

Революция, эволюция и диалог культур. Доклады к 100-летию русской революции на Всемирном дне философии в Институте философии РАН 14 и 16 ноября 2017 г. / Отв. ред. А.В. Черняев. М.: Гнозис, 2018. 624 с.

Как отмечает Райнхарт Козеллек, понятие «революция» получает распространение в большинстве стран Европы в конце Средневековья — начале Нового времени (*Koselleck, Reinhart. Patriotismus: Gründe und Grenzen eines neuzeitlichen Begriffs // Reinhart Koselleck: Begriffs-geschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Frankfurt a. M.: 2006. S. 240*); в России это понятие появляется благодаря Великой французской революции. Русское самодержавие не без оснований увидело в идее революции прямую угрозу своему существованию, ибо она позволила его противникам не только самоорганизоваться, но и теоретически легитимировать свои притязания на власть. До этого момента самодержавию приходилось иметь дело лишь с «бунтами» и «заговорами», которые не нуждались в теоретическом обосновании насильственного покушения на власть. С появлением понятия «революция» ситуация, однако, изменилась кардинально. Причина этого лежала в том, что идея революции была тесно связана с теорией общественного прогресса. Последняя же исходила из необходимости и неизбежности революционных преобразований, которые включали в себя и смену власти. Теория прогресса позволила увидеть в революции не заговор, а историческую необходимость. Более того, она наполнила национальную историю России «революционным смыслом», позволив увидеть в ней «освободительный процесс», который неизбежно должен привести страну к революции. Без понятия «революция» мы не имели бы истории «освободительного движения». Однако «освободительная история» являлась поздним изобретением революционной власти, стремящейся к исторической легитимации. Реальной революции, таким образом, предшествовала революция общественного сознания.

Р. Козеллек открывает в понятии «революция» ещё одну существенную черту — он отождествляет революцию с метафорой устранения камня с могилы Христа (*wegwälzen*) (*Ibid., s. 246*). И действительно, «убрать камни» означает открыть путь к новому, справедливому и счастливому будущему. С другой стороны, «убрать камни» также означает восстановить «утраченную справедливость». Понятие «революция», таким образом, с необходимостью включает в себя и морально-этическую составляющую, которая является не только ее легитимирующей, но и конституирующей основой. С одной стороны, революция есть мощный, грубый и

жестокий, сопровождаемый насилием, «ответ» человека на те условия жизни, в которых он не по своей воле оказался. С другой стороны, она есть символ светлого и справедливого будущего, к которому всеми силами стремился и стремится человек. Революция есть олицетворение «должного» (*Sollendes*), а не «сущего» (*Seiendes*). Причиной революции является отсутствие свободы, а ее целью — достижение последней. Однако революционное стремление к свободе часто сопровождается грубыми и инстинктивными чувствами, разрушительными действиями и убийствами. С точки зрения революционного преобразователя, революция есть не разрушение, а созидание. Точнее, в революции разрушение и созидание становятся одним неразделимым актом.

Революция неизбежно ведёт к социальному взрыву и болезненному разрыву живой ткани. Она практически всегда и везде оставляет глубокие шрамы и кровоточащие раны. Она и сегодня, как подчеркивает А.А. Гусейнов, «служит индикатором состояния общественного сознания и свидетельствует о его глубоком расколе» (с. 8). Немецкий историк Й.Г. Дройзен заметил еще в XIX в., что любое современное состояние есть не что иное как «ставшее таковым бытие» (*das Gewordensein*). Российское бытие стало «таким» не в последнюю очередь благодаря русской революции, плоды которой мы сегодня ощущаем, воспринимаем, а также описываем в форме метарассказа, охватывающего собой прошлое, настоящее и будущее человечества. В современной России существуют такие группы людей, которые не испытывают ни малейшего желания рефлексировать о русской революции, замечает в своей статье В.М. Межуев. Речь идёт о представителях власти, которые в любой революции видят одну лишь провокацию. Создаётся впечатление, говорит автор, что власть никакого отношения к юбилею революции не имеет, но тогда, ставит он логичный вопрос, «откуда взялась сама эта власть» и «откуда взялись те, кто ее представляют?» (см. с. 18). «Как можно впасть в такое беспamięтство?» — удивляется В.М. Межуев, который открывает прямую связь между философией и революцией, ибо как первая, так и последняя устремлены прежде всего к свободе (там же).

Революция совершается во имя свободы, но заканчиваются, как правило, тиранией. Но для чего революции нужна идея свободы? Революция является коллективным человеческим

действием, а любое человеческое действие нуждается в обосновании или же в определенной «философии», придающей ему значение и смысл. Без идеи свободы любая революция превратилась бы в неорганизованный и хаотичный бунт. Первоначально русская революция действительно напоминала собой подобный бунт, но, благодаря большевикам, этот бунт принял «организованные», но, к сожалению, и тоталитарные формы, которые привели к диктатуре небольшой группы людей над гигантской страной. Но если революция стремилась к свободе, почему же тогда она закончилась диктатурой? В любой революции с необходимостью присутствуют как элементы свободы, так и элементы насилия и тирании. Какие элементы в конце концов будут доминировать в революции, зависит от тех условий, в которых она осуществляется. Общественные условия русской революции были довольно сложными и далеко не идеальными для достижения свободы. Поэтому она завершилась установлением сталинской диктатуры, которая, по мнению В.М. Межуева, явилась как отрицанием, так и концом большевизма (см. с. 28). Хотя заметим, что без большевизма мы не имели бы здесь и сталинизма. С другой стороны, и без марксизма мы не имели бы большевизма. Мы имеем здесь дело с непрерывной цепочкой взаимообуславливающих явлений (марксизм — большевизм — сталинизм), которые в чём-то существенно отличаются друг от друга, но в то же время и не в состоянии «наступить» друг без друга.

К метарассказу, охватывающему прошлое, настоящее и будущее русской революции, прибегает М.Н. Громов, который фиксирует несоответствие в постреволюционной действительности между планируемым / намечаемым, с одной стороны, и реальным / осуществлённым, с другой: «Приходится удивляться непредсказуемости хода истории, невозможности рационального его предвидения и иллюзорности, казалось бы, тщательно продуманных планов» (с. 141). Автор указывает на один существенный момент послереволюционной жизни, а именно ее «трескучую пропаганду», которая «приходила во все большее несоответствие с реальной действительностью» (с. 142). Да, послереволюционный порядок своеобразно соединил в себе, с одной стороны, «имагинарное», а с другой — «реальное», т.е. революционные идеалы с реальными дефицитами советского общественного устройства. Чем дальше советское общество удалялось от революционных событий, тем сильнее эти события принимали для него форму легенды или мифа. Человеку позднесоветского общества революционные идеалы далекого прошлого казались не только недостижимыми, но и фиктивными. Однако отказаться от этих идеалов он никак не мог, ибо они образовывали фундаменты как экономического,

так и социально-политического порядка того общества, в котором он родился и жил. Революционные идеалы, с одной стороны, являлись «несущими элементами» советского общества, с другой стороны, они постепенно стали все сильнее тормозить его развитие. Из «мотора» общественного развития они превратились в его «тормоз» и в конце концов привели к развалу основанного на идеях революции общественного порядка. Мы констатируем здесь удивительную ситуацию: революционные идеи оказались тем «динамитом», который привел к уничтожению не только царского, но и позднесоветского общества! Сами по себе революционные идеи несколько не изменились, но изменилось общество, декларировавшее вначале приверженность этим идеям, а потом отвергшее их. Ведь если в царской России революционные идеи в глазах угнетенного большинства являлись символом справедливости и прогресса, то в позднесоветском обществе они в глазах опять же большинства, но уже *другого* большинства воспринимались скорее как фиктивные и нереализуемые цели. Однако в случае с советским государством эти идеи сыграли парадоксальную роль, ибо они являлись не только причиной его возникновения, но и его гибели. В тех случаях, когда идеи не находят себе подтверждения в реальной жизни, они теряют свою привлекательность для людей.

В отличие от революционных идей, идеи классического евразийства смогли пережить революцию и стать *постреволюционным* движением, считает А.В. Смирнов. Евразийство имеет давнюю предысторию, начиная по крайней мере с дискуссий славянофилов и западников. Оно явилось мощнейшим идейным движением в русской эмигрантской среде 1920-х гг., когда ведущие мыслители задумались о судьбе России, и переживает своего рода ренессанс в настоящее время. Евразийство приобретает актуальность в такие моменты российской истории, когда перед обществом с особой остротой встаёт вопрос о том, «кто мы?». Поиск ответа на этот вопрос является сложной «философской работой» (с. 34–35), которая предполагает как «возвращение к себе», так и «освобождение от тирании мифа „свершившегося выбора“», замечает А.В. Смирнов. По его убеждению, эта «трудная и неспешная, но совершенно необходимая работа самопонимания» (с. 45) получила начало в трудах представителей классического евразийства. На современном языке эта работа может быть названа процессом групповой самоидентификации.

Анализу этого процесса посвящена и статья Ю.Д. Гранина, который рассматривает развитие национального вопроса в широком контексте — от Российской империи до современности. Поворотным и судьбоносным моментом в истории многонационального российского государства стал, по мнению Ю.Д. Гранина, нацеленный на «коренизацию» и «территориализацию» народов союзных и

автономных республик курс новой революционной власти. «То, что эта политика окажется в конечном счете взрывоопасной для нового государства, руководство КПСС и Сталин в тот период явно не понимали, наивно полагая, что классовая и советская солидарность возьмут верх над национальными «идентичностями» (с. 510), — констатирует Ю.Д. Гранин. Да, исторические деятели далеко не всегда в состоянии верно оценить последствия своих действий. Сеющие зерна могут и не увидеть их всходов. Это в полной мере касается национальной политики революционной власти, преобразования которой принесли ей не то, к чему она стремилась. С этими выводами Ю.Д. Гранина трудно не согласиться. Однако сомнения вызывает его понимание задач учебников истории, которые состоят «не только в передаче неких объективных исторических знаний (таковых просто нет), но и в создании национального мифа» (с. 515). По поводу сделанного автором «замечания в скобках» о том, что объективного исторического знания «просто нет», я хотел бы сказать следующее: с национальной историей дело обстоит приблизительно так, как и с индивидуальной биографией, которую, без сомнения, можно излагать в различных версиях. Но даже тогда, когда рассказчик излагает свою жизнь в самых различных версиях, слушатели прекрасно осознают тот факт, что речь в этом случае идет о различных версиях «одной и той же» жизни или же «одного и того же» прошлого, которое никакой ответственности за то, как оно сейчас рассказывается и пересказывается, не несёт. Одно и то же прошлое позволяет себя изложить как в форме героической, так и трагической или даже комической истории. Человек принципиально обладает свободой описывать, излагать и пересказывать прошлое в самых различных версиях. И к этой свободе он должен, как считал немецкий историк XIX столетия Леопольд фон Ранке, относиться ответственно. Ранке считал, что историк должен «просто показать, как это действительно было» («bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen»). Другой вопрос, насколько это ему удастся осуществить. Но он не должен терять из вида главную цель, которая заключается в том, чтобы достоверно изобразить прошлое.

Не только нации, но и люди предпочитают описывать собственное прошлое без посторонней помощи и чужого вмешательства, хотя взгляд *другого* на это прошлое может оказаться не только бескомпромиссным, но и более продуктивным, чем собственный взгляд на него. Но прежде чем приступать к познанию прошлого, историк должен дать четкий ответ на важный вопрос — ставит он перед собой цель познать и понять прошлое или же использовать исторические знания для каких-либо других целей, например, его героизации; как и в случае с личной биографией, здесь возможны два варианта: понять собственную жизнь и бескомпромиссно

разобраться с ней или же сделать из личной биографии пригодную для презентации «историю успехов и достижений». Не подлежит сомнению, что историк, если он будет беспристрастен, сможет объективно описать и реконструировать прошлое.

При реконструкции коллективной истории речь идет о реконструкции того, *чего* уже нет, но *что* когда-то в реальности существовало и оставило после себя следы. Благодаря этим следам (источникам и свидетельствам), мы воссоздаем картину определенного прошлого, в которой не должно быть места иллюзиям и искажениям, ибо иллюзии, как считает П.С. Гуревич, вредят не только исторической науке, но и общественному развитию. «Если бы политики и массы не поддавались иллюзиям, история выглядела бы абсолютно иной. Но иллюзия не покидает подмостки истории, даже если становится очевидной её несостоятельность и наивность» (с. 281), — пишет П.С. Гуревич, указывающий на такой существенный момент революционной действительности, как осуществлённую большевизмом радикальную «переоценку ценностей». Революционный порядок основывался на принципах не универсальной, а партиципальной морали, исходившей из того, что «ценность человеческой жизни вторична в сравнении с поставленными социальными целями». Но почему историки до сих пор не поставили вопроса о роли и влиянии этой морали на революционные реформы и преобразования в стране победившего социализма? Почему они не исследовали ее легитимирующую функцию в ходе репрессий и террора? Почему они не сравнили принципы большевистской этики с принципами универсальной морали? Эти важные вопросы остаются и сегодня без ответа.

В 1909 г. в России вышел сборник «Вехи», ознаменовавший разрыв с марксизмом выдающихся русских мыслителей (Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.Б. Струве, С.Л. Франка и др.). Что интересно, разрыв этот был осуществлён прежде всего на этической основе, ибо авторы сборника подвергли уничтожающей критике основы революционной морали. Необходимо заметить, что традиция морально-этического анализа революционной проблематики была полностью утрачена советской и российской историографией, явно недооценивающей роль этических и мировоззренческих идей на практические действия революционной власти. А вот авторы сборника «Вехи», несмотря на то, что они опирались только на опыт первой русской революции, осознали и описали ту угрозу общественному правопорядку, которая исходила от революционной морали и основы которой активно формировались именно в дореволюционное время. Не

случайно С.Л. Франк озаглавил свою статью «Этика нигилизма», подчёркивая таким образом важную роль этических принципов в обосновании революционных действий русской интеллигенции. А.А. Кара-Мурза, цитируя С.Л. Франка, называет радикального русского интеллигента «воинствующим монахом» (с. 156). Без этого «воинствующего монаха» с его безграничной верой в дело революции не было бы и революции. Но, подготавливая и осуществляя свержение самодержавия, радикальная русская интеллигенция подготовила тем самым и своё собственное уничтожение, ибо падение царизма предreshило окончательно и ее судьбу. Любое противоречие включает в себя с необходимостью два непримиримых элемента. Исчезновение одного из них ведёт к неизбежной утрате другого. Поэтому конфликт между самодержавием и интеллигенцией не мог окончиться победой одного из исторических актеров, а он привёл к исчезновению обеих конфликтующих сторон.

Трагическую судьбу интеллигенции в русской революции описывает в своей статье «Этика и революция» Р.Г. Апресян, указывающий на то, что многие люди творческих профессий, независимо от их личного отношения к революции 1917 г., не видя «иной возможности содействия сохранению процветания Родины», стали сотрудничать с новой властью, которая использовала их до тех пор, пока они были ей нужны (см. с. 417). Но именно здесь и проявила себя «политическая близорукость» русской интеллигенции, которая стала сотрудничать с теми, кто относился к ней с подозрением и имел безграничную власть над ней. Задаваясь вопросом о взаимосвязи этики и революции, Р.Г. Апресян справедливо отмечает: «Какими бы высокими ни были провозглашаемые цели революции, определяющим в ее оценке должно быть то, какой в действительности ценой были достигнуты ее результаты, какое бремя легло на народ, и кто оказался ее действительными бенефициарами?» (с. 420). Морально-этическая оценка революции требует этической дискуссии о ней. Последняя, однако, в отличие от исторической дискуссии, ведётся на *другом* уровне и *другими* методами. Но в этой — *другой* — дискуссии действительно нуждается и историческая наука, ибо любая оценка революции, если в ней отсутствует морально-этический элемент, не может быть её исторической оценкой. История всегда была и продолжает быть наукой о людях, действия которых должны оцениваться с морально-этических позиций. Сами по себе моральные ценности, как это верно утверждает Р.Г. Апресян, «просты и однозначны», потому что «они ориентируют на недопустимость причинения вреда, на поддержание равенства и справедливости, на утверждение блага человечества и

общества» (с. 419). Однако если бы все, без исключения, люди изначально признавали бы эти «простые» и «однозначные» ценности и поступали в соответствии с ними, то тогда мы определённо не имели бы ни революций, ни насилия, ни террора. Вопрос, однако, заключается в том, почему эти — «простые и однозначные» — ценности были отвергнуты в России большевиками, а в Германии — национал-социалистами? Ответ на этот вопрос возможен только на основе междисциплинарного дискурса, т.е. на базе как этического, так и исторического анализа прошлого. Но подобный анализ был предпринят лишь в эмигрантской литературе, поставившей впервые вопрос о сущности этики ленинизма / сталинизма.

Русское зарубежье сыграло важную роль в осмыслении причин и последствий русской революции, указывает А.В. Черняев, по мнению которого наибольший вклад в этом отношении сделан Н.А. Бердяевым. Несмотря на то, что Н.А. Бердяев — философ религиозный, он «никогда окончательно не отрекался от марксизма, навсегда сохранив убежденность в „святости“ борьбы за социальную свободу» (с. 197). Поэтому, даже покинув социалистический лагерь, он всё равно остался революционером, утверждает автор. Этот момент, кстати, свидетельствует о том, что «прямой линии» от марксизма к тоталитаризму провести невозможно и что речь здесь не идёт о тождественных понятиях. В царской России учение Маркса попало на благоприятную почву русского революционного экстремизма, открывшего в марксизме пригодно для достижения своих целей учение. «Русский марксизм» есть специфически национальная форма проявления марксизма, считал Н.А. Бердяев. Опираясь на бердяевскую концепцию генезиса русской революции, А.В. Черняев утверждает, что к падению монархии в России привели, с одной стороны, полная дискредитация царизма в глазах общества, а с другой, нигилистическое мировоззрение интеллигенции. Падение самодержавия привело к безвластию, хаосу и анархии. Прямым следствием этих негативных процессов явилось установление вначале большевистской, а позже и сталинской диктатуры.

О революции как «каре Божией за наши грехи» (с. 184) говорит также и С.Л. Франк, в статье о котором А.С. Цыганков привлекает новые архивные материалы. Интересно, что философ ведёт речь об «опыте революции», причём не только политическом, но и религиозном опыте, тем самым предвосхищая уже цитируемого мною Р. Козеллека, для которого история есть не что иное как собранный и зафиксированный людьми «опыт». Причём опыт для Р. Козеллека есть такое приобретение человека, которое не тождественно «теоретическому знанию» (в этом случае

«Erfahrung» противостоит «Wissen»). За всеми этими рассуждениями скрывается одна непреодолимая проблема, связанная с тем, что рефлексировать о революции с точки зрения собственного опыта, как это делают, например, С.Л. Франк или же И.А. Бунин, и рефлексировать о ней с точки зрения чужого опыта, как это делаем сегодня мы, — отнюдь не одно и то же. С одной стороны, историческая дистанция по отношению к исследуемому событию даёт нам познавательные преимущества, с другой же, она лишает нас эмоциональной близости к нему: легко «говорить» о чужих бедах, намного труднее «пережить» их самому. В 1930 г. С.Л. Франк ещё надеялся на то, что «человеколюбивые круги в Германии» поднимут свой голос против преступлений большевизма. Но уже три года спустя «человеколюбивая Германия» обрушит себя и весь немецкий народ в безнадёжную пропасть, пойдя на невысказанные преступления против человека и человечности. Тот, в ком С.Л. Франк искал человеколюбивое существо, оказался в действительности человекозверем. Философы тоже попадают во власть политических иллюзий. Однако русская революция была не только политическим, но и культурным событием мировой истории.

«Культурная история» русской революции началась задолго до самой революции, что убедительно демонстрирует нам в своей статье И.Н. Сиземская, указывающая на мощное влияние идейных исканий XIX столетия на развитие революционного движения в России. Причём культурная традиция революции была основана не только революционерами (П.Л. Лавров, А.И. Герцен, П.Н. Ткачёв, С.Г. Нечаев), но и писателями, среди которых особо выделяется Максим Горький. В связи с этим хотелось бы обратить внимание на то, что такие революционные произведения М. Горького, как «Старуха Изергиль», «Песня о Соколе» или «Песня о Буревестнике», призывали не только к борьбе за свободу, но и содержали в себе совершенно новую концепцию смерти, центральным элементом которой стала идея человеческого самопожертвования во имя революции. Созданные М. Горьким образы смелых и храбрых, готовых пожертвовать своей жизнью во имя «высшей цели» людей активно использовались позже советской пропагандой, которая профессионально инструментализировала их в качестве своего идеологического средства «воспитания нового человека». Революционная литература, таким образом, создала не только концепцию «другой жизни», но и концепцию «другой смерти». Эта концепция, по аналогии с христианской теорией, была лишена какого-либо страха перед смертью, но она и никому, надо сказать, не обещала «вечной жизни» после смерти. Отзвуки этой революционной «философии смерти» можно услышать и сегодня, когда, например, высказывается идея о том, что в случае

ядерной войны россияне «как мученики попадут в рай». Но всё-таки лучше своими руками, как этого требует революция, создавать рай на земле, чем искать его на небе...

Возвращаясь к теме культурной традиции революции, замечу, что советская власть изначально практиковала селективный подход к культурному наследию царской России. Некоторые элементы «прошлой жизни» (марксистское наследие, революционная литература и искусство, революционная музыка) были переняты большевистской властью, а другие, наоборот, стали всячески подавляться и преследоваться ею (христианское наследие, «чуждые» философские идеи и течения, «буржуазная» культура и мораль). Однако никак нельзя согласиться с точкой зрения, согласно которой вместе с «философским пароходом» в стране полностью закончилась философская, гуманитарная и культурная жизнь. «Ведь был же период 20-х годов, который был настоящим взрывом в культуре, философии и науках о человеке» (с. 220), — указывает В.А. Лекторский. Мы должны с ним согласиться, но с одной принципиальной оговоркой: выдающиеся деятели постреволюционной эпохи могли вносить свой вклад в развитие отечественной науки и культуры до тех пор, пока не становились жертвами начавшихся после революции репрессий. Мы не знаем, какие еще труды смог бы написать расстрелянный в 1937 г. Г.Г. Шпет, к наследию которого обращаются Б.И. Пружинин и Т.Г. Щедрина, содержательная статья которых посвящена феноменологической традиции пост-революционной науки в России. В противовес господствующей в этой науке «социально-конструктивистской» модели интерпретации мира Г.Г. Шпет, опираясь на Э. Гуссерля, развивает «феноменологическо-герменевтический» метод анализа исторических явлений. Авторы указывают на применённую Г.Г. Шпетом особую «эпистемологическую стилистику», содержащую в себе как мифологические, так и идеологические элементы и позволяющую человеку покинуть тесные границы позитивистско-конструктивистского мышления (см. с. 233–234). В центре внимания Г.Г. Шпета находятся прежде всего исторические познавательные процессы, в которых язык и смысл представляют собой неразделимую взаимосвязь: «Знание, по Шпету, есть соединение слова, несущего в себе смысл, и образа, несущего в себе предмет» (с. 236). При этом «шпетовские трансформации феноменологии», как считают авторы, были инициированы революционным процессом «духовного преобразования сознания» (с.239). Революция, таким образом, была не только «разрушительным актом», но также творческим процессом, который особенно ярко проявил себя в культурной и духовной жизни молодой советской республики.

Революционный дух проявил себя не только в культурной, но и научной жизни молодого

советского государства, что убедительно подтверждает подборка статей под рубрикой «Философия науки в огне революции». Однако влияние революционного духа на историю науки было скорее противоречивым, констатирует И.Н. Сироткина, потому что «марксизм, с одной стороны, инспирировал интеллектуальную жизнь 1920-1930-х годов, а с другой — как идеология оказался для нее гибельным» (с. 491). С ее мнением солидарны В.А. Бажанов, И.Т. Касавин и А.В. Родин. Все они обращаются к наследию уничтоженного в огне революции русского философа и историка науки Б.М. Гессена. В 1931 г. Гессен выступил в Лондоне с докладом «Социально-экономические корни механики Ньютона», который вызвал интерес европейской научной общественности. Центральная его идея заключалась в том, что первопричину научных открытий необходимо искать не только в субъективных стремлениях ученых, но и в тех условиях, — как социальных, так и материально-технических, — в которых они вынуждены мыслить и творить. Подобный — *эпистемологический* — подход к истории науки революционизировал ее представления. Судьба Б.М. Гессена стала, однако, трагическим свидетельством того, что «внешние условия» могут стать не только причиной научных открытий, но и смерти самого первооткрывателя.

Коллективный труд «Революция, эволюция и диалог культур», о котором шла речь, представляет собой детальное и всестороннее осмысление феномена русской революции с философской точки зрения. Эта книга, как говорят немцы, помогает понять, как сегодня «тикают наши внутренние часы» («wie tickt unsere innere Uhr»), т.е. понять самих себя такими, «какими мы стали», а возможно,

и преодолеть то «отчуждение», о котором говорил в самом начале революционной эпохи К. Маркс. Русская поговорка гласит, что «русский час долог»; понадобилось сто лет для того, чтобы хотя бы частично осознать последствия великой и трагичной революции, наследниками которой все мы, желаем того или нет, являемся.

Андреас Буллер
(Германия)

Буллер Андреас — Министерство социальной политики и интеграции земли Баден-Вюртемберг, Германия.

Доктор философии, референт при уполномоченном по вопросам демографии земли Баден-Вюртемберг, член общегерманской рабочей группы «Теоретическая дидактика истории».

Buller Andreas — Ministry of Social Affairs and Integration Baden-Württemberg, 6, Else-Josens-Straße, 70173, Stuttgart, Germany.

Doctor of Philosophy, speaker for Demographic Policy in Ministry of Social Affairs and Integration Baden-Württemberg.

Andreas.buller@gmail.com

Выполнено при поддержке гранта РФФИ № 19-18-00421, «Проблема исторической ответственности: этико- нормативные основания, дискурсивные практики и медиа-репрезентации». Supported by RSF grant, No 19-18-00421, “Problem of historical responsibility: ethic-normative foundations, discursive practices and media representations”.

DOI: 10.31857/S004287440005071-3