

АУТЕНТИЧНОСТЬ

В статье обсуждаются варианты прочтения слова «аутентичность», выделяется обычный, экзистенциалистский и этико-добродетельный способы его рассмотрения. Термин «аутентичность» в своем обычном использовании предполагает идею наличия «оригинала» или чего-то «соответствующего оригиналу», и его применение подразумевает указания на то, чем что-то (или кто-то) является в действительности. Также необходимо учитывать, что философ, который ввел это слово в словарь экзистенциализма, Мартин Хайдеггер, использовал его относительно потенциальной возможности человека быть человеком, в полном смысле этого слова, а не быть верным своей уникальной внутренней природе. Аутентичность также может быть помыслена как добродетель, и здесь перед нами встает интересный вопрос: как именно стоит рассматривать такую добродетель — как личную или как социальную?

Ключевые слова: аутентичность, Хайдеггер, этика добродетели, современное общество.

Аутентичность. Обычная концепция. Термины «аутентичность» и «неаутентичность» широко используются в работах гуманистической и экзистенциальной психотерапевтических теорий означая, соответственно, либо оптимальный, либо несостоятельный образ жизни. В философии использование термина «аутентичность» отсылает нас сразу к двум основным контекстам. Во-первых, данный термин используется в работах по экзистенциализму, особенно у авторов, на которых повлиял Мартин Хайдеггер, описывая идеальный способ жизни, характеризуемый такими качествами, как целостность, интенсивность, ясность, согласованность и честность. Во-вторых, данный термин можно использовать как имеющий прямое отношение к этике добродетели. Именно так понимает аутентичность Бернард Уильямс¹, когда говорит: «Если во всех моих работах и есть одна общая тема, то это — аутентичность и самовыражение. Это идея того, что есть вещи, которые в некоем реальном смысле действительно вы или выражают то, что вы есть, а другие нет» [1, р. 4]. Такая концепция аутентичности также может быть найдена у Александра Нехамаса² в «Добродетели Аутентичности» [2] и у Чарльза Тейлора³ в работе «Этика Аутентичности» [3].

Обзор литературы по этике добродетели показывает, что в этой области об аутентичности было крайне мало написано. К этой теме я ещё вернусь в конце данной статьи. Но, перед тем как обратиться к Хайдеггеру и этике добродетели, будет полезно разобраться с обыденным использованием термина «аутентичность». Все использования понятия «аутентичность» основываются на основном значении слова «аутентичный» (authenticity), в смысле «подлинный» или «соответствующий оригиналу». Согласно Оксфордскому словарю английского языка сказать, что нечто является аутентичным равносильно словам, что это нечто претендует или считается, по общему мнению, изначальным или авторским. Например, сказать, что картина аутентично является картиной Рубенса, это означает сказать, что эта картина (в широком смысле) нарисована Рубенсом,

вышла из-под его кисти, в отличие от подделок, подделок, имитаций, механических репродукций и т.д. Точно так же как аутентичное исполнение Канона Пахельбеля⁴ подразумевает исполнение с использованием таких инструментов, такого темпа и таких музыкальных приёмов (stylistic techniques), которые, по всей видимости, имел в виду сам Пахельбель, сочиняя эту работу. Вопросы об аутентичности текстов и предметов искусства могут стать актуальными, когда речь идёт о проблемах сохранения или о значении оригинальных слов. Но даже там, где такие проблемы отсутствуют, обычно полагается, что аутентичные работы и исполнения по определению превосходят подражания, симулякры, подделки и другие предметы, которые могут быть выданы за настоящие.

Основное значение «аутентичности» помогает прояснить тот интерес, который наблюдается к использованию этого слова со стороны психологов и философов. Сказать, что человек является аутентичным, равносильно высказыванию, что его или её действия действительно выражают то, что за ними стоит, те предрасположенности, чувства, желания и убеждения, которые их мотивировали. Аутентичность, свойственная этой концепции, — это различие между тем, что действительно со мной происходит — теми эмоциями, моими глубокими убеждениями и краеугольными желаниями (bedrock desires), делающими меня тем, кто я есть, и теми внешними проявлениями (outer avowals) и действиями, составляющими моё бытие в общественном мире.

Мы обычно полагаем, что аутентичность обладает значительной ценностью, даже если за ней не стоят никакие внешние блага, будь то богатство, слава или удовольствие. Руссо, например, приписывал ценность аутентичности за её роль в предоставлении нам доступа к внутреннему моральному голосу совести, интуитивному чувству, или сентименту (sentiment), с его моральными наставлениями о том, как именно мы должны поступать. Но мы также видим аутентичность как нечто ценное,

потому что мы полагаем, что каждый индивид имеет особый потенциал развития, встроены в его природу от рождения, «призвание» или «судьбу», которую он или она должны осознать. Чарльз Тейлор обращает внимание, что идеал быть в соответствии с тем, что ты есть в *потенции* был сформулирован Гердером⁵, когда он объявил, что каждый человек имеет «собственный способ быть человеком, способ быть соответственно его или её сути».

Существует определённый способ быть человеком, который является только *моим*. Я призван жить моей жизнью именно этим способом, не подражая кому-либо другому. Но это открывает для меня новую важность быть по-настоящему собой. Ведь если я не являюсь собой, я теряю смысл своей жизни, теряю то, чем человеческое существование является для *меня* [3, р. 28–29].

В своей классической работе «Искренность и аутентичность» Лайонел Трилинг⁶ предполагает, что идеал аутентичности является относительно новым понятием в западной цивилизации. По мнению Трилинга, аутентичность, в качестве поведенческого идеала (*character ideal*), может возникнуть только тогда, когда широко распространено мнение, что социальное существование является чем-то чуждым нашему истинному человеческому существу. Эта негативная оценка социального ярко выражена в различных теориях общественного договора, возникших в XVII и XVIII веках. Эти теории предполагают, что общество является искусственную конструкцию, механическую и, в конечном счете, бесчеловечную агрегацию изначально обособленных лиц. Такая концепция общественно-существования идет рука об руку с тем, что Роберт Белла⁷ и его коллеги назвали «онтологическим индивидуализмом» [4], убеждение в том, что на самом базовом уровне люди являются отдельными индивидами, с тем выводом, что все отношения с другими должны быть человеческими построениями и поэтому должны быть чем-то искусственным или неестественным. Идея, что социальное существование является чем-то навязываемым, привела многих романтиков XIX века к поиску осмысленности и опыту глубокой связанности (*an experience of a deeper kind of connectedness*) посредством саморефлексии, а не через отношения из социальной сферы. Согласно Трилингу современное понятие «аутентичность» предлагает «менее приятный и приемлемый взгляд на социальные обстоятельства жизни», такой взгляд намного больше связан с космосом и нашим местом в нём [5, р. 11]. Для этой подчеркнута современной концепции аутентичности источник значимости и познаваемости лежит не в независимо существующем формате реальности, будь то божественный Логос или мир платоновских идей, но, скорее, во внутренней субъективной жизни самого человека.

Понятие самость как самоинкапсулированного (*self-encapsulated*) индивида с его собственными внутренними содержанием (*resources*) и глубинами делает современную идею аутентичности существенно отличной от прежних идеалов, которые в других отношениях кажутся одинаковыми. Конечно, Сократ и св. Августин, сравнивая их с другими, преמודернистскими мыслителями, имели яркое представление о важности самопознания и приверженности тому, чтобы быть верным самому себе в том, что ты говоришь и делаешь. Но им не хватало опыта самости как ограниченного центра опыта и действия, без каких бы то ни было определяющих

связей с чем-то отличным от себя самого. Прежний идеал соответствия самому себе был основан на проявлении в каждом своём действии своей вверенности Богу, принципам рациональности, космическому порядку, или другим трансперсональным и трансцендентным источникам напууствия (*source of direction*). Наш современный идеал аутентичности, напротив, видит единственным непрерываемым источником руководства над нами лишь то, что заключено внутри нас самих.

Мы уже отмечали, что идеал аутентичности впервые появился, как попытка заложить основу для моральной позиции, более авторитетной и более обоснованной, чем склонность следовать за толпой и быть командным игроком, которая доминирует в нашей повседневной жизни. По мере того, как мы растаем в общественный мир (*grow up into the public world*), мы приходим к пониманию моделей действий и стилей реакции, которые мы считаем надлежащими в нашем культурном контексте. Мы изначально и по большей своей части конформисты, мы интернализируем социальные нормы как своего рода «вторую природу», а затем в своих действиях движемся в потоке этого мира. Конечно, можно сказать, что переносить большую часть своей жизни в область привычек — вполне безобидно. Но такая жизнь может показаться неаутентичной, поскольку в простом принятии социально одобренных способов поведения наши действия проистекают не из наших собственных выборов и мотивов, а из тенденций и причуд окружающего нас мира. Пока мы живём, соотнося себя с точкой зрения общественных норм и стандартов, мы не являемся источником наших собственных поступков, и поэтому наше поведение не является действительно нашим. Оно является лишь отражением того, что ожидают от нас другие, и показывает лишь нашу зависимость от них и неспособность взять на себя ответственность за свою жизнь.

Первоначальный импульс к идеалу аутентичности возник, следовательно, из области вопросов морали. Речь идет о становлении морально ответственным человеком в самом полном и богатом смысле этого слова. Однако, как отмечали Трилинг и другие, эта первоначальная моральная забота оказалась под угрозой, поскольку идеал аутентичности изменялся в течение XIX и XX веков. Ретроспективно понять произошедшую эволюцию достаточно просто. Во-первых, позиция подозрения к социальному, сопровождавшая подъём идеи аутентичности сместилась от идеала достижения независимости от масс, к позиции противостояния с буржуазией. Это привело к появлению парадигмы нового варианта аутентичного человека — художник. «Художник, — говорит Трилинг, — перестаёт быть творцом или исполнителем, в зависимости от одобрения аудитории». Отныне художник связан только с самим собой. «Справедливо назвать эти изменения революцией. И, сделав это, кажется естественным связать это с революцией социальной: аудитория теряет значимость, художник, напротив, её приобретает» [5, р. 97]. Задачей художника является нанесение пощечины буржуазии, и чем быстрее та в ответ пытается эту пощечину принять, включить в установленный порядок, тем более провокативно следует вести себя художнику, если он хочет создавать аутентичное искусство. Результатом всего этого оказывается арт-сцена, где аутентичные произведения искусства, преднамеренно озадачивающие, шокирующие или даже кажущиеся нам

отвратительными, считаются ценными, потому что возникли они — в независимых (autonomous) импульсах художника, а также потому, что они предлагают буржуазии мельком взглянуть на аутентичность, не достижимую иным образом.

Второй вариант современного понимания этих идей, подробно рассматриваемый в книге «Быть аутентичным» (*On Being Authentic*) [6]⁸, уже уходит от той благодушной уверенности (placid assurance), что все люди в глубине своей души являются хорошими, с искажённой от социализации природой, к признанию того, что у всех нас есть темные и жестокие инстинкты, продукты нашей эволюции из более примитивных жизненных форм, делающих нас способными к невообразимой жестокости и злу. То, что становится очевидным к концу XIX века и лишь усиливается в результате двух мировых войн, — это масштабы той склонности к агрессии и враждебности, сидящей внутри каждого из нас. Фрейд резюмирует наш «инстинкт смерти» зловещей фразой *Homo homini lupus*, «Человек человеку волк» [6, р. 101 – 102]. Открытие этого источника тьмы, находящегося внутри нас, трансформирует все устремления нашей аутентичности от нравственного идеала к тревожному предписанию «чувствовать себя ничем не стеснённым» ('let it all hang out'), «высказывать всё так, как есть» (get it all out front'), открыто выражать ту ярость и агрессию, что находится в нас. Теперь быть аутентичным — это быть в состоянии выразить те чувства и желания, которые лежат в наших самых тёмных глубинах.

Это изменение понятия аутентичности привело к заметному усложнению проекта аутентичного существования⁹. С одной стороны, поведенческий идеал аутентичности рассматривается теперь как замена уже утерянного доступа к вечному, объективному, универсально связывающему ориентиру в решении нравственных вопросов. Предполагается, что аутентичность помогает нам понять, как мы, будучи моральными агентами, должны поступать в этически сложных ситуациях. Она советует нам «быть самим собой», «делать то, что кажется правильным» и «слушать свою совесть». При этом подразумевается, что наши личные чувства и наклонности будут служить нам проводниками в этом безбожном мире. С другой стороны, растущее понимание того, что наше внутреннее «я» не является исключительно альтруистическим и заботливым, а напротив, содержит в себе жестокость, враждебность и агрессивность как такую же часть нашей собственной природы, что и те моральные наклонности, которые мы считаем приемлемыми. Принимая всё сказанное выше о нашей природе, подлинная аутентичность рассматривается как вопрос предоставления неограниченного выражения этим стремлениям, а это, в свою очередь, ведёт к отказу от своего рода «милого» поведения и общепринятой любезности так называемого «вежливого общества». Вот почему мы зачастую воспринимаем как аутентичные модели поведения гангста-реперов и слэм-поэтов⁹, которые не боятся прямо бросить обвинение вам прямо в лицо («call you on your shit»). Это же показывает, почему у нас может возникнуть неприятие поведения «добряков» и «человекоугодников» («do gooders» and «people pleasers»).

Аутентичность у Хайдеггера. Хотя слово «аутентичность» редко встречается в работах XIX века, в работах предшественников движения XX века, которое мы теперь называем «экзистенциализмом», эта идея представлена очень широко. В середине

XIX века датский философ Кьеркегор представил слово «экзистенция» для описания людей, чья жизнь выражает особую интенсивность и приверженность к какому-то определяющему их для жизни значению. Рассматривая проживание жизни, он огромное внимание уделил обращенности внутрь себя (inwardness) и «бесконечной страсти» ('infinite passion'). Писавший несколько десятилетий спустя Фридрих Ницше восхваляя тип личности, обладающей интеллектуальной целостностью (intellectual integrity), дионисийской интенсивностью, которые могут своей волей ломать традиционные рамки ради постижения полноты человеческого опыта и возможностей. И Ницше и Кьеркегор повлияли на Хайдеггера, работы которого и ввели слово «аутентичность» в обиход, а его влияние на Сартра и Бовуар закрепило это слово в традиции экзистенциализма. Все эти мыслители имели разные концепции аутентичности. Но, учитывая формат статьи, в своих рассуждениях я сконцентрируюсь на идее аутентичности, предложенной в работах Хайдеггера отчасти потому, что его понимание аутентичного совершенно отлично от рассмотренного нами в первой части.

Хайдеггер — экзистенциалист в той мере, в которой он отвергает «эссенциалистскую» точку зрения на природу человека, основанную на существовании субстанциональной сути человека, которая заранее для всех людей определяет суть того, что значит «быть человеком», и правильный способ им быть. Экзистенциалисты считают, что нет вне-временной Формы Человечества, нет надлежащей функции Человека или детерминированного генетического кода, который диктует конкретные особенности, которые и делают нас людьми. Хайдеггер настаивает на том, что, хотя все возможности самоидентификации взяты из культурного контекста, в котором мы находимся, каждый из нас, варьируя эти возможности, получает из них самоидентификацию, определяющую нашу персональную идентичность. Используя немецкое слово «Dasein» для обозначения экзистенции, отсылающей нас к существованию человеком, Хайдеггер говорит¹⁰:

«Об экзистенции решает способ овладения или упущения только само всегашнее присутствие. Вопрос экзистенции должен выводиться на чистоту всегда только через само экзистирование» [7, с. 27]¹¹.

Для Хайдеггера ваше бытие определяется вы-бранными из исторической культуры возможностями. В этом смысле мы — существа, делающие себя сами (selfmaking beings).

Но, хотя Хайдеггер отвергает идею об определённых универсальных свойствах, общих для всех людей, он утверждает, что существуют определенные «структуры» человеческого существования, которые обеспечивают основу или своего рода подмости (scaffolding), в которых социальные возможности самопонимания могут быть включены в формирование субстанциональной идентичности. Эти структуры являются условиями возможности, делающими возможными любые интерпретации и культурные построения, а потому они лежат в основе всех способов быть людьми.

Для того чтобы понять, чем эти универсальные структуры являются, мы должны рассмотреть понимание Хайдеггером человеческой экзистенции. Самая отличительная черта человеческого существования — его *забота* о своём бытии. Мы являемся особым сущим потому, что в нашем бытии речь

всегда идёт о нём самом. Сказать это означает сказать, что в наших выборах и действиях в любое время мы всегда занимаем определенную позицию в отношении того, кем мы являемся, и эта позиция имеет решающее значение для определения нашего бытия. Например, в написании философского эссе я беру на себя роль философа, роль, которая реализуется в моем собственном случае, потому что я забочусь об этой социально доступной возможности самоопределения. Приняв эту и другие социальные роли, я занимаюсь реализацией задачи проживания моей жизни. Тогда часть того, как я определяю своё бытие — это и есть то, как я «отношу» самого себя по отношению к «законченности обязательности» (fulfillment of commitments) определяющую мою идентичность в мире [7, с. 28]. Сказать, что моя личность или моё бытие состоят в предпринимаемых мной бросках к чему-то, это равносильно сказать, что я существую как направленная в будущее деятельность или становление, «бытие-к» возможности моего бытия, в данном случае — философом.

Такое состояние наброска к (projection toward) реализации своих возможностей является одним из компонентов моего умения-быть (potentiality-for-being) как человека. Еще один важный аспект этой потенциальности состоит в том, что я внедряюсь в контексте конкретных отношений, которые заранее определяют диапазон возможностей, которые открыты для меня. Еще один важный аспект этой потенциальности состоит в том, что я внедряюсь в контексте конкретных отношений, которые заранее определяют диапазон возможностей, которые открыты для меня. Как говорит Хайдеггер, я нахожу себя «всегда уже» брошенным в мир, в котором вещи, другие люди и последствия прошлых выборов оказывают противодействие моим попыткам овладеть моей собственной судьбой. Этот структурный аспект заброшенности включает в себя мое запутывание (entanglement) в жизненных ситуациях, которые непоколебимы для моего контроля. Вот почему мой набросок бытия философом может быть сорван возникающими со всех сторон препонами.

Описание Dasein как *заброшенного наброска* лежит в основе всей структуры человеческого существования. Люди, понятия как разворачивающиеся события, отражают структуру *временности* человеческого времени жизни, то есть основной структурной детерминанты своего бытия. Будучи людьми, мы «исходим откуда-то» в том смысле, что каждый из нас имеет множество мотивов, которые дают нам ориентацию и систему отсчета. И мы «собираемся куда-то» в том смысле, что мы всегда занимаемся набросками и обязательствами в отношении того, что мы надеемся достичь в нашей жизни. То, что Хайдеггер называет «подвижностью» (Bewegtheit) жизни, состоит в круговой связи, которая получается между этими двумя структурами. С одной стороны, мои возможные наброски и цели стали возможными благодаря тому, что мне было важно в моих любовных отношениях с жизненными происшествиями. С другой стороны, возникающие события постоянно заставляют меня переоценивать и пересматривать мое понимание набросков, которые я совершаю, когда пересматриваю мое понимание того, что же такое моя жизнь. Быть человеком означает жить в напряжении между броском и наброском.

Наше бытие, как явление, разворачивающееся во времени, делает возможным «раскрывать» мир и сталкивать нас с такими-то сущностями из него.

Мы экзистуем как *просвет* или *освещённость*, с точки зрения которых вещи освещены определённым образом. Эта разумность или просвет — это то, что мы делаем совместно как сообщество: Хайдеггер говорит, что наше бытие всегда «со-Dasein», или «со-бытие». Таким образом, конкретным случаем или примером Dasein является осознание структур человека в определенной форме в данный момент времени. Итак, будучи философом, я задаю определенную форму обязательствам философской деятельности, заданным в социальной норме. Благодаря этой деятельности я определяю значение (то есть бытие) книг, карандашей, ноутбуков и прочих окружающих меня вещей, и я делаю это как представитель сообщества практиков (as a representative of a community of practitioners). Таким образом, моя «экзистенция» проявляет и определяет структуру человеческой временности.

Данный пример показывает, как эта конкретная деятельность, в которой я и проживаю мою жизнь, определяет и реализует основную структуру человека в своей собственной уникальной манере. Быть — это находиться в *состоянии-быть*, которое так или иначе задаётся через наши действия. В терминах этой концепции возможных путей создания человеческих структур Хайдеггер выделяет две основные возможности жизни. Человек может просто дрейфовать с толпой, делать то, что он делает, избегая ответственности за его собственный вклад в возникновение просвета. В таком случае человеческая жизнь становится *неаутентичной* (uneigentlich, буквально «не собственной»). Или человек может высвечивать (clear-sightedly) свою задачу быть просветом, реализуя структуру прожитого времени в своих действиях так, чтобы это было ярким, сосредоточенным, устойчивым и интенсивным. Эта вторая форма жизни «собственной» в структуре человеческого времени и действительно понимает, что каждый из нас в потенциальности. Как собственная, она является *аутентичной* (eigentlich).

Аутентичная жизнь интегрирует и унифицирует временные структуры заброшенности и наброска, образуя то, что Хайдеггер называет «бытие целым» («being-a-whole»). Чтобы раскрыть эту концепцию, Хайдеггер обращается к феномену жизни, обозначенному им как «бытие-к-смерти», которое он определяет как «онтологическое устройство умения присутствия быть целым» [7, с. 266]. Однако его концепции «смерти» и «целостности» не должны пониматься в их обыденном значении. Когда мы думаем о *целой* жизни, мы, естественно, думаем о жизни, которая достигает своего завершения, прошедшей свой путь от рождения до смерти. Однако Хайдеггер поясняет, что в своём обращении к идее полноты человеческой экзистенции как заброшенной-к-смерти, он вовсе не имеет в виду нашу обыденную идею о смерти как о достижении конца жизни, уводящего прочь. Согласно витальной, экзистенциальной точки зрения, которая занимает Хайдеггера, смерть — «способ быть, который присутствие берет на себя», *eine Weise zu sein* [7, с. 279], это способ существования, в который мы, пока мы живём, так или иначе вовлечены (enact). Исходя из этого, смерть вовсе не является событием, происходящим в конце наших дней. Скорее, как говорит Хайдеггер, «присутствиеразмерно смерти *есть* лишь в экзистентном *бытии к смерти*» [7, с. 267].

Как мы понимаем, что здесь представляет собой целостность Хайдеггера? Обычно под этим понятием понимается целостность как завершение жизни,

как прекращение истории, которое наступает с последними событиями в сказке. Таковую целостность мы могли назвать *повествовательной цельностью*, поскольку она исходит из того, как именно заканчивается ход событий, на развязке, и рассматривает жизнь, как историю, имеющую свою *terminus ad quem*¹¹, которая когда-нибудь настанет. Но Хайдеггер говорит прямо, что такое понимание целостности — это не то, что он имеет в виду, говоря о смерти. Напротив, зарождение смерти как кульминационного события — то, что он называет *кончиной* — станет жертвой критики Сартра, потому что смерть всегда приходит слишком рано или слишком поздно, она никогда не может дополнить (*round out*) жизнь или придать ей смысл¹¹.

Второе чувство целостности жизни можно назвать телической¹² концепцией, потому что оно относится не к завершающему событию, а к проектируемой цели (*телосу*), в котором человек привносит в реализацию определяющие идеалы своего существования. Аласдер Макинтайр¹³ находит такую теорию о целостности жизни в Аристотеле, который «рассматривает цель (*telos*) человеческой жизни как определенный вид жизни, *telos* не есть нечто, что должно быть достигнуто в некоторый будущий момент времени, но является способом, которым должна быть сформирована вся жизнь» [8, с. 174]. Таким образом, человеческое существование рассматривается как стремление к реализации конфигурации возможностей, которые она пытается реализовать в своих действиях, «стремление к», которое присутствует даже в те периоды (в те моменты), когда кажется, что оно находится в состоянии раздора и замешательства. Думать о жизни как об имеющей *телос* — это не то же самое, что сравнивать её с тем путём, который ведет к концу. Вместо этого, с точки зрения телического, целостность жизни задумана как условие интеграции и согласованности, которую мы можем время от времени приближать, стремясь постоянно достигать ее. Это происходит потому, что надлежащее (*propter*) окончание наших дней — это идеал, к которому мы можем либо приблизиться, либо его пропустить, во время нашего пребывания на земле, именно поэтому Аристотеля не интересовало бы обращение на смертном одре и искупление в последнюю минуту: «Именно по этой причине понятие окончательного искупления почти совсем необновленной жизни не имеет места в аристотелевской схеме; история вора на кресте непостижима в аристотелевской схеме [8, с. 175]. С точки зрения телической концепции жизнь рассматривается как постоянный проект перехода от нашего повседневного состояния как агентов в общественном мире — наше нормальное «падение» в отвлечение «кого-либо» — к осознанию того, что является окончательным для нашей человечности, способность в полной мере реализовать нашу способность к будущему, будучи сосредоточенным, освещенно-высматривающим и последовательно брошенным наброском. Телическая-концепция целостности может передать ощущение как наших пределов, так и конечности (признавая то, что совершенство может никогда нами не быть достигнуто) вместе с определяющим жизнь чувством цели (проясняющего для нас то, к чему нам следует стремиться (*we should be shooting for*)).

Хайдеггер утверждает, что мы открываем для себя способность быть аутентичными людьми через зов нашей совести. Совесть, понятная в экзистен-

циальном смысле, заставляет нас осознавать тот факт, что мы *виновны*, где немецкое слово «вина» (*Schuld*) слышится в смысле «быть должным», «повинный» или «сплоховать» ('indebted', 'owing', or 'coming up short'). То, что можно назвать *нехваткой*, определяет нашу экзистенцию. Наша экзистенция не возникает от того, что это приведет к достижению поставленной цели, и у нее нет предданного конечного состояния, которое оправдывает наши жизни, если мы сможем этого состояния достичь. Концепция вины, проявляемая совестью, указывает на то, что мы всегда занимаемся созданием себя в том смысле, что мы должны начать с «нащупывания» самих себя, мы должны для самих себя определить версию *телоса* нашей жизни. Отталкиваясь от такой точки зрения, сказать, что мы — конечные существа, означает, что, в отличие от богов, мы, вероятно, всегда будем отставать от *того*, что мы *есть* «в потенции». Концепция аутентичности у Хайдеггера разделяет, с обычной точкой зрения, мысль о том, что существует базовое «происхождение», которому мы можем и должны быть верны — для Хайдеггера это временная структура человеческой экзистенции в целом. Представляется очевидным, что в других отношениях хайдеггеровская точка зрения сильно отличается от принятой концепции. Во-первых, по Хайдеггеру, нет никакого субстантивного содержания, которого нам надлежит достичь, чтобы быть настоящими по отношению к нашему происхождению. По его мнению, такое происхождение не является ни конкретной человеческой сущностью, как в традиционной мысли, не является оно и набором личных ощущений и мимолётных желаний, как в романтизме. Все мы движемся к осознанию основополагающей структуры человеческого экзистирования, и мы можем делать это либо аутентично, либо нет. Но было бы неправильно думать об аутентичности как об «уникальной» открытости или отличительной индивидуальной версии человеческой сущности. Вместо этого аутентичность — это вопрос достижения и выражения открытости, которая является определяющим потенциалом *Dasein* как *такового*. По мнению Хайдеггера, достичь этого максимально возможным способом можно освещенно-высматривающим признанием себя действительно бытийствующим человеком, вне зависимости от того, каким «содержанием» наполняется жизнь. Предписание, как быть аутентичным, звучит: «Будь человеком!», а не: «Вступай в контакт с тем, что ты на самом деле есть в действительности как человек». Таким образом, идеал Хайдеггера может быть достигнут почти в любой конкретной идентичности, которой случается быть. Иными словами, аутентичность — это вопрос стиля, а не содержания — это вопрос того, *как* мы живем, а не того, *что* мы делаем.

Во-вторых, Хайдеггер отвергает доминирующий в современной западной мысли дуализм внутреннего и внешнего, индивидуального и социального. Для него так называемое «внутреннее» — *это то*, что становится явным, формируя свою идентичность через мирские выражения, в то время как индивидуальное *есть* конфигурация возможностей, которые были взяты из общественного мира и заданы формой нахождения в нём. Как мы увидим, поскольку «я» всегда неразрывно связано с общественным миром, аутентичность, при правильном понимании, будет включать в себя социальную ответственность, а также исполнение и сотрудничество, но не конфликт.

Аутентичность и этика добродетели. Как уже отмечалось, несмотря на то что аутентичность является отличным примером того, что мы называем «добродетелью» или «сущностным идеалом», эта тема не получила достаточного внимания со стороны тех, кто занимается этикой добродетели. «Добродетель» можно определить как хорошую черту характера, имея в виду поведение в соответствии с теми понятиями, которые или связываются с правильными, или, по крайней мере, считаются надлежащими вещами^{IV}. Аутентичное существование можно представить как добродетель в следующем смысле: как аутентичная личность, я знаю, что я из себя представляю, и я честен и прям в выражении этого через то, что я говорю и что я делаю. Размышляя об аутентичности как добродетели, закономерно будет спросить: как именно мы рассматриваем аутентичность — как моральную или неморальную добродетель. Благожелательность ли это, то есть очевидным образом моральная добродетель? Или это, например, упорство, которое, являясь добродетелью, не обязательно является моральным качеством. Рассуждая в таком контексте, аутентичность представляется не моральной добродетелью. Мы можем представить себе людей аутентичных, в обычном или хайдеггеровском понимании этого слова, которые при этом все аморальны. Охотник до секса (sexual predator) может быть аутентичным в той мере, в которой он знает, чего он хочет, и выражает то, что находится внутри него (например, Маркиз де Сад¹⁴), как и ситуация, сложившаяся у Хайдеггера с нацистами, предполагает, что кто-то может быть аутентичным согласно своим собственным стандартам, при этом оставаясь вовлечённым в столь сомнительные отношения.

Должны ли мы, исходя из этих соображений, заключить, что нет никакой взаимосвязи между аутентичностью и моралью? Как я уже говорил выше, это представляется частью общей концепции аутентичности: что аутентичный человек будет расходиться с нормами и нравами общества и, следовательно, будет имморальным или, по крайней мере, аморальным индивидом. Но я думаю, что переход к такому выводу не позволяет понять отношения между добродетелями. Некоторые добродетели явно не имеют морального значения сами по себе, но они могут сыграть решающую роль в превращении человека в зрелого, полностью развитого морального агента. Это особенно касается черт характера, необходимых для контроля за собой, таких как самодисциплина, стойкость, решительность, честность и мужество. Мы можем представить человека, обладающего всеми названными свойствами, которого при этом можно всё равно назвать монстром с моральной точки зрения. В то же время кажется, что наличие набора добродетелей такого рода необходимо для того, чтобы быть моральным агентом в полном смысле этого термина. Одна из величайших этических работ всех времен — *Никомахова этика* Аристотеля, в основном как раз посвящена определению черт характера, которые необходимы для того, чтобы быть моральным агентом. На мой взгляд, почти то же самое может быть сказано о *Бытии и Времени* Хайдеггера, отрицавшего, как известно, моральную сторону своих идей, ибо *этос* полностью занимавший его внимание, понимается им как образ жизни, делающий агента способным решать моральные проблемы зрелым (mature) и решительным образом. В этом свете *Бытие и время* — это книга об этике от начала до конца.

Путём небольшого размышления легко обнаружить, что добродетели не являются нашими отдельными качествами, не имеющими отношения друг к другу, но вместо этого взаимозависимы сложными способами. Это же касается и взаимосвязи аутентичности с другими добродетелями. Быть аутентичным, очевидно, требует, чтобы у человека были другие добродетели, такие как честность (по отношению к самому себе, уж точно), мужество, постоянство (никто не может быть аутентичным всего на одну минуту) и способность к самопознанию. Хайдеггер утверждает, что его собственная концепция аутентичности требует взаимосвязи (*Zusammenhang*), ясности, решительности, стойкости, лояльности и даже почтения (reverence). Аутентичность, тем самым, требует ряд других добродетелей. Человек, которого мы считаем целостным, наверняка должен иметь аутентичность как свою характерную черту. Трудно представить себе кого-то, кто не просто ведёт себя как упрямая свинья, а выражает, кто он есть, достойным образом, кто при этом также не обладает самопознанием и честностью в выражении того, чем он является.

Один особенно интересный вопрос заключается в том, следует ли считать аутентичность личной или же социальной добродетелью. Некоторые добродетели явно являются личными в том смысле, что они применимы к отдельным людям и способствуют прежде всего благополучию того человека, который их практикует. Например, бережливость, умеренность и рациональность применимы к человеку, и «какой-нибудь Робинзон Крузо на своем необитаемом острове вполне мог бы их практиковать» [9, с. 84], — замечает Фрэнсис Фукуяма¹⁵. Другие достоинства, такие как надежность, сотрудничество и чувство долга, являются социальными добродетелями, способствующими благополучию общества в целом, даже если они не всегда выгодны для индивида. Учитывая это различие, мы могли бы спросить: является ли аутентичность эгоистической (self-regarding) добродетелью, подобно умеренности, или же это справедливость, то есть добродетель, которая способствует благосостоянию всего общества?

Рассмотрение этого вопроса поможет нам понять, насколько сильно добродетели могут быть связаны друг с другом. Мы определим, что определенные поведенческие идеалы, восхищающие нас, такие как аутентичность, возможны только в рамках гражданского общества, в котором уважение к различным социальным достоинствам уже глубоко укоренилось в отношениях и формах жизни сообщества. Так, например, значимость аутентичности имеет смысл только в социальном контексте, в котором свобода ценится большинством членов сообщества. Но свобода здесь не должна пониматься как свобода делать то, что хочется. Неограниченная свобода такого рода может быть понята как воровство, грабёж и насилие, практики которых мы, естественно, не одобряем. Напротив, восхищающая нас свобода включает в себя такие черты, как способность преследовать достойные цели, способность формировать суждения о том, куда движется наше общество, а также способность открыто выражать свои взгляды наравне со всеми (in the free marketplace of ideas). Более того, кажется, что такая свобода возможна только в социальном мире, который развил практику, основанную на приверженности определенным идеалам характера, таким как ответственность, справедливость и доверие. Для принятия социальной группой

такого рода обязанностей требуется многовековая эволюция социальной жизни, и попутное оседание таких идей в умах людей. Поскольку идеал аутентичности возможен только в свободном обществе с прочной основой установленных социальных добродетелей, попытка быть аутентичным, если она будет последовательной, казалось бы, должна включать в себя обязательство поддерживать и развивать тип общества, в котором этот идеал вообще возможен. Таким образом, размышление о социальном воплощении добродетелей предполагает, что аутентичность, как и многие другие идеалы характера, несет в себе обязательство способствовать поддержанию и благополучию определенного типа социальной организации и образа жизни.

Отношение зависимости между личными и социальными добродетелями идет также и в обратном направлении. Мы восхищаемся демократическим обществом, в котором согласие осуществляющих правление (governed) играет решающую роль в определении курса общественных событий, и именно по этой причине мы пропагандируем практику и добродетели, которые делают возможной такую систему правления. Казалось бы, среди таких добродетелей и практик место и для идеала аутентичности. Ведь быть аутентичным — значит четко понимать свои самые глубокие чувства, желания и убеждения и открыто выражать свою позицию на публичной арене. Однако эта способность — черта характера, необходимая для того, чтобы быть эффективным членом демократического общества. И если это так, то демократическое общество, похоже, должно следовать курсу поощрения и совершенствования аутентичных индивидов.

Я попытался предложить способ рассмотрения современного идеала аутентичности в контексте другого явления современного общества — морального порядка, постоянно возводимого сообществом свободных и социально-активных (community-minded) людей. Эта концепция аутентичности, как социальной добродетели, даёт нам способ объединить видение Уолта Уитмена¹⁶ американской демократии как экспериментом по созданию нации с нашей личной заботой о самореализации и обогащении нашей жизни^V. Но следует иметь в виду, что именно эта счастливая близость побуждает критиков нашего современного секуляризованного мира видеть установившийся моральный порядок как то, что разлагает человеческий потенциал героизма и твёрдости, превращая людей в жалких «последних людишек», которые стремятся только к комфорту и мирной деятельности. Такая мягкая форма экзистирования «оглядывается на якобы более высокие или более героические формы жизни» и низводит все измерения экзистирования к их наименьшему знаменателю — уровню социальной полезности и самодовольной безалаберности (self-congratulatory complacency)^{VI}. Очень разные версии этой критики можно найти у таких критиков социального, как Руссо, Ницше и Кристофер Лаш¹⁷. Есть ли возможность для согласования этих конкурирующих теорий, нам ещё только предстоит увидеть.

Примечания автора

¹ Превосходное изучение этого феномена в жизни влиятельного психоаналитического мыслителя Р. Д. Лайнга [Рональд Дэвид Лэйнг (1927–1989) — психиатр шотландского происхождения. Один из идеологов движения антипсихиатрии. — Примеч. наше. — Р. К.] мы можем обнаружить в работах Томп-

сона [Томпсон Митчелл Гай — современный американский философ, психоаналитик. — Примеч. наше. — Р. К.] (см. [10]).

^{II} Для большего понимания Хайдеггеровского прочтения аутентичности см.: [11–13].

^{III} См. [14].

^{IV} Такое определение является немного изменённой версией определения Кристины Свэнтон [современный американский философ, занимающийся вопросами этики, особенно, этики добродетели. — Примеч. наше — Р. К.] данное в работе «Этика Добродетели» [15].

^V Ричард Рорти [Рорти Ричард — американский философ, представитель неопрагматического направления. — Примеч. наше — Р. К.] ссылается на описание Америки как «величайшей поэмы» в [16, р. 22]. Отметим, что взаимозависимость личных и социальных добродетелей, которые мы раскрыли, подрывает резкое различие Рорти между публичным и частным, которое он привёл в [17].

^{VI} См. [18].

Примечания переводчика

¹ Уильямс Бернард — английский философ XX века, представитель аналитической школы, занимался вопросами морали и самости.

² Нехамас Александр — современный американский философ греческого происхождения, занимается вопросами истории философии, в том числе древнегреческой философии и эстетики.

³ Тейлор Чарльз — современный канадский философ, известен своими работами по политической и социальной философии.

⁴ Пахельбель Иоганн (1653–1706) — немецкий композитор периода барокко, имеет большое количество церковных композиций.

⁵ Гердер Иоганн Готфрид (1744–1803) — немецкий писатель, теолог и историк культуры.

⁶ Трилинг Лайонел — американский писатель и литературный критик XX века.

⁷ Белла Роберт — американский социолог, занимается вопросами социологии религии.

⁸ Имеется в виду работа автора статьи [6].

⁹ Гангста-реперы — музыкальные исполнители в жанре хип-хоп, основной темой произведений которых является преступная жизнь, зачастую — торговля наркотиками и занятие сутенёрством, которые зачастую преподносятся с положительной оценкой; слэм-поэзия — буквально поэтическое сражение, своеобразный конкурс чтецов, зачитывающих со сцены стихотворения (или даже прозу, хип-хоп) собственного сочинения, зачастую носящих провокативный характер.

¹⁰ Цитаты Хайдеггера здесь и далее будут приводиться нами по варианту В. В. Библихина. Необходимо помнить, что для обозначения термина Dasein в данном переводе используется слово «присутствие».

¹¹ terminus ad quem (лат.) — последняя точка.

¹² telic (англ.) — целенаправленно, происходит от греческого телос — цель, завершение.

¹³ Макинтайр Аласдер — американский философ шотландского происхождения, занимается вопросами политической философии и этики. Цитирование его работ приводится по переводу В. В. Целищевой.

¹⁴ Маркиз де Сад — известный одиозный французский аристократ и философ, именно его имя стало нарицательным для обозначения получения субъектом удовольствия от причинения боли или унижения другому человеку.

¹⁵ Фукуяма Фрэнсис — американский философ и политолог японского происхождения, специалист по международным отношениям и современной культуре).

¹⁶ Уитмен Уолт — американский поэт XIX века.

¹⁷ Лаш Кристофер — американский историк и социальный критик XX века, известен работами в области морали.

Библиографический список

1. Jeffries S. Bernard Williams: The Quest for Truth // *The Guardian*. 2002. 30 November. URL: <https://www.theguardian.com/books/2002/nov/30/academicexperts.highereducation> (дата обращения: 06.08.2017).
 2. Nehamas Alexander. *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates* // Princeton, NJ: Princeton UP, 1999. 376 p. ISBN 978-0691001784.
 3. Taylor C. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1991. 142 p. ISBN 0-674-26863-6.
 4. Bellah R. N. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. NY: Harper & Row, 1985. 355 p. ISBN 9780520053885.
 5. Trilling L. *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1971. 188 p. ISBN 978-0674808614.
 6. Guignon C. *On Being Authentic*. London: Routledge, 2004. 112 p. ISBN 0-415-26122-8.
 7. Heidegger M. *Being and Time*. Trans. J. Macquarrie and E. Robinson. NY: Harper & Row, 1962. 589 p. = Хайдеггер М. *Бытие и время* / Пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003. 503 с. ISBN 966-03-1594-5.
 8. MacIntyre A. *After Virtue*. 2nd ed. Notre Dame. In: *U of Notre Dame P*, 1984. 305 p. ISBN-10: 0-268-03504-0 = Макинтайр А. *После добродетели: Исследования теории морали* / Пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. 384 с.
 9. Fukuyama F. *Trust: the Social Virtues and the Creation of Prosperity*. NY: Free Press, 1995. = Фукуяма Ф. *Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию* / Пер. с англ. Ф. Фукуяма. М.: АСТ, 2004. С. 84. ISBN 5-17-024084-8.
 10. Thompson M. G. *A Road less Traveled: the Hidden Sources of R. D. Laing's Enigmatic Relationship with Authenticity* // *Journal for the Society of Existential Analysis*. 2006. Vol. 17.1. P. 151 – 167.
 11. Guignon C. *Becoming a Self: The Role of Authenticity in Being and Time* // *The Existentialists: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Sartre* / Ed. C. Guignon. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2004. P. 119 – 134.
 12. Guignon C. *Authenticity, Moral Values, and Psychotherapy* // *The Cambridge Companion to Heidegger* / Ed. C. Guignon. 2nd ed. Cambridge: Cambridge UP, 2006. P. 268 – 292.
 13. Guignon C. *Philosophy and Authenticity: Heidegger's Search for a Ground for Philosophizing* // *Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus* / Eds. M. A. Wrathall and J. Malpas. Cambridge, MA: The MIT Press. 1. P. 79 – 102.
 14. Sartre J.-P. *My Death* // *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* / Trans. H. E. Barnes. NY: Philosophical Library, 1956. P. 531 – 553.
 15. Swanton C. *Virtue Ethics: A Pluralistic View*. Oxford: Oxford UP, 2003. 328 p. ISBN 199253889.
 16. Rorty Richard. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1998. 176 p. ISBN 978-0674003125.
 17. Rorty R. *Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge UP, 1989. ISBN 0-521-36781-6.
 18. Taylor Charles. *Modern Social Imaginaries*. Durham, NC: Duke UP, 2004. 232 p. ISBN 978-0822332930.
-
- Сведения о переводчике
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
Источник перевода: С. Guignon. *Authenticity* // *Philosophy Compass*. 2008. Vol. 3, Issue 2. P. 277 – 290. DOI: 10.1111/j.1747-9991.2008.00131.x.
Ссылка на полный текст статьи: https://www.academia.edu/35023576/Guignon2008_Authenticity
Адрес для переписки: r-kochnev@mail.ru

Для цитирования

Гиньон Ч. Аутентичность = С. Guignon. *Authenticity* / пер. Кочнев Р. Л. // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2018. № 1. С. 66 – 74. DOI: 10.25206/2542-0488-2018-1-66-74.

Перевод поступил в редакцию 29.11.2017 г.
© Ч. Гиньон

AUTHENTICITY

This article discusses the ordinary, the existentialist, and the virtue-ethics senses of the word 'authenticity'. The term 'authentic' in ordinary usage suggests the idea of being 'original' or 'faithful to an original', and its application implies being true to what someone (or something) truly is. It is important to see, however, that the philosopher who put this technical term on the map in existentialism, Martin Heidegger, used the word to refer to the human capacity to be fully human, not to being true to one's unique inner nature. Authenticity might also be thought of as a virtue, and interesting questions arise whether such a virtue should be regarded primarily as a personal or as a social virtue.

Keywords: authenticity, Heidegger, virtue ethics, modern society.

References

1. Jeffries S. Bernard Williams: The Quest for Truth // *The Guardian*. 2002. 30 November. URL: <https://www.theguardian.com/books/2002/nov/30/academicexperts.highereducation> (accessed: 06.08.2017). (In Engl.).
2. Nehamas Alexander. *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates* // Princeton, NJ: Princeton UP, 1999. 376 p. ISBN 978-0691001784. (In Engl.).
3. Taylor C. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1991. 142 p. ISBN 0-674-26863-6. (In Engl.).
4. Bellah R. N. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. NY: Harper & Row, 1985. 355 p. ISBN 9780520053885. (In Engl.).
5. Trilling L. *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1971. 188 p. ISBN 978-0674808614. (In Engl.).
6. Guignon C. *On Being Authentic*. London: Routledge, 2004. 112 p. ISBN 0-415-26122-8. (In Engl.).
7. Heidegger M. *Being and Time*. Trans. J. Macquarrie and E. Robinson. NY: Harper & Row, 1962. 589 p. (In Engl.).
8. MacIntyre A. *After Virtue*. 2nd ed. Notre Dame. In: *U of Notre Dame P*, 1984. 305 p. ISBN-10: 0-268-03504-0. (In Engl.).
9. Fukuyama F. *Trust: the Social Virtues and the Creation of Prosperity*. NY: Free Press, 1995. (In Engl.).
10. Thompson M. G. A Road less Traveled: the Hidden Sources of R. D. Laing's Enigmatic Relationship with Authenticity // *Journal for the Society of Existential Analysis*. 2006. Vol. 17.1. P. 151 – 167. (In Engl.).
11. Guignon C. *Becoming a Self: The Role of Authenticity in Being and Time* // *The Existentialists: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Sartre* / Ed. C. Guignon. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2004. P. 119 – 134. (In Engl.).
12. Guignon C. *Authenticity, Moral Values, and Psychotherapy* // *The Cambridge Companion to Heidegger* / Ed. C. Guignon. 2nd ed. Cambridge: Cambridge UP, 2006. P. 268 – 292. (In Engl.).
13. Guignon C. *Philosophy and Authenticity: Heidegger's Search for a Ground for Philosophizing* // *Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus* / Eds. M. A. Wrathall and J. Malpas. Cambridge, MA: The MIT Press. 1. P. 79 – 102. (In Engl.).
14. Sartre J.-P. *My Death* // *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* / Trans. H. E. Barnes. NY: Philosophical Library, 1956. P. 531 – 553. (In Engl.).
15. Swanton C. *Virtue Ethics: A Pluralistic View*. Oxford: Oxford UP, 2003. 328 p. ISBN 199253889. (In Engl.).
16. Rorty R. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1998. 176 p. ISBN 978-0674003125. (In Engl.).
17. Rorty R. *Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge UP, 1989. ISBN 0-521-36781-6. (In Engl.).
18. Taylor Charles. *Modern Social Imaginaries*. Durham, NC: Duke UP, 2004. 232 p. ISBN 978-0822332930. (In Engl.).

About the translator

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

Guignon C. *Authenticity* [Authenticity] / trans. R. L. Kochnev // *Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity*. 2018. No. 1. P. 66 – 74. DOI: 10.25206/2542-0488-2018-1-66-74.

Received 29 November 2017.

© C. Guignon