

ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ КОНФЛИКТОЛОГИИ

ДИАЛОГ В ПРОСТРАНСТВЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО КАК ПРЕДОТВРАЩЕНИЕ КОНФЛИКТА (К НОВОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ)

М.М. Федорова
(Россия, г. Москва)

Данная статья посвящена изучению возможности осуществления политического диалога в поле новой рациональности через диалогическую традицию гуманитарной эпистемологии.

This article is devoted to studying of political dialogue realization and its possibility in the field of new rationality through dialogical tradition of humanitarian epistemology.

Ключевые слова: политическое, диалог, рациональность, политическая философия.

Key words: political, dialogue, rationality, political philosophy.

Опыт социально-политического развития первой половины XX столетия заставил во многом усомниться в релевантности как общих теоретико-философских принципов, так и эпистемологических схем, разработанных модерном в области политико-философской рефлексии. К числу таких принципов можно было бы отнести, прежде всего, прогрессистские и универсалистские принципы, предполагавшие, что западная цивилизация являет собой магистральный путь развития человечества, своеобразный «образец» или «модель», вобравшую в себя существенные черты, на которых только и может строиться человеческое общежитие. «...Уже в первой четверти XX в., в его социальных взрывах, в Первой мировой войне, в назревании чудовищных тоталитарных диктатур, в высвобождении целых материков неизвестной духовной жизни – Азии и Африки... иными словами – в решающих трагедиях XX в... обнаруживается и осознается роковое исчерпание и расщепление единой лестницы прогрессивного восхождения европейской цивилизации: науки – техники – материального благополучия – морали – социальной матрицы – по ступеням тех, как будто бы единственных и всеобщих ценностей, смыслов жизни, что были впервые завязаны еще в XV–XVI вв. (Возрождение); поняты в своей изначальности в XVII в. («республика ученых»); упрощены и освящены рассудком в веке XVIII (Просвещение); наконец, прорефлектированы Разумом немецкой классической философии (грань XVIII и XIX вв.)» [3, с. 262]. Реальность разрушила мечты о едином человечестве, мирно шествующим от эпохи к эпохе.

Сегодня человек привыкает жить с мыслью о том, что он не является больше субъектом универсального сообщества и властителем смыслов, что лежащий перед ним мир, в том числе и социально-политическая реальность, не являются податливыми и пластичными для его разума, его действий. Он пытается ответить на кантовский, по определению М. Фуко, вопрос: «Какое различие вводит "сегодня" по отношению ко "вчера"», осмыслить «сегодняшний день» как «отклонение или различие в истории и мотив для конкретного философского дела» [9, с. 337, 344]. Человек модерна жил на горизонте универсальности, современный человек приучается жить и мыслить скорее в горизонте различия и множественности. Наше самосознание – осознание себя самого и своей «ситуации» – даже в поисках собственной идентичности отталкивается скорее не от идеи тождества (воплощенной, в частности, в идее трансцендентального Я), сколько от идеи различия. Смысл и масштабы различия могут варьироваться и даже приобретать противоположный смысл (например, можно быть «прогрессистом» или «антимодернистом»), но коль скоро идея различия (от модерна, от другой культуры, от Другого вообще) принята, единство человеческого сообщества оказывается разорванным, и восстановить его невозможно. По сути, всю со-

временную философию можно представить как осмысление этого различия. Как и откуда оно берется, где возникает идея Другого?

Во многом исходной точкой для переосмысления роли и задач политической рефлексии в современном мире стала хайдеггеровская критика «метафизики субъективности». Идея о том, что сам объект общественного познания является не застывшим, статичным предметом, действия которого подчиняются закону каузальности, что субъект не объективируем до конца, что всегда остается некий нерационализируемый «осадок» («чудо», «тайна», в терминологии Хайдеггера), оказалась чрезвычайно плодотворной и получила дальнейшее развитие. В контексте этой идеи само *политическое* воспринимается не как сфера вечного круговорота форм правления и не как область, в которой должен быть установлен некий баланс сил, а как развивающийся – причем далеко не всегда в соответствии с линейными прогрессистскими схемами – объект, не подверженный до конца рационализации. Отсюда тесное переплетение политико-философских размышлений и историсофских схем, многие вопросы, непосредственно затрагивающие политическую сущность переживаемой эпохи, разрабатываются в рамках критики просвещенческой линейной концепции истории, имеющей свою цель и смысл. История теперь воспринимается как «открытый интерпретации беспредельный мир смысловых отношений, которые... как будто сливаются во все расширяющемся общем смысловом потоке» [11, с. 269]. Однако политический мыслитель, стремящийся соединить поиски «последних истин» с размышлением над вписанностью в конкретные исторические обстоятельства, оказался перед лицом опасности, подсказанной феноменологической критикой современности, – опасности смешения радикальной критической рефлексии, связанной с осмыслением исторического контекста, и позитивной картины мира, опасности перенесения в план становления конкретного исторического общества, человеческой практики, той логики, которую разум пытается обнаружить в собственных операциях.

Основой политического проекта современности был принцип автономии политического, но сама эта автономия была теснейшим образом связана с радикальной автономией субъекта действия, познания. Характер эпистемологической заданности этого субъекта (в декартовом ли *cogito*, в трансцендентальном ли кантовском субъекте) и специфический тип рациональности Нового времени создавали парадоксальную ситуацию в пространстве политического. Автономия личности, отстаиваемая со всей горячностью политической философией модерна, неизбежно приводила к усилению и укреплению другого полюса контракционистской конструкции – политической инстанции. Вся эта конфигурация в пространстве политического, на наш взгляд, была следствием специфического – *монологоического* – понимания самого субъекта, личности как основы политического проекта современности. Этот субъект был а-историчен, внеконтекстуален и атомарен. «Кант и его эпоха превращают абстрактного человека, индивидуальность, свободную от любых уз и любой специфичности, и соответственно всегда одинаковую, в высшую субстанцию личности, а потому и в высшую *ценность* личности», – утверждает Г. Зиммель [14, р. 68]. Все чувственное в человеке, экзистенциальная сторона его существования было оставлено в естественном состоянии. В гражданское состояние вступали индивиды-атомы, похожие друг на друга и вследствие этого не имеющие никаких социальных связей. В таких условиях политическая инстанция – государство – превращается в единственного гаранта социальной связи. Получаемое в результате сообщество, замечает М. Ямпольский, приобретает специфический вид «театрализованного пространства, в котором *абсолютные* Я отражаются друг в друге, обнаруживая свою всеобщность» [14, р. 360]. Государство в этом пространстве может быть только сильным, имеющим целью установление максимальной целостности всего организма. Поэтому столь часто возникающая идея «коллективного тела», «единой личности»¹ – не просто метафора, это средство разрешения извечной дилеммы свободы и порядка. Не случайно один из проницательнейших эпистемологов XX в. М. Фуко, заметил, что «исторический анализ отношений между нашей реф-

¹ «Государство (*civitas*), если дать ему определение, – читаем мы у Гоббса, – есть единая личность, чья воля на основании соглашения многих людей должна считаться волею их всех, с тем чтобы оно имело возможность использовать силы и способности каждого для защиты общего мира» [4, с. 331]. Локк использует выражение «одно политическое тело», рассуждая о совместимости гражданского общества с абсолютной формой монархии [6, с. 51–52]. Эта метафора часто встречается и у Руссо. Комментируя этот момент, М. Ямпольский указывает, что «"коллективное тело" само по себе является результатом рационалистического абстрагирования совокупности индивидов» [6, с. 349].

лексией и нашими практиками в западном обществе» подводит к формулированию «одной из главных антиномий нашего политического разума», состоящей в создании в недрах политических структур огромного механизма подавления и уничтожения, предназначенных для защиты индивидуальной жизни [8, с. 360–363].

Для решения этой антиномии политическая философия должна была переосмыслить само политическое, используя при этом новые концептуальные и эпистемологические средства. Это означало – дать новый ответ на традиционный философский вопрос: «Как жить сообща?», – отказавшись от классического понимания субъекта – как субъекта познания, так и субъекта политического действия. Появилась необходимость выхода за пределы универсального атомарного Я, «когитального сознания» (Мамардашвили). Огромное значение для решения этой задачи имела хайдеггеровская критика «метафизики субъективности». По Хайдеггеру, философия Нового времени выражалась, *во-первых*, в идеализме, основанном на принципе разума, впервые сформулированном Лейбницем (его знаменитый принцип «*nihil est sine ratione*») и достигающем кульминации в философии Гегеля. В соответствии с этим принципом природа и история мыслятся как полностью рациональные, то есть объяснимые для субъекта. Мир лишен «тайнственности», «чуда», «новизны», в нем все действия подчинены закону причинности. *Во-вторых*, субъективность – не только центр мира, воспринимаемый как рациональный, но и носительница практического, волевого проекта, направленного на господство над природой и историей. Именно в этом тезисе, по Хайдеггеру, и коренится установка на насилие, неизбежно сопутствующая метафизике субъективности. Главная угроза современности состоит, таким образом, в том, что человек, став рациональным животным, забыл главный вопрос, который никогда не ставился «метафизикой субъективности», – вопрос о бытии.

Анализируя эпистемологическую значимость хайдеггеровского шага для развития гуманитарного знания, В.А. Махлин говорит о том, что бытие не только «есть», «имеется», как это полагала классическая онтология, оно «существует» и «живет», движется и меняется в существенном (в отличие от сущности). Этот момент движения нужно расценивать как историчность самопонимания и самодвижения бытия. В картезианском *Cogito* забытым оказалось *sum*, то есть бытие существующего и обосновывающего – его социально-онтологическая историчность. Хайдеггер поставил под вопрос главную посылку «когитального мышления» – соотносительность субъекта и объекта. Если раньше искали некий бесконечный исходный пункт для того, чтобы помыслить реальное, конечное, временное, то Хайдеггер, напротив, исходит из временного и конечного, из историчности *Dasein*, из развития смыслов, ограниченных хронотопической ситуацией, в которую «заброшен» индивид. В результате субъект, Я, перестал мыслиться в качестве «абстрактной единственности», превратившись в «вот-бытие», которое «выходит за себя», которое больше себя в себе же самом, не совпадает с одним («своим») сознанием. Структура «трансцендентального» опыта не трансцендентальна, но «реальна» (исторична), хотя и в «перевернутом» (по отношению к субъект-объектной парадигме) виде и смысле [7, с. 166, 170].

Это открывало новые возможности перед политической философией. Во-первых, речь могла идти о возрождении политической философии вне «метафизики современности» – на почве классической античной философии, в которой природа предстает как субстанциональный иерархический порядок, значимый в самом себе и в которой норма принадлежит порядку природы (иными словами, каждый человек должен найти свое место в космополисе в зависимости от своей природы, а не от субъективной нормы, полагаемой разумом), и социальное также естественным образом иерархизировано. По этому пути пошло штрауссианство, но он вступал в противоречие с современным эгалитаризмом и демократизмом. Второй путь пролегал через осмысление специфики природы политического, не сводимого целиком к объяснению через научные и рациональные схемы. Ведь политика – это не только (а может быть, и не столько) рациональные технологические схемы управления совместным бытием индивидов, редуцируемые к договорным отношениям и компромиссам. Политика – это столкновение, и подчас очень жесткое, интересов, мнений и желаний. «...Политика имеет дело с конфликтами между людьми, причем такими, которые затрагивают "общие условия" их совместной жизни. К тому же такие конфликты не допускают чисто "рационального" разрешения посредством убеждения одной силой аргументов и добровольного принятия открывающейся таким образом "истины" всеми сторонами конфликта при полном их равенстве» [5, с. 9]. Таким образом, речь здесь может идти не столько о возврате к

политической философии, сколько о возврате к «политическим вещам» [12, р. 5]. Причем о таком возврате к «политическим вещам», при котором само политическое мыслится не как пространство целостности и единства, а как пространство множественности, разновекторности и разнонаправленности, в котором отсутствуют жесткие детерминации, а сам субъект, мыслящий и действующий в пространстве политического, является не безучастным «объективным наблюдателем», как того требует идеал научности, а вовлечен в сам процесс политического бытия, играет в нем свою роль. Его обращенный к человеческим делам способ бытия есть одновременно и постоянное вопрошание о самих предпосылках мнения и знания, постоянное «разрушение консенсуса» по этим проблемам. А мир, расстилающийся перед ним, – не просто «объект», но «мир мотивированно поступающих, взаимно-опосредованных лиц ("я"), социально-персонифицированного общественно-исторического бытия, или мир жизни». Здесь человек – не человек вообще, но и не Я как некое автономное присутствие. «Во всякое реальное событие жизни мира "я сам" вхожу не сам по себе, но как ориентирующийся в со-бытии с другим, как соучастник, "сочеловек" или как бытие-с-другими» [7, с. 51].

Эти положения во многом определяют ответ на вопрос, что означает мыслить политически сегодня – в условиях социальных разделений, принципиальной нередуцируемости, гетерогенности разнообразных образов мысли и действия, в условиях социальной и политической плюральности, когда и само общество, и политическая рефлексия, и политическая рациональность переживают «испытание инакостью» (Лефор). Речь идет о том, чтобы открыть политическое мышление для целого ряда моментов, которые оно прежде отвергало, о том, чтобы изменить отношение между политической рефлексией и политической реальностью, то есть между политическим мыслителем, его концептами и референциями, с одной стороны, и делами человеческими, которые он пытается осмыслить, – с другой. В этом отношении нужно выйти из извечной парадигмы «конфликт / примирение» (например, платоновский конфликт между мнением и знанием или гегелевское примирение Реальности и Разума в Духе) и попытаться найти иные основания соотношения философии и политики, иные основания политической рациональности (не отвергая последнюю, но существенным образом модифицируя ее).

Наиболее перспективной с этой точки зрения нам представляется диалогическая традиция гуманитарной эпистемологии, основы которой были заложены еще в начале прошлого столетия в концепциях М. Бахтина и Ф. Розенцвейга. Она нашла отражение в политическом творчестве Х. Арендт, в философии Э. Левинаса, находящая отзвуки во французской феноменологии и герменевтике (П. Рикер). Диалог – это не просто «текст, создаваемый двумя партнерами коммуникации, один из которых (адресант) задает конкретную программу развития текста, его интенцию, а другой (адресат) должен активно участвовать в развитии этой программы, не имея возможности выйти за ее пределы» [10, с. 274], а именно «внутреннее соприкосновение смыслов», в котором собеседники не просто обмениваются «репликами» – «два воплощенных смысла не могут просто лежать рядом друг с другом, как вещи, – они должны внутренне соприкоснуться, то есть вступить в смысловую связь» [2, с. 219]. Добавим: речь идет именно о взаимопроникновении смыслов, об отказе от «монолизма» как монополии на истину («... истина не рождается и не находится в голове одного человека, она рождается *между людьми*, совместно ищущими истину в процессе их диалогического общения», – замечал в этой связи Бахтин [2, с. 127]), ибо монополия на истину в политике чревата тотализирующими тенденциями. Речь идет и об отказе от привилегированного онтологического статуса субъекта, ибо политический мыслитель не просто «наблюдает» реальность, но и участвует в ее конструировании, приносит в нее свои смыслы, да и сама реальность политического не прозрачна, она соткана из интересов, желаний, стремлений других таких же субъектов и в силу одного только этого обладает собственной логикой развития (о чем свидетельствуют, в частности, многочисленные провалы разного рода и разного уровня проектов и полити-

ческих реформ, начиная от просвещенческого проекта и заканчивая современными реформами).

Не случайно поэтому как антипод монологизма классического рационализма возникает идея возврата к сократическому диалогу, столь ярко представленная в творчестве Х. Арндт. Сразу оговоримся: это не возврат к классической политической философии в духе Л. Штраусса (возврат к до-модерну), а возрождение сократических оснований философии, в рамках которой философ предстает как гражданин, способный выйти за пределы рефлексии для активного действия. Это использование «классического примера» для решения проблемы, выходящей за рамки философии модерна, – осмыслить публичное пространство как пространство множественности, где каждый человек видим и слышим всеми, пространство, в котором человек заявляет о себе с помощью слова и в котором действительно открывается логос. Эта множественность – не просто бесформенная масса, охлос, а совокупность граждан, каждый из которых сохраняет свою индивидуальность (с помощью слова и действия). Разумеется, противопоставляя две традиции политического мышления – сократовскую и платоновскую, традицию мыслителя-гражданина и традицию профессионального философа – Арндт не стремится к восстановлению исторического образа Сократа. Она пытается сконструировать модель мыслителя, погруженного в дела сообщества, превращая этого мыслителя в провозвестника новой формы политического мышления. Это не «возврат» к Сократу, а своеобразное построение идеально-типической конструкции мыслителя-гражданина, способного одновременно рассуждать о «политических вещах» и быть составной частью политического мира в соответствии с модалностями, задаваемыми сообществом.

Арндт пытается разрешить кардинальный вопрос: возможно ли мыслить (политическое) целое, будучи частью политического сообщества? При решении этого вопроса она тесно переплетает две темы: роль политического мыслителя в обществе и сущность политического участия. Для нее мыслить значит искать значение, которое не является установленным или закрытым, смысл всегда незавершен, рассеян, и его надлежит всякий раз открывать заново, всегда начиная путь с самого начала. Тем более, когда речь идет о том, чтобы мыслить в политическом пространстве, которое, будучи чисто феноменальным, обозначает нередуцируемое множество перспектив, разнообразие их и есть залог политики. На самом деле, полагает Арндт, человеческий универсум не существует, нужно отказаться от монизма в человеческих отношениях, потому что идея единственной и единой для всех истины, из которой бы все вытекало в качестве следствия, уничтожает и действие, и, в конечном счете, свободу: «Неисчерпаемое богатство человеческого дискурса бесконечно более значимо и исполнено смысла, нежели какая бы то ни было единственная истина» [13, р. 297], – пишет она, практически дословно повторяя приведенное выше высказывание Бахтина. Принцип политики состоит не в том, чтобы как-то поглотить эти различия и растворить их в себе, а в том, чтобы, напротив, заострить их. В противном случае мы бы впали в ошибку Платона, который, по Аристотелю, в своем определении государства действовал подобно тому, «кто симфонию заменил унисоном или ритм одним тактом» [1, с. 65].

Если у Сократа, по Арндт, мысль реализуется через диалог, то у Платона она наблюдает трансформацию самой природы диалога и превращение его в движение к истине Идеи. То, что у Сократа носило сущностный характер сомнения, неуверенности, то, что конституировалось с помощью диалога, слова, не замыкаясь в рамках какой-либо доктрины, у Платона превращается в созерцание застывшей картины Истины. Таким образом, налицо столкновение двух позиций: с одной стороны, слово как способ выражения политического мыслителя, диалог превращаются в молчание, и мыслящий переход от действия к пассивности, превращаясь в созерцателя; с другой – сама природа мышления, определяемая как постоянный обмен мнениями, превращающийся в поиск истины. Пространство, в котором движется платоновский философ, – как бы «над сценой», на которой разворачивается общее действие; это пространство тишины и уединения. Здесь и родилась политическая теория, направленная, по Арндт,

на реализацию «подлинной политики». Отдавая предпочтение поиску истины, она отказывается от диалога «на сцене», а значит и от плюральности условий человеческого существования и, следовательно, свободы. Политическая теория видит только индивидов, не замечая соединяющих их связей. «У философии есть две точные причины, из-за которых она не способна обнаружить места рождения политики. – пишет Арндт. – Это, во-первых, *zoon politicon*: как будто бы в человеке есть нечто политическое, принадлежащее его сущности. В этом-то вся трудность: человек аполитичен. Политика рождается в пространстве между людьми, следовательно, в том месте, которое изначально является *внешним* по отношению к человеку (...). Во-вторых, монотеистическое представление о Боге, по образу которого человек якобы был сотворен. Исходя из этого представления, существовать может только человек, тогда как люди суть лишь более или менее успешное повторение тождественного» [13, р. 33]¹.

Для Арндт совершенно очевидно – и в этом суть расхождения между философией и политикой – что философская мысль, направляемая принципом разума, не способна понять радикальную новизну, возникающую в недрах человеческого общества и человеческой истории, сводя последнюю к простой копии предустановленного рационального порядка, редуцируя спонтанность к тому, что уже было. Она дает чисто феноменологическую картину действия, которое создает связи между людьми, образуя политическое пространство. Действие никогда не может быть помыслено в терминах причина / следствие; в самой чистой своей форме оно может иметь источником только самое себя, совпадая со своим истоком и будучи оторвано от своей истории; оно – выбор, закрывающий в реальности множество возможностей, оказывающихся нереализуемыми; оно непредвидимо, и потому никогда полностью не прозрачно даже для самого себя. Обладая бесконечной глубиной, оно ускользает от намерений акторов, сталкиваясь с другими инициативами. В своем понимании действия Арндт отвергает любую диалектику целей и средств. Она полагает, что очень часто действие оборачивается против изначального замысла, особенно в политике, поэтому для нее действия имеют большее значение, нежели скрытые намерения или ожидаемые результаты (видимо, с этих позиций следует понимать ее книгу «Эйхман в Иерусалиме»).

Но главное, что открывает путь к сопряжению политической рефлексии и политики, – через диалогическое общение – это, безусловно, *lexis*, слово. Здесь, безусловно, ощутимо влияние Хайдеггера, и значение языка Арндт гипостазирована вплоть до того, что она утверждает, будто «как только вступает в дело роль языка, проблема становится политической по определению, то есть именно язык превращает человека в политическое животное» [13, р. 10]. Ведь язык связывает Я с другими Я, он обнаруживает коммуникативную природу человека, его способность к жизни сообща. Именно язык конституирует человеческий мир как общее место: произнося слово, человек обнаруживает свое присутствие для Другого. В политическом плане принятие решения должно быть обусловлено не употреблением силы, а плодом языковых действий. Политик целиком обращен вовне, его нерв – это диалог, который раскрывает и обнаруживает публичный характер того или иного дела в глазах всего сообщества. Власть, таким образом, представляет собой коллективный феномен, возникаю-

¹ Следует заметить, что к схожим выводам относительно природы «политических вещей» приходит и Борис Капустин в своих размышлениях о природе политической философии: «...политические предметы, – пишет он, – не существуют как "объективные факты", не зависящие от восприятия их, обращения с ними людей. Еще менее правильно было бы сказать, что их политическая "природа" обусловлена их принадлежностью особой сфере общественной жизни, называемой политической, которая объективно дана нам – с ее законами, механизмами, функциями – наряду со сферами экономики, культуры, интимной жизни и т.д. Напротив, политические предметы становятся таковыми вследствие надления их политическими смыслами, определенным образом ориентированными действиями людей... Политика и есть специфический вид духовно-практической деятельности людей, создающей некоторые предметы в качестве политических, равно как и границы, а также структуру той зоны общественной жизни, на которой политика осуществляется» [5, с. 8–9].

щий не из соперничества, но из коммуникации, в процессе которой происходит обмен мнениями (которые, в отличие от «истины, суть необходимая основа всякой власти); выражение власти – не состязание, предполагающее победителя и побежденного, а взаимодействие.

Библиографический список

1. *Аристотель*. Политика / Аристотель. – М. : Мысль, 1997.
2. *Бахтин, М.* Проблемы поэтики Достоевского / М. Бахтин. – М., 1979.
3. *Библер, В. С.* От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI в. / В. С. Библер. – М. : Изд-во политической литературы, 1991.
4. *Гоббс, Т.* О Гражданине / Т. Гоббс. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1.
5. *Капустин, Б. Г.* Критика политической философии : избранные эссе / Б. Г. Капустин. – М. : Территория будущего, 2010.
6. *Локк, Дж.* Два трактата о правлении / Дж. Локк // Избранные философские произведения : в 2 т. – М., 1960. – Т. 2.
7. *Махлин, В. А.* Второе сознание. Подступы к гуманитарной эпистемологии / В. А. Махлин. – М. : Знак, 2009.
8. *Фуко, М.* Политическая технология индивидов / М. Фуко. – М., 2000. – Т. 1.
9. *Фуко, М.* Что такое Просвещение? / М. Фуко // Интеллектуалы и власть : избранные политические статьи, выступления и интервью. – М. : Праксис, 2002. – Т. 1.
10. *Ширяев, Е. Н.* Что такое разговорный диалог? / Е. Н. Ширяев // Русский язык: исторические судьбы и современность. – М., 2001.
11. *Ясперс, К.* Истоки истории и ее цель / К. Ясперс // Смысл и назначение истории – М. : Республика, 1994.
12. *Abensour, M.* De quell retour s'agit-il? / M. Abensour // Les Cahiers de philosophie. – 1994. – № 18.
13. *Arendt, H.* Qu'est-ce que la politique / H. Arendt. – P., 1995.
14. *Simmel, G.* Individual and Society in 18 and 19 Century Views of Life / G. Simmel // The Sociology of Georg Simmel ; ed. By K. H. Wolf. – N.Y. : Free Press, 1950.

ФЕДЕРАЛИЗМ И МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ПОСЛАНИЯХ ПРЕЗИДЕНТА РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ ФЕДЕРАЛЬНОМУ СОБРАНИЮ РФ (1994–1996 гг.)

А.Н. Буров, Е.С. Сарматин
(Россия, г. Волгоград)
Е.С. Ункуров
(Россия, г. Элиста)

Статья посвящена анализу посланий Президента Российской Федерации Федеральному собранию за 1994–1996 гг. Послания раскрывали ситуацию в стране, основные направления внутренней и внешней политики. Эта практика посланий рассматривается в свете Конституции Российской Федерации и оптимизации межнациональных отношений. Примером может служить послание президента Б.Н. Ельцина к Федеральному собранию, которое дает возможность показать незавершенность формирования Российской Федерации как государства в середине 1990-х гг.

The article is devoted to the analysis of the Presidential Addresses to the Federal Assembly of the Russian Federation of 1994–1996. In this period the practice of presentation of the President's addresses about the situation in the country, basic trends of domestic and foreign policy was established. This practice is viewed in the light of constitution of the Russian federalism and optimization of interethnic relations. The example of President Eltsin's address to the Federal Assembly makes it possible to demonstrate the incompleteness of formation of the Russian federative state in the mid-1990's.

Ключевые слова: федерализм, межнациональные отношения, межнациональные конфликты, национальная политика, федеративный договор.