

УДК 171

DOI: 10.25206/2542-0488-2018-1-61-65

Р. Л. КОЧНЕВ

Омский государственный
технический университет,
г. Омск

НЕАУТЕНТИЧНОСТЬ КОМФОРТА ИЛИ МУЖЕСТВО БЫТЬ НЕСВОЕВРЕМЕННЫМ

Статья представляет собой комментарий и дополнительное исследование к переводу на русский язык статьи американского философа Чарльза Гиньона «Аутентичность», опубликованного в этом журнале. В статье рассматривается специфика явления комфорта с философской точки зрения. Показывается связь феноменов аутентичного и комфорта.

Ключевые слова: комфорт, аутентичность, добродетель, нацизм.

Об авторе. Чарльз Гиньон окончил аспирантуру в Гейдельбергском университете (под руководством Ханса-Георга Гадамера) и в Калифорнийском университете в Беркли (под руководством Хьюберта Дрейфуса), где получил степень доктора философии. Он преподавал в Техасском университете в Остине, Принстонском университете и Университете Вермонта, прежде чем стать профессором философии в Университете Южной Флориды в 2001 году. Является автором таких трудов, как «Хайдеггер и проблема знания» (*Heidegger and the Problem of Knowledge*), а также «О том, как быть аутентичным» (*On Being Authentic*) и соавтором «Переосмысляющей психологии» (*Re-Envisioning Psychology*). Кроме того, он редактировал работы «Кембриджский компаньон. Хайдеггер» (*The Cambridge Companion to Heidegger*), «Благая жизнь» (*The Good Life*), «Экзистенциалисты» (*The Existentialists*) и «Великий инквизитор» Достоевского, был со-редактором работы «Экзистенциализм: основные сочинения» (*Existentialism: Basic Writings*) и тома для серии «Философия в центре внимания» Кембриджского университета под заголовком «Ричард Рорти» (*Philosophy in Focus' titled Richard Rorty*). Его основной сферой интересов является герменевтика: опираясь на герменевтическую традицию, он пишет о вопросах человеческой природы, ее достоинствах и недостатках. Недавно он написал о Бернаде Уильямсе и в настоящее время работает с изданием Routledge над томом «Аргументов философов» ('Arguments of the Philosophers'), посвящённым Мартину Хайдеггеру и изданием «Заметок из подполья» Достоевского.

Без сомнений, Чарльз Гиньон — выдающийся современный философ; в своём комментарии к его статье мы лишь хотели бы отметить некоторые вещи, которые, на наш взгляд, способны позволить читателю иначе взглянуть на высказанные в его статье идеи.

Аутентичность вчера. Добродетель и пассивность. Вопрос о связи аутентичности (подлинности) и добродетели является значимым для многочисленных этических философов и авторов им сочувствующих. Обращаясь в своей статье к пониманию того, что же значит «следовать за собой» и «проявлять себя» Ч. Гиньон обращается к фигуре Сократа, нам остаётся лишь последовать его примеру, попытавшись соотнести его представления о добродетели и о том, что мы могли бы назвать аутентичностью, которые предстают перед нами в его творчестве.

В диалоге Хармид, посвященном обсуждению такой добродетели, как «рассудительность» (софросина), собеседник Сократа даёт ей определение — «заниматься своим», и, несмотря на то что Сократ софистическими приёмами доказывает неточность такого рода определения, позже он всё-таки приходит к утверждению рассудительности как самопознания и различения добра и зла, которое и приличествует рассудительному человеку в большей мере. Другими словами, говоря о софросине как о делании своего, Сократ соглашается с этим определением до тех пор, пока в понятие «своё» человек вкладывает необходимость различения (и знания этого различения!) того, что стоит делать и чего делать не стоит [1, с. 341 – 372].

Здесь нам необходимо отметить специфичность понимания добродетели участниками этого диалога и греками вообще. Как говорит об этом А. Макинтайр: «Слово arete, которое впоследствии стало переводиться как «добродетель», в гомеровских поэмах используется для выражения превосходства любого рода; быстрый бегун проявляет свое arete в ногах...» [2, с. 170]. Таким образом, понимание себя является не просто нашим моральным качеством, но нашим *преимуществом*. Принимая в расчёт такого рода представление следует говорить о софросине как о преимуществе для жизни, которая тем не менее не связана ни с какой

отдельной областью. Более того, в этом же диалоге Сократ утверждает, что она «будет снаряжать людей для сознательной жизни». Но что представляет собой эта «сознательная жизнь»? Снова обратимся к Макинтайру, который несколько ниже пишет: «Итак, человек, *делающий то, что ему полагается* [курсив наш. — Р. К.], неизбежно движется к своей судьбе и своей смерти. А в конце пути лежит не победа, в смерть. Само понимание этого есть добродетель; в самом деле, это является необходимой частью храбрости» [2, с. 170]. Таким образом, делание того, что полагается человеку (не это ли есть критоновское «делание своего»?) является его преимуществом (добродетелью) перед другими людьми. Поскольку такой человек, принимая на себя различие добра и зла, с необходимостью берёт на себя ответственность за свою жизнь, он тем самым выделяется из общей, не героической массы. Более того, он осознаёт и свою смерть как неизбежный итог собственной судьбы.

Несмотря на то что подобный взгляд на платоновское (сократовское) понимание добродетели и софросины является упрощённым, данный анализ подводит нас к рассмотрению добродетели в контексте проблематики аутентичности в экзистенциальной философской. Чтобы не повторять феноменолого-онтологически изыски М. Хайдеггера, рассмотренные Гиньоном в его статье, мы бы хотели сосредоточить своё внимание на работах, посвящённых личной ответственности.

Но прежде, для уточнения нашей позиции, которая будет изложена дальше, рассмотрим в таком контексте представления Ф. Ницше о дионисийском и аполлоническом началах. В изначальном, в дионисийском, где «опьянённая действительность, что не взирает на отдельные лица и, более того, даже стремится уничтожить индивид, испуляя его мистическим ощущением единства» [3, с. 71], уже больше не существует человека — есть лишённый логики и границ экзистенциально-экстатический праздник жизни. Дионис здесь — изначальной утверждающей жизни и воли. Именно воля, активная и утверждающая воля приводит Прометея к страданию, но это страдание за активность, за проявление себя. По мнению Макинтайра, Ницше заблуждался в излишней «индивидуализации героя» [2, с. 179]. Однако дионисийский герой существует в предсоциальной системе координат. Именно в этом смысле герой и не может являться социальной ролью, поскольку она существует исключительно внутри социума и для него. Древнегреческий герой не противостоит социуму, поскольку является образом жизни, является Dasein-ом, в плане отсутствия противопоставления личного и социального. Для анонимной вакханалии того периода герой — это, в первую очередь, человек, проявляющий себя в ней. Герой эпосов всегда находится в несокрыто-истинной сфере существования¹. Сам модус его поведения направлен в этот досоциальный или сверхсоциальный мир, за который он, как его часть, несёт ответственность, даже его смерть не является в полном смысле *его смертью*, поскольку включена в существующий беспорядок вещей.

Аполлон же выступает здесь как полная противоположность всех этих явлений. Принцип аполлонического начала — это пассивное страдание индивида. Именно аполлоническая трагедия, по мнению Ницше, вырывает человека из безудержной мистерии и призывает к *порядку* на сцене для зрителей². Именно в этом принципе индивидуализации зрителя, который видит в герое на сцене лишь отражение себя, «своего двойника и радуется тому, что этот

последний умел так красиво говорить» и проявляет в себе социальное. Именно в контексте такого «набора зрителей» и можно говорить о социальном, а следовательно, об анонимном. Нам возразят, что, напротив, — анонимной является творящая вакханалию масса. Однако *в ситуации, когда анонимны все, не анонимен никто*. В случае же со сценой, не анонимным оказывается единственная фикция — сам двойник, представляющий из себя финальный смысл собственной сцены, собственного действия. Ведь именно во имя отрицания его «лицедейства» Сократ, по мнению Ницше [3, с. 136], и убил греческую трагедию, лишив таким образом нас духа самого Диониса³ (пусть даже и в таком «кастрированном» виде).

В контексте событий, о которых мы хотели бы говорить, является крайне важным именно то, что такой анонимный зритель переживает трагедию, не пережив её *на самом деле*. Он, как и Эдип, пассивно претерпевает происходящее, считая это расщеплённой деятельностью. Что подводит нас напрямую к вопросу ответственности и её значению.

Аутентичность сегодня. Ценности и ответственность. Вопрос об ответственности, который также лежит в поле моральной философии, активно рассматривается в работах многих представителей экзистенциальной литературы⁴. Наравне с такими понятиями, как «вина», «дурная вера» и «банальность зла», тема ответственности человека за свою жизнь вышла из сугубо философского дискурса в пространство общественно обсуждаемых вопросов. И здесь мы видим изменение в том, что можно назвать «экзистенциальным героизмом», в мужестве.

В одной из своих самых известных работ «Мужество быть» П. Тилих утверждает, что мужество выходит за пределы исключительно этических понятий, потому что «как универсальное и сущностное самоутверждение человеческого бытия оно есть онтологическое понятие» [8, с. 8]. Тогда мужество человека, рассматривая его как добродетель (то есть преимущество!) является его утверждением себя в этом мире. Мужество быть⁵ в этом смысле есть активная дионисийская позиция, позиция утверждения себя. Такой человек, здесь полностью солидарны с М. Хайдеггером, *заботится* о своём бытии. Забота здесь означает отсутствие «автоматизма» в действиях и суждениях (что и имеет в виду Гиньон, когда говорит о том, что «просто дрейфовать с толпой, делать то, что он делает, избегая ответственности»). Что же ещё скрыто за этой пресловутой «заботой о своём бытии»?

Итак, забота о своём бытии — это то, что отличает дионисийского человека от человека аполлонического. Именно эта забота «уводит» от того, что можно назвать «прозябанием повседневности», уводит от того, что выше мы назвали «автоматизмом». Такой автоматизм проявляет себя как социально ориентированное действие, которое может быть охарактеризовано как целесообразное и ни-когда не являющееся моим собственным (читай аутентичным), но которое есть лишь проекция готовых вариантов поведения на предъявляемые ко мне ожидания общества [10]. Таким образом, у человека исчезают не только собственные ценности⁶, исчезает измерение «внутреннего»⁷. Такой «внешний», сторонний самому себе индивид уже не приспосабливается к среде, но становится её подражанием, воспроизведением неких абстрактных «людей» и ещё более абстрактных общечеловеческих ценностей⁸. Характерное для аполлонического начала стремление к упорядочению, к приданию неких рамок, ограничило не только социальную,

но и онтологическую суть человека, лишив его того самого «мужества быть», которое есть «этический акт, в котором человек утверждает свое бытие вопреки тем элементам своего существования [курсив наш. — Р. К.], которые противостоят его сущностному самоутверждению» [8, с. 8]. К каким невообразимым этическим и онтологическим диверсиям по отношению к самой сути быть человеком это может привести, показал нам XX век.

В своих работах, посвящённых обсуждению вопросов в морали в связи и из-за действий нацистов во время войны и последующим процессом «денацификации», Х. Арндт затрагивает сразу несколько интересующих нас моментов.

Во-первых, мы не можем не согласиться с её словами о положении дел Германии при национал-социализме: «Этот "новый порядок" полностью соответствовал своему названию — был не только ужасающе новым, но и прежде всего *порядком*» [13, с. 74]. Порядок здесь — это прежде всего готовые паттерны, это кажущееся отсутствие вины за собственные действия, совершенные в рамках этого порядка и во имя его. Именно это выражал Ф. М. Достоевский в одном из своих самых сильных, по собственному признанию, моментов — в «Великом Инквизиторе»: «Ибо только теперь стало возможным в первый раз помыслить о счастье людей ... говорю тебе, что нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы поскорее передать тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается ... или ты забыл, что спокойствие и даже *смерть человеку дороже свободного выбора* [курсив наш. — Р. К.] в познании добра и зла?»⁹ [14]. Порядок, в данном случае порядок установленной диктатуры, — это не есть нечто исключительно насаждаемое сверху, но есть глубочайшая *потребность, исходящая снизу*. Не случайно, замечает Арндт, именно добропорядочные граждане стали теми, кто полностью подчинился режиму [13, с. 77]. Эти люди, погружённые в анонимизирующую повседневность и стали опорой режима, показавшего XX веку всю подноготную суть цивилизованного человека. Такая форма мягкого контроля кажется даже плохо уязвимой для критики, поскольку чисто формально она направлена на благо всех социальных групп и удовлетворение общих потребностей, следовательно, любое сопротивление ей можно объявить как нечто «иррациональное», что в категориях аполлонического начала — тягчайшее из возможных преступлений. В развитой индустриальной цивилизации, говорит Маркузе, — царит комфортабельная, покойная, умеренная, демократическая несвобода» [15, с. 1]. Здесь мы подходим к главному феномену, позволяющему, на наш взгляд, провести чёткую демаркацию аутентичного и неаутентичного — к комфорту.

Аутентичность завтра. Смерть и комфорт. Под комфортом мы понимаем стремление индивида к модусу не-личного бытия, в котором он видит избавление от собственных страхов, сомнений и нестабильности, которые обязательно последуют за «взваливанием» на себя ответственности за свою собственную жизнь. В настоящем уже нет места добродетельно-превосходящим героям, есть лишь те улыбочиво-добродетельные, о которых Ницше писал, что они «считают за добродетель сказать: "Добродетель необходима"; но в душе они верят только в необходимость полиции» [11, с. 98]. Но, для того чтобы быть героем, необходимо мужество *самоутверждения* [8, с. 20].

Не случайно Хайдеггер говорит о вине или о чувстве долга, испытываемом нами от того, что мы *ещё не есть* (и, скорее всего, никогда не будем) тем, что мы есть, *для себя в своей возможности*. В этом контексте слова «экзистенциальной сподвижницы» Хайдеггера Х. Арндт приобретают для нас новые оттенки: «Вина, в отличие от ответственности, обоблачает; она может быть *только личной* [курсив наш. — Р. К.]. Она относится к поступку» [13, с. 205].

Однако принятие на себя вины за свою возможную жизнь невозможно без осознания стоящей перед нами «последней черты», которая может оборвать все наши возможности и начинания. Без принятия факта неотвратимости собственной смерти человек никогда не сможет принять свою жизнь как она есть, не будет утверждать себя в ней. В свою очередь, оставив себе лишь *доживание до*, человеку не за что брать ответственность, остаётся только время, которое ты обязан провести¹⁰. В свою очередь, благодаря власти денег, человек может не встречать никакого внешнего сопротивления, и тогда он отдаётся их анонимизирующей силе, погружаясь в неаутентичное существование. Как замечает Мунье: «Сведя человека к абстрактной индивидуальности, не имеющей ни призвания, ни ответственности, не способной на сопротивление, *буржуазный индивидуализм содействовал утверждению царства денег*, то есть анонимного общества безличных сил» [18]. Ради определённого потока этих денег, то есть, по сути, ради анонимного комфорта, или *комфорта в анонимности*, человек способен выполнять самую бесчеловечную, даже по отношению к самому себе, работу. Более того, этот «человек повседневности» будет всячески защищать установившийся порядок вещей, ибо перемены — всегда угроза комфорту, в большей или меньшей степени.

«Повседневность означает то как, мерой которого присутствие «живет настоящим днем», будь то во всех своих поступках, будь то лишь в известных, которые предписаны бытием-друг-с-другом. К этому как принадлежит далее уют привычности, пусть даже она понуждает к тягостному и «противному». Завтрашнее, выжидаемое повседневным озабочением, это «вечно вчерашнее». Однообразие повседневности принимает за перемену то, что всякий раз преподносит день» [9, с. 415].

Однако новый день приносит изменения в самой сути того, что можно назвать «самоутверждением». У героев древности такое утверждение носило публичный экстравертный характер. Они, охваченные, согласно представлениям П. Тиллиха, тревогой перед судьбой и смертью [8, с. 34–38], возвышались над социальной сферой, открыто выражая силу и непокорность, направленные на противостоящее им. Современный же человек, которому противостоит социальная природа, во многом являющаяся его собственной¹¹, имеет в качестве аутентичного своего не действия *для всех*, но действия *для себя*. Другими словами, заповедь «Не убий» они не нарушат не из-за предписанных норм и ценностей, но потому, что убийство другого расходится с их собственными убеждениями. Их «экзистенциальный героизм» заключается не исключительно в открытом противодействии. Такие люди в период Третьего рейха не пошли на сделку с собственной совестью, когда отказались работать с существующим режимом, отказавшись от роли «анонимного исполнителя», которую с радостью подхватили люди массы, аутентично настроенные личности избрали анонимное существование с самими собой.

Для таких людей экстравертивный комфорт, который был им предложен обществом за принятие и соблюдение его ценностей, оказался гораздо меньше значим, чем комфорт интровертивный, позволяющий им жить «в согласии с душой». Аутентичное отношение к собственной смерти, другими словами, готовность умереть за собственное осуществление, за свои взгляды этих людей является во многом даже большим подвигом, чем деяния героев античности. Если несколько упростить взгляды стоиков, то можно сказать, что самая праведная смерть — смерть за любимым делом¹². А что может быть более любимым, чем «делание своего»?

Примечания

¹ Подробнее на эту тему см., например, [4, с. 351].

² «Словом “аполлонический” выражается: порыв к совершенному бытию-для-себя, к типическому “индивиду”, ко всему, что упрощает, выделяет, делает сильным, ясным, недвусмысленным, типическим: свобода под законом» [5].

³ Ницше отмечает, что главным зрителем трагедий Еврипида был сам Еврипид [3, с. 128], что вполне соотносится с указанными у Гиньона представлениями о художнике как образе «носителя» аутентичного поведения.

⁴ Кроме работ, которые упоминаются в данной статье, см., например, [6–7].

⁵ Ср. с «Но намерение выбора означает *избрание этого выбора*, решимость на способность быть из своей самости. В избрании выбора присутствие впервые *позволяет себе* свою собственную способность быть» [9, с. 304].

⁶ Важность наличия собственных ценностей хорошо представлены у Ницше: «Человек сперва вкладывал ценности в вещи, чтобы сохранить себя, — он создал сперва смысл вещам, человеческий смысл! Поэтому называет он себя “человеком”, т. е. оценивающим» [11, с. 60], более подробно позиция о связи феноменов анонимности и денег представлена в [12].

⁷ При таком модусе поведения, как и в случае Дионисийских оргий, исчезает то, что Гиньон назвал противопоставления «внутренним» — «внешний», только происходит подобный «сдвиг» по совершенно иным причинам.

⁸ То самое поведение, обозначенное Гиньоном как «поведение “добряков” и “человекоугодников”».

⁹ В связи с этим смотри Г. Маркузе: «Сам механизм, вызывающий индивида к обществу, изменился, и общественный контроль теперь коренится в новых потребностях, производимых обществом» [15, с. 12–13], кроме этого, интересное раскрытие данного феномена можно найти у М. Фуко [16].

¹⁰ Данное явление убедительно раскрыто у Ж. Бодрийера в работе «Общество потребления» [17].

¹¹ «Повседневность есть способ *быть*, к которому принадлежит, конечно, публичная открытость. Как манера его собственного существования повседневность опять же более или менее знакома также и всегдашнему “отдельному” присутствию... присутствие может глухо “страдать” от повседневности, тонуть в ее духоте, уклоняться от нее, ища для рассеяния в делах новой рассеянности. Но экзистенция способна также в мгновение ока и, конечно, часто тоже лишь “на мгновение”, овладеть повседневностью, пусть никогда не отменить ее» [9, с. 415].

¹² «Так за каким делом хочешь оказаться застигнутым смертью ты? Я лично — за каким бы то ни было делом человеческим, благотворным, общепользным, благородным. А если я не могу оказаться застигнутым за такими великими делами, то хотя бы занятым тем, что неподвластно помехам, тем, что дано: исправляющим себя, совершенствующим способность пользоваться представлениями, усердно добивающимся неподверженности страстям, воздающим каждому отношению свое» [19], похожие взгляды высказаны М. Аврелием [20]. Что же до представителей ранней Стои, то подобная мысль содержится у них лишь имплицитно [21, с. 279–283].

Библиографический список

1. Платон. Собрание сочинений. В 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. 860 с. ISBN 5-224-00385-2.
2. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. 384 с.
3. Ницше Ф. Рождение трагедии / пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Ad Marginem, 2001. 735 с. ISBN 5-93321-020-X.
4. Хайдеггер М. Время и бытие: пер. с нем. М.: Республика, 1993. 447 с. ISBN 5-250-01496-8.
5. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / пер. с нем. В. В. Библихина, А. В. Ахутина, А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2013. С. 125. ISBN 978-5-93615-124-8.
6. Сартр Ж. П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В. И. Колядко. М.: АСТ, 2015. С. 418. ISBN 978-5-17-088772-9.
7. Киркегор С. Наслаждение и долг / пер. с дат. П. Ганзена. Киев: AirLand, 1994. С. 504.
8. Тиллих П. Избранное: Теология культуры / пер. с англ. Е. Г. Балагушкина [и др.]. М.: Юрист, 1995. 479 с. ISBN 5-7357-0021-9.
9. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. Харьков: Фолио, 2003. 503 с. ISBN 966-03-1594-5.
10. Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире / пер. с нем. А. К. Судакова. М.: Канон+, 2012. С. 100. ISBN 978-5-88373-274-3.
11. Ницше Ф. Так говорил Заратустра: пер. с нем. СПб.: Лениздат, 2013. 352 с. ISBN 978-5-905799-48-8.
12. Кочнев Р. Л., Цветухина Е. А. Цена анонимности: бытие денег или бытие без денег? // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2017. № 3. С. 55–58.
13. Арендт Х. Истоки тоталитаризма: пер. с англ. М.: Центр-Ком, 1996. 672 с. ISBN 5-87129-006-X.
14. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. М.: АСТ, 2008. С. 290–291. ISBN 978-5-17-047251-2.
15. Маркузе Г. Одномерный человек / пер. с нем. А. Юдина. М.: Refel book, 1994. 368 с. ISBN 5-87983-016-0.
16. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет: пер. с фр. М.: Касталь, 1996. С. 242. ISBN 5-85374-006-7.
17. Бодрийяр Ж. Общество потребления: его мифы и структуры: пер. с фр. М.: Республика, Культурная революция, 2006. 269 с. ISBN 5-250-01894-7.
18. Мунье Э. Манифест персонализма: пер. с фр. М.: Республика, 1999. С. 280. ISBN 5-250-02694-X.
19. Эпиктет. Беседы Эпиктета / Перевод, комментарии Г. А. Таронян. М.: Ладомир, 1997. С. 257. ISBN 5-86218-132-6.
20. Аврелий М. Размышления / пер. А. К. Гаврилова. Ленинград: Наука, 1985. С. 16.
21. Столяров А. Фрагменты ранних стоиков. В 3 т. М.: Греко-латинский кабинет, 2007. Т. 3, ч. 1. 300 с. ISBN 978-5-87245-136-5.

КОЧНЕВ Роман Леонидович, учебный мастер кафедры «Философия и социальные коммуникации»; магистрант гр. КРМ-161 факультета «Элитное образование и магистратура».

SPIN-код: 7887-8053; AuthorID (РИНЦ): 961891
Адрес для переписки: r-kochnev@mail.ru

Для цитирования

Кочнев Р. Л. Неаутентичность комфорта или мужество быть несвоевременным // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2018. № 1. С. 61–65. DOI: 10.25206/2542-0488-2018-1-61-65.

Статья поступила в редакцию 29.11.2017 г.

© Р. Л. Кочнев

NONAUTHENTICITY OF COMFORT OR COURAGE TO BE UNTIMELY

This article is a commentary and an additional study to translate into Russian the article of the American philosopher Charles Guignon «Authenticity» published in this journal. In the article specific character of comfort in philosophy point of view is considered. There is described connection between phenomenons authenticity and comfort.

Keywords: comfort, authenticity, virtue, nazism.

References

1. Plato. *Sobraniye sochineniy*. V 4 t. [Complete works. In 4 vol.]. Moscow: Mysl' Publ., 1990. Vol. 1. 860 p. ISBN 5-224-00385-2. (In Russ.).
2. MacIntyre A. *Posle dobrodeteli: Issledovaniya teorii morali* [After virtue: a study in moral theory] / trans. V. V. Tselishchev. Moscow: Akademicheskii Proekt; Ekaterinburg: Delovaya kniga Publ. 2000. 384 p. (In Russ.).
3. Nietzsche F. *Rozhdeniye tragedii* [The birth of tragedy]. Moscow: Ad Marginem Publ., 2001. 735 p. ISBN 5-93321-020-X. (In Russ.).
4. Heidegger M. *Vremya i bytiye* [Time and Being]. Moscow: Respublika Publ., 1993. 447 p. ISBN 5-250-01496-8. (In Russ.).
5. Heidegger M. *Osnovnyye ponyatiya metafiziki* [The fundamental question of metaphysics] / trans. V. V. Bibikhin, A. V. Akhutin, A. P. Shurbelev. Saint-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2013. P. 125. ISBN 978-5-93615-124-8. (In Russ.).
6. Sartre J. *Bytiye i nichto. Opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and nothingness. An essay on phenomenological ontology] / trans. V. I. Kolyadko. Moscow: AST Publ., 2015. P. 418. ISBN 978-5-17-088772-9. (In Russ.).
7. Kierkegaard S. *Naslazhdeniye i dolg* [Pleasure and duty] / trans. P. Ganzen. Kiev: AirLand Publ., 1994. 504 p. (In Russ.).
8. Tillich P. *Izbrannoye: Teologiya kul'tury* [Theology of culture] / trans. E. G. Balagushkin [et al.]. Moscow: Jurist Publ., 1995. 479 p. ISBN 5-7357-0021-9. (In Russ.).
9. Heidegger M. *Bytiye i vremya* [Being and time] / trans. V. V. Bibikhin. Kharkiv: Folio Publ., 2003. 503 p. ISBN 966-03-1594-5. (In Russ.).
10. Jaspers K. *Filosofiya. Kniga pervaya. Filosofskoye oriyeirovaniye v mire* [Philosophy. The first book. Philosophical orientation in the world] / trans. A. K. Sudakov. Moscow: Kanon + Publ., 2012. P. 100. ISBN 978-5-88373-274-3. (In Russ.).
11. Nietzsche F. *Tak govoril Zaratustra* [Thus spoke Zarathustra]. Saint-Petersburg: Lenizdat Publ., 2013. 352 p. ISBN 978-5-905799-48-8. (In Russ.).
12. Kochnev R. L., Tsvetukhina E. A. *Tsena anonimnosti: bytiye deneg ili Bytiye bez deneg?* [Cost of anonymity: being of money or being without money?] // *Omskiy nauchnyy vestnik. Ser. Obshchestvo. Istoriya. Sovremennost'. Omsk Scientific Bulletin. Ser. Society. History. Modernity*. 2017. No. 3. P. 55–58. (In Russ.).
13. Arendt H. *Istoki totalitarizma* [The origins of totalitarianism]. Moscow: CentrKom Publ., 1996. 672 p. ISBN 5-87129-006-X. (In Russ.).
14. Dostoyevskiy F. M. *Brat'ya Karamazovy* [The brothers Karamazov]. Moscow: AST Publ., 2008. P. 290–291. ISBN 978-5-17-047251-2. (In Russ.).
15. Marcuse H. *Odnomernyy chelovek* [One-Dimensional Man] / trans. A. Yudin. Moscow: Refel book Publ., 1994. 368 p. ISBN 5-87983-016-0. (In Russ.).
16. Foucault M. *Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznykh let* [The will to knowledge]. Moscow: Kastal' Publ., 1996. P. 242. ISBN 5-85374-006-7. (In Russ.).
17. Baudrillard J. *Obshchestvo potrebleniya: ego mify i struktury* [The Consumer Society: Myths and Structures]. Moscow: Respublika, Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2006. 269 p. ISBN 5-250-01894-7. (In Russ.).
18. Mounier E. *Manifest personalizma* [Manifest of personalism]. Moscow: Respublika Publ., 1999. P. 280. ISBN 5-250-02694-X. (In Russ.).
19. Epictet. *Besedy Epikteta* [Discourses of Epictetus] / trans. G. A. Taronyan. Moscow: Ladimir Publ., 1997. P. 257. ISBN 5-86218-132-6. (In Russ.).
20. Marcus Aurelius. *Razmyshleniya* [Meditations] / trans. Leningrad: Nauka Publ., 1985. P. 16. (In Russ.).
21. Stolyarov A. *Fragmenty rannikh stoikov. V 3 t.* [Aragments of the early Stoics. In 3 vol.]. Moscow: Greko-latinskiy kabinet Publ., 2007. Vol. 3, P. 1. 300 p. ISBN 978-5-87245-136-5. (In Russ.).

KOCHNEV Roman Leonidovich, Educational Master of Philosophy and Social Communication Department; Undergraduate Student, gr. KRM-161 of Elite Education and Magistracy Department.
SPIN-code: 7887-8053
AuthorID (RSCI): 961891
Address for correspondence: r-kochnev@mail.ru

For citations

Kochnev R. L. Nonauthenticity of comfort or courage to be untimely // *Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity*. 2018. No. 1. P. 61–65. DOI: 10.25206/2542-0488-2018-1-61-65.

Received 29 November 2017.
© R. L. Kochnev