

**Zeitschrift:** Colloquium Helveticum : cahiers suisses de littérature générale et comparée = Schweizer Hefte für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft = quaderni svizzeri di letteratura generale e comparata

**Herausgeber:** Association suisse de littérature générale et comparée

**Band:** - (1989)

**Heft:** 10

**Artikel:** Protest und Verheissung : zur Bedeutung Friedrich Nietzsches für die Kultur des Fin de siècle in Russland

**Autor:** Deppermann, Maria

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-1006678>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 13.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

Maria Deppermann

**Protest und Verheißung  
Zur Bedeutung Friedrich Nietzsches für die Kultur des  
Fin de siècle in Rußland**

**I. Zur Forschungslage**

Die Aufnahme und Wirkung Nietzsches in Rußland ist für die meisten Gebildeten Westeuropas noch immer ein weißer Fleck auf der philosophischen Landkarte.

In Standardwerken über Nietzsche, die auch auf die internationale Rezeption seines Werks eingehen, wird man vergeblich nach Kapiteln über „Nietzsche in Rußland“ suchen. Selbst bibliographische Angaben einschlägiger Literatur zur russischen Nietzsche-Rezeption findet man kaum. So erwähnen z.B. Walter Kaufmann und Peter Pütz im Literaturverzeichnis lediglich drei Titel von Lev Šestov und N.v. Bubnoff. Die Abhandlungen dieser beiden russischen Denker sind Anfang der zwanziger Jahre auf deutsch erschienen, inzwischen längst vergriffen und spiegeln den Erkenntnisstand der ersten russischen Emigration<sup>1</sup>. So gewinnt der interessierte Leser den Eindruck, daß es eine nennenswerte Nietzsche-Rezeption in Rußland oder gar in der Sowjetunion nicht gegeben habe.

Haben wir es also wirklich beim Thema „Nietzsche in Rußland“ mit einer Nullanzeige zu tun? Der Schein trügt. Es hat sowohl in Rußland wie auch in der Sowjetunion eine umfangreiche und kontroverse Rezeption des Denkens von Friedrich Nietzsche gegeben. Wie erklärt sich aber dann diese breite Informationslücke? Es liegt nicht allein an der Sprachbarriere, sondern die „russische Lücke“ erklärt sich vor allem aus dem Stand der Forschung in der westlichen und in der östlichen Slavistik.

1 Šestov [1900] (1923), [1902/1903] (1924) in: Kaufmann (1982); N.v. Bubnoff (1924) in: Pütz (1967).

Eine intensivere Beschäftigung mit der russischen Nietzsche-Rezeption hat in der *westlichen Slavistik* erst in den *letzten zwanzig Jahren* eingesetzt, besonders in Deutschland und USA; Ungarn ist ein Sonderfall; *in der Sowjetunion* steckt sie noch in den *allerersten Anfängen*.

In der *deutschen Slavistik* gab es vereinzelte Untersuchungen zu Nietzsche und V. Solov'ev bzw. N. Berdjaev (von L. Müller) sowie zu Dostojewskij und Nietzsche (von D. Tschizewski und W. Gesemann<sup>2</sup>) schon Ende der vierziger Jahre. Bahnbrechend für die Erforschung von Nietzsches Wirkung auf die russische Literatur des *Fin de siècle* wurde das vieldiskutierte Buch von Rolf-Dieter Kluge über Aleksandr Błoks Weltbild (1967), das erstmals in der Blokforschung ein aufschlußreiches Kapitel über Blok und Nietzsche enthielt<sup>3</sup>. Angeregt von der Debatte über Kluges Blok-Buch und von seinen weiteren Forschungen zu Blok und Nietzsche<sup>4</sup>, entstanden seit 1979 Untersuchungen zum Einfluß Nietzsches auf A. Błoks Sicht der Oktoberrevolution (R. Laschet), auf A. Belyjs Romanprosa und ästhetische Theorie (H.J. Gerigk, M. Deppermann) und allgemein auf die Stilformation von Symbolismus und Avantgarde (M. Deppermann, P. Drews<sup>5</sup>). Gleichzeitig begann auch die Erforschung von Nietzsches Wirkung im russischen Marxismus: auf die Schriftsteller Maksim Gor'kij, A. Lunačarskij, A. Bogdanov und die von ihnen repräsentierte Gruppe des sogenannten „Götterbauertums“ (J. Scherrer, R. Sesterhenn, R.-D. Kluge)<sup>6</sup>.

Den bedeutendsten Beitrag aus *Ungarn* zur Erforschung der russischen Nietzsche-Rezeption leistete die Budapester Slavistin Lena Szilard mit zwei beispielhaften Studien: 1) über stilistische Einflüsse von Nietzsches *Zarathustra* auf den Prosarhythmus der (Wort-)„Symphonien“ Andrej Belyjs (1902-1908); 2) über strukturelle und

2 Müller (1947), (1952); Tschizewski (1948); Gesemann (1961).

3 Kluge (1967), S. 84-128, Kapitel IV „Der Geist der Musik“, in dem er auf Labry (1951) zurückgriff.

4 Kluge (1981), (1982), (1984), (1985), (1989).

5 Laschet (1979), Gerigk (1980), Deppermann (1982a, 1982b), (1984), Drews (1983), (1985).

6 Scherrer (1973), (1984), Sesterhenn (1982), Kluge (1984), (1985).

historische Transformationen des „Mythologems“ von „Apollon und Dionysos“ im russischen Symbolismus, besonders bei Ivanov und Blok, bis hin zum Futurismus bei Chlebnikov<sup>7</sup>.

Den Auftakt zur *amerikanischen Erforschung* der Nietzsche-Rezeption in Rußland bildeten 1969 die Studien von George L. Kline über den „Nietzscheanischen Marxismus“ in Rußland<sup>8</sup>. Es folgten die Studien von Bernice G. Rosenthal über Nietzsche und Merežkovskij<sup>9</sup> sowie die *Bibliographie* früher russischer Publikationen zu Nietzsche zwischen 1892 und 1917 von Richard D. Davies. Sie verzeichnet 314 Titel von Übersetzungen seiner Werke sowie von Monographien, Aufsätzen, Zeitungsartikeln und Rezensionen über Nietzsche aus der russischen Presse vor der Oktoberrevolution<sup>10</sup>.

Der vorrevolutionären Nietzsche-Rezeption sind auch drei von George Kline inspirierte amerikanische Dissertationen gewidmet: Ann M. Lane bietet einen allgemeinen Überblick mit einer Menge nützlicher Fakten; Edith W. Clowes untersucht Nietzsches Einfluß auf die russische Belletristik, bis hin zur Trivallliteratur, und Betty Y. Forman die Bedeutung Nietzsches für das Frühwerk von Maksim Gorkij<sup>11</sup>.

Eine neue Etappe der Forschung wurde eingeleitet dank der Initiative der New Yorker Historikerin Bernice Glatzer Rosenthal. Auf der von ihr veranstalteten *1. Internationalen Nietzsche-Forschungskonferenz in New York 1983* konnten bisherige Forschungsergebnisse zur Rezeption Nietzsches in Rußland vorgestellt und in dem von ihr herausgegebenen Band *Nietzsche in Russia* zusammengefaßt werden. Vorher mit einem Vorwort von George L. Kline, dem Anreger dieser Forschungsrichtung, vereinigt dieser Band 17 Beiträge zu Nietzsches Einfluß auf das religiöse Denken, auf die Symbolisten und Marxisten, auf Michail Bachtins Kultursemiotik und schließt mit einem Nachwort über Nietzsches Sicht von Rußland und den Rus-

7 Szilard (1973), (1974), (1981).

8 Kline (1969).

9 Rosenthal (1974a, 1974b).

10 Davies (1976).

11 Lane (1976), Clowes (1981), Forman (1983).



sen<sup>12</sup>. Auf der 2. *Internationalen Nietzsche-Konferenz*, die B.G. Rosenthal 1988 in New York einberief, wurden unter dem Rahmenthema „Nietzsche and Soviet Culture“ Forschungsansätze zur Rezeption Nietzsches *nach 1917* vorgestellt und diskutiert. Dabei trat erstmals die erstaunliche Vielfalt und Kontinuität der Nietzsche-Debatte in der frühen Sowjetzeit bis hinein in den Stalinismus zutage<sup>13</sup>. Unter den Referenten in New York war diesmal auch ein Gast aus der Sowjetunion, Jurij Davydov, mit seinem Beitrag „Nietzsche und die Perestrojka – zur Aktualität Nietzsches in der Sowjetunion heute“.

Mit den beiden New Yorker Nietzsche-Konferenzen wurde ein wesentlicher Schritt getan, um die „russische Lücke“ in der internationalen Nietzsche-Rezeption auszufüllen.

Sind nun – trotz der in Gang gekommenen Forschung – Kenntnisse über die russische Nietzsche-Rezeption in der philosophisch interessierten Öffentlichkeit Westeuropas vorerst noch minimal, so fehlen sie im Bewußtsein der Intelligenz der Sowjetunion ganz und gar. Dabei ist allerdings Grundsätzliches zu bedenken. Die Ausgangsbedingungen der sowjetischen Forschung zur Nietzsche-Rezeption im eigenen Lande, aber auch der Kenntnisstand der Schriften Nietzsches in der interessierten Öffentlichkeit der Sowjetunion, unterscheiden sich grundlegend von denen im Westen. Denn es gibt offiziell in der Sowjetunion keine Ausgabe der Werke und Briefe Nietzsches und auch keine verfügbare Sekundärliteratur, und zwar weder im Buchhandel noch in den Bibliotheken. Die noch existierenden Übersetzungen stammen aus der Zeit vor dem ersten Weltkrieg<sup>14</sup>. Sie sind sekretiert und überdies von sehr unterschiedlicher Qualität. Nietzsche hat in dieser Hinsicht also vorläufig noch den Status einer „Unperson“.

Gleichwohl zeichnet sich seit den siebziger Jahren eine Veränderung ab. Es können wieder Bücher und Artikel *über* Nietzsche erscheinen. Zwar wird der deutsche Denker offiziell noch immer als dekadenter Philosoph der Bourgeoisie verdammt, so in Oduevs Buch

12 Dieser Band ist inzwischen erschienen, cf. Rosenthal (ed.) (1986).

13 Der Sammelband über den 2. Nietzsche-Kongreß in New York 1988 erscheint demnächst und wird gegenwärtig von B.G. Rosenthal zum Druck vorbereitet.

14 Davies (1976).

*Tropami Zaratustry* (dt.: *Auf den Spuren Zarathustras*) von 1977<sup>15</sup>. Doch das Verdikt über ihn als „Protonazi“ läßt man jetzt beiseite. (Dabei ist zu bedenken, daß dieses diffamierende Urteil über Nietzsche zunächst auch im Westen grassierte, vor allem im angelsächsischen Raum – weniger im französischen. So war Walter Kaufmanns Nietzsche-Buch in der ersten Auflage von 1950 gegen eben diese fatale „Nietzsche-Legende“ gerichtet<sup>16</sup>.)

Seit den siebziger Jahren ist nun in der Sowjetunion das Nietzsche-Tabu gebrochen, und erste Schritte wurden möglich, um die ärgsten Verzerrungen allmählich zu revidieren. In der Forschung zum russischen Symbolismus wurde die Rolle Nietzsches offen diskutiert, so in den Studien zu A. Blok (von D.E. Maksimov und V.M. Papernyi) sowie zu V. Ivanov (von S. Averincev)<sup>17</sup>. Mit der Erforschung von Nietzsches Wirkung im russischen Marxismus und der an ihm orientierten Literatur des kritischen Realismus tut man sich begreiflicherweise noch schwer. Es läßt sich aber voraussagen, daß die sowjetische Forschung zur Nietzsche-Rezeption voranschreiten wird. Dafür gibt es bereits Indizien. Sie hängen allerdings mit einer spezifischen Eigenart der russischen Nietzsche-Rezeption zusammen, nämlich mit dem Einfluß von *Dostojevskij auf das Spätwerk Nietzsches*. Hier setzen die Untersuchungen von J. Davydov und G. Fridlender an<sup>18</sup>. Seit die Nachlaßfragmente Nietzsches nun endlich zuverlässig von Colli

15 Oduev (1977).

16 Kaufmann steht mit der Einordnung Nietzsches in die abendländische Denktradition der Aufklärung völlig konträr zu Lukács. Mit dem kommunistischen Bannfluch gegen Nietzsche, den Lukács 1934 aus Moskau schleuderte und dem lange stur in der orthodoxen Linken nachgebetet wurde – cf. dazu Lukács (1955), Mittenzwei (1975), Grimm/Hermand (Hg.) (1978), Montinari (1979) – setzt sich Kaufmann nicht auseinander, ja er erwähnt Lukács überhaupt nicht. (Wohl aber kontert er gegen die einseitige Sicht von Nietzsche bei J. Habermas, in *Erkenntnis und Interesse* von 1968, in der 4. Auflage 1979, S. 451 f.).

17 Maksimov (1975), Averincev (1975), Papernyj (1979).

18 Davydov (1981), (1982), Fridlender (1985). Sie konnten zurückgreifen auf die frühe Nietzsche-Rezeption, in der dieser Zusammenhang bereits diskutiert wurde, so bei Rozanov (1891), Merežkovskij (1903), Šestov (1902/3).

und Montinari ediert wurden<sup>19</sup>, sind zwei Tendenzen im Bild Nietzsches von Rußland und der russischen Literatur deutlicher hervorgetreten: 1) seine zwar ambivalente, aber doch vorwiegend positive und vor allem *prophetische Sicht* der Rolle *Rußlands* im 20. Jahrhundert<sup>20</sup>; 2) die herausragende Bedeutung, die Dostojewskij für das Spätwerk von Nietzsche hatte<sup>21</sup>. Das sei in einem knappen Exkurs erläutert.

### *Vorspiel zu Lebzeiten*

Nietzsche hatte im Gegensatz zur – offenen oder verdeckten – deutschen Russophobie seiner Zeit aus den verschiedensten Lagern, lange vor Oswald Spengler oder Moeller van den Bruck, ein positives Bild von Rußland und dessen Zukunft. In *Götzen-Dämmerung* im Abschnitt „Kritik der Modernität“ schreibt er

Rußland, die einzige Macht, die Dauer im Leibe hat, die warten kann, die Etwas noch versprechen kann... (VI, 141)

Diese bemerkenswerte Einschätzung Rußlands stützt sich vor allem auf seine Hochachtung für Fedor M. Dostojewskij als Denker, Künstler und Psychologen.

Relativ spät, nämlich erst im Winter 1886/87, stieß Nietzsche in Nizza „zufällig“ auf Dostojewskij, und zwar ebenso unverhofft wie vorher auf Schopenhauer und Stendhal. Er las Dostojewskij nur in französischer Übersetzung. Zuerst die *Aufzeichnungen aus dem Untergrund* und die *Aufzeichnungen aus einem Totenhaus*, dann *Erniedrigte und Beleidigte* (schickte ihm Overbeck) und schließlich *Die Dämonen*. Ob er *Raskol'nikov* und den *Idioten* ganz gelesen hat, ist nicht sicher. Von den beiden Romanen wußte er aber durch Karl Bleibtreu und vor allem durch Georg Brandes. Auswirkungen von Dostojewskijs Roman *Der Idiot* lassen sich in Nietzsches Spätwerk *Der Antichrist* beobachten.

19 cf. Nietzsche (1967-1977), Bd. VIII, Teil 2 (1970), entspricht Nietzsche (1980), Bd. XV.

20 cf. dazu das Rußlandbild von Jacob Burckhardt und Oswald Spengler.

21 cf. dazu auch Tschizewskij (1947), Gesemann (1961), Lubac (1969), Miller (1973), Kuhn (1984), Pfotenhauer (1985).

Das bekannte Wort Nietzsches: „Dostojewskij ist der einzige Psychologe, von dem ich noch habe lernen können“ aus der *Götzen-Dämmerung* („Streifzüge eines Unzeitgemäßen“, 45) bezeugt die eminente Bedeutung der Psychologie für sein Denken. Doch er überschätzte sie nicht. *Wichtiger als Dostojewskijs psychologische Raffinesse* waren ihm die *Fragen des persönlichen Wertes und der Reflexion über den Tod Gottes*, die Dostojewskij mit seinen Figuren aufwarf.

Aus den Briefen und aus den inzwischen edierten Nachlaßfragmenten der Kritischen Ausgabe (Bd. VIII) wissen wir, daß Nietzsche vor allem zwei Dostojewskij-Gestalten faszinierten: der namenlose Ressentimentmensch aus den *Aufzeichnungen aus dem Untergrund* und der Gott leugnende Selbstmörder Kirillov aus den *Dämonen*.

So sehr Nietzsche die psychologische Strategie des Ressentimentmenschen bewunderte, als „einen Geniestreich der Psychologie“, so genau durchschaute er sie als „eine Art Selbstverhöhnung“ des γνῶθι σεαυτόν („Erkenne dich selbst“), mit der sich der moderne *décadent* herumquält. Seine totale Egozentrik, die ihn völlig unfähig macht zu lieben, schlägt in der Begegnung mit der Prostituierten Liza in glatte Tyrannei um.

Klar erkennt Nietzsche auch das Dilemma des Rebellen gegen Gott. Kirillovs stolze Herausforderung „Ich als der erste stoße die Fiktion Gottes zurück“ läßt ihm nämlich nur eine Wahl, um seine eigene „Göttlichkeit“ zu beweisen: „Ich will mich töten, um meine Insubordination zu beweisen, meine neue schreckliche Freiheit.“ Für Kirillov war das Leben ohne Gott, radikal genommen, nur „fünf, sechs Sekunden“ erträglich.

Nietzsche war wohl der genialste Leser Dostojewskijs in seiner Zeit. Er erkannte, daß der Russe den „klassischen“ Habitus des *décadent* in beiderlei Hinsicht decouvriert: im Ressentimentmenschen, der, als verkappter Tyrann, am Mitmenschen scheitert, und im Gottesleugner, der den Abbau metaphysischer Ordnungsgarantien nicht verkraftet und in Nihilismus und verzweifelter Selbstzerstörung endet.

Für Nietzsche hat Dostojewskij den „Zusammenhang von modernem Glaubensverlust und ressentimentgeladenem Nihilismus“ psychologisch gültig analysiert (Pfotenhauer, 114). Nietzsches scharfsichtige Lektüre Dostojewskijs zeigt vor allem, daß er die bezeichnen-

de Personalunion in diesem genialen Russen erkannte – der Züge des *décadent* und des Analytikers der *décadence* in sich vereinte.

Nietzsche begriff diese Koinzidenz in Dostojewskij deshalb mit „plötzlich redendem Instinkt“, weil er sie selber verkörperte: „Abgerechnet nämlich, daß ich ein *décadent* bin, bin ich auch dessen Gegensatz.“ (*Ecce homo*). Nietzsche war also vor seiner eigenen Wirkung in Rußland auch selber von russischer Literatur beeinflusst: er nennt Lermontov und Gogol, er studierte Tolstoj's Bekenntnisschrift *Mein Glaube* (*Vo čem moja vera*) und vor allem schätzte er Dostojewskij.

## II. Grundzüge, Kontext und Spektrum der Nietzsche-Rezeption in Rußland

### 1. Kritik und Utopie – Fortführung des „kritischen Projekts“ der Moderne in der „Umwertung der Werte“

Wenn ich nun einige Grundzüge von Nietzsches Bedeutung für die Kultur des *Fin de siècle* näher charakterisiere, so geschieht das im bewußten Rückgriff auf zwei komplementäre Aspekte, die der Berliner Germanist Wilhelm Emrich wählte, um das komplexe Phänomen der Moderne zu erfassen<sup>22</sup>. „Protest und Verheißung“, Kritik und Utopie, lassen sich im Denken Friedrich Nietzsches, aber auch in seiner Wirkung, nicht voneinander trennen. Der *kulturkritische Impetus* seines enthüllenden Denkens, sein Angriff auf tradierte Werte der Moral und des Christentums sowie auf den Umgang mit der Geschichte stehen im unlösbaren Zusammenhang mit der *anthropologischen Utopie* eines neuen Menschentypus, des „Übermenschen“. Wenn Nietzsche also einerseits „mit dem Hammer“ philosophiert, „was das Aushorchen von Götzen betrifft“, um „vielleicht als Antwort jenen berühmten hohlen Ton“ zu hören (VI, 57 f.)<sup>23</sup>, so ist seine Kritik letztlich nicht destruktiv gemeint, sondern konstruktiv und

22 Emrich (<sup>3</sup>1968), S. 8, 10.

23 Hier wie im folgenden wird mit römischer Band- und arabischer Seitenzahl im Text zitiert aus Nietzsche (1980).

lebenssteigernd. Ziel seines „kritischen Projekts“<sup>24</sup> der „Umwertung der Werte“ ist der dionysische „Künstler-Mensch“ der Zukunft, der seine riskante Existenz samt der Gefahr ihres tragischen Scheiterns bejaht. Denn der so oft gründlich mißverstandene „Wille zur Macht“<sup>25</sup> bedeutet für Nietzsche den schöpferischen Willen zu sich selbst unter dem Anspruch der Selbstüberwindung. Nur einen derart lebensbejahenden und schöpferisch gewordenen Willen sieht Nietzsche der Herausforderung des *circulus vitiosus* der „Ewigen Wiederkunft“ gewachsen<sup>26</sup>.

Die Faszination, die Nietzsches Gestalt und sein Denken bis heute auszustrahlen vermögen, hängt wesentlich damit zusammen, daß er es vermochte, Kritik und Vision zusammenzudenken. Nietzsche erkannte die Wert- und Sinnkrise der europäischen Zivilisation als erster in ihrer ganzen Schärfe am Symptom des Nihilismus, und er wagte es, diese tiefgreifende Krise als „freier Geist“ furchtlos zu benennen. Darin hatte er durchaus noch teil am utopischen Modell der *Aufklärung*, die nach der Bestimmung des Menschen suchte, und zwar des Menschen am Ausgang aus seiner „selbstverschuldeten Unmündigkeit“, wie Kant in seiner Programmschrift *Was ist Aufklärung* von 1784 – also hundert Jahre vor Nietzsche – schrieb<sup>27</sup>.

Diesen Zusammenhang von Kritik und Vision, Protest und Verheißung, bestätigen zwei so konträre Nietzscheforscher wie Walter Kaufmann und Gilles Deleuze.

## 2. Der Kontext: Bewußtsein der Krise und Befreiungsbewegung

Die polare Spannung von „Protest und Verheißung“ bestimmte auch Nietzsches Wirkung im russischen Fin de siècle. Sie setzte um 1890 ein und blieb bis in die dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts virulent. Die Oktoberrevolution 1917 bildete keinen Schlußpunkt der Rezeption Nietzsches in Rußland, wohl aber eine Zäsur. Die

24 Deleuze (1985), S. 5.

25 zur Klärung dieser Problematik cf. Müller-Lauter (1974).

26 Deleuze (1985), Klossowski (1986).

27 Kant [1784] (1978) in: Bahr (Hg.) (1978), S. 9.



Wirkung Nietzsches läßt sich – wie die neuesten Forschungen ergeben – bis in den Stalinismus hinein verfolgen<sup>28</sup>.

In den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hatte in Rußland eine tiefgreifende Neubesinnung im geistigen und kulturellen Leben eingesetzt<sup>29</sup>. Nach dem theoretischen Fehlschlag der abstrakt-ideologischen Debatte über die soziale Frage unter den „Šestidesjati“ (den Männern der sechziger Jahre) und nach dem praktischen Fiasko der Narodniki-Bewegung – dem „Gang ins Volk“ – wurde in der russischen Intelligenz ein mehrfaches Ungenügen spürbar: am wertfreien Positivismus, am liberalen Fortschrittsoptimismus und an einer einseitig rationalen Welterklärung. Daraus entstand ein Bewußtsein der Krise: die bohrenden Fragen nach den Grundlagen der Existenz – wie sie schon Tolstoj und Dostojevskij gestellt hatten – bewegten die erwachende geistige Elite der Jahrhundertwende. Leitfiguren in diesem Prozeß gesellschaftlicher Neuorientierung und existentieller Selbstprüfung wurden – neben Marx und Bakunin – der russische Religionsphilosoph Vladimir Solov'ev und der deutsche „Philosoph der Freiheit“ Friedrich Nietzsche<sup>30</sup>.

Die russische Nietzsche-Rezeption verläuft also in einem zweigleisigen Kontext: im Rahmen eines erwachten *sozialen*, aber auch eines „*Neuen religiösen Bewußtseins*“<sup>31</sup>, und bezieht von daher ihre Brisanz. Für die einen war Nietzsche primär eine kritische Instanz für Krisentendenzen der Moderne: der kulturkritische Impetus fiel auf fruchtbaren Boden in einem Land, in dem sich eine vielgestaltige Befreiungsbewegung quer durch die Gesellschaft formierte, die spätestens in der Revolution von 1905 von niemandem, auch von der Staatsspitze nicht mehr, ignoriert werden konnte. Für die anderen stand die tragische Weltsicht des modernen „Künstler-Menschen“<sup>32</sup>

28 Das wird der demnächst erscheinende Band *Nietzsche and Soviet Culture* dokumentieren; s.o. Anm. 13.

29 Zum folgenden cf. Deppermann (1984).

30 Deppermann (1982a), (1984), Drews (1985), S. 7 (Stichwort „Nicše“ des russischen Enzyklopädischen Wörterbuchs von 1897).

31 Scherrer (1973), (1980).

32 Kluge (1967), S. 98. Dieser Terminus geht auf Richard Wagner zurück (cf. *Die Kunst und die Revolution* und *Das Kunstwerk der Zukunft*) und wirkte auf Nietzsches Vorstellung vom „höheren Menschen“ als „dionysischem



im Brennpunkt des Interesses. Die kulturphilosophische Formel des Dionysischen und des Apollinischen wurde als Signatur einer Epoche empfunden, die sich vom Zerfall der menschlichen Ganzheit bedroht sah<sup>33</sup>. Daß es gleichwohl eine Chance erfüllten Lebens in einer zu erschaffenden Zukunft geben könne, las man aus Nietzsches Vision vom „neuen Menschen“ heraus, der erst der „Sinn der Erde“ sein werde (IV, 14).

Von den Symbolisten und den „kritischen Realisten“ bis hin zu den Manifesten und Dichtungen der Futuristen, den Analysen der Formalen Schule und der Kultursemiotik Bachtins, aber auch bis hinein in die „Linke Front“ des „Prolet-Kul't“ ist ein breiter Strom der Nietzsche-Rezeption in Rußland zu verzeichnen.

### 3. *Das Spektrum: Symbolismus und Marxismus*

Der erste Antipode Nietzsches in Rußland war der Religionsphilosoph Vladimir Solov'ev in den 1890er Jahren. Intensiv setzten sich mit Nietzsche auch andere *russische Denker* auseinander, wie D.S. Merežkovskij, Vasilij Rozanov, Nikolaj Fedorov, Nikolaj Berdjaev und Lev Šestov<sup>34</sup>.

Begeistert und mit existentieller Betroffenheit rezipierte ihn das Dreigestirn unter den Dichtern des russischen *Symbolismus*: Vjačeslav Ivanov, Andrej Belyj und Aleksandr Blok. Ivanov suchte in seinem Werk *Die hellenische Religion des leidenden Gottes (El-linskaja religija stradajuščego boga)* von 1903/4 eine Synthese aus Dionysos und Christus, aus Nietzsche und Solov'ev<sup>35</sup>. Belyj schuf aus der Polarität des erstarrten Apollinischen und des entfesselten Dionysischen seinen revolutionären Staatsroman *Petersburg* (1913)<sup>36</sup>.

Künstler“ (cf. *Die Geburt der Tragödie*); Deppermann (1982a, 1982b), (1984).

33 Szilard (1981).

34 Rosenthal (1974a, 1974b), Müller (1952), Kluge (1967), S. 85, Davies (1976).

35 Ivanov (1904a, 1904b), (1905), (1913), 1923), Averincev (1975), Szilard (1981), Stammeler (1986).

36 Belyj (1913, 1916, 1922, 1928), cf. dazu Gerigk (1980), Deppermann (1982a).

Aleksandr Blok machte den mystischen Anarchismus im dionysischen Rausch zum Thema seines Lyrik-Zyklus *Die Schneemaske* (*Snežnaja maska*)<sup>37</sup>.

Tiefgreifende Wirkung hatte Nietzsche aber auch auf die häretische Fraktion der russischen *Marxisten*, die sogenannten „Gotterbauer“. Auch hier gab es ein Dreigestirn: Maksim Gor’kij, den Stammvater des Sozialistischen Realismus, A. Bogdanov, den Anhänger von Ernst Mach und Gegner Lenins, und A.V. Lunačarskij, den späteren Volkskommissar für Aufklärung und Bildung. Alle drei strebten auf der Suche nach einer „aktiven Philosophie des Lebens“, die den „verödeten heiligen Ort“ im Leben des modernen Menschen nicht leer lasse, nach einer „Religion ohne Gott“. Sie glaubten an eine *Synthese aus Nietzsches* Pathos des freien und starken Menschen mit dem Kollektivgedanken der *Marxschen* Gesellschaftslehre. Berühmt wurde der Ausruf des Sozialvagabunden Satin in Gor’kij’s Drama *Nachtasyl* von 1902: „Ein Mensch, wie stolz das klingt!“. Gor’kij’s Drama und sein Roman *Die Mutter* (1906), Bogdanovs Science-fiction-Buch *Der rote Stern* (1908) und Lunačarskij’s Essay *Religion der Zukunft* (1907) zeugen von diesem frühen Versuch einer russischen Synthese aus Marx und Nietzsche. Ihre Gedanken wirkten in der sogenannten Tektologie der „Prolet-Kul’t“-Bewegung der zwanziger Jahre nach<sup>38</sup>.

Nietzsches Einfluß erstreckte sich auch auf die russische Malerei und Musik. Ihn bezeugen z.B. die Maler Michail Vrubel<sup>39</sup> mit dem von Lermontov inspirierten „Dämon“-Zyklus und Mikolajus Čiurlionis aus Litauen (der Nietzsche während seiner Leipziger Konservatoriums-Zeit studierte) mit dem Zyklus „Rex“<sup>40</sup>, sowie der Komponist und Klaviervirtuose Aleksandr Skrjabin, dessen *Promethäische Phantasien*<sup>41</sup> deutlich auf Nietzsche zurückgreifen.

37 Blok (1971) Bd. 2, S. 175-200; (1978), S. 110-113 (Auswahl) cf. dazu Kluge (1967), Maksimov (1975), Papernyj (1979), Szilard (1981), Kluge (1981), (1982); Deppermann (1982a).

38 Kline (1969), Scherrer (1973), (1980), Sesterhenn (1982).

39 Prachov (1968).

40 Čiurlionytė-Karužienė (1977).

41 Skrjabin [1924] (1968).

Wir können einstweilen festhalten:

Das Frappierende an Nietzsches Wirkung im öffentlichen Leben der Jahrhundertwende in Rußland bis weit hinaus über die beiden Revolutionen besteht darin, daß er auf schöpferische Geister mit völlig *unterschiedlichen weltanschaulichen Positionen* einen tiefgreifenden Einfluß hatte. Aus diesem Spektrum seien exemplarisch einige Gestalten und Probleme herausgegriffen.

### III. Nietzsche und V.S. Solov'ev

Knapp zehn Jahre nach Dostojevskijs Tod, also noch zu Lebzeiten Nietzsches, setzte um 1890 die frühe Rezeption seines Werkes in Rußland ein<sup>42</sup>. Neben kritikloser Nietzscheschwärmerei gab es bereits in den 1890er Jahren die scharfe Kritik von Vladimir S. Solov'ev (1853-1900) an Nietzsche. Sie richtete sich vor allem gegen das Konzept des Übermenschen und die vernichtende Kritik am Christentum<sup>43</sup>.

42 Davies (1976), früh vorgestellt und diskutiert wurde Nietzsche in den Zeitschriften *Severnyj vestnik* (Nördlicher Bote) und *Voprosy filosofii i psichologii* (Fragen der Philosophie und Psychologie). Allerdings durften von 1872 bis 1898 keine Schriften von Nietzsche selbst erscheinen. 1898 kam dann sofort *Also sprach Zarathustra* in russischer Übersetzung heraus (bis 1913 erschienen achtzehn Auflagen verschiedener Übersetzungen), 1899 folgte *Die Geburt der Tragödie* (in 4 Ausgaben) bald danach *Die Fröhliche Wissenschaft*. Der *Wille zur Macht* durfte nie erscheinen. Die meisten Übersetzungen wurden von der Zensur verstümmelt (Angriffe auf das Christentum wurden gestrichen), viele waren fehlerhaft. Zwischen 1900 und 1912 erschienen drei Werkausgaben, die aber unvollständig blieben, cf. Davies (1976), Drews (1985), S. 8 ff.

43 Solov'ev (1971), Bd. VI, VII, VIII, dt. (1953), in Bd. VII cf. zur Auseinandersetzung mit Nietzsche die folgenden Schriften: *Der erste Schritt zu einer positiven Ästhetik* (1894), Vorrede zu *Die Rechtfertigung des Guten* (1896), *Puškins Schicksal* (1897), *Die Idee des Übermenschen* (1899), *Lermontov* (1899), *Die Bedeutung der Poesie in den Gedichten Puškins* (1899), cf. dazu Müller (1947).

Beide Antipoden waren Nachkommen von Geistlichen<sup>44</sup>. Beide sahen sich mit dem gleichen Grundproblem ihrer Epoche konfrontiert: mit der *décadence* und mit dem Verlust des Glaubens an Gott, der dem modernen Bewußtsein nicht mehr möglich schien. In *Menschliches, Allzumenschliches* schrieb Nietzsche 1878, es sei eine „Tragödie“, daß man die „Dogmen der Religion und Metaphysik“ nicht glauben könne, „wenn man die strenge Methode der Wahrheit im Kopf und im Herzen hat“ (II, 108).

Die Erfahrung der leeren Transzendenz benannte er provokant mit dem dictum „Gott ist tot“ (III, 573). Er sah sich dabei in einer Linie mit dem großen Zweifler Pascal und dem kainhaften Protest Lord Byrons. Nietzsche erkannte aber auch die Gefahr, „daß der Mensch sich an der erkannten Wahrheit verblute“, denn gerade der moderne Mensch brauche „Heil- und Trostmittel der höchsten Art“ (II, 108). Für den frühen Nietzsche konnten sie nur noch aus einer Metaphysik der Kunst kommen (I, 17, 24, 27, 126, 152). Denn nach dem „Tode Gottes“ bleibe für den Menschen aus dem bedrohlichen Nihilismus nur noch ein Ausweg: nämlich das Leben illusionslos aus eigener Vollmacht im tragischen Entschluß dionysisch zu bejahen. Die Kunst habe ihn dazu als lebenssteigerndes Tonikum, als „promise de bonheur“ zu stimulieren. Ihre Würde erlange die Kunst also als letzte „metaphysische Tätigkeit“ des Menschen (III, 692, 784, 828).

Solov'ev erkannte ebenso klar wie Nietzsche, daß die christliche Lehre dem modernen Denken anstößig erscheinen mußte. Zwischen 1868 und 1871 durchlebte er selbst eine Phase des krassen Atheismus. Auch er nahm die Erfahrung der leeren Transzendenz als Herausforderung an. Aber er suchte sie als Philosoph der Religion zu bewältigen. Aus der Erkenntnis, daß die christliche Lehre in dogmatischer Form nicht mehr überzeugen könne, zog er nicht den trotzi- gen Kurzschluß, daß „Gott tot“ sei. Sondern Solov'ev folgerte daraus gerade, daß die Lehre Christi bisher noch nicht jene Gestalt der Wahrheit gefunden habe, in der sie auch den modernen Menschen mit sei-

44 Solov'ev, Sohn des berühmten Historikers an der Moskauer Universität, zählte zu seinen Ahnen den ukrainischen Philosophen und Mystiker G.S. Skovoroda (1722-1794) sowie polnische Vorfahren (eine genealogische Linie, auf die Nietzsche bei sich selber gern pochte).

nem Durst nach dem verlorenen Unendlichen überzeugen könne. Seine Hauptaufgabe sah er deshalb darin, die christliche Wahrheit als Philosoph so weit zu durchdenken, daß sie auch dem modernen Bewußtsein akzeptabel erschien<sup>45</sup>.

Dies sei aber nur möglich, wenn die Freiheit der personalen Entscheidung für oder gegen das göttliche Prinzip respektiert werde. Der Preis der Freiheit sei, das Böse als eigenständige und potentiell unendliche Elementarkraft anzuerkennen. Der Mensch könne, aber er müsse auch, zwischen dem Guten oder dem Bösen wählen. Nicht in der Kunst, sondern in der freien Entscheidung für das göttliche Prinzip und in der „Rechtfertigung des Guten“<sup>46</sup> – so der Titel seines späten Hauptwerks – sieht Solov’ev einen Ausweg aus der Gefahr des Nihilismus.

Philosophisches Denken auf dieser Basis einer neuen Metaphysik und Ethik hat nach Solov’ev verändernde Kraft und kann die schlechte Lebenspraxis verwandeln. Das war seine Antwort an Nietzsche und auf die Gefahr des europäischen Nihilismus.

Doch Solov’ev war kein weltentrückter Heiliger, sondern er hatte wie Nietzsche Anteil an der *décadence* seiner Zeit. In Abwandlung von Nietzsches Selbstbekenntnis in *Ecce homo* („Abgerechnet nämlich, daß ich ein *décadent* bin, bin ich auch dessen Gegensatz“, VI, 266), hätte auch Solov’ev von sich sagen können: „Abgerechnet nämlich, daß ich Religionsphilosoph bin, bin ich auch dessen Gegensatz“. Wie sehr Solov’ev die Gefahren und Chancen der europäischen *décadence* kannte, bezeugen seine kritischen Analysen von Byron, Puškin und Lermontov, seine satirische Lyrik und die sogenannten Scherzdramen<sup>47</sup>. Ähnlich wie Nietzsche in Wagner nicht nur den Feind, sondern auch den Freund und Verwandten trifft, so attackiert Solov’ev Nietzsche als den Philosophen der *décadence*, ohne genügend zu berücksichtigen, daß Nietzsche eben auch „deren Gegensatz“ war.

45 Wenzler (1978), S. 61.

46 *Die Rechtfertigung des Guten (Opravdanie dobra)* in Solov’ev (1966-1971), Bd. VII, dt. Solowjew (1953-1981), Bd. V (1976).

47 Solov’ev (1922, Neudruck 1968, 1974) und Solov’ev (1966-1971), Bd. XII, dt.

Seine Hauptattacke richtete Solov'ev gegen Nietzsches „Willen zur Macht“ und gegen die anthropologische Hybris des sich selbst vergottenden „Übermenschen“. Sie gipfelt in der eschatologischen Prophetie der „Drei Gespräche, nebst einer kurzen Erzählung vom Antichrist“ (von 1900), die von der Auseinandersetzung mit Nietzsche und Tolstoj geprägt ist<sup>48</sup>.

In seiner Nietzsche-Kritik greift Solov'ev im wesentlichen auf die Argumente von Dostojevskijs Abrechnung mit der *décadence* zurück, wie er sie in seiner „Puškin-Rede“ kurz vor seinem Tode entfaltet hat<sup>49</sup>. Hybris und Egozentrik des dämonischen Rebellen faßt Solov'ev mit der Metapher des „Luzifer“ oder des „Antichrist“, der dem Bösen in der Versuchung zur Macht nicht zu widerstehen vermag. Wir können als Fazit festhalten: Nietzsches ästhetischer Rechtfertigung des Lebens „jenseits von Gut und Böse“ setzt Solov'ev seine ethisch fundierte „Rechtfertigung des Guten“ entgegen.

#### IV. Nietzsches Einfluß auf den russischen Symbolismus

Der „Geist der Musik“ – die Metapher der „Bombe“

Im Gegensatz zum religiös-philosophischen Denken mit dem Zentrum in der *ethischen* Frage steht der Einfluß von Nietzsche (und Wagner<sup>50</sup>) auf die *ästhetische* Theorie und die Dichtung des russischen Symbolismus. Nietzsche wurde dafür in dreierlei Hinsicht bedeutsam: als Philosoph des Lebens, als Kritiker der Kultur und als Verkünder eines neuen Menschenbildes.

48 Solov'ev (1966-1971), Bd. X (1971), dt. Solowjew (1953-1981), Bd. VIII (1980).

49 Dostojevskij (1972 ff.), t. 26, S. 136-149; dt. in F.M. Dostojevski (1971), S. 222-256; (1989), S. 1569-1597.

50 Wagners Einfluß, der eng mit dem von Nietzsche zusammenhängt, muß ich hier ausklammern. Er ist noch kaum erforscht, hinzuweisen ist auf Kluge (1967), B.G. Rosenthal (1988) *Wagner in Russia* (Typoscript).



## 1. Nietzsche als Philosoph des Lebens

Das Irrationale als Seinsgrund – das schon Schopenhauer (im Gegensatz zu Hegels idealistischer Philosophie des absoluten Geistes) als Wesen der Welt erkannte und mit der eigenwilligen Metapher des Willens bezeichnet hatte – wird bei Nietzsche als neue philosophische Kategorie wirksam. Inspiriert von der *Geburt der Tragödie*, die er auf Anregung von V. Ivanov las, entdeckte A. Blok in seiner Lyrik seit 1906/7 die Macht des Elementaren (stichijnost') als neues Thema. Sie zeigt sich in verschiedenen Gesichtern: als Rausch der erotischen Leidenschaft im Zyklus *Schneemaske* (*Snežnaja maska*); im Dickicht der Städte im Zyklus *Schreckenswelt* (*Strašnyj mir*), im Toben der Naturgewalten und im Aufruhr der Volksmassen. Das Gesicht Rußlands nimmt in Bloks Lyrik Züge dieser elementaren Urkraft an. Dem romantischen Minnesang der frühen Dichtung Bloks, den *Versen von der Schönen Dame* (*Stichi o prekrasnoj dame*), folgt um 1906/7 die Antithese der desillusionierten *Schießbuden-Welt* im Drama *Balagančik* (*Die Schaubude*). Wie Baudelaire packt Blok der ätzende Kontrast von „spleen et idéal“, aber auch die Vorahnung von kommender „Vergeltung“, so im gleichnamigen Poem „Vozmezdje“ und in seiner berühmten Revolutionsdichtung: *Die Skythen* (*Skify*) und *Die Zwölf* (*Dvenadcat'*)<sup>51</sup>. Zu diesem Vorstoß in neue Seinsbereiche und Dimensionen der Geschichte trug Bloks Nietzsche-Lektüre bei<sup>52</sup>. Auf den berühmten Petersburger Mittwochsgesellschaften im „Turm“ (Bašnja) von Vjačeslav Ivanov war sie ihm 1906 nahegelegt worden. Hinzu kam damals seine aufflammende Begeisterung für Wagner, vor allem für *Parsifal* und die *Ring-Tetralogie*.

## 2. Nietzsche als Kritiker der Kultur

Doch mit der Entdeckung des Elementaren erhob sich für die russischen Symbolisten die Frage nach der Kultur. Die Konventionen und Normen der zeitgenössischen Kultur erschienen einseitig von starren

51 Blok (1971), t. 1, S. 83-172, t. 2, S. 175-200, t. 3, S. 5-22, 187-245, t. 4, S. 5-18; (1978), Bd. 1 (in Auswahl), Bd. 2, S. 7-22.

52 Kluge (1967), Szilard (1981).



„apollinischen“ Ordnungsmustern geprägt, die das „dionysische“ Elementare aus dem Kanon des Erlaubten herausgedrängt hatten. Die moderne Kultur erschien nicht mehr als spannungsreiche echte Kultur, sondern als „Mechanismus“ der Zivilisation<sup>53</sup>. Das Motiv der „Bombe“, die diesen Mechanismus sprengen werde, wurde 1908 zur zentralen Metapher in Bloks kulturhistorischem Essay „Das Elementare und die Kultur“ (*Stichija i kul'tura*<sup>54</sup>) und 1913 zum Leitmotiv in Andrej Belys geschichtsphilosophischem Roman *Petersburg* (1913).

Das Symbol der Bombe hat seinen Ursprung in der unheilvollen Dialektik des Ausgeschlossenen. Verbannt in die Untergründe der Seele oder der Subkultur, gärt das Verdrängte chaotisch weiter, drängt unkontrolliert zum Ausbruch und trachtet nach „Vergeltung“. Auch die Revolution kann als fatale „Wiederkehr des Verdrängten“, genauer, des gesellschaftlich und politisch nicht Zugelassenen, verstanden werden. Sie ist wahrscheinlich seine radikalste und gefährlichste Erscheinungsform. Andrej Belyj macht das in seinem Roman *Petersburg* von 1913 sowohl im Binnenraum des Familiendramas wie auch im gesamtgesellschaftlichen Raum der Petersburger Terroristenszene von 1905 geradezu unheimlich deutlich: im fatalen Symbol der Bombe mit Zeitzünder. Sie tickt in einer Sardinenbüchse in der Schreibtischschublade des Petersburger Senatorenhauses direkt gegenüber vom Winterpalais.

Der Bezug zu Nietzsches „Dynamit-Metapher“<sup>55</sup> ist hier mit Händen zu greifen, aber auch die Forderung nach einer integralen Kultur, die A. Blok nur durch den *Geist der Musik*<sup>56</sup> in Anlehnung an Nietzsches *Geburt der Tragödie* gewährleistet sah.

### 3. Nietzsche als Verkünder eines neuen Menschenbildes

Mit der Forderung nach einer neuen kraftvollen Kultur, die das Dionysisch-Elementare und das Apollinisch-Ord nende zur lebensfähigen

53 Blok (1971), t. 5, S. 452-472, S. 456; (1978), Bd. 2, S. 290-316, S. 295.

54 Blok (1971), t. 5, S. 274-283, S. 275; (1978), Bd. 2, S. 140-151, S. 142.

55 Nietzsche (1980), VI, S. 365 (*Ecce homo*).

56 Blok (1971), t. 5, S. 465 ff.; (1978), Bd. 2, S. 377 ff.

Einheit verbindet, ist aber auch die Konzeption eines *neuen Menschentypus* verknüpft. Für A. Blok – wie für Nietzsche – kann Träger des „Geistes der Musik“ nur jener Mensch sein, der sich den Widersprüchen des Elementaren und des Geistigen bewußt aussetzt und diese Spannung nicht nur aushält, sondern schöpferisch umsetzt: in der Kunst, aber auch in einer selbstverantworteten Lebensführung, die sich an selbsterfahrenen Werten orientiert statt an tradierten Durchschnittsnormen. Die Bereitschaft des modernen „Künstler-Menschen“, sich zur vollständigen Persönlichkeit zu „vermenschlichen“ (vočelove čit’), schließt das Risiko des Scheiterns ein, sein Lebensgefühl ist tragisch. Davon zeugen bei Blok die Anfangsverse seines geschichtsphilosophischen Poems „Vergeltung“ (Vozmezdje) von 1910:

Žizn’ bez načala i konca,  
 Nas vsech podsteregaet slučaj.  
 Nad nami – sumrak neminučij,  
 Il’ jasnost’ bož’ego lica.  
 No ty, chudožnik, tverdo veruj  
 V načala i koncy. Ty znaj,  
 Gde steregut nas ad i raj ...

Das Leben hat nicht Anfang und nicht Ende,  
 Uns allen lauert auf der Zufall.  
 Und über uns – ist Dunkel undurchdringlich  
 Oder erstrahlt der Gottheit Antlitz klar.  
 Doch Künstler, Du, sollst unerschrocken glauben  
 An Anfang und an Ende. Wisse Du,  
 Wo uns bereitet Paradies und Hölle...<sup>57</sup>

#### 4. Nietzsche und Skrjabin

Zu den ästhetisch-philosophischen Schlüsselgestalten des russischen Symbolismus zählt außer Nietzsche und Solov’ev auch Richard Wagner. Auf die eminente Bedeutung Wagners in Rußland kann hier nur verwiesen werden. Das wäre ein Thema für sich. Doch sei erwähnt, daß in Rußland nicht nur Wagners Musik wirkte, sondern auch seine

57 Blok (1971), t. 3, S. 191; (1978), Bd. 1, S. 217 (Übers. im Text v. Verf.).

theoretischen Schriften. Sie gehörten zu den ersten Publikationen ausländischer Literatur nach der Oktoberrevolution, veranlaßt von A. Lunačarskij, dem Volkskommissar für Bildung und Aufklärung.

Prägenden Einfluß hatten Wagner, Nietzsche und Solov'ev auf das eigentümliche geistige Profil des bedeutendsten symbolistischen Musikers in Rußland, auf Aleksandr Skrjabin<sup>58</sup>.

Die „prometheische“ Konzeption vom Menschen als freier schöpferischer Potenz in der theoretischen Schrift *Prometheische Phantasien*, der „kosmogonische Eros“ seines „Poème de l'ecstase“ und schließlich sein globaler Entwurf zum Gesamtkunstwerk im „acte préalable“ – mit „Luce“-Stimme für ein Farbenklavier – sind nicht Projektionen eines genialen Einzelgängers, sondern sie haben als eigenwillige Synthese des Musiker-Philosophen ihren geistesgeschichtlichen Entstehungsort im russischen Symbolismus, in eben dem dreifachen Einflußbereich von Nietzsche, Wagner und Solov'ev. Skrjabins Synthese schöpfte nämlich aus dem Geist der „freien Theurgie“ Solov'evs, aus Nietzsches Sicht der Kunst als Stimulans zum Leben und aus Wagners „Kunstwerk der Zukunft“. Wie für die Dichtung der russischen Symbolisten, so ist auch für Skrjabins Musik ein *Doppeltes kennzeichnend*: 1) der *philosophische Anspruch* auf „Umgestaltung der Wirklichkeit“ über die Veränderung von Bewußtseinsstrukturen des mitschöpferischen Rezipienten; 2) die *Innovation der Ausdrucksmittel*. Skrjabin schuf mit seiner „Ultrachromatik“ eine konstruktivistische Harmonik, die von den „Skrjabinisten“ der Avantgarde – von den Komponisten Nikolaj Obuchov und Ivan Višnegradskij z.B. – zu „gigantischen zwölftönigen Akkordtürmen“ weiter gebaut wurden.

Mit den Symbolisten teilt Skrjabin den *hohen Anspruch an seine Hörer*: gerade weil er bewußtseinsverändernd wirken will, mutet er dem Rezipienten neue und ungewohnte musikalische Ausdrucksformen zu. Denn seine außerkünstlerische Zielsetzung behindert keineswegs die Schärfe, Vibration und Unmittelbarkeit der eigenen sinnlichen Wahrnehmung, im Gegenteil: sein Denken bezieht aus ihr die Dynamik und den ekstatischen Eros. Auch für Skrjabin ist gerade die „Philosophie des Schöpferischen“ zum Antrieb geworden, die musi-

58 Zum folgenden cf. auch Deppermann (1984), S. 88 ff.

kalischen Formkonventionen zu überschreiten. Sie führte ihn zur Erweiterung der Tonalität, etwa gleichzeitig, aber unabhängig von Arnold Schönberg. Daß Dmitrij Šostakovič Skrjabin als seinen „bittersten musikalischen Feind“ bezeichnete, dürfte ein Symptom dafür sein, daß auch er nicht an der Herausforderung Skrjamins vorbeisehen konnte.

Die bezwingende Macht der Musik und Person Skrjamins hat wohl keiner so unmittelbar und nachhaltig verspürt wie sein früherer Bewunderer und lebenslanger „Kontrahent“, der Dichter Boris Pasternak. Als Zwölfjähriger geriet er in den Bann seiner Musik. Aus den offenen Fenstern der Nachbardatscha in Obolenskoe bei Moskau hörte er, wie Skrjabin seine dritte Symphonie *Le Poème divin* komponierte.

Wie eine Stadt unter Artilleriebeschuß schien die Symphonie in Trümmer zu fallen, um sich wieder aufzurichten und aus dem Schutt emporzuwachsen [...] neu, wie der Wald in seiner lebensvoll atmenden Frische [...] Eine solche Schöpfung streckte allem Schwächlichen, allem beifällig Anerkannten und majestätisch Aufgeblasenen, feierlich die Zunge heraus<sup>59</sup>.

Dieses Zitat macht deutlich, daß Skrjamins lebenssteigernde Musik für Pasternak durchaus ein „Tonikum“ im Sinne Nietzsches war.

## 5. *Schlußbetrachtung*

Die Rezeption Nietzsches im russischen Symbolismus zeigt, daß Nietzsche nicht primär als Philosoph des Amoralismus, einer mechanisch verstandenen „ewigen Wiederkehr“ oder als maßloser Prophet des „Übermenschen“ verstanden wurde, sondern er stellte vor allem einen *Akt der Befreiung* dar.

In Abgrenzung von den durchaus zahlreichen kritiklosen Nietzscheanern, die sich von ihm allerlei Lizenzen für moralische Libertinage ausborgten, erhoben die russischen Symbolisten, besonders ihr „Chefideologe“ Andrej Belyj, die Forderung, daß Nietzsche nicht als Prophet schrankenloser Willkür mißzuverstehen sei, sondern sein In-

59 Pasternak (1959), S. 20.

dividualismus sei „strategischer Natur“<sup>60</sup>. Denn nur die voll entfaltete, frei entscheidende Persönlichkeit könne eine Lösung der Probleme des Einzelnen, der Kultur, des Verhältnisses des Einzelnen zur Gesellschaft, zur Religion und zu einer neuen Sinngebung des Daseins in einem langwierigen Prozeß der Arbeit an sich selbst und an einer erst noch zu schaffenden menschlichen Kultur ernsthaft in Angriff nehmen<sup>61</sup>.

In diesem Kontext einer großangelegten „Kulturarbeit“ und einer „Umwertung der Werte“ ist die Wirkung Nietzsches im russischen Symbolismus zu begreifen. Dieses Konzept bleibt durchaus bis in die zwanziger Jahre in Kraft, und zwar bis zur Gleichschaltung ab 1929. Seitdem wurde der Name Nietzsches auf den sowjetischen Index gesetzt. Erst seit dem Beginn der Modernismus-Debatte in den siebziger Jahren regen sich zaghafte Versuche in der sowjetischen Kritik, das Verdikt über Nietzsche „umzuwerten“.

#### Literaturnachweis

- Averincev, S.S. (1975): „Poëzija Vjačeslava Ivanova“. - In: *Voprosy literatury*, 8, S. 145-192.
- Belyj, A. [1902] (1910): „Formy iskusstva“. — In: ders.: *Simvolizm*, Moskva, S. 149-174, 507-523.
- ders. [1902-1908] (1971): *Četyre simfonii*, München.
- ders. (1904): *Zoloto v lazuri*, Moskva.
- ders. [1904] (1911): „Simvolizm kak miroponimanie“. In: Ders.: *Arabeski*, Moskva, S. 220-238.
- ders. [1906] (1911): „Feniks“, In: *Arabeski*, S. 147-157.
- ders. [1907a] (1911): „Fridrich Nicsë“, In: *Arabeski*, S. 60-90.
- ders. [1907b] (1910): „Smysl iskusstva“, In: *Simvolizm*, S. 195-230, 535-567.
- ders. [1909] (1910): *Serebrjannyj golub'*, Moskva; dtsch. Übers.: *Die silberne Taube*, Frankfurt am Main 1961, 1987.
- ders. (1910): *Simvolizm*, Moskva.

60 Zu Belyjs Auseinandersetzung mit Nietzsche cf. Deppermann (1982a), S. 167 ff.

61 Belyj (1910), S. 1-10 (Problema kul'tury).

- Belyj, A. (1911): *Arabeski*, Moskva.
- ders. (1912a): „Krugovoe dviženie“, In: *Trudy i dni*, N° 4-5.
- ders. (1912b): „Linija, krug, spiral' simvolizma“, In: *Trudy i dni*, N° 4-5, S. 13-22.
- ders. [1913]: *Petersburg*. – Sanktpeterburg <sup>1</sup>1913 (1. umfangr. Ausgabe) Neudruck (mit umfangr. Kommentar von L.K. Dolgoplov) Moskva 1981, <sup>2</sup>1916 (textgleich) Neudruck, Letchworth 1967; <sup>3</sup>1922 (um 1/4 gekürzt), <sup>4</sup>1928 (textgleich m.d.3. Aufl.) Neudruck, München 1967, Moskva 1978; engl. Übers. v. R.A. Maguire/J.E. Malmstadt (m. umfangr. Einl. u. Kommentar); dtsh. Übers. *Petersburg*, Frankfurt am Main 1959, 1987; Berlin (DDR) 1982.
- ders. (1931): *Na rubeže dvuch stoletij*, Moskva-Leningrad.
- Blok, A.A. (1971): *Sobranie sočinenij v šesti tomach*, Moskva; dt. Ausgabe: Alexander Blok, *Ausgewählte Werke*, Bd. 1-3. Hg. von Fritz Mierau, Berlin (DDR) <sup>1</sup>1978.
- Bubnoff, Nicolai v. (1924): *Friedrich Nietzsches Kulturphilosophie und Umwertungslehre*.
- Cioran, Samuel D. (1972): *The Apocalyptic Symbolism of Andrej Belyj*, The Hague.
- Čiurlionytė-Karužienė, Valerija/Grigienė, Judita (Hg.) (1977): *Mikolajus Konstantinas Čiurlionis*, Vilnius.
- Clowes, Edith Whitehill (1981): *A Philosophy "For all and none". The Early Reception of Friedrich Nietzsche's Thought in Russian Literature, 1892-1912*, Yale Univ. Ph.D. (Univ. Microfilms).
- Davies, Richard D. (1986): „Nietzsche in Russia. 1892-1917: A Preliminary Bibliography“, In: *Germano-Slavica*, Part 1: Fall 1976, vol. II, N° 2, p. 107-146; Part 2: Spring 1977, vol. II, N° 3, p. 201-220; Neudruck in: B.G. Rosenthal (ed.): *Nietzsche in Russia*, Princeton.
- Davydov, Jurij (1981): „Dva ponimanija Nigilizma“, In: *Voprosy literatury*, N° 9, S. 115-160.
- ders. (1982): *Ėtika ljubvi i metafizika svoevolja. Problemy npravstvennoj filosofii*, Moskva.
- Deleuze, Gilles (1985): *Nietzsche und die Philosophie*, Aus dem Französischen v. Bernd Schwibs, Frankfurt am Main.
- Deppermann, Maria (1982a): *Andrej Belyjs ästhetische Theorie des schöpferischen Bewußtseins. Symbolisierung und Krise der Kultur um die Jahrhundertwende*, München (= Slavist. Beitr. 150) S. 158-171, über Ibsen und Nietzsche.
- dies. (1982b): „Aleksandr Blok: ethisch oder dionysisch? Das poetische Bewußtsein des Künstlermenschen. Bemerkungen aus Anlaß der 2. Auflage von D.E. Maksimov: *Poëzija i proza Al. Bloka*, Leningrad 1975, <sup>2</sup>1981“, In: *Welt der Slaven*, Bd. 9, S. 313-321.



- Deppermann, Maria (1984): „Rußland um 1900: Reichtum und Krise einer Epoche im Umbruch“, In: *Musik-Konzepte*, 37/38, *Aleksandr Skrjabin und die Skrjabinisten*, München, S. 61-106.
- Dostojevskij, F.M. [1880] (1972 ff.): *Puškin (Očerki)*, In: ders.: *Polnoe sobranie sočinenij*, v. 30 t., Moskva, t. 26, S. 136-149; dt.: *Fjodor M. Dostojewski: Über Literatur*. Mit einem Essay von Ralf Schröder, Leipzig 1971, S. 222-256; *Dostojewskij für alle*, Ausgewählt und eingeleitet von Horst Bienek, München/Zürich 1989, S. 1569-1597.
- Drews, Peter (1983): *Die slawische Avantgarde und der Westen. Die Programme der russischen, polnischen und tschechischen literarischen Avantgarde und ihr europäischer Kontext*, München.
- Emrich, Wilhelm (<sup>3</sup>1968) (1. Aufl. 1960, 2. Aufl. 1963): *Protest und Verheißung. Studien zur klassischen und modernen Dichtung*, Frankfurt am Main, Bonn.
- Forman, Betty, Y. (1983): *The Early Prose of Maksim Gorky, 1892-1899*, Ph.D. Dissertation Harvard University.
- Fridlender, George (1985): „Dostoevskij i F. Niče“, In: ders.: *Dostoevskij i mirovaja literatura*, Moskva.
- Gerigk, H.-J. (1980): „Belyjs Petersburg und Nietzsches Geburt der Tragödie“, In: *Nietzsche Studien*, Intern. Jb. f.d. Nietzsche-Forschung 9, S. 356-373.
- Gesemann, W. (1961): „Nietzsches Verhältnis zu Dostojevskij auf dem europäischen Hintergrund der 80er Jahre“, In: *Welt der Slaven*, 6, S. 129-156.
- Grimm, Reinhold/Hermand Jost (Hg.) (1978): *Karl Marx und Friedrich Nietzsche. Acht Beiträge*, Königstein Ts.
- Ivanov, V. (1904a) (1971): „Niče i Dionis“, In: *Vesy*, N° 5; *Sobranie sočinenij*, t. 1-3, Brjussel', t. 1, S. 715-727.
- ders. (1904b): „Ellinskaja religija stradajuščego boga“, In: *Novyj put'*, N° 1-4, 8, 9.
- ders. (1905): „Religija Dionisa. Ee proischoždenija i vlijanija“, In: *Voprosy žizni*, N° 6, 7.
- ders. (1913): „O Dionise orfičeskom“, In: *Russkaja mysl'*, N° 11.
- ders. (1923): *Dionis i pradionisijstvo*, Baku.
- Kant, Immanuel [1784]: *Was ist Aufklärung*, in: Bahr, Eberhardt (Hg.) (1978): *Was ist Aufklärung. Thesen und Definitionen*, Stuttgart.
- Kaufmann, Walter (<sup>3</sup>1968), (<sup>4</sup>1974): *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton (revidiert und vermehrt gegenüber 1. Auflage 1950, 2. Auflage 1956).
- ders. (1982): *Nietzsche: Philosoph, Psychologe, Antichrist*, Aus dem Amerikanischen übers. v. Jörg Salaquarda, Darmstadt.
- Kline, George L. (1969): „‘Nietzschean Marxism’ in Russia“, In: F.J. Adelman (Ed.): *Demythologizing Marxism*, Chestnut Hill, Mass. and The Hague, S. 166-183.
- Klossowski, Pierre (1986): *Nietzsche und der circulus vitiosus deus*, München.



- Kluge, Rolf-Dieter (1967): *Westeuropa und Rußland im Weltbild Aleksandr Bloks*, München.
- ders. (1981): „Wie funktioniert ein symbolistisches Gedicht? Zu Aleksandr Bloks *Schneemaske*“, In: *Zeitschrift für Slavische Philologie*, Bd. XLII, 2, S. 261-273.
- ders. (1982): „Zur Theorie des russischen Symbolismus – A. Blok und F. Nietzsche“, In: *Literatur und Sprachentwicklung in Osteuropa im 20. Jh.*, Hg. v. E. Reißner, Berlin, S. 79-88.
- ders. (1984): „Aleksandr A. Bogdanov (Malinovskij) als Science-fiction-Autor“, In: Kasack, Wolfgang (Hg.) (1984): *Science-fiction in Osteuropa*, Berlin, S. 26-37 [Reihe Osteuropa-Forschung Bd. 14].
- ders. (1985): „Lenins Rivale als Science Fiction-Autor. Aleksandr Bogdanovs utopische Romane“, In: *Aspekte der Science Fiction in Ost und West*, Tübingen, S. 14-26 [erweiterte Fassung des Textes von 1984].
- ders. (1989): „Die Gestalt Christi in der russischen Literatur der Revolutionszeit“, In: Kluge, R.-D./Setzer, H. (Hg.): *Tausend Jahre russische Kirche. Geschichte – Wirkungen – Perspektiven*, Tübingen, S. 177-197.
- Kovač, Anton (1976): *Andrej Belyj: The Symphonies (1899-1908). A Re-Evaluation of the Aesthetic-Philosophical Heritage*, Bern/München.
- Kuhn, Elisabeth (1984): „Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs“, In: *Nietzsche Studien*, 13. Jg., S. 253-278.
- Labry, R. (1951): „Aleksandre Blok et Nietzsche“, In: *Revue des études slaves*, vol. XXVII, S. 201-208.
- Lane, Ann M. (1976): *Nietzsche in Russian Thought. 1890-1917*, Ph. D. Diss. Univ. of Wisconsin.
- Laschet, Rolf (1979): *Aleksandr Bloks Deutung der Oktoberrevolution*, Freiburg (maschschriftl. Staatsarbeit Slav. Seminar).
- Lubac, Henri (1969): *The Drama of Atheistic Humanism*, Transl. by Edith M. Riley, New York, S. 168 ff.
- Lukács, Georg (1955): *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin.
- Maksimov, D.E. (1975, 2 1981): *Poèzija i proza Al. Bloka*, Leningrad.
- Merežkovskij, D.S. (1903): *Tolstoj und Dostojevskij als Menschen und als Künstler* (dt. Übersetzung).
- Metzger, K./Riehn, R. (Hg.) (1984): *Aleksandr Skrjabin und die Skrjabinisten*. Bd. II., *Musik-Konzepte* 37/38, München (text und kritik); (cf. auch Bd. I.).
- Miller, C.A. (1973): „Nietzsche's 'Discovery' of Dostoevsky“, In: *Nietzsche Studien*, 2, S. 202-257.
- Mirza-Avakjan, M.L. (1972): „F. Nitsše i russkij modernizm“, In: *Vestnik erenvanskogo universiteta*, № 3, S. 92-103.
- Montinari, Mazzino (1979): „Nietzsche zwischen Alfred Bäumler und Georg Lukács“, In: *Basis*, 9.
- Müller, Ludolf (1946): „Nietzsche und Solov'ev“, In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 4, S. 499-520.

- Müller, Ludolf (1952): „Berdjaew und Nietzsche“, In: *Oekumenische Einheit*, 3. Jg., H. 2, S. 125-134.
- ders.: *Das Bild des Übermenschen in der Philosophie Solov'evs*, Zürich (Kleinere Schriften, N° 28).
- Müller-Lauter, Wolfgang (1974): „Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht“, In: *Nietzsche Studien* 3; teilw. verändert auch in Jörg Salaquarda (Hg.) (1980): *Nietzsche*, Darmstadt.
- Nietzsche, Friedrich [1967-1977] (1980): *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari.
- Oduev, Sergej (1977): *Tropami Zaratustry*, Moskva; dt. *Auf den Spuren Zarathustras*, Berlin, 1977.
- Papernyj, V.W. (1979): „Blok i Nicše“, In: *Učennye zapiski Tartuskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, N° 491, Tartu, S. 84-106.
- Pasternak, Boris (1959): *Über mich selbst. Versuch einer Autobiographie*, Frankfurt am Main.
- Pfotenhauer, Helmut (1985): „Die Kunst als Physiologie“ – *Nietzsches ästhetische Theorie und literarische Produktion*, Stuttgart.
- Prachov, N.A. (1968): *Michail Wrubel*, Dresden.
- Pütz, P. (1967): *Friedrich Nietzsche*, Stuttgart.
- Rosenthal, Bernice Glatzer (1974): „Nietzsche in Russia: The Case of Merezhkovskij“, In: *Slavic Review*, 3, S. 429-452.
- dies. (1974): *Dimitrij Sergeevič Merezhkovsky and the Silver Age*, The Hague.
- Rozanov, V. (1891): „Legenda o velikom inkvisitore“, In: *Russkij Vestnik*, N° 1, S. 223-274; N° 2, S. 226-284; N° 3, S. 215-253; N° 4, S. 251-275.
- Scherrer, Jutta (1973): *Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901-1917)*, Berlin; Resümee in: *Cahiers du monde russe et soviétique*, XV (3-4) (1974), pp. 297-314.
- dies. (1980): „La 'construction de Dieu' marxiste ou la 'recherche de Dieu' chrétienne: les termes 'bogostroitel'stvo' et 'bogoiskatel'stvo'“, In: *Rossija / Russia*, 4, S. 173-198.
- Schestow, Leo (1923): *Tolstoi und Nietzsche*, Übers. aus dem Russ. v. N. Strasser, Köln.
- ders. (1924): *Dostojewski und Nietzsche. Philosophie der Tragödie*, Übers. aus d. Russ. v. R.v. Walter, Köln.
- Sesterhenn, Raimund (1982): *Das Bogostroitel'stvo bei Gor'kij und Lunačarskij bis 1909. Zur ideologischen und literarischen Vorgeschichte der Parteischule von Capri*, München.
- Silk, M.S./Stern, J.P. (1981): *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge/Mass., S. 118 f., 125.
- Skrjabin, Aleksandr [1924] (1968): *Prometheische Phantasien*, München.
- Solov'ev, Vladimir Sergeevič (1966-1971): *Sobranie sočinenij*, v 7 t. (14 knig), Brjussel', t. V/VI, VII/VIII.

- Solowjew, Wladimir (1953-1981): Deutsche Gesamtausgabe der Werke. Hg. Wladimir Szylkarski, Wilhelm Lettenbauer und Ludolf Müller, 8 Bde. und ein Ergänzungsband: *Solowjews Leben in Briefen und Gedichten*, (hg. v. Ludolf Müller und Irmgard Wille), München, Bd. 7.
- Stammler, Heinrich (1986): „Vyacheslav Ivanov and Nietzsche“, In: *Vyacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher*. Hrsg. von Jackson, Robert Louis u. Nelson, Lowry, Jr., New Haven, S. 297-312.
- Szilard, Lena (1973): „O vlijanii ritmiki prozy F. Nicše na ritmiku „prozy. A. Belogo. *Tak govoril Zaratustra* i simfonii“, In: *Studia Hungarica*, XIX, S. 289-312.
- Szilard-Mihalne, L. (1974): „Nietzsche in Rußland“, In: *Deutsche Studien*, 12. Jg., S. 159-163.
- dies. (1981): „Apollon i Dionis (K voprusu o ruskoj sud'be odnoj mifologemy)“, In: *Umjetnost Riječi*, XXV, S. 155-172.
- Tschižewskij, Dmitrij (1947): *Dostojewski und Nietzsche. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft*, Bonn.
- Wenzler, Ludwig (1978): *Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev*, Freiburg.

Die folgenden Titel wurden mir erst nach Abschluß des Manuskripts zugänglich:

- Berlinger, R./Schrader, W. (Hg.) (1985): *NIETZSCHE – kontrovers*, V, Würzburg.
- Drews, Peter: „Die Nietzsche-Rezeption in der Russischen Literatur“, In: Berlinger/Schrader (1985), S. 7-33.
- Luker, N. (ed.) (1987): *Fifty Years On: Gorky and His Time*, Nottingham.
- Rosenthal, B.G. (ed.) (1986): *Nietzsche in Russia*, Princeton.
- Schmidt, Evelies: „Bergsymbolik im Werk Andrej Belyjs“, In: R. Berlinger/W. Schrader (Hg.): *NIETZSCHE – kontrovers*, V, Würzburg, S. 55-86.

### Summary

Both reception and impact of Friedrich Nietzsche's thought in Russia have been largely ignored in international research so far. The present study surveys the basic features, context, and scope of Nietzsche reception in Russia up to 1917. Following a general review of previous research in the field and an assessment of the importance of Dostoevskij for Nietzsche's later work, Nietzsche's impact on Russian culture is examined under four main aspects: 1) the religious and philosophical thought of Vladimir Solov'ev; 2) the aesthetics of Russian Symbolism

(Ivanov, Belyj, Blok); 3) Russian Marxism, esp. among the heretical fraction of "God-builders" (Gor'kij, Lunačarskij, Bogdanov); 4) Nietzsche's influence on painting and music (Vrubel', Čiurlionis, Skrjabin).

The pre-revolutionary reception of Nietzsche — interrupted for a time by the October Revolution — can be traced until well into the Stalinist era. However, from 1930 onwards, Nietzsche's name is banned from all official discussion. This taboo has only recently been lifted in the Soviet Union.