

БОЛЬШЕВИЗМ И РЕЛИГИЯ В ИТАЛЬЯНСКИХ ТРАВЕЛОГАХ О СОВЕТСКОЙ РОССИИ 1920–1930-х ГОДОВ*

Анастасия Голубцова

Институт мировой литературы РАН,
Москва, Россия

BOLSHEVISM AND RELIGION IN ITALIAN TRAVELOGUES ABOUT SOVIET RUSSIA FROM THE 1920S AND 1930S**

Anastasia Golubtsova

Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia

This article analyses religious themes and motifs in travelogues by Italian authors who visited the USSR between the 1920s and 1930s. Their writings deal with religion from two different points of view: first, the authors use religious images and allusions to the Bible and other Christian texts as a common cultural code, which helps them comprehend various phenomena of Soviet reality; second, they explore different ways in which religion is present in Soviet society, which was (as the Italian authors saw it) simultaneously strictly atheistic and permeated with religious spirit. The analysis of these two aspects allows the author to point out some important features of the Italian reception of the Soviet Union and to study the influence of fascist propaganda and the European “Russian myth” on the image of the USSR in Italy. This can help us understand the mechanisms underlying the formation of the image of the “other” in intercultural contacts between Russia and the West. The research is based on studying the travelogues by the Italian writers Curzio Malaparte, Vincenzo Cardarelli, and Corrado Alvaro, who visited

* Статья написана при поддержке гранта Российского научного фонда 20–78–00042 «Советский Союз и «русский миф» в travelogues итальянских писателей» в ИМЛИ РАН.

** *Citation*: Golubtsova, A. (2021). Bolshevism and Religion in Italian Travelogues about Soviet Russia from the 1920s and 1930s. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 1. P. 361–378. DOI 10.15826/qr.2021.1.584.

Цитирование: Golubtsova A. Bolshevism and Religion in Italian Travelogues about Soviet Russia from the 1920s and 1930s // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 1. P. 361–378. DOI 10.15826/qr.2021.1.584 / Голубцова А. Большевизм и религия в итальянских travelogues о Советской России 1920–1930-х годов // *Quaestio Rossica*. Т. 9. 2021. № 1. С. 361–378. DOI 10.15826/qr.2021.1.584.

the Soviet Union between the 1920s and 1930s when political, economic, and cultural contacts between the USSR and other countries were expanding rapidly after the Civil War. Among other testimonies of the Italian “guests” in the Soviet Union, travelogues created by prose writers and poets are of particular interest as an example of how reality is transformed by literary imagination. These sources are mostly unknown in Russia and have not attracted the attention of researchers. However, they have been studied abroad from the 1980s in several articles and monographs dealing with the image of the USSR in Western culture; recent years have witnessed the publication of several works especially dedicated to Italian writers travelling to the Soviet Union. However, non-Russian researchers mostly regard these texts as historical sources without considering their literary structure: a “philological” approach is crucial for an adequate understanding of such a complex of both fictional and documentary sources. In the long run, the results of this research may contribute to the development of new efficient strategies for intercultural communication in the modern world.

Keywords: Bolshevism and religion, travelogue, Curzio Malaparte, Vincenzo Cardarelli, Corrado Alvaro, USSR of the 1920s–1930s

Представлен анализ религиозных тем и мотивов в трaвелогах итальянских писателей, посещавших СССР в 1920–1930-х гг. Религиозная тематика в данных текстах предстает в двух основных формах: во-первых, обращение авторов к религиозной образности (аллюзиям на Библию и другие тексты христианской традиции) как общему культурному коду, используемому при осмыслении незнакомых советских реалий; во-вторых, исследование форм присутствия религии в советском обществе, внешне сугубо атеистическом, внутренне же (в восприятии итальянских авторов) проникнутом религиозным духом. Изучение этих аспектов позволяет выделить ряд важных особенностей рецепции Советского Союза в итальянском обществе, в том числе рассмотреть влияние фашистской пропаганды и европейского «мифа о России» на формирование образа СССР в Италии, и внести вклад в осмысление механизмов формирования образа «другого» в межкультурном взаимодействии России и Запада. Материалом исследования послужили трaвелоги итальянских литераторов Курцио Малапарте, Винченцо Кардарелли и Коррадо Альваро, посетивших СССР в 1920–1930-е гг., в период расширения экономических и культурных контактов между Россией и зарубежными странами после завершения Гражданской войны. В ряду свидетельств, оставленных итальянскими гостями СССР, трaвелоги, созданные прозаиками и поэтами, представляют особый интерес как пример того, каким образом материал действительности преломляется в авторском воображении. В России эти тексты малоизвестны и практически не привлекают внимания исследователей. За рубежом же они активно изучаются начиная с 1980-х гг. в статьях и монографиях, посвященных образу СССР в западном сознании, в последние годы выходит ряд специальных работ о путешествиях итальянских авторов в Советский Союз. Однако зарубежные исследователи рассматривают данные тексты исключительно как исторические источники и практически не затраги-

вают проблему структуры травелога как художественного целого. Между тем, «филологический» подход необходим для адекватного понимания такого сложного художественно-документального образования, как травелог. Результаты данного исследования в конечном счете могут иметь практическое значение для более эффективного выстраивания межкультурных коммуникаций в современном мире.

Ключевые слова: большевизм и религия, травелог, К. Малапарте, В. Кардarella, К. Альваро, СССР в 1920-1930-е гг.

Опыт революции 1917 г. и послереволюционного переустройства общества привлек пристальное внимание правящих кругов и общественности в европейских странах, в том числе и в Италии, где этот интерес был обусловлен еще и общностью исторической судьбы – установлением тоталитарного режима в 1920-х гг. В фашистской Италии внимание к процессам, происходившим в СССР в 1920-1930-е гг., обуславливалось «схожим по типу насильственным способом захвата власти, шедшими в общем русле реформами в социальной сфере, стремлением лидеров вывести свои страны из категории государств второго эшелона и занять лидирующие позиции на мировой арене» [Дубровина, с. 4].

Восприятие Советской России в итальянском обществе определялось, с одной стороны, стремлением поддерживать торгово-экономические, политические и культурные контакты между двумя странами, с другой – создаваемым пропагандой образом коммунизма и большевизма как идеологического противника фашизма. Антикоммунистическая позиция фашистов отчасти объяснялась выходом России из Первой мировой войны: публикация секретных договоров (в том числе Лондонского пакта между Италией и Антантой) и переговоры о сепаратном мире с Германией вызвали возмущение националистической общественности и прессы, которая воспринимала большевиков как немецких агентов и непосредственных виновников военных неудач Италии. Вплоть до конца войны Ленин и его соратники подвергались критике за пораженчество, подарившее серьезное военное преимущество центральным державам [Bresciani, p. 221]. Антикоммунистическая риторика активно использовалась как инструмент политической борьбы для нападок на главных политических оппонентов фашизма – итальянских социалистов, с самого начала выступавших против войны. Однако следует отметить, что Муссолини в своих выступлениях проводил четкое различие между социализмом и большевизмом, характеризуя последний как результат «онемечивания социализма» и утверждая, что «ленинизм есть полное отрицание социализма» [Ibid., p. 223]. В выступлениях конца 1910-х – начала 1920-х гг. подчеркивался антинациональный и деспотический характер большевизма, который изображался как «типично русский феномен», чуждый западной цивилизации, как воплощение

азиатского деспотизма и коллективизма, не имеющее ничего общего с западной цивилизацией и потому неприменимое в Италии – «самой индивидуалистической стране в мире» [Bresciani, p. 230]¹.

Представление о большевизме как о типично русском феномене неизбежно вело к тесному переплетению антифашистских настроений с антиславянскими: националистически ориентированные силы воспринимали славянское население, сконцентрированное на северо-восточных границах Италии, не только как угрозу национальным интересам, но и как возможный канал распространения большевизма с его азиатским варварством. Практика террора, широко использовавшаяся большевиками в СССР, служила оправданием для жестких мер по отношению к социалистам, которых Муссолини характеризовал как «русское войско, расквартированное в Италии» [Ibid., p. 236]. В период «марша на Рим» и фашистского переворота насилие против политических оппонентов фашизма объяснялось необходимостью «антибольшевистской» (то есть антисоциалистической) борьбы и опасностью гражданской войны в Италии. По сравнению с большевистским террором в России, действия фашистов объявлялись более умеренными, разумными и оправданными: таким образом, противопоставление фашизма и большевизма служило легитимации режима Муссолини. В то же время НЭП и связанный с ним процесс реинтеграции Советской России в мировую экономическую систему определили необходимость восстановления торговых связей между Италией и СССР. После того как поражение советских войск под Варшавой в 1920 г. положило конец распространению большевизма, Муссолини приветствовал поворот Советского Союза к Западу: парадоксальным образом в области экономики коммунизм начал восприниматься как шаг к капитализму, как сила, способная вестернизировать и модернизировать «азиатскую», «византийскую» Россию.

После прихода Муссолини к власти отношение фашистского руководства к СССР не было постоянным и менялось в зависимости от конкретного исторического момента и политической конъюнктуры. Публицистика и официальная пропаганда создавали сложный и противоречивый образ СССР: подобный подход «предполагал сопоставление режимов на теоретическом конструктивном уровне и не был исключительно результатом утрированной антибольшевистской полемики» [Дубровина, с. 93], что открывало новые возможности для диалога между двумя странами. Во второй половине 1920-х гг. одной из излюбленных тем официальной фашистской про-

¹ Здесь отчетливо прослеживается влияние мифа о России и «загадочной русской душе», включающего в себя представления о коллективизме, пассивности и фатализме русского народа. «Миф о России», складывающийся в Европе на протяжении XIX в. и вплоть до настоящего времени влияющий на западную рецепцию России и русской культуры, окончательно оформляется в знаменитой книге Э.-М. де Вогюэ «Русский роман» («Le roman russe», 1886), которая фактически открывает русскую литературу не только для французского, но и в целом для западного читателя [Vogüé; см. также, например: Фокин, с. 32].

паганды стал упадок буржуазной Европы, и по мере того, как Италия все сильнее противопоставляла себя остальным странам Запада, коммунистический режим начинал восприниматься как «незаконнорожденный брат» фашизма [Traini, p. 16].

1920-е и первая половина 1930-х гг. стали для Италии и СССР временем политического и культурного сближения и экономического сотрудничества, которое в 1933 г. было официально закреплено заключением итало-советского пакта о дружбе, ненападении и нейтралитете. В этот период многие фашистские интеллектуалы – Дж. Боттаи, Д. Кантимори, К. Малапарте и др. – с интересом анализировали советский опыт, стремясь выявить как различия, так и точки соприкосновения, важнейшими из которых являлись основополагающая роль государства в обществе и антибуржуазный характер обеих революций, фашистской и большевистской. Изучались и конкретные формы социально-экономического устройства СССР: организация труда, культурная политика, опыт первых пятилеток. Вплоть до середины 1930-х гг. фашистские идеологи считали своим главным противником не Советский Союз, а США, точнее, американский стиль жизни и образ мысли [Дубровина, с. 88]. Только во второй половине 1930-х гг., в период Итало-эфиопской войны 1935–1936 гг. и гражданской войны в Испании, отношения между двумя странами обострились, и официальная позиция фашистской Италии по отношению к СССР приобрела отчетливую антикоммунистическую окраску.

В 1920-х – первой половине 1930-х гг. в Советском Союзе наряду с торговыми и дипломатическими представителями работали многочисленные сотрудники периодических изданий: Сальваторе Апонте («Гадзетта дель Пополо», «Коррьере делла Сера»), Роберто Сустер («Секоло д'Италия»), Пьетро Сесса («Трибуна»), Джулио Де Бенедетти («Гадзетта дель Пополо») и др. Однако их журналистская работа серьезно осложнялась незнанием русского языка, надзором со стороны властей, советской и фашистской цензурой [Petracchi, p. 35–36]. С другой стороны, известные писатели и авторитетные интеллектуалы (как правило, также посещавшие Советский Союз в качестве корреспондентов), в отличие от обычных журналистов, пользовались определенной «духовной свободой» и, даже сотрудничая с прессой, в меньшей степени зависели от издательской политики и цензурных ограничений [Ibid., p. 36–37].

Поскольку «советская» тема вызывала интерес как у официальных властей, так и у публики, после газетной/журнальной публикации очерки и статьи о поездках в СССР нередко издавались отдельными сборниками-травелогами. Травелоги, созданные литераторами, представляют особый интерес как пример того, каким образом материал действительности преломляется в авторском воображении. Среди итальянцев, посещавших СССР в 1920–1930-е гг., можно выделить несколько авторов, известных в первую очередь своими художествен-

ными произведениями: Винченцо Кардарелли, Коррадо Альваро, Курцио Малапарте. В их травелогах, написанных после посещения СССР, характерная для путевых заметок ориентация на правдивое отражение действительности соединяется с тенденцией к поэтическому осмыслению собранного материала. Неоднозначная позиция фашистского режима по отношению к Советскому Союзу определяет противоречивость образа СССР в текстах итальянских писателей, которые, будучи так или иначе встроенными в систему пропаганды, неизбежно оказываются одновременно ее творцами и жертвами². Ярким примером противоречивости и даже парадоксальности итальянского восприятия СССР становятся религиозные мотивы, широко используемые итальянцами при анализе декларативно антирелигиозной советской действительности.

Соотношение марксистской/коммунистической идеологии и религии составляло один из ключевых вопросов русского марксизма с самых его истоков – достаточно вспомнить «легальных марксистов» (П. Струве, Н. Бердяева, С. Булгакова) или «богостроителей» 1900–1910-х гг. (А. Луначарского, В. Базарова, А. Богданова). Эта проблематика была обобщена и подробно проанализирована в знаменитой работе Н. Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937). В ней нашли свое выражение многие постулаты, на которые опирались в своих рассуждениях зарубежные, в том числе и итальянские авторы, пытавшиеся осмыслить советскую действительность 1920–1930-х гг. Отмечая специфичность русского варианта коммунизма, Бердяев связывает ее с особенностями исторической судьбы России и противоречивого национального характера, сформированного столкновением восточных и западных влияний, первобытно-стихийного начала и византийского аскетического мистицизма, безграничностью и бесформенностью необъятного пространства русской земли, «религиозно-догматическим» складом души и способностью к страданиям и жертвам [Бердяев, 1955, с. 7–8]. Таким образом, автор фактически перечисляет основные элементы «русского мифа», в значительной степени предопределявшие западную рецепцию России (и Советского Союза). На примере работы Бердяева хорошо видно, что религиозные представления составляют важную часть европейского «мифа о России».

² К. Малапарте на момент поездки являлся ярким сторонником фашизма, о чем ясно свидетельствует и текст его травелога. Пропагандистские штампы присутствуют и в текстах В. Кардарелли, отправленного «наблюдать советскую реальность глазами фашизма» (*osservare la realtà sovietica con gli occhi del fascismo*; здесь и далее пер. с итал. мой. – А. Г.) в качестве корреспондента официальной газеты «Иль Тевере» [Traini, p. 29]. К. Альваро с его сдержанным отношением к режиму (так, в 1925 г. он был в числе подписавших Манифест антифашистских интеллектуалов, подготовленный Б. Кроче) старается сохранять беспристрастие, однако и он как сотрудник центральной газеты «Ла Стампа» не может избежать воздействия пропаганды и, например, упоминает фашистский корпоративизм как пример гармоничных и экономически рациональных взаимоотношений между государством и народом [Alvaro, p. 199].

С другой стороны, итальянские авторы, погруженные в контекст христианской традиции, неизбежно обращаются к соответствующим культурным кодам для осмысления чуждой советской действительности. Эти два фактора определяют две основные формы реализации религиозной проблематики в итальянских травелогах, посвященных СССР: во-первых, обращение к конкретным текстам христианской традиции как источнику образности при осмыслении советских реалий (прежде всего к Священному Писанию, в меньшей степени – к художественной литературе), во-вторых, рассмотрение различных форм присутствия в советском обществе религии как духовного и социального феномена, внешне противостоящего большевизму, внутренне же органически связанного с ним.

Советская реальность и христианская образность

Восприятие Советского Союза через призму религиозной образности получает свое наиболее последовательное воплощение в травелоге Коррадо Альваро (1895–1956) «I maestri del diluvio. Viaggio nella Russia Sovietica» («Творцы потопа. Путешествие в Советскую Россию»). Альваро, писатель, поэт и журналист, приехал в СССР летом 1934 г., незадолго до убийства Кирова и нового витка сталинских репрессий. В отличие от многих других итальянских путешественников, Альваро был знаком с русским языком и достаточно глубоко знал русскую культуру, поскольку участвовал в переводе и издании русских авторов (в частности, еще в 1920 г. он выпустил антологию «Русские рассказы», в 1921 г. в его переводе были изданы «Вечный муж» Ф. Достоевского и «Мелкий бес» Ф. Сологуба, в 1942 г., уже после поездки в СССР – рассказы и воспоминания Л. Толстого, хотя вопрос об уровне его владения русским языком остается открытым³). Он отправился в Советский Союз как специальный корреспондент газеты «Ла Stampa», а в 1935 г. его статьи с незначительными изменениями были опубликованы в сборнике «Творцы потопа. Путешествие в Советскую Россию», который впоследствии неоднократно переиздавался: в 1943 г. под названием «Путешествие в Россию» («Viaggio in Russia»), затем – с оригинальным заглавием. Его путешествие по Советскому Союзу длилось около 40 дней, и за это время писатель успел посетить Москву, Ленинград, Нижний Новгород, Сталинград, Баку, спуститься на пароходе по Волге и проехать на поезде по степи. Порядок следования очерков в целом отражает маршрут путешествия, однако книга не имеет четкой структуры и состоит из глав, посвященных самым разнообразным темам: разрозненным путевым впечатлениям и встречам, экономическим вопросам, историческим экскурсам, отдельным феноменам советской жизни.

³ По некоторым свидетельствам, переводы Альваро выполнены не с русского, а с французского языка [Tuscano, p. 564].

При всей разнородности сборника Альваро целостность его восприятия обеспечивается наличием общей концепции, отраженной в названии книги. Заглавие, содержащее аллюзию на библейский потоп (*diluvio*), задает определенный модус восприятия текста: автор изображает Октябрьскую революцию как глобальную катастрофу, уничтожившую старую Россию. Дома и улицы, хранящие память о страшных событиях прошлого, напоминают «un panorama veduto dopo il cataclisma»⁴ (р. 75), «umanità nuova dopo il diluvio»⁵ инстинктивно пытается возродить прежний уклад жизни (р. 76). Даже товары в витрине магазина похожи на вещи, разложенные на просушку после кораблекрушения (р. 78), случайно встреченный священник кажется беженцем, спасшимся от катастрофы (р. 149), а люди, возделывающие участки земли в районе Ростова, сравниваются с могильщиками на кладбище (р. 178). На представление о революции как глобальной катастрофе накладывается мифологизированное представление о России как о стране бескрайних степных просторов, по которым движутся огромные людские массы (по словам Альваро, «l'eterno fluttuare umano della Russia, l'eterno nomadismo per l'immenso continente»⁶, р. 15). Степной ландшафт в сознании автора естественным образом соотносится с морем: «un gruppo di gente... buttati dall'immensità come da un oceano qui»⁷ (р. 156–157), «convoglio di zingari, come se fosse incagliato in un mare in bassa marea»⁸ (р. 181) и т. д. Но метафора Всемирного потопа поддерживается не только «морскими» метафорами, но и прямыми библейскими аллюзиями: например, старый пароход на Волге, набитый людьми, поклажей, лошадьми и коровами, напоминает ковчег («arco», р. 151), в описании толпы на палубе другого парохода выделяется мощный старик, подобный Ною на фреске («Noè in un affresco», р. 156). В том же описании парохода мы встречаем «un pezzo di pane... i pesci secchi che diventano quasi simboli»⁹ (р. 156).

Можно предположить, что здесь на ассоциативном уровне присутствует библейский подтекст, тем более что в следующем предложении тот же кусок хлеба характеризуется архаичным книжным термином «viatico» (от латинского *viaticum*), которым обозначаются и провизия в дорогу, и последнее церковное причастие перед смертью: таким образом, странствия людей по бескрайним русским просторам приобретают мифологическое и даже метафизическое измерение

⁴ «Панораму после катаклизма». Здесь и далее цитаты приводятся в моем переводе с указанием страниц в круглых скобках по изданию: [Alvaro].

⁵ «новое человечество после потопа».

⁶ «вечное русское колыхание людского потока, вечное странничество по огромному континенту».

⁷ «группа людей (жертвы голода. – А. Г.)... выброшенных сюда бескрайним простором, как океаном».

⁸ «цыганский караван, словно севший на мель в отлив».

⁹ «кусочек хлеба... и сушеные рыбы, которые становятся почти символами».

как странствия по некоему иному, потустороннему пространству. Не случайно это мифологическое представление особенно актуализируется во второй половине книги, когда Альваро, покинув Москву и Петербург, отправляется в поволжские степи и затем в Кавказские горы. Если степь описывается как однообразное безрадостное пространство, то по мере приближения к Кавказу пейзаж становится более живописным, веселым, изобильным, напоминающим автору итальянские Апеннины. Это впечатление поддерживается описанием Кавказа, вновь отсылающим к библейскому сказанию о Всемирном потопе: «il tetto del mondo, il luogo emerso dal diluvio»¹⁰ (р. 184).

Восприятие Октябрьской революции как Всемирного потопа встречается и у других авторов – например, в травелоге поэта и писателя Винченцо Кардарелли (1887–1959), одного из первых итальянских интеллектуалов, посетивших Советский Союз. Кардарелли посетил Россию по поручению фашистской газеты «Иль Тевере», созданной в 1924 г. при личном участии Муссолини. Заметки под названием «Viaggio di un poeta in Russia» («Путешествие поэта в Россию») были написаны на материале его поездки в СССР в период с осени 1928 по весну 1929 г., однако после газетной публикации вышли отдельной книгой только в 1954 г. В отличие от Альваро, Кардарелли посетил только Москву и Ленинград, поскольку, по его мнению, именно в этих городах в тот период была представлена квинтэссенция русской жизни [Cardarelli, p. 766–767]. Кардарелли тоже обращается к развернутым религиозным метафорам, хотя они и не приобретают столь всеобъемлющего структурообразующего значения, как у Альваро¹¹. Неоднократные упоминания потопа – имена меценатов, сохранившиеся после «всемирного потопа» («diluvio universale») только в названиях музеев¹² (р. 772), сравнение пионеров с голубем из библейской легенды о потопе¹³ (р. 803) – выглядят как прямая аллюзия на травелог Альваро. Хотя очерки Кардарелли относятся к более ранней эпохе, его книга «Путешествие поэта в Россию» была издана значительно позже «Творцов потопа», и при подготовке публикации Кардарелли имел возможность ознакомиться с текстом Альваро¹⁴.

Этого нельзя сказать об очерках Курцио Малапарте (1898–1957) «Осмысление Ленина» («Intelligenza di Lenin»), написанных в ходе по-

¹⁰ «крыша мира, место, показавшееся из вод потопа».

¹¹ В «Творцах потопа» Альваро библейская образность используется даже для объяснения вполне приземленных социальных реалий. Например, в религиозных терминах описывается положение крестьян по отношению к рабочим («Крестьяне и рабочие находятся в тех же отношениях, что Авель и Каин», р. 179), а добыча нефти в районе Баку напоминает о пожаре Содомы и Гоморры, р. 187).

¹² Здесь и далее цитаты приводятся с указанием страниц по изданию: [Cardarelli].

¹³ Имеется в виду, что пионеры проводят социальную работу среди рабочих и крестьян, выступая как своего рода посланцы советской власти.

¹⁴ Возможно, именно путешествие Альваро он имеет в виду, критически отзываясь о писателях, стремящихся увидеть всю Россию за несколько месяцев (р. 766; см.: Traini, p. 69).

ездки в СССР в 1929 г. Малапарте отправился в Советский Союз в качестве корреспондента газеты «Ла Stampa», материалы после газетной публикации были изданы под одной обложкой в 1930 г., задолго до публикации травелога Альваро. Однако и в них при отсутствии непосредственных аллюзий на библейское предание, вероятно, подсудно присутствуют ассоциации со Всемирным потопом. Так, молодое поколение советских граждан, выросшее на руинах старого мира, в восприятии Малапарте отличает «la spregiudicata impazienza degli scampati a un naufragio»¹⁵ (р. 147), а революционные события, трактуемые как падение Рима с последующим погружением в варварство, описываются фразой из труда Монтеस्कье «О духе законов», явно отсылающей к библейскому Потопу: «Ainsi, dans le temps des fables, après les inondations et les déluges, il sortit de la terre des hommes armés qui s'exterminèrent»¹⁶ (р. 8).

У Малапарте определяющее значение приобретает не метафорическое преломление темы Всемирного потопы, а мотивы, связанные с образом Христа. Как следует из названия, главной темой, интересующей Малапарте, является личность Ленина, который изображается как нечеловечески бесстрастный, рациональный и безжалостный политик. В глазах Малапарте Ленин приобретает сверхчеловеческие и, как ни парадоксально, христологические черты, в его описании автор травелога открыто обращается к библейской риторике: логика Ленина – «assolve tutti i peccati e tutti i furori del popolo»¹⁷ (р. 34), Ленин характеризуется как «lupus Dei qui tollit peccata mundi»¹⁸ (р. 45); после покушения Фанни Каплан раненый Ленин встает «senza un lamento, senza una parola d'odio»¹⁹ (р. 47). Однако тщательно выстраиваемая религиозная риторика немедленно переворачивается и развенчивается²⁰: в отличие от Христа, Лениным движет не любовь, а равнодушие, холодная логика насилия. Тело Ленина в мавзолее лишь внешне напоминает мощи святых, которые первые христиане некогда тайно вывозили с Востока: «ни один корабль не вывезет останки Ленина, не затонув. Мертвецы – тяжелый груз» (р. 49).

Восприятие фигуры Ленина в книге Малапарте претерпевает резкую метаморфозу – от почти благоговейной интонации первых страниц до презрительной характеристики в финале: «жалкая мумия»

¹⁵ «бесцеремонное нетерпение выживших после кораблекрушения». Здесь и далее цитаты приводятся с указанием страниц по изданию: [Malaparte].

¹⁶ «Так в баснословные времена после наводнений и потопов из земли вышли вооруженные люди, истребившие друг друга» (пер. А. Г. Горнфельда и М. М. Ковалевского).

¹⁷ «отпускает все грехи народа и оправдывает всю его ярость».

¹⁸ «волк Божий, взявший на себя грехи мира»: аллюзия на относящиеся к Христу слова Евангелия от Иоанна «вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин 1:29).

¹⁹ «без жалобы, без единого слова ненависти».

²⁰ Обилие библейской образности, вероятно, связано с тем, что Малапарте, ссылаясь на Кейнса, отмечает религиозный характер большевизма (р. 131).

Ленина покоится в стеклянном саркофаге, поскольку его адепты боятся, что «добрая русская земля» отвергнет его прах (р. 174). Даже такая бытовая деталь, как пристрастие Ленина к рыбалке (р. 31–32), в контексте произведения приобретает пародийные коннотации, представляя как ироническое «переворачивание» библейского образа «ловца человеков». Именно центральный образ Ленина обеспечивает целостность разнородного, лишённого четкой структуры текста Малапарте, и трансформация этого образа из Христа в своего рода Антихриста составляет скрытый сюжет травелога.

Такому же развенчанию у Малапарте подвергаются и другие религиозные метафоры, например, образ краеугольного камня, отсылающий к словам Христа «ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою» (Мф. 16 : 18). Описывая инертную толпу как основу власти («...il despotismo moscovita è stato costruito sulla folla; *super hanc petram*»²¹), автор одновременно подчеркивает шаткость этого основания («Ed è questa la pietra che l'ultimo Zar ha lasciato in eredità a Kerenski. <...> *Super hanc petram* il Governo Provvisorio ha fondato il suo breve regno»²², р. 119), большевизм же, по мысли Малапарте, рассматривает толпу как враждебную силу, опираясь на сознательное рабочее меньшинство. Посредством «переворачивания» библейских метафор Малапарте в образной форме описывает социальные процессы, происходящие в СССР, и выносит суровый моральный вердикт Ленину, его соратникам и всему советскому режиму.

В ряде случаев религиозная метафорика в итальянских травелогах отсылает не напрямую к Библии, а к другим литературным источникам, прежде всего к «Божественной комедии» Данте – парадигматическому тексту, задающему идеальную модель путешествия в иной, потусторонний мир. Именно так – как потустороннее, мистическое пространство – воспринимает Россию Кардарелли: уже в Польше он чувствует, что попал в мир, не имеющий ничего общего с европейской цивилизацией, мир, где угольные шахты напоминают врата Ада, а земля имеет багровый («perso») оттенок, «che ricorre tanto volentieri nella fantasia di Dante»²³ (р. 750). Альваро же, описывая толпы голодающих в степи (вероятно, речь идет о последствиях голода 1932–1933 гг.), вспоминает картины «Чистилища» («pareva che si fossero spalancate le porte della sofferenza umana; posso dire di aver visitato il Purgatorio»²⁴, р. 194).

Малапарте, демонстрируя свое отношение к событиям революции, обращается к зловещим образам дантовского Ада: колыхание красных флагов в преддверии октябрьского переворота ассоцииру-

²¹ «московский деспотизм был построен на толпе; на сём камне».

²² «Этот камень последний царь оставил в наследство Керенскому. <...> На сём камне Временное правительство основало свое краткое царствование».

²³ «который так часто возникает в фантазии Данте».

²⁴ «казалось, что распахнулись двери человеческого страдания; могу сказать, что я побывал в Чистилище».

ется со словами «*Vexilla regis prodeunt inferni*» («Близятся знамена царя Ада», р. 122), которыми Вергилий предупреждает Данте о приближении к обиталищу Люцифера. Помимо Данте, встречаются отсылки к житиям святых (Альваро сравнивает кавказские каменные дома и кладбища с заброшенными жилищами отшельников из Золотой Легенды, р. 188) и к другим хрестоматийным текстам, отсылающим к религиозной традиции. Так, у Кардарелли Кремль ассоциируется с крепостью из «Освобожденного Иерусалима» Торквато Тассо (р. 763), а экзотическая «восточная» Россия в целом – со Святой землей (р. 762). Вероятно, итальянский автор под воздействием фашистской пропаганды сознательно или неосознанно воспринимает свое путешествие как крестовый поход, а себя – как представителя прогрессивной западной цивилизации в землях варваров. Об этом говорит и снисходительная, порой даже презрительная интонация, пронизывающая весь текст книги Кардарелли.

Таким образом, христианские аллюзии в итальянских травелогах 1920–1930-х гг. составляют постоянный фон и для описания событий, и для попыток социального анализа. Библейский интертекст функционирует как общий культурный код, который итальянские авторы используют при освоении чуждой реальности, пытаясь осмыслить неизвестное через известное. Благодаря библейской образности за материальным планом начинает просвечивать иная метафизическая реальность, которая наделяет исторические события и реалии советской жизни высшим, практически сакральным смыслом и превращает творцов Октябрьской революции (прежде всего Ленина – «*impresario di diluvi*»²⁵, говоря словами Альваро, р. 195) то в мифических титанов, способных вызвать глобальную катастрофу, то в великих грешников, призвавших на себя и на свою землю Божью кару в виде Всемирного потопа.

Религия и большевизм: духовные и социальные аспекты

Особый пласт христианских мотивов в рассматриваемых травелогах составляют отсылки к религии как к социальному и духовному феномену, который внешне противостоит большевизму, внутренне же, как ни парадоксально, тесно связан с ним и даже родственен ему. Внутренняя близость христианства и большевизма и в значительной степени религиозный характер большевистской идеологии неоднократно становились предметом исследования в гуманитарных науках²⁶, и свидетельства итальянских писателей, лично посещавших СССР в 1920–1930-х гг., дополняют эту картину новыми значимыми штрихами.

²⁵ «импресарио потопов».

²⁶ См., например: [MacIntyre; Milbank; Collier; Riegel; Khazanov; van Ree; Бердяев, 1931; Бердяев, 1955; Рыклин; Антипов; Чони] (особенно гл. 2 «Горький. Пролетарская культура и богостроительство» и гл. 3 «Марксизм и религия: Ленин и “богостроители”»).

Как ни парадоксально, несмотря на резко антирелигиозный характер советской власти, в итальянских травелогах мы не встречаем резкого противопоставления большевизма и христианства: напротив, авторы в изобилии обнаруживают в советском обществе следы неизжитой христианской духовности. По их свидетельствам, многие институты советского общества – школа, театр, пропаганда, в том числе и атеистическая, и даже сам большевизм как таковой – проникнуты религиозностью, глубоко укорененной в национальном характере русского народа. В отсутствие противопоставления большевизма и религии на первый план выходит другая антитеза – православие и католичество. Она органично встраивается как в мифологизированное представление о России как восточной экзотической варварской стране, так и в насаждаемое фашистской пропагандой восприятие большевизма как явления, чуждого ценностям христианской западной цивилизации.

К. Малапарте в «Осмыслении Ленина», подчеркивая специфику русской культуры, рожденной из слияния киевско-новгородского «варварства» и просвещенной Византии²⁷, противопоставляет римскому Христу Христа православного: «più nomade che contadino, sottomesso ma anarchico, paziente ma inquieto, docile, sognatore e servile, ma violento qualche volta, crudele sempre»²⁸ (12). Особая русская религиозность служит для Малапарте одновременно объяснением и иллюстрацией специфики «русской души», разрываемой самыми невероятными противоречиями. По его словам, русские воспринимают землю как «un grande presepio, dove bisogna... camminare in punta di piedi per non svegliare Gesù Bambino»²⁹ (р. 51). Этот образ резко контрастирует с безнадежным отношением к жизни, омраченным сознанием вины и греха: одна из множества противоположностей, которые, по мнению Малапарте, сосуществуют в русском национальном характере. Рассматривая Октябрьскую революцию как событие, естественным образом проистекающее из самой природы и психологии русского народа, итальянский писатель со ссылкой на Дж. Кейнса говорит о «религиозных элементах («elementi religiosi») русской революции» (р. 129) и даже напрямую о «религиозном духе» («spirito religioso») и «религиозном характере» («carattere religioso») большевизма и ленинизма (р. 131).

К. Альваро, как и Малапарте, ищет корни русского религиозного чувства в русском национальном характере, который, в свою очередь, сформировался под влиянием ландшафта – обширных лесов и бес-

²⁷ Альваро также пишет о «варварстве», проникнутом религиозным византизмом (р. 90), но, в отличие от Малапарте, рассматривает его как примету завершившегося феодального этапа истории России.

²⁸ «скорее кочевник, чем крестьянин, покорный, но анархический, терпеливый, но беспокойный, кроткий, мечтательный и раблепный, но порой гневный, всегда жестокий».

²⁹ «большой рождественский вертеп, в котором нужно... ходить на цыпочках, чтобы не разбудить младенца Христа».

крайних равнин, среди которых человек «sentì il bisogno del divino»³⁰ (р. 115). Однако, в отличие от Малапарты, он не ограничивается широкими историческими и философскими обобщениями, а сосредоточивается в первую очередь на отдельных чертах новой социальной реальности. Автор говорит о «слепой вере» («fede cieca») в технику, «техническом фетишизме» («feticismo della tecnica»), буквально о «культе» («culto»), сменившем старую христианскую религию (р. 85–86), о религиозном почитании графиков и статистики (р. 203). Исправившийся беспризорник рассказывает о себе как исцеленный Божественным чудом («miracolato») (р. 117). Постройка с башенкой на плоту, плывущем по Волге, напоминает церковную колокольню (р. 151).

Выводы Альваро о внутренней религиозности советских социальных институтов и всей советской реальности подтверждают и свидетельства Кардарелли: после посещения пионерского кружка он пишет о «большевистских школах» («scuole bolsceviche»), в которых «tutti sono eguali davanti al Vangelo di Carlo Marx»³¹ (р. 802), образовательные плакаты на стенах учреждений и сама вера в эффективность подобных наглядных пособий напоминают ему характерное «византийское» («bizantino») поклонение иконам (805–806), новая мораль большевизма подменяет собой религию, становясь «духовной пищей» («pane spirituale») для народа (р. 813–814), русский театр описывается как «священный институт» («un'istituzione sacra»), а представление – как своего рода литургия, нечто среднее между православным обрядом и греческой мистерией, где зрители ведут себя молчаливо и сдержанно, как верующие во время молитвы, а в конце взрываются «оргиастическим» восторгом (р. 837–838).

В отличие от Альваро, который почти не уделяет внимания сохранившимся в СССР элементам религиозной жизни – церквям, церковным обрядам, положению духовенства и верующих (лишь кратко упоминает очереди, выстраивающиеся к немногочисленным открытым для богослужения церквям на Пасху, р. 206), Кардарелли пишет о венчаниях и о попáх, просящих милостыню «без всякой веры» («senza nessuna fede», р. 775–777), о службах в Иверской часовне у ворот Кремля (р. 813). Причем если Альваро воспринимает немногочисленные приметы церковной жизни как предвестие будущего духовного возрождения, то Кардарелли описывает их как нелепые пережитки прошлого и в целом презрительно высказывается о «примитивном» («primitivo») и «сектантском» («settario») характере русской церкви, в отличие от церкви латинской (р. 813).

Различия в свидетельствах двух авторов, описывающих СССР конца 1920-х и середины 1930-х гг., можно объяснить как их личными предпочтениями и взглядами, так и реальным изменением отношения официальных властей к церкви. Кардарелли опровергает слухи

³⁰ «почувствовал нужду в Божественном».

³¹ «все равны перед Евангелием Карла Маркса».

о целенаправленном преследовании религии: многие церкви открыты для богослужения (р. 812), власти борются с религией лишь посредством просвещения и атеистической пропаганды, ожидая, когда она «угаснет сама собой» («*si spenga da sé*», р. 813). Как ни парадоксально, Кардарелли видит причины упадка церкви в том, что ранее она полностью подчинила себе русского человека, превратив его жизнь в набор неизменных ритуалов, а мысли – в догмы: «*tutto parve religioso in Russia e non ci fu più religione*»³² (р. 823). Варварская и примитивная, несмотря на всю свою пышность, «сухая ветвь» («*ramo arido*») великого древа римского католичества, православная религия «*si era... distrutta da sé, identificandosi con la vita*»³³ (р. 823).

Альваро, в отличие от Кардарелли, почти с ужасом описывает впечатляющий масштаб и эмоциональный накал антирелигиозной борьбы, которая парадоксальным образом принимает религиозные формы и порождает «догматизм нового рода» («*dogmatismo di nuovo genere*»). Труды «отцов коммунизма» («*padri del comunismo*», по аналогии с отцами церкви) изучаются, толкуются и комментируются (р. 91), а постоянное именование Бога (даже в знак отречения от него), выпуск соответствующих газет и иные формы атеистической пропаганды напоминают Альваро то сомнение в Его присутствии, которое испытывают великие мистики и святые, прежде чем окончательно слиться с Ним (р. 115). Статуи Бруно, Кампанеллы и Галилея в бывших церквях, превращенных в антирелигиозные музеи, напоминают изображения святых, голоса экскурсоводов поднимаются к куполу, как молитвы, а богоборчество превращается в новую религию («*tale da suscitare pensieri religiosi anche in chi si ne senta lontano*»³⁴, р. 204–206).

Ориентация на непосредственные наблюдения, а не на теоретические абстракции, и меньшая подверженность антирусским предубеждениям позволяет Альваро (в отличие от Малапарте и Кардарелли) заключить, что черты «православного менталитета» («*mentalità ortodossa*», р. 92), проступающие в советском обществе при всем его декларируемом материализме, свидетельствуют не о разрыве между Россией и Западом, а, напротив, о культурной преемственности. В представлении Альваро Россия повторяет путь развития западной цивилизации, создавая «томизм нового типа» («*tomismo di nuovo genere*») и на новой почве постепенно возрождая идеалы Французской революции и ценности демократии (р. 92). Общность христианских ценностей (свобода воли, достоинство и ответственность индивида), объединяющих католичество и православие, составляет, по мысли Альваро, основу культурной близости России

³² «в России все казалось религиозным, и больше не было религии».

³³ «разрушила сама себя, отождествившись с жизнью».

³⁴ «способную пробудить духовные мысли даже в тех, кто считает себя далеким от этого».

и Запада (правда, итальянский автор не ставит под сомнение превосходство Запада и мессианскую функцию Европы по отношению к России – функцию «regolatrice, legislatrice, salvatrice»³⁵, p. 211). Более того, проникая глубже любых политических и социальных различий и сходств, автор утверждает внутреннее родство всех людей, ссылаясь на наиболее архетипические религиозные образы – «la madre, il bambino, e tutto quello che dalla religione è venuto a rafforzare i più profondi istinti umani»³⁶ (p. 206).

В рассуждениях итальянских путешественников о роли религии в русском обществе проступают контуры «русского мифа», сложившегося на Западе в течение XVIII–XIX вв. Он формирует в сознании европейцев образ архаической легендарной России, проникнутой особой «византийской» православной духовностью – духовностью, которая коренится в самой природе русского народа, в его национальном характере. Именно поэтому, по мысли авторов травелогов, религия во внешне атеистическом советском обществе не исчезает, а лишь приобретает новые формы и по-прежнему пронизывает всю социальную жизнь Советского Союза. Парадоксальным образом даже большевистское богоборчество служит не отрицанию, а утверждению Божественного присутствия, и сам большевизм приобретает форму религии. Не случайно при осмыслении незнакомых советских реалий итальянские авторы в поисках ориентиров обращаются к христианским культурным кодам, к библейским образам и сюжетам. В итальянских травелогах, посвященных России 1920–1930-х гг., очевидное противопоставление большевизма и религии заменяется антитезой «варварского» восточного православия и «просвещенного» западного католичества. Эта антитеза, органично встраиваясь и в европейский «миф о России», и в догмы фашистской пропаганды, поддерживает расхожие представления о специфичности русского национального характера и культурном разрыве, пролегающем между Россией и Западом. Подобные представления дают итальянским авторам основания для утверждения превосходства западной цивилизации, а также объясняют (а зачастую и оправдывают) и кровавые события революции, и жестокую политику советского режима. С другой стороны, общая христианская почва создает условия для сближения, побуждает к взаимопониманию, человечности и сочувствию. Показательно, что этот гуманистический пафос ярче всего проявляется именно в книге Коррадо Альваро, который из всех упомянутых авторов, пожалуй, наиболее критично относится к режиму Муссолини и в наименьшей степени чувствителен к фашистской пропаганде.

³⁵ «регулирующую, законодательную, спасительную».

³⁶ «мать, младенец и все то, пришедшее из религии, что укрепляет самые глубокие человеческие инстинкты».

Список литературы

- Антипов Г. А.* Карл Маркс и марксизм в религиозном «измерении» // Идеи и идеалы. 2018. № 4. Ч. 2. С. 23–41. DOI 10.17212/2075-0862-2018-4.2-23-41.
- Бердяев Н. А.* Русская религиозная психология и коммунистический атеизм. Париж : YMCA-Press, 1931. 48 с.
- Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. Париж : YMCA-Press, 1955. 160 с.
- Дубровина О. В.* Формирование представлений о Советской России / СССР в фашистской Италии : 1922–1943 гг. : дис. ... канд. ист. наук. М. : [Б. и.], 2017. 305 с.
- Рыклин М. К.* Коммунизм как религия : Интеллектуалы и Октябрьская революция. М. : Новое лит. обозрение, 2009. 128 с.
- Фокин С. Л.* Фигуры Достоевского во французской литературе XX века. СПб. : РХГА, 2013. 396 с.
- Чони П.* Горький-политик / пер. с ит. под общ. ред. М. Ариас-Вихиль. СПб. : Алетейя, 2019. 271 с.
- Alvaro C.* I maestri del diluvio. Viaggio nella Russia Sovietica. Reggio Calabria : Falzea, 2004. 442 p.
- Bresciani M.* Tra “guerra civile europea” e “crisi eurasiatica”: Benito Mussolini, la rivoluzione russa e il bolscevismo // Annali della Fondazione Ugo La Malfa. Storia e politica. 2017. № 31. P. 217–241.
- Cardarelli V.* Opere. Milano : Mondadori, 1981. 1262 p.
- Collier A.* Christianity and Marxism : A Philosophical Contribution to Their Reconciliation. L. : Routledge, 2001. 149 p.
- Khazanov A. M.* Marxism-Leninism as a Secular Religion // The Sacred in Twentieth-Century Politics / ed. by R. Griffin, R. Mallett, J. Tortorice. L. : Palgrave Macmillan, 2008. P. 119–142.
- MacIntyre A.* Marxism and Christianity. N. Y. : Schocken Books, 1968. 143 p.
- Malaparte C.* Intelligenza di Lenin. Milano : Treves, 1930. 176 p.
- Milbank J.* Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Oxford : Basil Blackwell, 1990. 443 p.
- Petracchi G.* Viaggiatori fascisti e/o fascisti a modo loro nella Russia e sulla Russia degli anni Venti e Trenta // Rivista di Studi Politici Internazionali. Nuova serie. Vol. 81. 2014. № 1 (321). P. 35–57.
- Riegel K.* Marxism-Leninism as a Political Religion // Totalitarian Movements and Political Religions. Vol. 6. 2005. Iss. 1. P. 197–126. DOI 10.1080/14690760500099788.
- Traini Ch.* Narrare la Russia: gli scrittori viaggiatori italiani : tesi di dottorato in culture umanistiche. Urbino : [S. n.], 2016. 116 p.
- Tuscano F.* Alvaro tra Calabria e Russia : Tradizione e traduzione // Corrado Alvaro e la letteratura tra le due guerre: atti del convegno, Cosenza-Reggio-San Luca 27–29 settembre 2001 / ed. by A. Giannanti, A. M. Morace. Cosenza : Pellegrini, 2006. P. 563–588.
- Van Ree E.* Stalinist Ritual and Belief System: Reflections on ‘Political Religion’ // Totalitarian Movements and Political Religions. Vol. 17. 2016. Iss. 2–3. P. 143–161. DOI 10.1080/21567689.2016.1187600.
- Vogüé E.-V.* de. Le roman russe. Paris : Librairie Plon, 1886. 351 p.

References

- Alvaro, C. (2004). *I maestri del diluvio. Viaggio nella Russia Sovietica*. Reggio Calabria, Falzea. 442 p.
- Antipov, G. A. (2018). Karl Marks i marksizm v religioznom “izmerenii” [Karl Marx and Marxism in the Religious “Dimension”]. In *Idei i idealy*. No. 4. Part 2, pp. 23–41. DOI 10.17212/2075-0862-2018-4.2-23-41.
- Berdyayev, N. A. (1931). *Russkaya religioznaya psikhologiya i kommunisticheskii ateizm* [Russian Religious Psychology and Communist Atheism]. Paris, YMCA-Press. 48 p.

- Berdyayev, N. A. (1955). *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The Origin of Russian Communism]. Paris, YMCA-Press. 160 p.
- Bresciani, M. (2017). Tra “guerra civile europea” e “crisi eurasiatica”: Benito Mussolini, la rivoluzione russa e il bolscevismo. In *Annali della Fondazione Ugo La Malfa. Storia e politica*. No. 31, pp. 217–241.
- Cardarelli, V. (1981). *Opere*. Milano, Mondadori. 1262 p.
- Cioni, P. (2019). *Gor'kii-politik* [Gorky the Politician] / transl. ed. by M. Arias-Vikhil. St Petersburg, Aleteiya. 271 p.
- Collier A. (2001). *Christianity and Marxism: A Philosophical Contribution to Their Reconciliation*. L., Routledge. 149 p.
- Dubrovina, O. V. (2017). *Formirovanie predstavlenii o Sovetskoj Rossii / SSSR v fashistskoj Italii. 1922–1943 gg.* [Forming the Image of Soviet Russia / the USSR in Fascist Italy of 1922–1943]. Dis. ... kand. ist. nauk. Moscow, [S. n.]. 305 p.
- Fokin, S. L. (2013). *Figury Dostoevskogo vo frantsuzskoj literature XX veka* [The Figures of Dostoevsky in French Literature of the 20th Century]. St Petersburg, Russkaya khristianskaya gumanitarnaya akademiya. 396 p.
- Khazanov, A. M. (2008). Marxism-Leninism as a Secular Religion. In Griffin, R., Mallett, R., Tortorice, J. (Eds). *The Sacred in Twentieth-Century Politics*. L., Palgrave Macmillan, pp. 119–142.
- MacIntyre, A. (1968). *Marxism and Christianity*. N. Y., Schocken Books. 143 p.
- Malaparte, C. (1930). *Intelligenza di Lenin*. Milano, Treves. 176 p.
- Milbank, J. (1990). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford, Basil Blackwell. 443 p.
- Petracchi, G. (2014). Viaggiatori fascisti e/o fascisti a modo loro nella Russia e sulla Russia degli anni Venti e Trenta. In *Rivista di Studi Politici Internazionali. Nuova serie*. Vol. 81. No. 1 (321), pp. 35–57.
- Riegel, K. (2005). Marxism-Leninism as a Political Religion. In *Totalitarian Movements and Political Religions*. Vol. 6. Iss. 1, pp. 197–126. DOI 10.1080/14690760500099788.
- Ryklin, M. K. (2009). *Kommunizm kak religiya. Intellektualy i Oktyabr'skaya revolyutsiya* [Communism as Religion. Intellectuals and the October Revolution]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie. 128 p.
- Traini, Ch. (2016). *Narrare la Russia: gli scrittori viaggiatori italiani*. Tesi di dottorato in culture umanistiche. Urbino, S. n. 116 p.
- Tuscano, F. (2006). Alvaro tra Calabria e Russia. Tradizione e traduzione. In Giannanti, A., Morace, A. M. (Eds.). *Corrado Alvaro e la letteratura tra le due guerre: atti del convegno, Cosenza-Reggio-San Luca 27–29 settembre 2001*. Cosenza, Pellegrini, pp. 563–588.
- Van Ree, E. (2016). Stalinist Ritual and Belief System: Reflections on “Political Religion”. In *Totalitarian Movements and Political Religions*. Vol. 17, Iss. 2–3, pp. 143–161. DOI: 10.1080/21567689.2016.1187600.
- Vogüé, E.-V. de (1886). *Le roman russe*. Paris, Librairie Plon. 351 p.

The article was submitted on 28.03.2020