

УДК 177

DOI 10.23683/2227-8656.2017.3.7



**СОГЛАСОВАННОСТЬ  
ПУБЛИЧНОГО  
И ПРИВАТНОГО  
КАК УСЛОВИЕ  
СОЦИАЛЬНОГО ПОРЯДКА:  
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ  
ВЕРСИИ ОБЪЯСНЕНИЯ**

**CONSISTENCY OF THE  
PUBLIC AND PRIVATE  
AS A CONDITION  
FOR SOCIAL ORDER:  
HISTORICAL  
AND PHILOSOPHICAL  
EXPLANATION VERSIONS**

**Матяш Тамара Петровна**

Доктор философских наук, профессор,  
Донской государственной технической  
университет,  
г. Ростов-на-Дону,  
e-mail: tamara.matiash@yandex.ru

**Tamara P. Matyash**

Doctor of Philosophical Sciences,  
Professor,  
Don State Technical University,  
Rostov-on-Don,  
e-mail: tamara.matiash@yandex.ru

**Матяш Дмитрий Владимирович**

Доктор философских наук, доцент,  
профессор,  
Донской государственной технической  
университет,  
г. Ростов-на-Дону,  
e-mail: matyashdv@mail.ru

**Dmitriy V. Matyash**

Doctor of Philosophical Sciences,  
Professor,  
Don State Technical  
University  
Rostov-on-Don,  
e-mail: matyashdv@mail.ru

В статье рассмотрено, как в истории философии, начиная с Аристотеля и вплоть до представителя философии прагматизма Р. Рорти, объяснялась возможность гармонизации взаимоотношений приватной и публичной сфер человеческого бытия в качестве одного из главных условий социального порядка, а также показано, что все объяснения базировались на том или ином понимании сущности человека.

The article examines various explanations of the possibility of harmonization of the relationship between the private and public spheres of human existence as one of the main conditions of social order. The authors focus on the history of philosophy from Aristotle to R. Rorty, the representative of the philosophy of pragmatism. It is also shown that all explanations were based on that or other understanding of the human essence.

**Ключевые слова:** сфера публичного и частного, сущность человека, Аристотель: соотношение этики и политики, И. Кант: частное и публичное применение разума, проекты либерализма, Р. Рорти: «либерализм без оснований», солидарность.

**Keywords:** sphere of public and private, human essence, Aristotle: relation of ethics and politics, I. Kant: private and public use of reason, projects of liberalism. R. Rorty: "liberalism without grounds", solidarity.

Философия, начиная с античности, признает в качестве одной из проблем формирования и поддержания социального порядка установление некоего оптимального соотношения между сферами публичного (общественного) и частного (частного, личного). Исключение не составляют и новоевропейские социальные проекты и утопии, такие, например, как коммунизм и либерализм<sup>1</sup>, которые были всерьез озабочены объяснением возможности увязать принцип личной свободы с необходимостью добровольного служения общему делу. Историко-философские объяснения этой возможности всегда основывались на том или ином понимании сущности человека, что делало их вариативными.

### **Аристотель о необходимости связи публичной и частной сфер человеческого бытия**

Проблему соотношения публичного и частного Аристотель рассматривал исходя из понимания человека как общественного по природе существа. Причем общественного «в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные» [3, с. 379], так как человек является «политическим животным», нуждающимся в государстве и могущим существовать только в государстве<sup>2</sup>. Будучи одним из первых прагматиков в философии, Аристотель утверждал, что государство существует не столько «ради потребности жизни», хотя его возникновение и связано с этой потребностью, сколько «ради достижения *благой* жизни» [3, с. 378]. В отличие от Платона, он говорил не об идее блага, а о реальном благе для каждого гражданина «в общественной, политической жизни» и в частных житейских делах (*praxeis*) [2, с. 297]. «Не дело политики, – писал Аристотель, – рассуждать о благе вообще», её дело – обеспечить реальную «благоую» жизнь гражданам

<sup>1</sup> Интересную версию происхождения слова «либеральный» дал П.А. Флоренский. Считая, что все формы человеческой деятельности произрастают из культа, он писал: «Либеральный, *libertas* – свобода, имеет, быть может, значение культовое», является коррелятом Либералии – названия праздников «в честь Вакха», «отправляющихся 17 марта на открытом поле, в продолжение целого месяца... В сей день ели публично и каждый имел свободу говорить, что хотел» [8, с. 82].

<sup>2</sup> Людей, не способных вступать в общение, «не чувствующих потребности» в том, чтобы стать элементом общества, считающих себя существами «самодовлеющими» и «самодостаточными», следует, как считал Аристотель, относить либо к животным, либо к божествам [3, с. 379].

[1, с. 56], и интерес реальной политики «должен быть сосредоточен на высшем благе «для нас», на «нашем высшем благе» (курсив наш. – Т.М., Д.М.) [2, с. 299]. Другими словами, согласно Аристотелю, необходимость связи частных (личных) и публичных (общественных) интересов обусловлена тем, что этическое является составной частью политики. В «Большой этике» он писал, что этика «по праву может называться не этикой, а политикой» и чисто этические проблемы добродетели, высшего блага и т.д. относятся непосредственно к политике [2, с. 296]. Учение Аристотеля о человеке как «политическом животном» и идея этической ориентированности политики служили обоснованием возможности существования гармонии частного и публичного, обеспечивающей социальный порядок.

**Эпоха Просвещения: обоснование возможности служить  
общему делу и общему интересу в условиях  
«сакрализации» частного**

В эпоху Просвещения частное абсолютизируется и даже «сакрализуется», и философы признали священность личных интересов и личной жизни, личной свободы и частной собственности. В своих обоснованиях священности частного они базировались на идее разумной природы человека. Признание доминирования в обществе свободной личности, ориентированной на то, чтобы «угождать только себе и никому другому» (Р. Рорти)<sup>1</sup>, естественно, породило вопрос: может ли такая эгоистическая установка личности как-то согласовываться с всеобщими интересами и не вызовет ли она социальную апатию и даже враждебное отношение к сфере публичной жизни (политической, культурной, идеологической, религиозной и т.д.)?

Ориентированные на идеи Просвещения философы сумели объяснить, почему возможно согласование личных и общественных интересов. С их точки зрения, если человек – существо разумное по природе, то разум обеспечивает и моральность человека, и его личную ответственность за содержание своих мыслей. Существование в природе человека моральной ответственности объяснялось предположением, что мысль есть процесс, рефлексивно контролируемый и воспроизводимый в прозрачности самосознания. Установка на толкование человека как существа, разумного по природе, обусловила понимание свободы человека как «склонности и призвания к свободе мысли» [6, с. 35]. «Требу-

---

<sup>1</sup> Кстати, когда люди абсолютизировали частную сферу жизни, озаботились устройством личного бытия, разум не открыл им, что они становятся заложниками ловкости политических и экономических менеджеров, навязывающих императивность принципа суверенности и всемогущества экономического фактора.

ется, – писал И. Кант, – только *свобода*. И притом самая безобидная, а именно свобода во всех случаях *публично пользоваться* собственным умом... без руководства со стороны кого-то другого» [6, с. 29].

Следует учесть одно обстоятельство: призывая граждан иметь «мужество пользоваться собственным умом!»<sup>1</sup>, выйти «из состояния несовершеннолетия» [6, с. 27], И. Кант имел в виду, прежде всего, «несовершеннолетие» в делах религиозных, так как, по его убеждению, «несовершеннолетие» в религиозных делах не только наиболее вредное, но и наиболее позорное. Что же касается искусств и наук, то, как писал он, «наши правители не заинтересованы, чтобы играть роль опекунов над своими подданными» в этих сферах деятельности [6, с. 34]. Требуя освобождения человеческого духа от диктата традиционной для европейской культуры религии католицизма и её авторитетов, И. Кант отстаивал не только просвещенческие идеалы, но и идеалы протестантизма. Неслучайно он призывал ученых «представить перед тронем предложение, чтобы взять под свою защиту те общины, которые высказываются в пользу изменения религиозного устройства». Такими общинами были, прежде всего, протестантские общины. Протестантские «обертонны» сопровождают и суждения Канта, согласно которым человек должен сам разбираться в религиозных учениях, а задача правительства – следить за тем, чтобы «...никто насильственно не мешал другим заниматься определением и утверждением» своего «спасения по мере своих сил» [6, с. 32]. Все виды препятствий, чинимые публичной критике существующих религиозных (читай – католических) установлений, И. Кант толковал как попрание «священных прав человека». Апологетика протестантизма просматривается и в высказанных И. Кантом рекомендациях главам государств: брать под «свою защиту те общины, которые единодушно высказываются в пользу изменения религиозного устройства». Позволив своим подданным публично пользоваться разумом в религиозных делах, главы государств, как утверждал он, уже не будут видеть никакой опасности и в предоставлении своим подданным возможности публично обсуждать дела законодательные, критиковать существующие и предлагать более совершенные.

Однако, рассуждая о свободном пользовании собственным умом, И. Кант осторожно повел себя касательно идеи абсолютизации этой свободы. Он различал публичное и частное (приватное) применение

---

<sup>1</sup> Но Кант оставил без внимания тот факт, что мужество пользоваться собственным умом может перерасти в агрессивное самоутверждение, злонамеренное действие против интересов как отдельного человека, так и всего общества.

ума, приписывая им разную степень свободы от государства. В частном применении разума, осуществляемом «человеком на доверенном ему гражданском посту или службе», необходимо ограничение свободы рассуждения, здесь следует повиноваться интересам общества. Такое ограничение свободы мысли И. Кант обосновывал тем, что существующие общественные цели требуют для своей реализации некоего «искусственного единодушия» граждан, что невозможно без подчинения частной мысли общественным интересам. Было бы «крайне пагубно, – писал он, – если офицер, получивший приказ от начальства, стал бы, находясь на службе, умствовать относительно целесообразности или полезности этого приказа; он должен подчиниться». Аналогично священнослужитель «не свободен учить по собственному разумению», а должен читать свои проповеди «согласно символу церкви, ибо он с таким условием и назначен». И хотя частное применение разума способствует созданию лишь «искусственного единодушия», но отказываться от этого единодушия нельзя, ибо с его помощью, как признавал И. Кант, правительство может направлять людей «на осуществление общественных целей или по крайней мере удерживать их от уничтожения этих целей. Здесь, конечно, не дозволено рассуждать, здесь следует повиноваться», чтобы не дать прорасти семенам раздора, разрушающим социальный порядок [6, с. 29].

Полной свободой от государства И. Кант наделял только публичное пользование собственным умом, которое «осуществляется кем-то как *ученым* перед всей *читающей* публикой». Ориентированный в своем религиозном мировоззрении на протестантизм, стремясь утвердить его, И. Кант писал, что священник может в качестве ученого-богослова «сообщать публике все свои тщательно продуманные и благонамеренные мысли об ошибках в церковном символе и свои предложения о лучшем устройстве религиозных и церковных дел. В этом нет ничего такого, что могло бы мучить его совесть» [6, с. 29–30]. В свободе публичного использования разума в религиозных делах Кант видел начало всех остальных гражданских свобод: народ «становится постепенно более способным к *свободе действия*», а правительство начинает понимать, что ему полезнее обращаться с человеком не как с машиной, а «сообразно его достоинству». Блистательным примером просвещенного монарха, позволяющего своим подданным публично пользоваться их разумом не только в религиозных, но и в законодательных делах, И. Кант считал императора Фридриха II, в эпоху правления которого жил. Но, восхваляя доблесть монархов, не опасавшихся свободы публичного пользования разумом, И. Кант тем не менее

отмечал, что, как правило, такие монархи «содержат хорошо дисциплинированную и многочисленную армию для охраны общественного спокойствия». Поэтому-то они могут сказать: «Рассуждайте сколько хотите и о чем угодно, только повинуйтесь» [6, с. 34].

Будучи поборником гражданских свобод, И. Кант все же не решился полностью абсолютизировать приватное поведение граждан и даже признавал, что в некоторых случаях возможно принудительное ограничение гражданских свобод, вмешательство государства в частную жизнь индивида. Так, если гражданское общество не в состоянии создать и поддерживать определенный нравственный порядок в сфере частной жизни, государство имеет право вмешаться, вплоть до создания полиции нравов. Аргументы о возможности вмешательства государства в частную жизнь услужливо предоставлял разум: человек разумен по своей природе, а потому он может адекватно самореализоваться в таком обществе, социальный порядок которого базируется на разумных законах. Следование законам общества никак не умаляет священности личной свободы. Разумный индивид потому и свободен, что сознательно соглашается считаться с законами социального целого, признавать их базовым условием возможности реализации своей самости. Неслучайно в философии, ориентированной на просвещенческие идеалы (вплоть до марксизма), свобода толковалась как познанная необходимость. В терминах «публичное» и «приватное» это толкование приобретает следующий смысл: автономность личной жизни гарантирована знанием законов всеобщего и умением разумно их использовать в приватной сфере.

Итак, концепция разумной природы человека позволяла рационально объяснить, почему признание сакральности приватного не исключает необходимости служить общему делу.

### **Философский прагматизм: локальная солидарность и размывание границ приватного и публичного**

Критическое переосмысление просвещенческого понимания человека как всецело разумного существа (причины этого переосмысления достаточно основательно изучены в зарубежной и отечественной философии) закончилось тем, что эта идея была объявлена неизлечимой метафизической болезнью<sup>1</sup>. По крайней мере, таково было мнение

---

<sup>1</sup> Интересно отметить, что философская критика идеи разумного человека получила неожиданное практическое подкрепление. В 1968 г. студенты Европы и Америки вышли на улицы, демонстрируя желание сбросить с себя «оковы» разума и нравственного долженствования, и заявили о своем стремлении жить, руководствуясь не логикой разума, а поэзией экстаза, желаний, чувств, удовольствий. Странный студенческий бунт часто отождествляют с ницшеанским

американских представителей философского прагматизма Дж. Дьюи [5] и С. Хука. Их последователь Р. Рорти также отказал разуму в праве быть законодателем и судьей, исключил из либерального словаря все рациональные категории, в том числе и категории частного и публичного в их рациональном толковании, объявил важными философиями нашего столетия тех, «кто попробовал... порвать с Платоном и понять свободу как признание случайности» [7, с. 49].

Поход американских прагматистов против европейской, идущей еще от Платона, философской метафизики имел вполне определенные задачи: лишить разум статуса «ядра самости» и тем самым избавить общество от тоталитаристских тенденций, порождаемых диктатом разума. Они пытались спасти американских интеллектуалов от одурачивания немецкой глубиной и французской утонченностью, в частности избавить их от искушения марксизмом [7, с. 49]. Европейский просвещенческий проект либерализма, сила которого обеспечивалась глубиной философского обоснования, был проинтерпретирован американскими философами-прагматистами как «результат сциентизма Просвещения, который, в свою очередь, был пережитком религиозной потребности в человеческих проектах, заверенных нечеловеческим авторитетом» [7, с. 81]. Лишенный рационального обоснования, опирающегося на предположение о существовании некоей всеобщей разумной природы человека, этот проект неизбежно становился интеллектуальным и нравственным банкротом.

Но философы-прагматисты отказались не от самой идеи либерализма, а от признания разума и связанного с ним морального должностования в качестве лестницы, которую следует использовать при строительстве современного либерально-демократического общества. Поэтому был предложен альтернативный просвещенческому проект «либерализма без оснований», который, как считал Р. Рорти, соответствовал американским учреждениям и американскому способу жизни, а не природе разума как некой метафизической сущности. Процедура философско-теоретического обоснования «либерализма без оснований» была заменена процедурой исторического его сравнения с другими формами социальной организации [7, с. 82–83].

Создавая проект «либерализма без оснований», Р. Рорти руководствовался установками своих предшественников: остановить вновь возникшее (после 30-х гг. XX в.) безумное увлечение американских

---

дионисийством. С идеями студентов солидаризировались французские левые интеллектуалы, которые и были «баррикадными лидерами» студенческих волнений 1968 г. Именно они отказались искать ответы на социальные вопросы у К. Маркса, назвав себя постмодернистами.

студентов европейской метафизикой, европейской идеей философской глубины. Современные американские студенты, а также некоторые философы, как писал он, отказывают американскому прагматизму в интеллектуальной глубине, а потому предпринимают «новое путешествие на континент» для овладения философской традицией поиска глубинных общечеловеческих оснований либерализма. Р. Рорти, как ранее Дж. Дьюи, пытался увести американскую интеллектуальную молодежь от европейских метафизических спекуляций, в частности, спекуляций, связанных с признанием разума «ядром самости», на чем и строилось обоснование идеи тесной взаимосвязи «приватной, частной этики самосозидания и публичной этики взаимопонимания» [7, с. 59].

Но утверждение Р. Рорти, что проект «либерализма без оснований» не требует философских обоснований, на поверку было некорректным, если не сказать жестче, так как оно обретало силу при вполне определенном понимании природы человека. Человек, согласно Р. Рорти, не есть венец замысла Бога, не есть образ и подобие Его, и даже не продукт социальных отношений. Он – один из случайных результатов экспериментов природы, и в своей жизни, подчиненной случайности, он тоже постоянно экспериментирует. Человек – это случайный «пучок желаний», свободных от каких бы то ни было общих «надчеловеческих» сил (Бог, разум, закон, необходимость и т.д.), которые выполняют функцию примирения частных и частных интересов. Симпатизируя учению З. Фрейда, Р. Рорти писал, что оно помогло «серьезно отнестись к возможности отсутствия центральной самости по имени “разум”» и «оставляет нас с самостью, сплетенной из случайностей, а не с самостью в виде хотя бы потенциально упорядоченной системы способностей» [7, с. 57–58]. Поэтому последним основанием бытия человека, в том числе и социального, Рорти объявил не метафизически понятый разум, претендующий на свою соотнесенность с Божественным разумом, а конечность, смертность, случайность жизни и деяний людей.

Просвещенческий идеал разумного человека позволял, как было показано выше, объяснить наличие органической взаимосвязи частного и публичного. Но если человек есть «пучок желаний», провоцирующих случайность его поступков, то процедуры рационального обоснования его способности проявлять гуманизм, иметь моральные обязательства любить всех людей, ощущать солидарность со всем человечеством, опираться на общечеловеческие идеалы теряют всякий смысл. Случайность бытия людей означает, что у них нет общей «при-

роды», а значит, не существует и морального обязательства солидаризироваться с остальными людьми и человечеством в целом.

Отказавшись от метафизической идеи морального обязательства солидаризироваться с человечеством, Р. Рорти не отказался от самой идеи солидарности. Но, согласно ему, реально существует только конкретная солидарность, которая возникает в рамках отдельного сообщества и потому не может претендовать на всеобщность. В рамках такой солидарности публичное в его понятийном смысле проблематизируется. В отличие от традиционного понимания солидарности, основывающегося на признании существования разумного должностования, солидарность, в интерпретации Р. Рорти, изначально не предзадана человеческим общежитием, не является даже продуктом социализации. Она формируется только благодаря развитым чувствам сострадания к боли других и раскаяния за содеянную жестокость. Сострадать же вообще всему роду человеческому и реально испытывать чувство раскаяния за жестокость войны как таковой практически невозможно. Эти чувства возникают в локальной конкретной ситуации «здесь» и «сейчас», являясь чисто эмпирическими и случайно возникшими. Поэтому солидарность, согласно Р. Рорти, возникает там и тогда, где по воле случая люди вдруг обнаруживают, что они могут отождествить себя достаточно легко в воображении с кем-то другим, перед которым они чувствуют какие-то обязательства. Родственники, соседи, сослуживцы – вот те люди, которые могут образовать общность «мы», где проявятся взаимные чувства притяжения и сострадания. Так, обсуждая вопрос о безнадежности и убогости жизни молодых черных в американских городах, бесполезно использовать теоретические, формальные аргументы, как, например, они – наши человеческие братья по разуму. Формальность такого рода аргументов не может вызвать чувства сострадания. «Гораздо убедительнее как с моральной точки зрения, так и с политической описать их как наших сограждан *американцев*. Только в этом случае, – считал Рорти, – возникнет реальное чувство возмущения». «Наше чувство солидарности гораздо сильнее, когда те, с кем мы выражаем свою солидарность, мыслятся как “один из нас”, где “мы” означает нечто меньшее и более локальное, чем человеческая раса» [7, с. 242]. Кант, согласно Р. Рорти, предлагает нам «чувствовать нравственные обязательства перед другими не потому, что некто является земляком миланцем или американцем, а потому, что он или она – разумное существо». Аргумент Канта обращен к уму, а не к чувствам, а потому не может породить сострадания к другим людям. Болят и страдают чувства, а не ум. Очевидно тяготение Р. Рорти к юмовской

концепции симпатии, согласно которой нравственный прогресс есть не расширение сферы свободы путем постепенного преодоления человеческого эгоизма с помощью разума, а расширение нашей способности симпатизировать и доверять.

Рорти не мог отрицать, что в пространстве локальной солидарности люди как-то понимают друг друга, скрепляют свои отношения, опираются на некие установки, с помощью которых они сверяют свои действия, мысли и поступки. Но, с его точки зрения, эти скрепы и установки не являются всеобщими, а создаются людьми для целей временного консенсуса, в пространстве которого приватное и публичное теряют статус понятий и становятся слабо различимыми. Там, где речь идет о временном, основанном на сострадании к боли другого, консенсусе, социальная теория бесполезна. И в этом Р. Рорти был прав. Но свой вывод о бесполезности социальной теории для анализа временного консенсуса он распространил на социальную теорию вообще, отказав ей в праве на существование. Свое категорическое убеждение в бесполезности социальной теории Рорти мотивировал тем, что ни одна из существующих социальных теорий не смогла указать путей и способов окончательного примирения приватного и публичного, а потому не оправдала своих претензий найти объективные критерии «правильной» формы солидарности.

Система локальных солидарностей создает социальный релятивизм, который согласно рациональной социологии несет угрозы распрей и вражды, разрушающих социальный порядок. Но Р. Рорти не видел никакой опасности в социальном релятивизме и ссылался на опыт древних греков, которые, несмотря на многобожие, сумели согласовать приватные и публичные интересы граждан. Но единичный пример не может служить основанием для неких общих выводов, и примеру с древними греками можно противопоставить другой пример, связанный, например, с ситуацией в современной Украине, когда существующие локальные солидарности «мы» ввергают страну в социальный и политический хаос.

Участие государства в предотвращении страданий людей сопровождается, как считал Рорти, вмешательством в частную жизнь людей, что имеет непосредственное отношение к проблеме согласования публичных и частных интересов. Вмешательство начинается уже на этапе организации поиска тех, кто в той или иной форме обречен на страдание, боль, унижение, так как эти поиски осуществляются без предварительного разрешения на то самих людей. Но как может государство одновременно помочь людям и застраховать их от своего

вмешательства в их личную жизнь? Р. Рорти предложил не теоретическое, а практическое решение этой проблемы: поиск конкретных «униженных и оскорбленных» должны осуществлять работники свободной прессы, свободных университетов, общественные организации, писатели через свои книги и т.д. Поручать этот поиск философам, политологам, социологам и другим представителям социальных наук бессмысленно, так как они изучают униженные обезличенные социальные группы, классы и не ориентированы на поиск конкретных «униженных и оскорбленных». В отличие от социальных наук, предложенный Р. Рорти поиск конкретных «униженных и оскорбленных» не требует жертвенных действий для их спасения. Кстати, эти размышления Рорти не являются некоей публицистической «экзотикой». Достаточно вспомнить, что с середины XX в. крайне левые, отказавшись от марксизма и других социальных теорий, исключили из своих манифестаций лозунги о классовой борьбе, о жертвенности революционеров и оккупировали рок, движение скинхедов и другие альтернативные социальные движения [см.: 4].

### Заключение

В истории общества всегда существовало противоречие между личными интересами людей и необходимостью служить общему делу. Даже либералы эпохи Просвещения понимали, что социальный хаос побеждается только путем установления некоей соразмерности общественных и личных интересов. Философия, начиная с Аристотеля, пыталась объяснить возможность согласования принципа личной свободы с необходимостью добровольно служить общему делу. Объяснение возможности согласовать приватное и публичное менялось от эпохи к эпохе, но при этом оно всегда базировалось на признании существования некоей общей природы человека. Так, признав разум ядром человеческой самости, философы смогли объяснить, как и почему священность личных интересов, личной жизни и личной свободы может гармонично сочетаться с необходимостью служить публичному – общему благу, общему интересу, как и почему свободный индивид с эгоистическими установками может признавать необходимость солидарности со всем человечеством. Такого рода объяснения соответствуют христианскому идеалу морального долга.

Отказ представителей философии прагматизма, в частности, Р. Рорти, от идеи существования некой общей природы человека, в частности, разумной его природы, лишил понятия приватного и публичного их понятийного статуса. Общечеловеческая солидарность, ориентированная на признание неких всеобщих публичных (общече-

ловеческих или государственных) интересов и целей, уступила место локальной солидарности «мы», в которой частное и публичное стали слабо различимы. Но, как известно из истории, такая неразличимость частного и публичного характерна для первобытных и тоталитарных обществ.

### Литература

1. *Аристотель*. Никомахова этика // Аристотель. Соч. : в 4 т. М., 1983. Т. 4.
2. *Аристотель*. Большая этика // Аристотель. Соч. : в 4 т. М., 1983. Т. 4.
3. *Аристотель*. Политика // Аристотель. Соч. : в 4 т. М., 1983. Т. 4.
4. *Барни Д.* Интеллектуальный пейзаж современной Франции // Элементы. Евразийское обозрение. 1998. № 9.
5. *Дьюи Дж.* Общество и его проблемы. М. : Идея-Пресс, 2002.
6. *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1996. Т. 6.
7. *Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность. М., 1996.
8. *Флоренский П.А.* Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004.

### References

1. *Aristotel'*. Nikomakhova etika // Aristotel'. Soch. : v 4 t. M., 1983. T. 4.
2. *Aristotel'*. Bol'shaia etika // Aristotel'. Soch. : v 4 t. M., 1983. T. 4.
3. *Aristotel'*. Politika // Aristotel'. Soch. : v 4 t. M., 1983. T. 4.
4. *Barni D.* Intellektual'nyi peizazh sovremennoi Frantsii // Elementy. Evraziiskoe obozrenie. 1998. № 9.
5. *D'uii Dzh.* Obshchestvo i ego problemy. M. : Ideia-Press, 2002.
6. *Kant I.* Otvet na vopros: chto takoe Prosveshchenie? // Kant I. Soch. : v 6 t. M., 1996. T. 6.
7. *Rorti R.* Sluchainost', ironiia i solidarnost'. M., 1996.
8. *Florenskii P.A.* Filosofii kul'ta (Opyt pravoslavnoi antropoditsei). M., 2004.

*Поступила в редакцию*

*17 марта 2017 г.*