле, по словам самого же Замятина, революция является формой отражения «огромного фантастического размаха духа нашей эпохи, разрушившего быт, чтобы поставить вопросы бытия» [Винокуров 2010]. Во-вторых, понятие бесконечной революции – и это существенно – не подразумевает ее окончательной победы, а, следовательно, и последствий. Несмотря на свою бесконечность – это процесс здесь и сейчас. В этом смысле замятинский образ революции, лишенной проекции в будущее, написан с большой осторожностью. И дело не только в том, что Замятин, как верно отмечает В. Чаликова, «мыслил не “эрами”, а “моментами”» [Чаликова 1992: 161], но и в том, что у писателя было четкое понимание того, что благие намерения революции чреваты насилием и кровопролитием: фраза «Христос, практически победивший, – Великий Инквизитор» [Давыдова 2004: 141] была озвучена Замятиным за несколько лет до написания романа «Мы».

Философская трактовка автором темы бесконечной революции как залога непрерывного развития человечества делала привлекательной фаустовскую идею, которая осмысливалась в русле романтических традиций как мечта о преображении мира. Это позволило Замятину обозначить проблематику своего романа как фаустовскую, подразумеваемая под ней целый комплекс идей – бесконечной революции, протеста против механизации человека, борьбы против любых форм консерватизма и т.д. [Давыдова 2004: 131]. Однако вопреки мнению самого писателя, современные исследователи склонны рассматривать роман «Мы» как произведение «антифаустовское», усматривая в нем протест не столько против конкретной политической системы, сколько против порабощения человека индустриальной цивилизацией [Чаликова 1992: 170-174], что справедливо, поскольку, согласно художественной логике романа, Единое Государство было в свое время создано в результате

последней и окончательной всемирной революции, т. е. в результате победы фаустовского духа, и представало уже как событие, хотя и вынесенное за рамки сюжета, но положенное в основу коллизии романа. Кроме того, исследователями отмечалась острая полемика Замятина с философией эволюции Гете [Давыдова 2004]. Думается, что в данном случае, несмотря на кажущиеся разночтения, трудно оспорить как правоту автора, – в недавнем прошлом революционера, т. е. человека, причастного к происходившим в России переменам, – так и правоту современных исследователей, обладающих «избыточным видением» и способных к более объективной оценке культурно-исторической ситуации первой половины XX века – века осуществления утопий.

На наш взгляд, полемика по поводу того, против чего конкретно протестовал Замятин в своем произведении – против тоталитарной системы, складывающейся в России, или против пагубного влияния на человека крайних форм цивилизации, – не суть важно. Представляется, что внимания заслуживают прежде всего размышления писателя о сущности революционной идеи, а конкретнее – о недопустимости окончания революции, поскольку рабство политическое (социальное) и рабство индустриальное суть результаты революционной борьбы за свободу. Достигнутая свобода оборачивается рабством в той или иной его форме, и в этом – источник бесконечности, перманентности революций. Проблема в том, что, лелея мечты о преобразении мира (создании его совершенной формы) люди упускают из внимания то, что их осуществление влечет за собой преобразование человека. В совершенном мире должны жить совершенные люди. Всякая революция в ходе пересоздания мира устанавливает новые законы, ценности, правила для всех, но не все могут или хотят им соответствовать. Потому, чтобы достичь полного соответствия, нужно изменить не только мир, но и саму человеческую природу, предварительно разрушив ее до основания. Процесс этого разрушения ярко представлен в романе Замятина – комфортно чувствовать себя в Едином Государстве могут не люди, а «нумера» с атрофированными чувствами и «вырезанной фантазией», но даже среди них находятся способные к бунту, что свидетельствует о невозможности изменения природы человека.

ЛИТЕРАТУРА

Винокуров Ф. «Мы» и «Бич Божий» Е. Замятина: два варианта воплощения одной темы // Toronto Slavic Quarterly. Toronto: University of Toronto, 2005. № 13 / [Электронный ресурс]. – Режим доступа:

<http://sites.utoronto.ca/tsq/13/vinokurov13.shtml> – Последнее обращение 17.08.2016.

Гете И.-В. Фауст // Гете И.-В. Собр. Соч.: в 10 т. М.: Художественная литература, 1975-1980. Т. 2. С. 7-440.

Гудкова В. Рождение советских сюжетов. М.: НЛЮ, 2008. 456 с.

Давыдова Т.Т. Тема «заката Европы» в диалогии Е.И. Замятина об Атилле // Творческое наследие Евгения Замятина: Взгляд из сегодня. Тамбов: Изд-во ТГУ им. Г.Р. Державина, 1997. Вып. 3. С. 94-104.

Давыдова Т.Т. Фаустовская коллизия в романе Евгения Замятина «Мь» // Гете в русской культуре XX века. М.: Наука, 2004. С. 128-143.

Замятин Е. Мы // Замятин Е. Избранные произведения: В 2 т. М.: Художественная литература, 1990. Т. 2. С. 3-155. Далее цитаты даются по этому изданию с указанием в скобках номера страницы.

Маканин В. Комментарий к повести «Лаз». Интервью, данное Янушу Свежему // *Pisarze nowi, zapomniani i odkrywani na nowo, pod red. P. Fasta i A. Skotnickiej-Maj* (Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, nr 1613). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1996. S. 142-150.

Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Рождение трагедии. Воля к власти. Посмертные афоризмы. Минск: Харвест, 2007. С. 447-572.

Чаликова В. Антиутопия Евгения Замятина: пародия или альтернатива? // Чаликова В. Утопия и культура. Эссе разных лет: В 2 т. М.: ИНИОН РАН, 1992. Т. 1. С. 150-194.

Якушева Г.В. Фауст и Мефистофель в литературе XX века // Гетевские чтения. 1991. М.: Наука, 1991. С. 165-192.