

АПОКАЛИПТИКА И САКРАЛЬНЫЕ КОДЫ В ЛИТЕРАТУРНЫХ ЗЕРКАЛАХ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ 1917 ГОДА¹

© 2018 г. В. В. Полонский

Профессор РАН, доктор филологических наук, директор
Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, 121069, Москва, ул. Поварская, 25а
v.polonski@mail.ru

Дата поступления материала в редакцию 19 июня 2017г.

APOCALYPTICISM AND SACRED CODES AS MIRRORED IN LITERATURE OF THE 1917 RUSSIAN REVOLUTION

© 2018 Vadim V. Polonskiy

Professor of the RAS, Doctor of Philological Sciences, Director of the A.M. Gorky Institute
of World Literature of the RAS, 25-a Povarskaya Str., Moscow 121069, Russia
v.polonski@mail.ru

Received by Editor on June 19, 2017.

В статье обозреваются истоки образно-сюжетного осмысления Русской революции 1917 г. в отечественной культуре предшествующего периода, характеризуется антиномичность (катастрофичный энтузиазм) в риторических стратегиях революционных текстов, демонстрируется и анализируется доминирование сакрального дискурса и библейско-апокалиптической топики в публицистике и художественной словесности эпохи, отмечаются общие закономерности эволюции константных образов в русской словесности военно-революционных лет и перестройки культурных кодов, вызванной процессами “дегуманизации” вследствие исторического катаклизма.

The article describes the sources for representations of the 1917 Russian Revolution rooted in imagery and plot structures by going back to the Russian culture of the pre-Revolutionary epoch; the antinomism (catastrophical enthusiasm) of rhetorical strategies within revolutionary texts is discussed; the prevalence of sacred discourse and Biblical/Apocalyptic topoi in journalist writing and in the belles lettres of the time is exposed and analysed. The article also clarifies the general principles behind the evolvement of constant imagery congenial to the Russian letters of the War and Revolutionary years and behind the fundamental shifts in cultural codes, which depend on the so-called ‘dehumanization’ caused by the historical cataclysm.

Ключевые слова: русская революция 1917 года, сакральные сюжеты, библейские образы, апокалиптика и литература.

Key words: the 1917 Russian Revolution, sacred plots and storylines, the Biblical imagery, Apocalypticism and literature.

Революция 1917 года – ключевое событие в истории России. Россия же – страна литературоцентрическая. И потому вполне закономерно, что едва ли не основным субъектом осмысления этого рубежа, рефлексии над его природой и потенциалом стала литература. Наверное, не будет преувеличением сказать, что именно в зеркалах сло-

весности порожденные революцией грандиозные тектонические сдвиги русской жизни обрели наиболее точные и объемные отражения – отражения, подразумевающие и документальную точность фиксации явления, и, так сказать, “рентгеноскопию” – творческую, образную интроспекцию в его глубинную суть.

Сама природа революции как тотального катаклизма глубоко антиномична, поскольку она сопрягает катастрофизм крушения с энтузиастично-

¹ Исследование выполнено в ИМЛИ РАН в рамках проекта Российского научного фонда № 14-18-02709 «“Вечные” сюжеты и образы в литературе и искусстве русского модернизма»

стью всеохватного преобразования мира и человека, ощущение пассивной обреченности стихиям и пафос прометеевского дерзания.

Историко-культурный хронотоп русской революции – весь в поле парадокса. “Русь слиняла в два дня”, – констатирует изнутри исторической бури В.В. Розанов [1, с. 55]. И какую бы интегральную метафору из того репертуара, что был предложен писателями эпохи (“стихия” и “метель” А. Блока, Б. Пильняка и идеологов скифства, “пролом” Л. Леонова, “великая социальная хирургия” Б. Пастернака и т.п.), мы ни взяли на вооружение, она неизбежно будет свидетельствовать об обвале вековой гуманистической парадигмы отечественной культуры. Прежде всего той, что выросла в усадебно-дворянской среде постпетровской европеизации. Но внутри этой парадигмы изначально коренилась обреченность на срыв и крушение, и одной из ключевых на то причин была трагическая пропасть между “интеллигенцией” и “народом” (см.: [2, с. 21–41]).

“Обвал в два дня” был все же далеко не случайным. Павшая жертвой революции гуманистическая русская культура классического типа на протяжении едва ли не всей истории своего расцвета жила ожиданием катастрофы, взращивала в себе ее потенциал – вплоть до обуянности зудом социального суицида либо оторопи перед его неизбежностью. Красноречивы в этом смысле суждения Л.Я. Гинзбург: “Многие большие люди русской культуры не хотели революции, осуждали революцию. Но несогласие с существующим было опытом всей русской культуры. Все мыслящие были против так или иначе, – и славянофилы, и Достоевский, и В. Соловьев. Один Леонтьев был за. Поэтому он – со своим эстетизмом – в сущности очень нерусский. Русский интеллигент находил комплекс несогласия в себе готовым вместе с первыми проблесками сознания, как непреложную данность и ценность” [3, с. 314].

В предреволюционные десятилетия эти процессы достигли своего апогея. Миф о новом человеке проходил тогда красной нитью сквозь наследие и богостроителей-марксистов, и христианских социалистов, и символистов, и писателей вне течений и групп, а значит – лежал в основе грамматики художественно-философских исканий “серебряного века” в целом. Флоренский и Розанов мечтали о грядущем новом антропологическом типе. И даже центральный термин христологии – Сын Человеческий – переносился в дискурсе начала прошлого столетия с Бога-Слова на тварное существо (статья Н. Федорова “Сын, человек и сын человеческий”, рассказ Л. Андреева “Сын человеческий” и т.п.) – героя эпохи, которая болела желанием тотального преобразования вселенной, “трансценсуа реальности” и обожествления человека-титана.

Ницшеанская максима “Человек есть нечто, что должно превзойти” на русской почве претворилась в чувство катастрофичности мира, в ощущение эпохи, которую должно преодолеть. В отличие от европейского модернизма с его концентрацией на индивидууме, модернизм русский мыслил прежде всего в категориях историософии. Он выработал особый язык религиозно-мифологического описания мира, в котором драмы сегодняшнего дня обретали статус вечной мистерии, нарастание социальной революции ощущалось как предвестие коренной революции духа, конца “эпохи века сего”. Взгляды творцов новой культуры были устремлены по “ту сторону” грядущей катастрофы, неизбежность которой многими чувствовалась почти физически. Отсюда – ностальгия по будущему, склонность к утопическим проектам, воспитанная напряженными эсхатологическими переживаниями. Ощущение финальности, конца предыдущего периода национальной истории – и истории человечества вообще – пронизывало апокалиптическими токами творчество едва ли не всех значительных художников и мыслителей.

Революция 1917-го безжалостно ответила на эти глубинные зовы русской культуры. И ответ этот был прочитан на том же языке апокалиптики и с той же парадоксальностью, если не антиномичностью. Сакрализация дискурса – важнейшая закономерность публицистики богоборческой революционной эпохи. В леворадикальной культуре этого времени революция «понимается как преобразование всего Космоса, творимого заново, по модели книги Бытия, к которой очень долго, хотя и полемически, адресуется советская культура, начиная с “Двенадцати” Блока и вплоть до “Дня второго” Эренбурга» [4, с. 97].

Характерна смена фокуса в выборе сакральных претекстов, образцов – его перемещение к полюсам повествования о священной истории: к Ветхому Завету и Апокалипсису. В среде антиреволюционной актуализировались бичующие укоризны библейских пророков. И не случайно в “Окаянных днях” Бунина в записи от 10 февраля 1918 года приводится контаминация из разных стихов Иеремии (6:14; 5:26; 6:19), повествующих о жестоком воздаянии на грех отступничества: “Мир, мир, а мира нет. Между народом Моим находятся нечестивые; сторожат, как птицеловы, припадают к земле, ставят ловушки и уловляют людей. И народ Мой любит это. Слушай, земля: вот Я приведу на народ сей пагубу, плод помыслов их” [5, с. 199].

Но веер революционной культуры раскидывается между крайними полюсами. И, скажем, Волошину сакральная оптика позволяет воспринять происходящее с обратным знаком – как указание на промыслительность русской революционной Голгофы во имя спасения христианского мира: “Россия – социально наиболее здоровая из евро-

пейских стран – совершает в настоящий момент жертвенный подвиг, принимая на себя примерное заболевание социальной революцией, чтобы переболеть ею, выработать иммунитет и предотвратить смертельный кризис болезни в Европе. Этот кризис, вероятно, наступит там очень скоро, но благодаря России европейская культура, быть может, переживет его благополучно” [6, с. 317].

Раннесоветские опыты по созиданию титанической культуры нового мира, конструктивистский культ жизнестроительства, машинерии и “формовки” человека, богдановская “тектология”, лирика Маяковского, поэтов “Кузницы” и авангардно-революционного проекта в целом (А. Гастев, М. Герасимов, И. Садофьев, В. Кириллов, Н. Полетаев, В. Казин и др.) обильно питались библейскими аллюзиями как структурообразующим элементом языка эсхатологичной эпохи, успешно синтезировав их – при всем своем антипассеистском пафосе – с наследием дореволюционной культуры, открытой эстетике будущего: от “нового Космизма” Уитмена до урбанизма Верхарна и Брюсова.

В целом в русской культурной ситуации эпохи революции любые границы между собственно художественной литературой и публицистикой оказываются заведомо условными и проницаемыми. По вполне внятным причинам революционный катаклизм, волной накрывающий все общество, неизбежно смыкает перегородки между чистой эстетикой и идеологией. Публицистичность пронизывает и зачастую подчиняет себе художественное высказывание. Сам организм литературы и искусства претерпевает характерные трансформации. Дрейфует жанровая система, выдвигая вперед документальные и околодокументальные формы, повышая роль эго-высказывания (высказывания от первого лица), синтетических документально-фикциональных сочинений, прикладных художественных начинаний. Эпизируется лирика – и начинается путь к возрождению крупной поэмы. В постсимволистской поэтической среде констатируется необходимость драматургизации лирического письма, а параллельно – подчеркнутой лиризации драмы. И, скажем, Н. Гумилев, создатель “Отравленной туники” и “Гондлы”, следуя в общем русле жанрово-идеологических тенденций, с уверенностью утверждает в 1917-м на страницах лондонского журнала *New Age*: поскольку европейцы переживают изнутри великие исторические катаклизмы, чреватые изменением всего миропорядка, пришло “время драмы” – “возрожденной поэтической драмы” вместо “старого прозаического театра” на фоне тяготений к “новой простоте” [7].

Русской прозе первая мировая, революция и гражданская война дают мощный импульс движения к мозаичности, каледоскопичности, коллажности синтетической книги с размытой жан-

ровой идентификацией как форме передачи смыслового излома, нестыковки, антитетичности, несшиваемости в пределах устоявшейся понятийной логики противоположных проявлений человеческого духа, разных личин исторического катклизма.

Все это отзовется позднее и в коллажности западного романа эпохи “между двух войн”, и в собственно русских орнаментальных изводах авангардной прозы образца, к примеру, Б. Пильняка на тему революционного эсхатологизма – прозы, наследующей линии А. Белого.

Реакцию тех укорененных в традиции словес русской культуры, которые благодаря тяжкому историческому опыту начинают изживать ее родовые болезни, на катастрофичную реальность можно представить в виде двух разнонаправленных, но взаимодополнительных векторов: интуиция войны и революции как

1) переноса во внешнюю историю глубинных тенденций авангардистской дегуманизации современного мира;

2) залог экзистенциального прорыва к глубинной жертвенности, последней свободе наготы и незамутненного страдания, “одомашниванию *сакрального*”.

Апокалиптика адаптировала под себя и преобразовала идеологически ангажированный язык литературы и культуры, обслуживающих злобу дня эпохи революции. Массовая патриотическая литературная продукция начала первой мировой войны в России была пронизана штампами вульгаризированного славянофильства, в стилистическом репертуаре русской поэзии тогда резко возросла роль выпретенных церковнославянизмов (аналогов латинских архаизированных элементов в романских языках), клишированных патриотических топосов и т.п. Но постепенно в свете уже *революционной* оптики на своих вершинах поэзия преобразует бравурную риторику в высокую библейскую иератичность ощущения надвременной трагики сегодняшнего дня, в котором проговаривает себя “вечное”, *сасгит*. Для крупных художников здесь намечался выход из замкнутого круга художественной игры и конъюнктуры в пространство утверждения собственной цельности. Без этого опыта, скажем, поэтесса салонного будуара никогда не стала бы поэтессой Анной Ахматовой. И то же можно сказать далеко не только о ней. Крайне сокращается путь от густопсовоной злобы дня к пространству вечных смыслов. Символистские понятия “реального” и “реальнейшего” слишком буквализируются, а предложенный Шарлем Бодлером принцип соответствий (“*Correspondances*”) между ними в сущности смывается и сменяется их полной идентичностью. Именно об этом свидетельствуют слова М. Волошина, сказанные в 1919-м: “Во время Войны и Революции я знал только два круга

чтения: газеты и библейских пророков. И последние были современнее первых <...> в Библии можно найти слова, равносильные пафосу, нами переживаемому” [8, с. 2].

Поэтика целого ряда художников-модернистов, склонных к эстетическим маскам, избавляется от декоративной избыточности, тяготеет к напряженной простоте и безыскусности “библейского реализма”. Образный язык того же Волошина, вчерашнего галломана и странника по стилизаторским пространствам культур и цивилизаций, теперь ориентирован на узкий круг мотивных источников: Откровение Иоанна Богослова (“Демоны глухонемые”, 1919, и едва ли не вся пореволюционная лирика), Евангелие (“Русь глухонемая”, 1918) и ветхозаветные Книги Пророков, прежде всего – Иезекииля (“Видение Иезекииля”, 1918, “Защита о Русской земле”, 1919). Важное место и в его, и далеко не только в его жанровой системе занимает “молитва” (“Молитва о городе”, 1918, “Посев”, 1919, “Заклинание”, 1920). “Два новых дара я приобрел за эти годы: дар молитвы и дар говорить с толпой”, – резюмирует поэт в письме И.В. Быстриной, ретроспективно обозревая прошлое из 1927 года (цит. по: [9, с. 646]).

Постепенно очищающийся от идеологического аккомпанемента “религиозный регистр” господствует в лексике и концептуальном ряду поэзии едва ли не всех значительных художников эпохи. Ряд глубинных интуиций этой художественной линии коренным образом преобразил мотивно-метафорический ландшафт русской литературы, во многом сформировав язык описания трагического опыта XX века. Прежде всего это сказывается в такой семантической доминанте, как *экзистенциализация сакрального*, его одомашнивание, рожденное тем, что Илья Эренбург в книге 1919 г. “Лик войны” назвал “новым бытом и новым уютом на лобном месте” (цит. по: [10, с. 7]). Обыденность жертвенного крестоношения, прирученность смерти знаменуют путь к обретению абсолютной свободы на глубине последнего самоотречения – ужас происходящего парадоксально чреват именно этим.

Нам ли, брошенным в пространство,

Обреченным умереть,

О прекрасном постоянстве

И о верности жалеть, –

скажет Мандельштам в еще дореволюционном, но уже военном 1915-м (“О свободе небывалой...”). И позднее – после катастрофы 1917-го – развернет этот сквозной для своего творчества военных и революционных лет мотив хрупкого веселья национальной культуры посреди гибельной стужи русской жизни, когда ужас происходящего чреват последней степенью свободы и податливой открытостью истинному бытию: “Нет ничего невозможного. Как комната умирающего открыта для всех,

так дверь старого мира настезь распахнута перед толпой. Внезапно все стало достоянием общим. Идите и берите. Все доступно: все лабиринты, все тайники, все заповедные ходы. Слово стало не семиствольной, а тысячествольной цевницей, оживляемой сразу дыханием всех веков” (“Слово и культура”, 1921) [11, с. 172].

Отсюда – один шаг до такого извода “приручения” отстраненно грандиозного, как очеловечивание государства, сочувствие к его “голоду”, к обреченности Медного всадника и геральдического двуглавого орла, обращенного в мандельштамовском “Шуме времени” (1925) в жалкую птаху с перебитыми лапами, копошащуюся в углу “под шипенье примуса”.

Для магистральной линии преобразования русской литературной топики, инициированного войной и революцией, характерна трансформация интегральных лейтмотивов в поэзии того же Мандельштама: от довоенного “камня” с его неоклассическим семантическим ореолом незыблемости к революционному “дереву”, подвластному огню – одновременно символу трагической судьбы, выражению “русской идеи” и напоминанию о Крестном Древе Страстей Господних.

В символической топографии Мандельштама этой трансформации соответствует накладывание на Петербург библейско-иудейского времени и пространства. Именно в качестве имперской столицы Петербург военно-революционных лет подобен для поэта святому, богоотступническому и гибнущему Иерусалиму. Воюющую Российскую империю с “окаменевшей” Иудеей роднит “грех” национального мессианизма – главной темы русского патриотического подъема 1914 года. Воздаяние за него – неизбежная катастрофа революции. Это – одна из подспудных тем позднейшей статьи “Пшеница человеческая” (1923), в которой аккумулируются вариации такого важного лейтмотива военно-революционной поэзии, как библейское метафорическое уподобление битвы жатве. Эти вариации у Мандельштама наделяются литургическими обертонами. Жернова первой мировой, революции и гражданской войны обращают “человеческий хлеб” в евхаристическое приношение, миллионы “убитых задешево” эпохой “оптовых смертей” – в жертвенно ломимое “за всех и за вся” единое Тело. Так формируется двойная оптика позднего мандельштамовского творчества, синтезирующего рожденные военно-революционным катаклизмом мотивные ряды – антигуманистический экспрессивно-авангардистский и жертвенно-христианизированный – те самые два вектора, о которых говорилось выше.

Мы говорили о том, как сам концепт революционного освобождения на трагическом фоне эпохи расширяет свои семантические границы, выплескивается в экзистенциальные и метафизи-

ческие измерения. Но есть и еще одно измерение, связанное с опытом революционного освобождения. Это – освобождение от культурной традиции вследствие исторического обвала, приводящее к смене – зачастую весьма плодоносной! – культурного кода.

Особенно наглядно оно давало о себе знать в творчестве молодого поколения первых советских писателей, пришедших в литературу именно благодаря революции, как правило – с грузом личного участия в гражданской войне.

Их роль – уникальна. По сути они взяли на себя дело пересотворения словесности в ситуации абсолютной онтологической свободы от культурной традиции с ее устоявшейся обязательной иерархией. Эти молодые литераторы могут быть уподоблены библейскому Адаму, дающему имена “вещам” – правда, не в новосозданном мире первых глав книги “Бытия”, а в мире после “Апокалипсиса”. Развернутую формулу подобной их миссии, – формулу, которая мне кажется удачной и точной, – еще в 1929 г. предложил живший в Париже русский балетный и литературно-художественный критик-эмигрант Андрей Левинсон. Предложил во франкоязычной статье “Революция и литература” в газете “Nouvelles littéraires”. Я позволю себе привести пространную цитату из этой работы в собственном переводе с французского:

«Русская революция в духовном порядке вещей породила столь же редкий феномен, как полное солнечное затмение в астрономии: *прекращение литературы* <...> Молодые советские романисты, таким образом, *возобновляют* прерванную литературу; они предоставляют нам редчайший шанс наблюдать зарождение искусства, его первоначальное формирование, ну или его “возрождение”, если под этим словом понимать “новое рождение” <...> Будущему историку придется признать, что именно писатели-эмигранты наиболее успешно продолжили основную линию великой традиции русского романа <...> В этом их функция, и в этом их фатальная ограниченность <...> жанр и эпоха угаснут вместе с этими последышами выдающегося рода. Авторы же, начавшие писать там после революции, *вновь открывают* дело литературы. Единственное в своем роде и доблестное поколение! У него нет никакой культуры – но бездна любопытства. Их предки жили столетним навыком, лениво переваривая наследие, путь этих людей был прочерчен, для новопришедших же преемственность распалась. Все подлежит переделке, поскольку нет ничего безусловного. Они ставят под вопрос сам принцип повествовательной формы. Стиль и композиция, словарь и синтаксис – все подлежит ценностной ревизии. Работая, они трудолюбиво осваивают навыки подмастерьев-ремесленников. У них простодушный культ ремесла. Питая фанатичную страсть к теориям, они оты-

скивают литературный *прием* как философский камень. Само их варварство, их блаженное невежество порождают жажду знания, способность к пытливым экспериментам, готовность с благодарностью принять неведомые края. Они свободны – и в их распоряжении все накопленные человечеством сокровища искусства. И необъяснимая трудность *выбора*. Им надлежит найти ориентиры, выставить межевые знаки! Внутри национального достояния они приноравливают к себе не классическую традицию, идущую от Пушкина через Толстого к Чехову, а скорее традицию романтической, ведущую от Гоголя через Достоевского к Андрею Белому: так визионеров они предпочли описателям. Ненасытные, они потрошат Лескова, впиваются в Гофмана, расшелушивают Диккенса, эксгумируют Стерна и украшают трофеями собственные прозаические упражнения. Неотесанными инструментами возделывают целину <...> Они берут на себя исполинскую задачу придать форму и смысл виденному и пережитому во время великой бури, и все это – с прилежанием школьников. С новоявленным педантизмом они по-книжному неуклюже обходятся с фактами неотесанной и грубой действительности. Дух хаоса и неразбериха катаклизма наполняют их первые книги. Крушение, восстание, бегство, гражданская война, эпическая жестокость междоусобной брани, смешение рас, миграция народов, голод и террор, караваны и исходы, пустыня и руины, лихорадка энтузиазма и ненависти, героизм и предательство в декорациях агонизирующих городов, одурманенной деревни и таинственных степей, среди снежных буранов и разливов рек – таковы основные мотивы романов Пильняка, Всеволода Иванова, рассказов Бабеля, где все еще грохочет гений разрушения. Это был взрыв, почти тут же погасшая вспышка <...> [12, р.6].

* * *

Но вернемся к общекультурным процессам. В конце концов перед “старой” интеллигенцией все же неизбежно вставал драматический вопрос: либо принять поругание, источиться в ностальгии, взять на себя миссию хранения традиции “по ту сторону” постапокалиптического “нового эона” советской жизни, либо скинуть груз былой гуманистической культуры. И, выбирая последнее, русские писатели в основном шли двумя путями.

Первый – сочленение архаики с футуристичностью в новом мифотворчестве, наследующем былой парадигме (скажем – славянофильской “соборности”), как у символиста Вяч. Иванова с его патетикой прививки модернистского дионисийства (свойственного культу Диониса выходу из пределы своего индивидуального “я”, оргиастического “расточения” в толпе) к коллективистскому этосу революционного авангарда. В 1919-м в статье “Кручи (О кризисе гуманизма)” в “Запи-

сках мечтателей” он поименует собственную модель революционного “преодоления” гуманизма и “индивидуации” “мистическим обобществлением совести” (цит. по: [13, с. 382]) – и эти постулаты своей культурософии положит в основу, среди прочего, инсценировок ранних советских парадов и площадных действ, в которых главный мистагог русского символизма усматривал новейшее воплощение античной “хоровой оркестры”, “Дионисова действия” (см.: [14, с. 174–189]).

Второй путь можно определить греческим понятием “кеносис”: сознательное “умаление”, “истощение” и опрощение во имя преодоления раскола между интеллигенцией и революционной народной массой как форма бытования в новых условиях былого культа “народопоклонства” среди русского образованного сословия. Этот путь привел сотни представителей художественной интеллигенции в студии Пролеткульта, организации, созданной сразу после октябрьской революции для приобщения к культуре широких пролетарских масс (особенно – на раннем этапе его истории, в 1917–1920 гг.) и в культуртрегерские начинания Наркомпроса, а позже – к соучастию в создании советской культуры. Он был чреват и обретениями, сопряженными с жертвенной самоотдачей и широкой просветительской работой, и неизбежными потерями, вызванными “варваризацией” культурно-общественного контекста и постепенным формированием обязательной к применению жесткой идеологической матрицы, зачастую принуждавшей к трагическому компромиссу и этической капитуляции.

Насколько эти пути были плодотворны? На этот вопрос нет однозначного ответа. Они в любом случае были если не неизбежны, то объяснимы. Но проблематичность самого вопроса, как кажется, во многом объясняет нашу нынешнюю – юбилейную – растерянность и даже когнитивный ступор в ценностном осмыслении, историософском декодировании феномена русской революции с ее апологией Человека посредством отречения от традиционного гуманизма. И все же, как мы видели, русская литература далеко не всегда и не во всем служила этой апологии. Ее представители выбирали и иные пути, на которых страшный опыт исторической катастрофы и отчаяния вел к катарсису человеческого духа.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

1. Розанов В. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. [Rozanov, V. *Apokalipsis nashego vremeni* [The Apocalypse of Our Age]. Moscow, 2000.]
2. Беляя Г.А. “Боль пролома”: разобщение с народом как экзистенциальная проблема русской культуры // Она же. Дон Кихоты революции – опыт побед и поражений. М., 2004. [Belaya, G.A. [“The Pain of the Break: Separation from the Common People as an Existential Issue of the Russian Culture]. Belaya, G.A. *Don Kikhoty revolyutsii – opyt pobed i porazhenij* [Don Quixotes of the Revolution – An Experience in Victories and Failures]. Moscow, 2004.]
3. Гинзбург Л.Я. Из записей 1950–1970-х годов // Она же. Литература в поисках реальности. Л., 1987. [Ginzburg, L. Ya. [From the Notes of 1950–1970]. Ginzburg, L. Ya. *Literatura v poiskakh realnosti* [Literature in Search of Reality]. Leningrad, 1987.]
4. Вайскопф М. Во весь голос. Религия Маяковского. М.; Иерусалим, 1996. [Weiskopf, M. *Vo ves golos. Religiya Mayakovskogo* [Speaking Out-Loud. The Religion of Mayakovskiy]. Moscow, Jerusalem, 1996.]
5. Бунин И.А. Собр. соч. Т. 10. Берлин, 1935. [Bunin, I. A. *Sobr. soch. T. 10* [Collected Works. Vol. 10]. Berlin, 1935.]
6. Волошин М. Стихотворения. Статьи. Воспоминания современников. М., 1991. [Voloshin, M. *Stikhotvoreniya. Sati. Vospominaniya sovremennikov* [Poems. Articles. Memoirs of Contemporaries]. Moscow, 1991.]
7. Interviews by C. E. Bechhofer. XIII. Mr. Nicholas Gumileff // *The New Age*. № 1294. New Series. Vol. XXI, № 9, June 28, 1917.
8. Волошин М. Видение Иезекииля // Дело. Одесса. 1919. № 2, 17/30 марта. [Voloshin, M. [Ezekiel Vision] *Delo* [Cause]. Odessa, 1919. N2, March 17(30).]
9. Волошин М. Стихотворения и поэмы. Библиотека поэта: Большая серия. СПб., 1995. [Voloshin, M. *Stikhotvoreniya i poemy. Biblioteka poeta: bolshaya seriya* [Verses and Poems. A Poet’s Library: the Great Series]. St. Petersburg, 1995.]
10. Эренбург И. Лик войны. Изд-е второе. Берлин: Геликон, 1923. [Erenburg, I. *Lik vojny. Izd-e vtoroe* [The War’s Face. The 2nd Edition]. Berlin, Gelikon Publ., 1923.]
11. Мандельштам О. Соч. в 2-х томах. Т. 2. М.: Худ. лит-ра, 1990. [Mandelshtam, O. *Soch. v 2-kh tomakh. T. 2* [Collected Works in 2 Vols. Vol. 2]. Moscow, Khud. Lit-ra Publ., 1990.]
12. Levinson A. Révolution et littérature // *Nouvelles littéraires*, 1929, 02 mars.
13. Иванов Вяч. И. Собр. соч. Т. 3. Брюссель, 1979. [Ivanov, Vyach. I. *Sobr. soch. T. 3* [Collected Works. Vol. 3]. Brussels, 1979.]
14. Бёрд Р. Вяч. Иванов и массовые празднества ранней советской эпохи // Русская литература. 2006. № 2. [Byrd, R. [Vyacheslav Ivanov and Mass Events of the Early Soviet Age]. *Russkaya literatura* [Russian Literature]. 2006. N2.]