

ALEXEJ ŽEREBIN

(Russische Pädagogische A. Herzen-Universität, St. Petersburg)

LITERARISCHE MODERNE IM KRAFTFELD DER RUSSISCHEN REVOLUTION

1890 verfasste Hermann Bahr ein Manifest, der in der Literaturgeschichte als Geburtsurkunde der Moderne gilt. Die Moderne, damals ein neues Modewort, steht auch im Titel des Aufsatzes. Der erste Abschnitt lautet: „Es geht eine wilde Pein durch diese Zeit und der Schmerz ist nicht mehr erträglich. Der Schrei nach dem Heiland ist gemein und Gekreuzigte sind überall. Wir steigen ins Göttliche oder wir stürzen, stürzen in Nacht und Vernichtung — aber Bleiben ist keines. Dass aus dem Leide das Heil kommen wird und die Gnade aus der Verzweiflung, dass es tagen wird nach dieser entsetzlichen Finsternis und dass die Kunst einkehren wird bei den Menschen — an diese Auferstehung, glorreich und selig, ist der Glaube der Moderne“ [Bahr 1981: 189].

Man könnte fragen, ob man diesen Text dem Revolutionsdiskurs zuordnen darf. Man erinnere sich etwa an „Die Räuber“ von Schiller, geschrieben 1781 — „in tyrannos“. Ist man berechtigt, „Die Räuber“ auf die Französische Revolution zu beziehen? Die französische Nationalversammlung hatte es, wie bekannt, nicht bezweifelt, als sie Schiller die Ehrenbürgerschaft verliehen hatte. Dürfen aber auch wir davon ausgehen, dass die Spuren den Schritt vorprägen?

Die Theorie der Revolution — von Alexis De Tocqueville bis Berdjajev, Rosanov und weiterhin bis Albert Camus — hat unter den Ursachen der Revolution immer wieder auch den antizipierenden utopischen Diskurs genannt, für den die l'hommes de lettres die Verantwortung tragen, Philosophen und Künstler. „Ja, das sind wir, die dieses Feuer angezündet haben“, schreibt 1919 Vjačeslav Ivanov an Georgij Čulkov, den Erfinder des „Mystischen Anarchismus“¹ Ein anderer großer Dichter der russischen Moderne — Alexander Blok — lässt zwei Jahre später, 1921 das Gedicht „Die Zwölf“ (1918) mit einer Vision ausklingen: Zwölf Rotgardisten, zwölf bewaffnete Apostel der Revolution marschieren durch das nächtliche Petrograd; um sie Kälte, Elend, ferne Schüsse, lauernde Feinde; sie ahnen aber, dass ihnen voran, im Schneesturm fast unsichtbar, Jesus geht — mit roter Fahne und im Kranz aus weißen Rosen. In

¹ «Да, сей огонь мы поджигали / И сердце правду говорит, / Хотя предчувствия не лгали, / Что сердце наше в нем сгорит» [Иванов 1987, IV: 81]

der Übersetzung von Paul Celan ist das Bild besonders beeindruckend [Blok 1977].

Bloks Bild lässt sich reibungslos in den Moderne-Diskurs einfügen, bringt genau das zum Ausdruck, was Hermann Bahrs Definition der Moderne meint: Den Glauben an die Auferstehung der gekreuzigten Menschheit. Jede messianische Revolution — so Hanna Arendt in ihrem Buch „On Revolution“ (1966) — sei „prepolitical“, bedeute eine Säkularisierung des postapokalyptischen Neuanfangs der Geschichte, dessen Symbol und Inkarnation Christus sei. Die Gewalt, die sie ausübe, sei das Mittel der Befreiung der Gesellschaft von der Involviertheit in die Kontinuität des historischen Daseins [Arendt 1966: 86]. Seit Ende des 19. Jahrhunderts begründete sich die russische Revolution mit einem religiös-utopischen Programm, das sie mit der gesamteuropäischen Moderne teilte — mit dem Programm der Verdiesseitigung des Göttlichen und der Heiligung des Diesseitigen. Seine deutsche Formel lautete: „Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der Anfang der modernen Geschichte. Was in gar keiner Beziehung auf's Reich Gottes steht, ist in ihr Nebensache“ — so Friedrich Schlegel, Athenäumsfragment 222 [Schlegel 1978: 95].

Auf der politischen Ebene lassen sich die Französische Revolution von 1789 und die russische von 1917 nicht identifizieren. Was sie aber verbindet, ist ihr messianischer Charakter. Große messianische Revolutionen sind weitgehend mimetisch [Deinet 2001]. Wie der Schock der Französischen Revolution das ganze 19. Jahrhundert, so hat der Schock der Russischen Revolution das ganze 20. Jahrhundert geprägt.

Alles, was wir heute als ästhetische Moderne bezeichnen, bildete sich im Vorfeld, im Kraftfeld der russischen Oktoberrevolution, in jenem Gedankenraum zwischen Erwartung und Enttäuschung, die sie auslöste. Zentrale Texte der ästhetischen Moderne lassen sich entweder als hoffnungsvolle Vorahnung der russischen Revolution oder als eine verzweifelte Antwort auf ihre vergeblichen Verheißungen lesen. Das Ideal der europäischen, namentlich der deutschen Moderne wurde von unserer Revolution verleibt und bekrönt, aber auch entstellt und verraten.

Wie weit gehen die Spuren? Sind etwa Freuds ödipale Theorie oder expressionistischer Vater-Sohn-Konflikt Phänomene, die im Einflussbereich der Russischen Revolution zu verorten sind? Ein gutes Beispiel für den Konnex von Revolution, Religiosität und Kunst ist Franz Kafka. Laut Walter Benjamins Tagebuch-Aufzeichnung „will Brecht ihn [Franz Kafka] als den einzig echten bolschewistischen Schriftsteller gelten lassen, denn alles, was er beschreibt, macht Aussagen über etwas anderes, als sich selber“ [Benjamin 1978: 146]. Das ist eine dialektische Formel für die innere Wandlung, für die revolutionäre Sehnsucht nach Erlösung und Anderswerden.

Man kennt Kafkas Äußerung gegenüber Janouch aus dem Jahr 1920: „Die Menschen in Russland versuchen eine vollkommen gerechte Welt aufzubauen. Das ist eine religiöse Angelegenheit“ [Janouch 1968: 164].

Als Janouch erwiderte, dass der Kommunismus sich gegen die Religion wendet, soll Kafka geantwortet haben: „Er tut es, weil er selbst eine Religion ist“. Ein Pendant dazu bildet seine Kapitalismus-Kritik: „Alles ist abhängig, alles ist gefesselt. Kapitalismus ist der Zustand der Welt und der Seele“ [Janouch 1968: 164].

Kafkas Gesamtwerk ließe sich als ein Dialog mit der Russischen Revolution begreifen, als eine antizipierende Vermittlung ihrer Inhalte und Problematik. Wie bekannt, muss man in der Kunst nicht unbedingt unmittelbar über Revolution sprechen, im ihr Ausdruck zu verleihen. Die Kunst als solche — der ästhetische Diskurs der Moderne — ist ein revolutionärer Akt des Widerstandes der Freiheit. Kafka wusste, dass seine Schriftstellerei eine strafbare Subversion ist, was ihn stolz, aber gleichzeitig unsicher machte. Er wusste auch, wie kurzfristig und atemberaubend das Leben im Medium der Literatur ist, genauso gefährlich wie im Medium der Revolution. Beides läuft auf die Vergeistigung und Vertextung des Lebens hinaus, beides setzt die Flucht aus dem sozialen Dasein ins metaphysische Sein voraus.

Ralf P. Criman hatte gute Gründe, sein Buch „Kafka und Katorga“ mit der These zu eröffnen: „Franz Kafka sah ein Gefängnis um sich, beabsichtigte dies zu sprengen, es ist ihm aber nicht gelungen“ [Crimann 1996: 9]. Dürfen wir sagen, dass Kafkas unsicheres Leben, oder dass sein unvollendetes und zur Vernichtung von ihm bestimmtes Werk gescheitert ist, oder dass die von dem Bolschewismus verratene Revolution gescheitert und missglückt ist? Zu gut weiß man aus der Kulturgeschichte, wie aus der eigenen Erfahrung: Es gibt Niederlagen, auf die man stolz sein kann, die eine Bereicherung sind, und es gibt Siege, die es sich zu schämen gilt.

„Die Ereignisse des letzten Jahrzehnts haben in allen Völkern die Vorstellung des Möglichen — im Guten wie im Schlimmen — unendlich erweitert“ [Paquet 1919: 23]. Mit diesen Worten kennzeichnet die russische Revolution Alfons Paquet in seinem Buch „Der Geist der russischen Revolution“ (1919), das nicht nur Kafka, sondern auch Robert Musil gelesen haben sollen. Ich kann nur sehr flüchtig Musils berühmte Konzepte erwähnen — „Möglichkeitssinn“ und „der andere Zustand“. Sie stellen in Frage genau das, was auch die Revolution in Frage gestellt hat: unsere Präferenz der empirischen Wirklichkeit vor dem Möglichen, vor dem Traumzustand. Die Parole der Studentenrevolte von 1968 „Alle Macht der Einbildungskraft“ geht auf die der Oktoberrevolution zurück — „Alle Macht an die Sowjets“. Musil ist eines der Bindeglieder.

Der Mann ohne Eigenschaften entgrenzt sich, befindet sich auf der Flucht aus den Grenzen seiner sozial bedingten Individualität. Er löst sich los und löst sich auf — ins Allmenschliche, das an keine Nation, Stand und Zeit gebunden ist. Damit vollzieht er den Akt der Revolution, die den Willen des Einzelnen und der Gesellschaft zum Anderswerden aktualisiert. Die Revolution lässt sich als den Einbruch des Noumenalen definieren, seine Erscheinung. Das individuelle wie das kollekti-

ve Subjekt der revolutionären Selbstzerstörung weist Ähnlichkeit mit dem transzendentalen Subjekt des deutschen Idealismus auf [Смирнов 2004б: 48].

Das transzendente Subjekt kann aber nicht im Büro sitzen, auch nicht Fünfjahrpläne realisieren. Ohne Eigenschaften kann man nicht leben. Der absolute Allmensch ist lebensunfähig und nicht darstellbar, während die Kunst, wie die Revolution den Stoff der empirischen Wirklichkeit braucht, auch wenn diese nur hypothetisch ist. Daher mündet die Revolution in die Enttäuschung.

L'homme revolté versteht es zu sterben, nicht zu leben. „Diese Atheisten, schreibt Merežkovskij über die Revolutionäre der „Narodnaja Volja“, sind eigentlich Heilige. „Seit der Zeit der ersten christlichen Märtyrer ist niemand so gestorben, wie diese Leute sterben; sie fliegen in den Tod, wie Bienen auf Honig, hat von ihnen Tertullian gesagt. In Europa ist Politik eine Wissenschaft, bei uns — eine Religion“ [Mereschkowski 1908: 4].

Ein Revolutionär, der nicht rechtzeitig stirbt, wird zum Verräter. Er muss den unausweichlichen zweiten Schritt machen, nach dem ersten der Befreiung und Entgrenzung. Das asoziale Reich der absoluten, bedingungslosen Freiheit muss wieder sozialisiert werden. Die Bewusstseinsform „Utopie“ wird mit eiserner Notwendigkeit durch die Bewusstseinsform der „Topie“ abgelöst. Das Wort „Topie“ meint eine relativ feste, stabile soziale Ordnung, die durch gewalttätige Sozialisierung des revolutionären Chaos entsteht. Der Erfinder des Wortes „Topie“ war Gustav Landauer, den man in Russland gut kannte; Fedor Stepun verweist auf ihn in seinem Buch „Der religiöse Sinn der russischen Revolution“ (1931) [Степун 1999: 105].

In der Geschichte der Oktoberrevolution gab es eine Episode, die eine beinahe symbolische Bedeutung hat — der Kronstädter Matrosenaufstand von 1921. Die Matrosen von Kronstadt, die Elite der Revolution, revoltierten gegen die Diktatur der bolschewistischen Partei, unter dem Motto „Alle Macht den Sowjets“. Viele Kronstädter waren Anarchisten und jede Macht war ihnen verhasst. Der Aufstand wurde niedergeschlagen, sehr grausam, auf Befehl und mit persönlicher Beteiligung von Lev Trotzki.

Mit der Niederschlagung des Aufstandes war die Diktatur der Kommunistischen Partei auf lange Sicht gefestigt, die Revolution hörte auf permanent zu sein, mit der Präferenz für das Mögliche vor der Wirklichkeit wurde Schluss gemacht. Mit Bezug auf Musil, dürfte man sagen, Trotzki kämpfte damals gegen den „Möglichkeitssinn“, gegen den „anderen Zustand“, für jene Wirklichkeit, die Musil zehn Jahre später in seinem Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“ als eine nur „hypothetische“ relativierte. 1921 hat Trotzki die russische Revolution verraten. An ihrer Seite blieb nicht er, sondern Musil stehen.

Jede messianische Revolution hat ihre Kronstadt-Erfahrung, lässt sich von der Macht verführen, entartet sich und verursacht eine Ent-

täuschung. Seit Kronstadt war klar, wie viel es den Bolschewisten an der Macht liegt, an dem mächtigen, konkurrenzfähigen Staat, an Herrschaft und Einfluss, an der instrumentellen Vernunft. Klar ist es den Anarchisten geworden, aber auch den „Rittern des Geistes“, die glaubten, dass die Revolution dazu da ist, damit das Neue Jerusalem vom Himmel auf die Erde heruntersteigen kann.

Ein Begriff, der im gegenwärtigen Diskurs über die Oktoberrevolution nur selten vorkommt, ist die Revolution des Geistes, die Revolution des Bewusstseins. Sie bildete indessen einen tiefgreifenden Hintergrund der politischen und ökonomischen Prozesse, wenn sie auch schließlich durch diese marginalisiert und verdrängt wurde. Auf allen kommunistischen Plakaten war zu lesen: „Wissen ist Macht“ und „Religion ist Opium für das Volk“. Die ganze Faszination der Revolutionäre des Geistes galt dagegen einem integralen Kosmos. Die Zentralität des Menschen, seine königliche Herrschaft und Verfügungsgewalt über die Natur wurde auch von ihnen anerkannt. Es war jedoch kein Anthropozentrismus im Sinne der rationalistischen Moderne, im Sinne der wissenschaftlichen Revolutionen der Neuzeit.

Die Auffassung vom Menschen als Mittelpunkt der Welt legitimierte die Revolution des Geistes biblisch — dadurch, dass der irdische Mensch in den übergeordneten kosmischen Zusammenhang eingebunden sei, als Gottes Ebenbild. Nicht biblisch war jedoch die häretische Folgerung: In der christlichen Offenbarung sei die religiöse Wahrheit nicht vollständig erschlossen, solange die Zweiteilung der Welt nicht überwunden sei. Der Mensch sei dazu berufen, die Weltschöpfung fortzusetzen. Die weltschöpferische Tätigkeit des Menschen in Gottes Auftrag freizusetzen — eben darin bestand die Aufgabe der russischen Revolution. Sie sollte eine sinnlich-übersinnliche Totalität des Lebens wiederherstellen, die keine Differenz zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Gott und Mensch kennt.

Es gab Spielarten: Dichter und Philosophen des „Silbernen Zeitalters“ (Vjačeslav Ivanov), Vertreter des „Neuen religiösen Bewusstseins“ (Nikolaj Berdjajev), „Kosmisten“ (z. B. Vladimir Vernadskij), Gottsucher und Gotterbauer (Bogdanov, Lunacarskij und Gorkij). In Deutschland vertraten die geistige Revolution etwa Thomas Mann und Hugo von Hofmannsthal, die als erste den Begriff der „konservativen Revolution“ lancierten, bevor dieser von den National-Sozialisten vereinnahmt wurde, aber auch Ernst Robert Curtius mit dessen Parole „Humanismus als Initiative“ [Curtius 1932: 103–130] oder, von einem anderen Standpunkt aus, Georg Lukacs, der den Übergang von der „transzendenten Obdachlosigkeit“ zur „Totalität des Lebens“ in seiner Kulturtheorie heraufbeschwor.

In Russland, wie in Deutschland, ging man davon aus, dass die Russische Revolution eine welthistorische Mission habe — die gesamte Geschichte der instrumentellen Weltbemächtigung seit der Frühen Neuzeit zurückzunehmen. Das erstrebenswerte Ideal nannte sich „totaler

Humanismus des 20. Jahrhunderts“ — total, weil „sinnlich und geistig, gläubig und politisch in einem“ [Curtius 1932: 129]. Die Umsetzung erwartete man in Russland, das „Rote Moskau“ sollte zur Hauptstadt der dritten Renaissance werden (als zweite galt das klassische Weimar).

Dass die Sowjetunion es nicht geworden ist, zeitigte eine bittere Enttäuschung. Eine ihrer gängigen Formeln lautete „Verbürgerlichung der Revolution“, d.h. ihre Anpassung an die religionslose Zivilisation des bürgerlichen Westens. Merežkovskij schrieb: „In beiden Lagern steht der gleiche Lakaj Smerdjakov aus Dostojewskis „Brüder Karamasoff“, welcher ganz sicher weiß, daß es keinen Gott gibt. Der Lakaj Smerdjakov teilt dieses Wissen nicht nur mit den Bolschewisten, sondern auch mit der Bourgeoisie. Lloyd George balgt sich mit Lenin herum, aber das ist nur Tändelei und Liebesspiel. Der Bourgeois ist ein umgekehrter Bolschewist, der Bolschewist ein umgekehrter Bourgeois“ [Mereschkowskij 1921: 25].

In der deutschsprachigen Essayistik greift dieses Motiv Joseph Roth auf: „Wer in den Ländern der westlichen Welt den Blick nach dem Osten erhebt, um den roten Feuerschein einer geistigen Revolution zu betrachten, der muss sich schon die Mühe nehmen, ihn selbst an den Horizont zu malen. Russland geht nach Amerika. Das Bürgertum ist unsterblich. Die grausamste aller Revolutionen, die bolschewistische, hat es nicht zu vernichten vermocht“ [Roth 1991: 972].

Beide Texte, die ich zitiert habe, gehören zur weitverbreiteten Gattung der literarischen Apokalyptik und führen im Titel den Namen des „Antichristen“. Sein Brandzeichen, das den Westen wie den Osten stigmatisiere, sei der Verlust des metaphysischen Bezugs, die falsche Auslegung des christlichen Anthropozentrismus. Das postrevolutionäre Russland, die „Rote Erde“, wie es im „Antichrist“ (1934) von Joseph Roth bezeichnet ist, stellt keine Ausnahme dar, die es sein sollte. Auch sie ist nur sündige Erde geblieben. Ihre Beschreibung wird von Roth in das zivilisationskritische Gesamtbild eingefügt, sie selbst — in das weltweite Reich des Antichristen. In Russland sei der Antichrist nur besonders schlau, da er Leid und Elend der Entfremdung durch eine suggestive Ersatzreligion sakralisiere. Er sei Imitator Dei, der im Namen Gottes, im Namen der Revolution verführe.

Wie groß die Enttäuschung auch sein mag, will Roth kämpfen, die Welt aufrütteln, sein Buch, behauptet er im Brief an Carl Selig, sei ein „Steckbrief“ [Roth 1970: 257]. Dem bolschewistischen, wie dem westlichen „homo faber“ wird der europäische Renaissance-Mensch gegenübergestellt, es deutet sich die Idee der konservativen Revolution an, die den Irrgang der Oktoberrevolution umkehren soll. Das meint auch Merežkovski — im russischen Antichrist-Band: „Das erste Rußland war das zaristische, sklavische. Das zweite Rußland war das bolschewistische Pöbelrußland. Das dritte künftige Rußland ist das freie Volksrußland, das nur mit Hilfe Europas entstehen kann“ [Mereschkowskij 1921: 16]. Was bedeutet dieses Europa, das hier, im Jahr 1921, beschworen

wird? Man muss denken, es geht um Europa als Hochburg des Renaissance-Humanismus, um ein rein mentales Konstrukt und romantisches Wunschbild, das auch dem „Habsburgischen Mythos“ von Joseph Roth zugrunde liegt.

Auch dieser Mythos ist ein Teil der klassischen Moderne, ein Teil jener übergreifenden Metaerzählung, die durch die Oktoberrevolution ausgelöst wurde. Die letzte Phase ihrer Entwicklung könnte folgende Stelle aus dem Buch „Von der Verführung“ (*De la seduction*, 1979) von Jean Baudrillard vertreten: „Man kann nur mit der Idee einer verzerrten Wahrheit leben. Das ist die einzige Art, wie die Wahrheit leben kann. Alles andere ist unerträglich, weil es die Wahrheit eben nicht gibt. Man darf nicht den Schein beseitigen. Dieser Versuch muss scheitern, damit die Abwesenheit der Wahrheit nicht an den Tag kommt. Oder die Abwesenheit Gottes. Oder die Abwesenheit der Revolution. Die Revolution wird allein von dem Gedanken am Leben gehalten, das alles sich ihr widersetzt, allem voran ihr siametisches, parodistisches Doppel: der Stalinismus. Der Stalinismus ist unsterblich, da er immer zur Stelle sein wird, um zu verbergen, dass die Revolution, dass die Wahrheit der Revolution nicht existiert, und somit die Hoffnung auf die Revolution wieder antreibt. „Das Volk“, sagte Rivarol, „wollte nicht die Revolution, er wollte nur deren Schauspiel“ — denn das ist das einzige Mittel, die Verführungskraft der Revolution zu bewahren, anstatt sie mit der Wahrheit auszulöschen. „Wir glauben nicht mehr daran, dass die Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht (Nietzsche)“ [Baudrillard 2012: 69].

So die „fröhliche Wissenschaft“ der Postmoderne der siebziger Jahre. Bei Baudrillard wird auch die Enttäuschung dekonstruiert. Sie erklingt im Ton einer heiteren Resignation, im Horizont ausgeschlagener Sinngebung. Die Pointe zielt auf die Abschaffung des Drinnen zugunsten des Draußen, auf die definitive Nicht-Präsenz des transzendentalen Signifikats. Gott und Revolution sind in *absentia*, auf ewig aufgeschoben. Ihren Platz besetzt ihr parodistisches Doppel. Im Gegensatz zu Roth meint Baudrillard, der Antichrist darf nicht entlarvt werden, damit wir uns an der Abwesenheit Gottes nicht verzweifeln.

Die positive Erkenntnis des postmodernen Blicks besteht darin, dass die Revolution, wenn auch „in *absentia*“, gerade dadurch unsterblich ist. Sie wirkt permanent nach, um das Spiel ihrer Signifikanten eben als belangloses Spiel zu relativieren. Man könnte sagen, die Postmoderne restituere die Zweiteilung der Welt, während die Revolution diese Zweiteilung zu überwinden versuchte.

Zum Schluss kann ich mir nicht versagen, Hugo von Hofmannsthal's Charakterisierung der Vorkriegszeit aus dem Jahre 1928 zu zitieren. Die Welt der Moderne erscheint ihm als Zauberlehrling, den seine Besen be-
meistern. „Ohne Scheu betete diese Welt die drei Götzen — Gesundheit, Sicherheit und langes Leben an, Kultus der Sicherheit, des Behagens. Komfort ohne Schönheit. Man meinte einig sein über den Begriff:

Was ist wirklich. Die Wirklichkeit des Überpersönlichen war verloren — oder nur repräsentiert durch Geldchaos“ [Hofmannsthal 1992: 48–49; Vgl. Mattenklott 1991: 25]. Dies alles wird von Hofmannsthal 1928 im Modus der Vergangenheit gesagt und war doch zweifellos dem Redner noch so unmittelbar gegenwärtig wie uns als seinen späten Lesern. Die russische Revolution hat es nicht ändern können. Die Geistesgeschichte des XX. Jahrhunderts ist die Geschichte der Desillusionierung.

Literatur

- Schlegel 1778 — Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel. Berlin, 1798. Nachdruck: Leipzig: Philipp Reclam jun., 1978. 245 S.
- Baudrillard 2012 — *Baudrillard J.* Von der Verführung. Berlin, 2012. S. 69.
- Bahr 1981 — *Bahr H.* Die Moderne // Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst, Musik zwischen 1890 und 1910 / Hrsg. von Gotthart Wunberg unter Mitarbeit von Johannes J. Braakenburg. Stuttgart, 1981. S. 189–190.
- Blok 1932 — *Blok A.* Die Zwölf. Ein Poem. Deutsche Nachdichtung von Paul Celan. Leipzig, 1977.
- Curtius 1932 — *Curtius E. R.* Deutscher Geist in Gefahr. Stuttgart; Berlin, 1932.
- Deinet 2001 — *Deinet K.* Die mimetische Revolution, oder Die französische Linke und die Reinszenierung der französischen Revolution im neunzehnten Jahrhundert (1830–1871). Stuttgart, 2001.
- Mattenklott 1991 — *Mattenklott G.* Der Begriff der kulturellen Räume bei Hofmannsthal // Hrgo von Hofmannsthal: Freundschaften und Begegnungen mit deutschen Zeitgenossen / Hrsg. von Ursula Renner, G. Bärbel Schmid. Würzburg, 1991. S. 11–25.
- Mereschkowski 1908 — *Mereschkowski D. S.* Der Zar und die Revolution. München; Leipzig 1908.
- Mereschkowskij 1921 — *Mereschkowskij D. S.* Das Reich des Antichrist. Rußland und der Bolschewismus. München, 1921. S. 25.
- Paquet 1919 — *Paquet A.* Der Geist der russischen Revolution. Leipzig, 1919.
- Roth 1970 — *Roth J.* Briefe 1911–19 / Hrsg. von Hermann Kesten. Köln; Berlin, 1970.
- Roth 1991 — *Roth J.* Werke in vier Bänden. Bd. III. Köln, 1991. S. 972.
- Смирнов 2004 — *Смирнов И. П.* Социософия революции. СПб., 2004.
- Степун 1999 — *Степун Ф. А.* Чаемая Россия. СПб., 1999. С. 97–126.