

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2020.1.36>

Панкратьев Олег Владимирович, Силаева Кира Валерьевна

**[От зова совести к голосу друга в философии М. Хайдеггера и Х. Арендт](#)**

Тема совести не сводится к узко этической проблематике и относится к сфере основополагающих интересов современной онтологии, касающихся проблемы бытия субъекта, сознания, самости и ее структуры. В данной статье авторы сопоставляют экзистенциально-феноменологический анализ совести, предпринятый в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, с осмыслением совести в философии Х. Арендт. Сопоставление данных подходов показывает, что сопричастность, предполагаемая совестью уже в самом ее понятии, представляет собой сопричастность не столько тем или иным нравственным ценностям или обществу, представленному во множестве абстрактных других, сколько конкретному Другому, событийно воплощающемуся в лице близкого друга. Формулируется тезис о дружеском диалоге как сущностном аспекте совести.

Адрес статьи: [www.gramota.net/materials/9/2020/1/36.html](http://www.gramota.net/materials/9/2020/1/36.html)

Источник

**[Манускрипт](#)**

Тамбов: Грамота, 2020. Том 13. Выпуск 1. С. 175-179. ISSN 2618-9690.

Адрес журнала: [www.gramota.net/editions/9.html](http://www.gramota.net/editions/9.html)

Содержание данного номера журнала: [www.gramota.net/materials/9/2020/1/](http://www.gramota.net/materials/9/2020/1/)

**[© Издательство "Грамота"](#)**

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: [www.gramota.net](http://www.gramota.net)

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: [hist@gramota.net](mailto:hist@gramota.net)

8. **Упоров И. В.** Поколения и межпоколенческий процесс: методологический аспект [Электронный ресурс] // Общество: философия, история, культура. 2019. Вып. 11. URL: [http://dom-hors.ru/rus/files/arhiv\\_zhumala/fik/2019/11/philosophy/urogov.pdf](http://dom-hors.ru/rus/files/arhiv_zhumala/fik/2019/11/philosophy/urogov.pdf) (дата обращения: 10.12.2019).
9. **Хейзинга Й.** Homo Ludens. В тени завтрашнего дня / пер. с нидерланд. В. Ошиса. М.: АСТ, 2004. 539 с.
10. **Burmaga S. V.** Communication Potential of Information Technologies in Global Educational Space [Электронный ресурс]. URL: [http://elib.sfu-kras.ru/bitstream/handle/2311/16875/12\\_Burmaga.pdf;jsessionid=03C1203191926CB234CA0C56B6DE4742?sequence=1](http://elib.sfu-kras.ru/bitstream/handle/2311/16875/12_Burmaga.pdf;jsessionid=03C1203191926CB234CA0C56B6DE4742?sequence=1) (дата обращения: 30.12.2019).
11. **Enriquez J.** Your online life, permanent as a tattoo [Электронный ресурс]. URL: [https://www.ted.com/talks/juan\\_enriquez\\_your\\_online\\_life\\_permanent\\_as\\_a\\_tattoo](https://www.ted.com/talks/juan_enriquez_your_online_life_permanent_as_a_tattoo) (дата обращения: 10.12.2019).
12. **Heider D.** Elves, Ethics & The Digital World [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=OpqqnJB7d00> (дата обращения: 10.12.2019).
13. <https://ahc.leeds.ac.uk/engethics2028/doc/engineering-ethics-conference-2018-programme/> (дата обращения: 10.12.2019).
14. **Lourdu Vesna J., Dr. Niveditha D.** Ethics in cyberspace – a philosophical approach [Электронный ресурс] // International Journal of Advancements in Research & Technology. 2012. Vol. 1. Iss. 3. URL: [https://www.researchgate.net/publication/258650180\\_Ethics\\_in\\_cyberspace-\\_a\\_philosophical\\_approach](https://www.researchgate.net/publication/258650180_Ethics_in_cyberspace-_a_philosophical_approach) (дата обращения: 10.12.2019).

## Transformation of Ethical Values under the Conditions of Digital Technologies Development

**Osintseva Nadezhda Vladimirovna**, Ph. D. in Philosophy, Associate Professor  
**Muratova Irina Anatol'evna**, Ph. D. in Philosophy  
*Industrial University of Tyumen*  
*ossintseva2002@mail.ru; irina\_muratova\_81@mail.ru*

The article provides a philosophical and anthropological interpretation of modern scientific achievements and analyses their possible consequences in social and ethical aspects. Special attention is paid to the problem of ethical gap between generations under the conditions of digital technologies impetuous development. Modern cyber-space influences a human's perception of reality and, consequently, his value orientations. The problem of forming a future generation's ethical identity requires comprehensive academic study; in this connection, the authors emphasize the necessity to actualize the applied component of ethics through the system of education and upbringing.

*Key words and phrases:* ethics; ethical values; digital technologies; cyber-ethics; cyber-space.

УДК 171

Дата поступления рукописи: 27.11.2019

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2020.1.36>

*Тема совести не сводится к узко этической проблематике и относится к сфере основополагающих интересов современной онтологии, касающихся проблемы бытия субъекта, сознания, самости и ее структуры. В данной статье авторы сопоставляют экзистенциально-феноменологический анализ совести, предпринятый в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, с осмыслением совести в философии Х. Арендт. Сопоставление данных подходов показывает, что сопричастность, предполагаемая совестью уже в самом ее понятии, представляет собой сопричастность не столько тем или иным нравственным ценностям или обществу, представленному во множестве абстрактных других, сколько конкретному Другому, событийно воплощающемуся в лице близкого друга. Формулируется тезис о дружеском диалоге как сущностном аспекте совести.*

*Ключевые слова и фразы:* другой; зов совести; голос друга; внутренний диалог; самость.

**Панкратьев Олег Владимирович**

**Силаева Кира Валерьевна**

*Национальный исследовательский университет ИТМО, г. Санкт-Петербург*  
*oleg-pankratiev@yandex.ru; s\_kira\_v@mail.ru*

## От зова совести к голосу друга в философии М. Хайдеггера и Х. Арендт

Тема совести – одна из ключевых и актуальных тем, связанных с самосознанием европейского человека, остро вставшая в произведениях Достоевского и Ницше, с особой силой заявила о себе в XX веке в философии Мартина Хайдеггера, оказавшей огромное влияние на европейскую мысль в целом. Именно Хайдеггер вывел разговор о совести на качественно иной уровень, тесно увязав его с разговором о самости как центре человеческого существования. Зов совести, понимаемый им как зов обращенной к себе самости, не мог быть редуцирован ни к голосу Бога, ни к инстанции сверх-Я, посредствующей между человеческой психикой и социумом. Подобный подход, при всех его преимуществах, замыкая совесть, как и самость, в рамках обособленного от других существования, по сути возведенного в Абсолют, что особенно остро почувствовала Ханна Арендт, социально-философский характер мысли которой не только не умаляет, а, напротив, только углубляет ее проникновение в экзистенциальную проблематику совести. Критика позиции Хайдеггера со стороны Арендт,

какой бы резкой порой ни казалась, скорее, лишь призывает всех нас к более ответственному осмыслению человеческого существования как бытия-друг-с-другом, о котором говорит сам Хайдеггер. **Научная новизна** данной статьи заключается в выявлении сущностного сходства подходов Хайдеггера и Арендт, позволяющего интерпретировать голос совести как голос самости в ее онтологической связи с другими. Конечная **цель** представленного исследования состоит в прояснении изначального смысла слова «со-весть» (con-science), указывающего на сопричастность Другому или другим в дружественном пространстве бытия-друг-с-другом.

В работе «Бытие и время» [11] М. Хайдеггер, рассматривая человеческое бытие, именуемое им Dasein, выделяет два его модуса: собственного и несобственного бытия (das Man), подразумевающего потерянность или растворенность в других. Проблема, однако, состоит в том, что само по себе Dasein у Хайдеггера сущностно и есть со-бытие, или бытие с другими (das Mitsein) [Там же, с. 120], что задает в его философии двойственное отношение к другим. С одной стороны, другие относятся к сущностной характеристике Dasein как бытия-в-мире, а с другой – именно они, в качестве безличного das Man, лишают его своего подлинного лица, выступая виновниками его «падения».

При этом само понятие das Mitsein не призвано дать характеристику отношений с другим(и), оно характеризует лишь присутствие других, что, впрочем, никак не влияет на весьма высокомерное отношение к этому присутствию самого немецкого мыслителя. По мнению Хайдеггера, изначально никто не может избежать участи коллективного существования, поэтому первоначально мы обнаруживаем человека в «жалкой форме коллективного бытия» [5, с. 137]. Это бытие-с-другими полностью растворяет свое Dasein в других, в той публичности, где речь никогда не идет о существе дела, где все говорят обо всем, не представляя собой никого. Человек среди «людей» не поддается обнаружению, он затерялся в серой толпе, где невозможно разглядеть ни одного лица, и чаще всего именно в «публичности» с ее «толками» или «болтовней» мы отрекаемся от своей «самости». Именно здесь замолкает, становится неуместной совесть. Das Man снимает с человека ответственность, которую он «делит с другими», будучи «как все». Здесь каждый всегда кто-то другой и никогда не есть он сам [11, с. 128]. В такой ситуации Другой и «Я» оказываются совершенно неразличимы. Здесь невозможно говорить о встрече с Другим и, как следствие, о каких бы то ни было отношениях с ним. Х. Арендт, о которой речь пойдет ниже, отмечает, что другие у Хайдеггера становятся структурно необходимым элементом экзистенции, преграждающим путь собственному бытию [3, с. 332].

Поскольку форма бытия das Man как форма несобственного бытия является лишь изначальной неизбежностью, Хайдеггер говорит об экзистенциальном переживании решимости не быть das Man. Подобная решимость открывает для Dasein возможности достижения собственного бытия или бытия собой. Ключевая роль в обретении Dasein собственной экзистенции отведена Хайдеггером «умалчивающему себя» от «толков» и «понятливости людей» зову совести: «Совесть зовет только молча, т.е. зов идет из беззвучия одинокого непо-себе и зовет вызванное присутствие как имеющее стать тихим назад в тишину самого себя» [11, с. 296]. «Молчаливый голос совести» не говорит и не подсказывает нам ничего, а лишь взывает к решимости одинокой самости быть собой. Подобное понимание совести является определяющим в отношении собственного бытия, но не бытия-с-другими, вне которого совесть рискует утратить свой изначальный смысл.

Это не значит, что не вступающая с нами в диалог совесть исключает в хайдеггеровской интерпретации отношение самости с другими. Напротив, подразумеваемая совестью «решимость на само себя» как раз и должна «позволить сосуществующим другим “быть” в их наиболее своей бытийной способности... Из собственного бытия-самости в решимости только и возникает собственная взаимность» [Там же, с. 298]. Однако эта непонятно в чем выражающаяся «собственная взаимность» у Хайдеггера, по сути своей, является «собственностью» Dasein, лишь уступающего другим свое законное место. Самость при таком толковании всегда первична по отношению к другим, изначально исключая их из себя.

Х. Арендт в своем послевоенном произведении «Что такое экзистенциальная философия?» [3, с. 332] дает серьезную критику философии Хайдеггера, особенно подробно останавливаясь на ключевом для его философии понятии «самости». По мнению Арендт, Хайдеггер в лице Dasein нашел существо, в котором сущность и существование тождественны [Там же, с. 317]. Для традиционной метафизики в мире есть лишь одно существо, у которого сущность и существование тождественны, и это Бог. Хайдеггер ставит человека на то же место, которое занимал Бог в традиционной онтологии, и таким образом им создается идеал самости [Там же, с. 321], по отношению к которому реальное человеческое существование всегда может рассматриваться лишь в модусе падшести, а бытие-в-мире пониматься как «утрата первоначальной чистоты» [9, с. 489]. Бытие-к-смерти как экзистенциал довершает изоляцию самости от других, и возникает понятие абсолютной самости как полной противоположности человеку. Хайдеггеровская самость в форме совести, по заключению Арендт, заняла место человечества, и бытие самости заняло место бытия человека [3, с. 324]. Вопрос о смысле бытия, таким образом, оказывался подмененным вопросом о смысле самости. Но если самость взята в абсолютной изоляции, имеет ли она смысл? И не превращается ли подобное отрицание человечества, как вслед за Арендт спрашивает Сафрански, в отрицание человечности [9, с. 489]? Вот почему, ориентируясь на столь важное для Хайдеггера понятие открытости, Арендт понимает ее, исходя не из подлинности обособленного от других Dasein, а из идеи плюралистического сознания, для которого бытие-в-мире подразумевает «умение формировать мир с другими» [Там же, с. 498].

Какими бы фундаментальными ни были отличия в подходах Хайдеггера и Арендт касательно отношения самости с другими, нельзя игнорировать и определенное сходство, которое оказывается не менее важным.

Это связано с тем, что сам Хайдеггер дает нам неожиданный повод говорить о совершенно особой роли Другого в качестве «голоса друга, который мы носим с собой» [11, с. 163]. Весьма характерно, что «голос друга» здесь подразумевает предельное понимание (слышание) этого голоса. «Присутствие слышит, потому что понимает» [Там же]. Но ведь друг – это, прежде всего, тот, кто слышит нас, понимает, как никто другой. В той мере, в какой мы понимаем сами себя, мы являемся своими самыми близкими друзьями. Поскольку наше существование понимает само себя, оно дружественно по отношению к себе. Человек склонен себя оправдывать именно потому, что понимает себя как никто другой. Однако это не значит, что «голос друга» – всегда только оправдывающий нас голос, скорее, это голос, понимающий нас лучше нас же самих, когда мы не слышим его, отказываясь слышать (понимать) самих себя. В данном контексте «зов совести», о котором говорит Хайдеггер, как раз и являет собой обращенный к нам голос друга, который мы не хотим слышать, пребывая в анонимности безличного существования.

Самость невозможна без этого раздвоения, подразумевающего диалогическое обращение к самому себе. Однако глубоко индивидуалистическое понимание самости у Хайдеггера мешает увидеть в ней внутреннюю связь с Другим, открытость Другому внутри самой самости. Вот почему он отказывается понимать совесть как внутренний диалог, несмотря на предшествующие слова о голосе друга.

Именно эта диалогическая соотнесенность с собой как другим становится ключевой для осмысления самости у Ханны Арендт: «Эта самость не иллюзия – она делает себя слышимой, когда говорит со мной – я не просто осознаю себя, я говорю с собой – и в этом смысле, хотя я и един, я – двое в одном, и со своей самостью можно пребывать как в гармонии, так и в дисгармонии» [4, с. 133]. Можно уйти от других, но невозможно уйти от самого себя – эти слова Сократа являются ключевыми для уяснения позиции Арендт. Я есть там, где есть эта раздвоенность, благодаря которой только и становится возможным состояние внутренней гармонии или дисгармонии. Однако нельзя сказать, что данное понимание самости резко противоречит пониманию самости у Хайдеггера, делающего акцент на ее одиночестве. Речь, правда, для Арендт идет уже не об одиночестве, но об уединении, на фоне которого самость только и может раскрыться как подлинный диалог с самим собой. Уединяясь, человек не закрывается от других, а открывает Другого в себе, без чего невозможно его обращение к другим во всем их многообразии. Хайдеггеровский «голос друга» по-настоящему ведом уединенной, а не одинокой самости. То, что этот голос у него так быстро замолкает, говорит лишь о незаметной для самого Хайдеггера подмене первой самости второй. Именно к Хайдеггеру, прежде всего, следует отнести слова Арендт об одиночестве как «неотъемлемом риске уединения и профессиональной опасности для философов» [3, с. 590]. При этом уединенная, но незамкнутая в себе самость, о которой говорит Арендт, застрахована от шокирующего отождествления с тем же германским народом, к которому позднее обратился Хайдеггер. Внутренний диалог, как и диалог с близкими друзьями, количественно ограничен и не может стать составной частью некоего коллективного Мы. Здесь позиция Арендт существенно отличается не только от Хайдеггера, но и в не меньшей степени от позиции Ясперса и Бубера, видящих в Мы продолжение отношения Я-Ты. Упущением философии диалогизма было слишком поспешное отождествление Мы, раскрывающегося в диалоге близких друзей, с Мы коллективным. Данный момент требует особого внимания, поскольку касается темы новоевропейского субъекта, не ведающего границы между Я и Мы. Хайдеггеровское *das Man* отсылает нас к третьему лицу, подразумевающему отношение Я-Оно, однако власть безличного *das Man* над индивидуальным сознанием проявляется во всей своей полноте именно в форме Мы. И фашизм, и коммунизм – идеологии, внутри которых новоевропейский субъект выступал от имени безличной тотальности, будь то нация, пролетариат или советский народ. На этот аспект новоевропейского субъекта, чья «субъективность только возрастает от сплочения многих Я в Мы» [12, с. 61], обратит внимание и сам Хайдеггер, еще недавно опасно заигрывающий с национал-социализмом.

Только внутренний или дружественный диалог способен противостоять поглощению индивидуального сознания тотальностью Мы, находящейся в «острейшей оппозиции» к разворачивающемуся в этом диалоге «уединенному делу мысли» [1, с. 418]. В данном контексте и хайдеггеровские слова о «молчаливом голосе совести» можно было бы как раз отнести к интимному, уединенному характеру внутреннего диалога. Сознание в своей диалогической основе принципиально аполитично, и, скорее, именно оно противостоит безличному *das Man*, а не решающееся на поддержку национал-социалистов *Dasein*. Мужественной, волевой решимости Хайдеггера, не ведающей границ между Я и Мы, Арендт противопоставляет куда более женственную по своей сути неспособность идти против себя. Люди, не подпавшие под влияние национал-социализма, не обладали какими-то особыми морально-волевыми качествами, предполагающими нравственный выбор и следование моральному долгу. Это были, скорее, мученики, а не герои [4, с. 119]. Совесть таких людей, по словам Арендт, не носила обязывающего характера: «Она говорила, скорее, “этого я сделать не могу”, а не “этого я делать не должен”, “я лучше буду страдать, чем сделаю это”» [Там же, с. 118]. Речь в данном случае идет не о воле, а о самоочевидности, подобной самоочевидности 2 x 2, против которой не может идти наша воля. Эта самоочевидность может бросить свет на известную наивность Сократа, согласно которому с мудрецом не может произойти ничего плохого, если он знает, в чем его благо. И только в свете этой самоочевидности можно сказать вслед за Сократом: лучше несправедливо страдать, чем несправедливо поступать [8, с. 512].

С точки зрения политики и человеческого сообщества подобная самоочевидность является выражением крайней пассивности и безответственности. Однако, как замечает Арендт, в роковую минуту надежна мораль только тех людей, кто говорит: «Я не могу» [4, с. 118]. Данный подход к морали созвучен взглядам Э. Левинаса, говорящего о бессилии самости перед лицом Другого [6], учитывая, что этот Другой – я сам.

При этом Арендт подчеркивает диалогический характер этой очевидности, неожиданным образом сближая позицию Сократа с эйдетикой Платона. Надо сразу сказать, что подобное сближение возможно только с опорой на диалогическую основу сознания. Самоочевидность морального суждения в данном случае отсылает не столько к усмотрению идеи, сколько к нежеланию жить бок о бок с убийцей [4, с. 185]. Лучше быть несогласным со всем миром, чем с самим собой [Там же, с. 146], – именно данная установка является ключевой для нравственного сознания, точнее, для со-знания, которое в качестве внутреннего диалога и есть главное условие нравственности. Это «несогласие со всем миром» изначально принадлежит области мысли. Пока мы мыслим, будучи «двумя в одном», мы неспособны ни к какой деятельности, кроме мышления. Напротив, стоит нам начать действовать, как мы оказываемся в компании других, чья множественность для Арендт является не количественной, а сущностной характеристикой, «законом земли», которую населяют люди. Однако какой бы немощной с точки зрения действия не была моя самость по сравнению с множественностью других, она, раздваиваясь в себе, сама обладает неким зачатком множественности. Для Арендт этот нюанс имеет большое значение, поскольку позволяет включить мою самость во множество других самостей, в связи с чем особое значение здесь приобретает заявленная у Канта тема способности суждения. Именно эта способность, перенесенная Арендт на политику, подразумевает мою связь с другими, на основе которой формируется некая «общая точка зрения», отличная от всеобщей. Вынесение самостоятельного суждения по тому или другому вопросу невозможно без связи с другими, что, по замечанию Арендт, в отличие от большинства философов, понимал Кант, непосредственно связывающий свободу мысли со свободой ее публичного обсуждения [2, с. 75]. Этот момент публичности, столь чуждый Хайдеггеру, у Арендт, помимо всего прочего, имеет онтологический характер, связанный со стремлением всего существующего к «самопроявлению»: не только видеть, но и быть увиденным, не только слышать, но и быть услышанным [1, с. 35]. Не случайно излюбленной метафорой Арендт становится сцена. История, как и политика, – это сцена, существующая для судящего ее зрителя. Данная установка глубоко чужда экзистенциалистской критике позиции стороннего наблюдателя, но именно она лишает человека возможности оправдать себя исторической или политической ситуацией перед лицом других.

Однако надо признать, что сфера публичности, столь важная для политики, как, впрочем, и для науки, не может подменить пребывание самости наедине с собой, имеющее исключительное значение для морали. Именно тогда, когда мы рассматриваем человеческие поступки с точки зрения морали, наше внимание, как подчеркивает Арендт, сосредоточено на самости [4, с. 212]. Этот момент крайне важен и для Хайдеггера, как бы он ни отрешивался от морально-этической интерпретации обращенного к нашей самости зова совести. Однако если у Хайдеггера зов совести вызывает самость из потерянности в других, то у Арендт, напротив, совесть и есть внутренний диалог с Другим.

Вопрос, который встает в связи с позицией Арендт, касается отличия внутреннего Другого, которым являюсь я сам, от множества других. Ответ заложен уже в самом вопросе: Другой, являющийся мною самим, не может быть сведен к множеству других людей. Мое единство с ним подразумевает его сущностную единственность, что, в свою очередь, неотделимо от сознания моей собственной единственности. Исходя из заявленной цели статьи, можно заключить, что хайдеггеровское *Dasein* в качестве бытия-с-другими как раз и проходит мимо этого единственного Другого, резко занижая статус других. Речь в данном случае идет об уступании места другим внутри мира, но не в глубине своей самости как внутренней сопричастности Другому. Весьма показательны слова Хайдеггера о «решительном присутствии», которое может стать «совестью других» [11, с. 298], что никак не позволяет нам говорить о признании других нашей совестью. Тем не менее именно последнее допущение дает нам возможность говорить о диалогической природе совести как «голоса друга, который мы носим с собой». Если я не могу умереть за Другого, но могу стать «его совестью», это возможно лишь потому, что он сам готов признать меня, как Другого, точнее, как друга, своей совестью. И я сам могу слышать голос друга как свой собственный только потому, что слышу свой собственный голос как голос друга. Единство и единственность дружбы, о которой говорит Монтень [7, с. 213], значит, прежде всего, то, что единственным Другим для меня становлюсь уже не я сам, а мой друг. Внутренний диалог, таким образом, определяется не столько мною самим в качестве Другого, а исключительным положением Другого в качестве моего друга, даже если этот Другой – я сам. Не случайно вместо внутреннего диалога Арендт предпочитает говорить об уединении, где я нахожусь «в компании самого себя» или «вместе с другом» [4, с. 144] как другой самостью. Уединение располагает нас по ту сторону внутреннего и внешнего, своего и чужого. Также совершенно неважно, откуда доносится до меня и кому принадлежит «голос друга»: моей или чужой самости, если речь действительно идет о друге. К похожему выводу в конечном итоге приходит Франсуа Фейе, подчеркивая нейтральность друга у Хайдеггера «в высоком смысле *Dasein*» [10, с. 68]. Друг уникален индивидуальностью, выходящей за рамки конкретной личности, как бы она ни была нам дорога. Уникальность моего друга конститутивна уникальности моего существования, не ограничивающейся тесной сферой *ego*: «Двое суть то, что каждый из них есть, единственно, если они суть вместе» [Там же, с. 70]. Подобное понимание сущностной нейтральности друга у Хайдеггера не только созвучно мысли Арендт, но и неожиданным образом примиряет ее диалогическую интерпретацию голоса совести с теологической, как голоса Бога, если этот голос вместе с тем является для нас голосом друга. В уединенном пространстве диалога голос совести может принадлежать каждому, что не исключает уникальности этого голоса. Бытие-друг-с-другом, понятое в контексте дружбы, подразумевает не просто человеческую, а глубоко личную связь, что как раз и не учитывала слишком отвлеченная позиция Хайдеггера.

## Список источников

1. Арндт Х. Жизнь ума. СПб.: Наука, 2013. 519 с.
2. Арндт Х. Лекции по политической философии Канта. СПб.: Наука, 2012. 303 с.
3. Арндт Х. Опыты понимания, 1930-1954. М.: Институт Гайдара, 2018. 712 с.
4. Арндт Х. Ответственность и суждение. М.: Институт Гайдара, 2014. 352 с.
5. Данцер Г. Время, свобода и бытие собой // Начало. 2006. № 15. С. 116-146.
6. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. 266 с.
7. Монтень М. Опыты: в 3-х т. М.: Голос, 1992. Т. 1. 384 с.
8. Платон. Собрание сочинений: в 4-х т. М.: Мысль, 1990. Т. 4. 860 с.
9. Сафрански Р. Германский мастер и его время. М.: Молодая гвардия, 2005. 614 с.
10. Федье Ф. Голос друга. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2018. 200 с.
11. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
12. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 41-62.

### From Voice of Conscience to Friend's Voice in Philosophies by M. Heidegger and H. Arendt

Pankrat'ev Oleg Vladimirovich  
Silaeva Kira Valer'evna

*Saint Petersburg National Research University of Information Technologies, Mechanics and Optics*  
*oleg-pankratev@yandex.ru; s\_kira\_v@mail.ru*

The problem of conscience is not reduced to ethical problematics and constitutes a major research area of modern ontology, which considers the problems of subject's existence, consciousness, selfhood and its structure. The authors compare M. Heidegger's existential-phenomenological analysis of conscience and interpretation of conscience in H. Arendt's philosophy. The comparison of these approaches shows that involvement initially postulated in the conception of conscience does not mean commitment to ethical values or to a society represented as a multitude of abstract others but rather empathy for the Other personified in the image of a close friend. The thesis that friendly dialogue is an essential aspect of conscience is postulated.

*Key words and phrases:* the Other; voice of conscience; friend's voice; inner dialogue; selfhood.

УДК 130.31

Дата поступления рукописи: 11.12.2019

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2020.1.37>

*Статья посвящена трансформации антропоцентрических идей в русской философии при погружении в иную культурную и философскую среду. Актуальность статьи базируется на анализе самоидентификации творческой личности, изначально принадлежащей философскому ядру определенной культуры и в одночасье оказавшейся в условиях инородной среды-культуры-философии, проповедующей иные ценности и постулаты. Новизна исследования обусловлена привлечением такой крупной и, по мнению авторов, еще недостаточно исследованной философской темы, как особенности русского антропоцентризма начала XX века, а также мотива самоопределения личности в системе мер нормы и гениальности на примере критического наследия В. Набокова.*

*Ключевые слова и фразы:* русский антропоцентризм; В. Набоков; критическое наследие; Н. Гоголь; религиозная составляющая; ключевой мотив; антропоцентрические установки.

**Прудченко Елена Александровна**  
**Филяровская Наталья Ивановна**  
**Шакирова Татьяна Владимировна**, к. филол. н., доцент  
*Тюменский индустриальный университет*  
*prudchenko@tyuiu.ru*

### Особенности антропоцентризма Владимира Набокова в ситуации культурного межбережья (на примере статьи о Гоголе)

Примером творческой рефлексии человека, оказавшегося в пограничной ситуации между культурами, выступает творчество Владимира Набокова, в частности его лекции по русской литературе, частично русскоязычные, частично написанные на английском языке. Степень отнесенности мировоззренческих установок этого художника к определенной ментальности стала темой нескончаемых дискуссий в трудах культурологов