

ГЕНЕЗИС ИДЕИ ЭГОЛОГИИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Ю. Г. Седов

Государственный институт экономики, финансов, права и технологий, Гатчина, Россия
e-mail: yuriy-sedov@mail.ru

Аннотация. Оформление эгологии в качестве особого раздела философии приобретает актуальность в результате расширения сферы самосознания. Она дает возможность разрешить философские проблемы с помощью субъективно-ориентированных исследований. Основы эгологии закладывались благодаря трансцендентальной традиции, берущей свое начало в картезианском подходе, в философии Канта и Гуссерля, а также в трудах русских мыслителей. Целью статьи является рассмотрение генезиса идеи эгологии в русской философии. Для достижения поставленной цели была проведена историко-философская экспликация идеи эгологии на основе интерпретации текстов, в результате чего были достигнуты следующие результаты. Во-первых, в русской философии духовные опыты созерцания подготавливали почву для формирования научных подходов к самопознанию и к проблеме чистого Я. Эти подходы можно условно разделить на два противоположных лагеря. Одни философы склонялись к постижению чистого Я как субстанции, тогда как другие подвергали сомнению не только его субстанциальность, но и необходимость введения такого принципа. Во-вторых, не смотря на скептические вызовы, стала осознаваться потребность детальной разработки концепции чистого Я взамен широко распространенной, но изжившей себя спиритуалистической метафизике субъекта. Осознание этой необходимости впервые было засвидетельствовано в трудах представителей русского неокантианства. Со времени проникновения в Россию феноменологических идей Гуссерля были предприняты первые попытки представить учение о чистом Я в систематической форме. В-третьих, перспективы эгологии были намечены в результате синтеза дескриптивных и диалектических методов познания, позволяющего рассматривать движение чистого Я к самому себе на основе пространственной артикуляции. Однако пространственные структуры самосознания еще недостаточно изучены. Предлагаемые к обсуждению результаты исследования свидетельствуют о том, что в русской философии прослеживается устойчивый интерес к эгологии, ставящей перед собой задачу изучения пространственных структур чистого Я. В первую очередь, феноменов «дистанции» в рефлексии, «центральные» и «периферийные» структуры. Для подробной экспликации основных тем нам потребуется предварительное рассмотрение генезиса идеи эгологии.

Ключевые слова: русская философия, эгология, чистое Я, субстанциальность его, пространственные структуры сознания, раздвоение Я, диалектика.

Для цитирования: Седов Ю. Г. Генезис идеи эгологии в русской философии // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2025. – № 2. – С. 123–131. – <https://doi.org/10.25198/2077-7175-2025-2-123>.

Original article

GENESIS OF THE IDEA OF EGOLGY IN RUSSIAN PHILOSOPHY

Yu. G. Sedov

The State Institute of Economics, Finance, Law and Technology, Gatchina, Russia
e-mail: yuriy-sedov@mail.ru

Abstract. The formulation of egology as a special section of philosophy is becoming relevant as a result of the expansion of the sphere of self-consciousness. It makes it possible to resolve philosophical problems with the help of subjectively oriented research. The foundations of egology were laid thanks to the transcendental tradition originating in the Cartesian approach, in the philosophy of Kant and Husserl, as well as in the works of Russian thinkers. The purpose of the article is to consider the genesis of the idea of egology in Russian philosophy. To achieve this goal, a historical and philosophical explication of the idea of egology was carried out based on the interpretation of texts, as a result

of which the following results were achieved. Firstly, in Russian philosophy, spiritual experiences of contemplation prepared the ground for the formation of scientific approaches to self-knowledge and the problem of the pure Self. These approaches can be conditionally divided into two opposing camps. Some philosophers were inclined to comprehend the pure Self as a substance, while others questioned not only its substantiality, but also the need to introduce such a principle. Secondly, despite the skeptical challenges, the need for a detailed development of the concept of the pure Self to replace the widespread but obsolete spiritualistic metaphysics of the subject has become apparent. Awareness of this need was first attested to in the works of representatives of Russian neo-Kantianism. Since the penetration of Husserl's phenomenological ideas into Russia, the first attempts were made to present the doctrine of the pure Self in a systematic form. Thirdly, the prospects of egology were outlined as a result of the synthesis of descriptive and dialectical methods of cognition, allowing one to consider the movement of the pure Self toward itself on the basis of spatial articulation. However, the spatial structures of self-consciousness have not yet been sufficiently studied. The results of the study proposed for discussion indicate that in Russian philosophy there is a steady interest in egology, which sets itself the task of studying the spatial structures of the pure Self. First of all, the phenomena of «distance» in reflection, «central» and «peripheral» structures. For a detailed explication of the main themes, we will need a preliminary consideration of the genesis of the idea of egology.

Key words: Russian philosophy, egology, pure I, substantiality of the ego, spatial structures of consciousness, bifurcation of the I, dialectics.

Cite as: Sedov, Yu. G. (2025) [Genesis of the idea of egology in Russian philosophy]. *Intellekt. Innovacii. Investicii* [Intellect. Innovations. Investments]. Vol. 2, pp. 123–131. – <https://doi.org/10.25198/2077-7175-2025-2-123>.

Введение

Оформление идеи эгологии в виде специального раздела философии приобретает актуальность в результате возросшего научного интереса к сфере самосознания. Настоящая статья полагает своей целью рассмотреть становление этой идеи, делая акцент на *субъективно-ориентированных* исследованиях. В связи с чем, возникает необходимость рассмотрения основных этапов становления эгологии, ограничиваясь рамками отечественной философии. Для правильного понимания предмета нашего исследования необходимо сделать два предварительных замечания. Во-первых, формирование идеи эгологии не сводится к трансцендентальной традиции, восходящей к философии Канта и его последователей, в частности, Гуссерля, предложившего саму идею *reinen Egologie* [17, р. 87]. Она ведет свое происхождение с древнейших времен и покоится на глубоких онтологических основаниях. Во-вторых, эгологическое направление не связано исключительно с западной традицией, оно имеет специфические и плодотворные интерпретации в восточной философии. В-третьих, результаты предлагаемого историко-философского исследования свидетельствуют о том, что в русской философии прослеживается устойчивый интерес к эгологической проблематике. В настоящее время даже формируется особое эгологическое направление, ставящее своей целью изучение структур самосознания. Основными методами, используемыми в данной работе, являются интерпретация текстов и систематизация эгологических знаний. Они позволят сформировать массив необходимой информации для дальнейших исследований.

Субстанциальная природа чистого Я: pro et contra

Идея чистого Я как субстанции получила первичное оформление в русском лейбницианстве. Исходным пунктом данного направления стал вопрос о правомерности допущения существования деятельности без деятеля? Влиятельный представитель русского лейбницианства Алексей Козлов полагал, что человеческое сознание не исчерпывается восприятиями и в нем присутствует нечто такое, «для кого» они являются. Без соединения разрозненных элементов сознания посредством Я не было бы разума. Только само Я может разделять соединенные элементы сознания или рассматривать их в изолированности. Кроме того, сознающее Я составляет «деятельности», которые имеют собственные продукты. Сознающее Я имеет свое содержание, а это означает, что деятельности относятся к нему так, как атрибуты к субстанции [5, с. 51]. Принимая данное определение, необходимо подчеркнуть, что единство субстанциального Я не следует понимать в виде суммы элементов. Ведь очевидно, что сознающее Я во всех своих проявлениях всегда сохраняет субстанциальное единство обособленных актов и их специфических содержаний.

В русской философии формирование идеи чистого Я нередко сопровождалось критикой. Чистое Я некоторые философы вообще считали иллюзией [3, с. 37]. В подтверждение этого мнения высказывались следующие аргументы. Область действия чистого Я ограничена, она не сопровождает бессознательные состояния обморока и глубокого сна. Чистое Я не содержит в себе ничего, кроме того состояния, которое

в данный момент оно переживает. Конструктивное развитие критики с онтологическими последствиями обнаруживается в сочинениях Владимира Соловьева. Например, в *Чтениях о Богочеловечестве* он затронул вопрос о сущности человеческого Я, с которым были связаны его попытки обретения «безусловного содержания» в лице Бога. Непосредственная связь с творцом стала свидетельством присутствия божественного начала в живом Я и придавала ему безусловную значимость. Используемый термин «безусловность» важен для эгологии в двух его значениях: как способность выходить за рамки конечных свершений и как осознание полноты внутреннего содержания. Оба значения вместе характеризуют безусловное Я в качестве структурного единства, сохраняющего тождество во всех своих возможных изменениях. Личность является носителем этого абсолютного содержания, независимого от материальных условий. Такое содержание Соловьев называет «идеей», исходной определенностью безусловного Я, соединяющего в себе «отрешенность» и «совершенство». Безусловное Я, выступающее в виде *absolutum*, должно определяться как мир идеальных сущностей, как «царство идей». Только здесь появляется возможность говорить об идее чистого Я, которое, чтобы стать идеей, должно отвечать трем необходимым условиям. Во-первых, представлять собой неделимую единицу, быть монадой, во-вторых, действовать и находиться во взаимодействии с другими монадами и, в-третьих, иметь определенное содержание. Последнее условие требует не только объективного отличия идеи Я от всех других идей, но также субъективных различий по своему существованию. Носитель идеи должен иметь собственную действительность и быть автономным центром [13, С. 66–67]. Однако Соловьев относился скептически к утверждению субстанциальности чистого Я, называя его «ипостасью» божественного бытия.

Слабость аргументации Соловьева обнаружилась в полемике со Львом Лопатиным, который последовательно разрабатывал учение о субстанциальности чистого Я. По-видимому, патетика борьбы Соловьева с субстанциальным Я объяснима полемическими целями, которые и определили стиль его сочинений [2, с. 52]. После смерти Соловьева споры о субстанциальности Я возобновились с новой силой. В итоге эти споры дали Лопатину шанс обосновать тезис о субстанциальной природе человеческого самосознания. Фундаментальный принцип его философии, устанавливающий, что нравственная жизнь человека является результатом творческих усилий, а не внешних воздействий, в эгологии должен служить аксиомой, посредством которой утверждалось бы

бесспорное превосходство внутреннего единства личности над властью стихии. Если нам известны явления сознательной жизни, то возникает вопрос, кто в них является. В силу эгологической «аксиомы соотносительности» это существо наглядно воплощается в определенных атрибутах внутреннего опыта, подлежащих изучению. Субстанциальность чистого Я не является философской абстракцией, во всей совокупности своих явлений оно «реально присутствует». Эгологические феномены, следуя друг за другом, не исчезают в «бездне ничтожества», а сохраняются в последующих явлениях, изменив свою форму. Чистое Я удерживает в себе пережитые восприятия и связывает с ними новые переживания, формируя, тем самым, субстанциальное единство. Это наследство, доставшееся от прошлого опыта, изменяет своей текучей природе и приобретает статус субстанциального содержания. Субстанциальная природа чистого Я демонстрировалась Лопатиным с помощью анализа сознания времени. Однако психический синтез выражает также сверхвременные отношения, в которых непосредственно реализуется устойчивое единство нашего Я [8, с. 189]. Во временном процессе сознание обнаруживает нечто такое, что не исчезает, а постоянно переходит к новым моментам.

Таким образом, анализ сознания времени выявляет субстанциальное единство чистого Я, без которого ничто не может войти в наш внутренний опыт. Процесс самосознания возможен только благодаря синтезу преходящих состояний и пребывающего носителя, сохраняющего в себе все предшествующие моменты. Этот носитель реально в них присутствует и составляет содержание каждого из них. Кроме того, такой подход позволяет нам сформулировать концепцию *двойной интенциональности* – направленности сознания на двойкий смысл – на *что* и на *кто*. В предмете всегда фиксируется *какой-нибудь* смысл, который является через состояние, принадлежащее *кому-нибудь*.

Формирование методологических подходов к изучению чистого Я в философии русских неокантианцев

В данном пункте возникают сомнения. В каком значении следует рассматривать чистое Я? Является ли оно второстепенным моментом или же оно обнаруживается в виде субстанциального единства переживаний? И где гарантия того, что в эгологических рассуждениях мы не подставляем на место субстанциального Я нашу эмпирическую индивидуальность? Первую попытку развеять эти сомнения предприняли русские неокантианцы. Ниже предлагается критический анализ самых важных достижений этой философской школы в области эгологии.

Во-первых, Александр Введенский сформулировал закон человеческого сознания [1], устанавливающий, что чистое Я, лишённое содержания, никогда не может быть дано в опыте. Оно существует только вместе с не-Я, в точке их «взаимного противопоставления». И мы, если ставим перед собой задачу систематического изучения чистого Я, тем самым, предполагаем нечто, без чего понимание нашего предмета никоим образом невозможно. А поскольку осознание своего Я всегда отталкивается от противопоставления всему тому, что не есть Я, то мы, разумеется, узнаем о своей самости только опосредованно через не-Я. Следовательно, знание о чистом Я, каковое в принципе достижимо, не является знанием «непосредственным». К сожалению, в рассуждениях Введенского имелся существенный изъян. Он полагал, что чистое Я есть сознание, тогда как на самом деле оно есть самосознание. Здесь мы получаем принципиально иное знание, хотя и связанное с внешними объектами, но с объектами уже модифицированными, уже ставшими «моими» феноменами. Противопоставленное в самосознании не-Я оказывается содержанием чистого Я и может рассматриваться как личное достижение, как интеллектуальная собственность.

Во-вторых, Иван Лапшин попытался преодолеть солипсизм и разрешить проблему «чужого Я». Но возможно ли решить эту проблему с позиции абсолютного имманентизма? Казалось бы, весь мой совокупный опыт формирует представление о духовном мире другого человека. Но это представление есть перенос моей психической жизни на чужое Я, и всё, что я наблюдаю, есть только мое субъективное переживание. Поэтому, чужое Я является гипотетической «конструкцией мысли» и вместо внутренних состояний в чужом Я познаются лишь их непрерывные «подстановки» [6]. Но такой вывод остается на уровне смутных ощущений какой-то «интимной внутренней связи» между отдельными сознаниями. Неудачи в решении проблемы «чужих Я» обусловлены, конечно же, невниманием к связи, которая существует между логикой и диалектикой. Логика настаивает на том, что $A=A$, тогда как диалектика рассматривает невидимый каркас, на котором держится логическое тождество. Сходным образом дело обстоит и в сфере самосознания. Тождество $Я=Я$ является видимым воплощением незримой изменчивости самосознания. В этом текущем потоке становления чистое Я нарушает замкнутость своего тождества с собой, оказывается чуждым самому себе, а затем вновь восстанавливается, возвращаясь к своему единству из раздвоенности.

В-третьих, эгологическая тенденция философского мышления соотносить познание сущего с самопознанием четко прослеживается от древности до наших

дней. Но она еще не проявилась в попытке создания специальной науки о человеческом Я, – полагал Василий Сеземан, заглядывая в будущее. Такое упущение отрицательно сказалось на онтологической стороне проблемы самопознания, уводя ее в дебри спиритуалистической метафизики [12, с. 277].

В-четвертых, благодаря усилиям Георгия Челпанова проблема самосознания пересеклась с темой *восприятия пространства*. Катализатором вопроса об априорности пространства послужили постулаты неевклидовой геометрии о возможности существования пространственных форм, существенно отличающихся от чувственно воспринимаемого мира. С точки зрения трансцендентальной философии важным является вопрос, представимы ли наглядно n -кратные пространства? В случае возможности представления иных пространств возникают сомнения в существовании «неизменных форм сознания». В понятии пространства есть нечто такое, что существенно для всех возможных пространств, для всех мыслимых пространственных форм. Таким существенным признаком является «внеположность». Внеположность пространства не получается в результате воздействия внешнего мира и не выводится из внешнего опыта. Напротив, она создается синтетической деятельностью сознания, устанавливающей определенные отношения между элементами пространства [15, с. 381]. Следовательно, в нас есть нечто, что «аффицируется» внутренним содержанием. Это нечто называется трансцендентальным Я, способным испытывать воздействие от высшего начала внутри самосознания, от внутри нас существующего «трансубъективного» мира.

Вообще говоря, использование пространственных уподоблений при анализе человеческих поступков и самого Я необходимо сделать предметом эгологического анализа. Ведь удачное применение геометрических терминов способно представить результаты исследований достаточно наглядными. Например, произвольные поступки можно уподобить *ломаной линии*, беспорядочно меняющей свое направление, напротив, свободные действия, как плавно отклоняющиеся в разные стороны, более подходят на *кривую*, подчиненную внутренним законам. Произвольные поступки стремятся уйти из-под контроля *по касательной к окружности*. Они могут даже окончательно оторваться от действующего Я, увлекаемые слепой центробежной силой инерции. Напротив, свободные действия притягиваются центростремительной мощью личности, которая не отпускает их от себя, заставляя вращаться *вокруг* действующего Я. Кроме того, существует противоположность предметной и непредметной установки. Предметное познание затрагивает поверхность мира вещей, не проникая в бы-

тие этого мира, но иное дело – непредметное познание Я, которое постигает не только само по себе бытие Я, но *находится в центре* своего бытия.

Систематизация эгологических знаний о чистом Я

Новый этап становления эгологии начинается со времени проникновения в Россию феноменологических идей Гуссерля и их первичной рецепции. Поначалу его идеи воспринимались в русской философской среде с большим энтузиазмом. Однако стремление Гуссерля предварить чистую логику аналитикой сознания вызвало протест, и было расценено как насаждение своеобразного психологизма.

Конструктивную разработку вопроса о чистом Я предложил Густав Шпет, посвятивший данному предмету отдельную работу – *Сознание и его собственник*. В ней был сформулирован своеобразный эгологический парадокс: все возможные Я *схожи* между собой в том, что каждое из них уникально, что одно Я принципиально *отличается* от другого. Указанный парадокс демонстрирует, что чистое Я не может быть сведено к понятию вещи, ибо в нем есть нечто такое, что решительным образом отделяет его от всех других вещей. Чистое Я невозможно понять с помощью обезличивающего обобщения, поскольку оно изначально указывает на *unicum*, на единственное существо в мире. Но в таком случае возникает вопрос: если уникальность Я не допускает никаких обобщений, то можно ли всерьез помышлять об идее Я, не впадая в явное противоречие? Правильному пониманию чистого Я препятствует аристотелевская логика, которая оперирует в сфере рода и вида и не ведает единичности [16, с. 29]. Она исходит из соотношения содержания и объема понятий, но затем забывает об этом принципе и превращается исключительно в логику объема. Другим поводом для пересмотра формальных отношений рода и вида является понятие «типического». На наш взгляд, именно с его помощью обнаруживается трансформация единственности чистого Я в идею. Например, говоря о Сократе, философы заявляют, что в нем воплотилось господствующее для его времени стремление отрицать необходимость познания природы, и проявилась склонность к постижению человеческой души. Следовательно, возникает повод говорить об *идеальном корреляте эмпирического субъекта*, о чистом Я как «носителе» определенного содержания. Данное обстоятельство вынуждает нас к проведению двухсторонних исследований субъективной и объективной направленности – носителя и его содержания.

В систематичной форме учение о чистом Я впервые было представлено в размышлениях Семена Франка о «непостижимом» [14]. Исходным пунктом

его рассуждения выступает «трансцендирование», как сущностная принадлежность непосредственной самости, причем, трансцендирование совершается в противоположных направлениях – *вовне* и *вовнутрь*. Использование пространственной терминологии не является случайным способом выражения эгологической мысли. Пространственные термины хотя и применяются здесь по аналогии, однако без этих аналогий обсуждение проблемы субъективности стало бы весьма затруднительным. Вот лишь некоторые примеры использования пространственных терминов, которые следует рекомендовать в качестве специального предмета исследования:

- в силу того, что чистое Я *ближе* всего, оно остается незаметным, поскольку сознание приковано к внешнему миру;
- чистое Я изображается как сжимающееся в *точку* многообразное живое содержание внутреннего мира личности;
- отношение «Я–Ты» задается с помощью *границы*, а само трансцендирование есть переход за границы субъективности;
- в любви совершается переход с *поверхности* бытия в *глубину*: в таком отношении к Ты заключается то, что само Я обретает «трансубъективную глубину реальности»;
- в отличие от животных человек обладает способностью соблюдать *дистанцию* в отношении себя, и эта способность делает возможным *рефлексивный поворот* взгляда;
- раздвоение Я и его дистанцирование от себя в виде не-Я совершается в форме *возвышения* над собой.

Внутреннее бытие субъективности Франк объявляет открытой потенциальной бесконечностью. Однако этот тезис остается у него нереализованным в силу того, что объективность жизни сознания не подлежит изучению и по существу застревает на уровне декартовского усмотрения очевидности *ego sum*. Между тем, реальные предпосылки эгологического исследования структур чистого сознания здесь все же имеются. Например, указанное раздвоение Я можно рассматривать в виде *первичной структуры*, определяющей целый ряд эгологических образований.

В советское время в русской философии возобладал материализм, который окреп в результате усвоения диалектического метода. Жесткое проведение объективистской точки зрения привело к преуменьшению значимости субъективно-ориентированных исследований. Критика, направленная против субъективного идеализма в философии, не способствовала проработке эгологической проблематики. Между тем, каменистая почва марксистско-ленинской фи-

лософии со временем принесла свои плоды, а критические замечания в адрес феноменологии стали сопровождаться признанием ее частичной оригинальности. В советский период анализом феноменологии сознания занимались многие известные философы. Однако проблемам эгологии не уделялось должного внимания. Это упущение может быть объяснено несколькими причинами. Во-первых, господствовало убеждение, что феноменологический анализ сознания имеет исключительно созерцательный характер. Во-вторых, понимание человеческого сознания в качестве отражения внешнего мира мало способствовало утверждению идеи эгологии. В-третьих, подвергался сомнению сам феноменологический метод интуитивного усмотрения сущности, ибо его научность не могла быть проверена надежным критерием, а вот достигнутые им результаты могли оказаться сплошь субъективными, приводящими к солипсизму.

Дополнительные возможности для исследования идеи эгологии предоставила компаративистика, одной из тем которой было сопоставление двух различных вариантов феноменологии: гуссерлевской и гегелевской. Хотя смыслы этих двух феноменологических подходов существенно различаются, тем не менее, для эгологического исследования лучше всего сосредоточиться на поиске продуктивных точек их соприкосновения, на взаимодополняющем синтезе дескриптивных и диалектических методов. Для эгологии было бы очень полезным совместить структурные феноменологические описания с диалектикой, позволяющей включать в структуры сознательного опыта поступательное движение чистого Я к самому себе. Благодаря такому совмещению создавалась бы реальная возможность постижения изменчивой природы чистого Я, которое есть *становление* абсолютной достоверности. В жанре компаративистики была написана статья Михаила Кисселя *Гегель и Гуссерль*, которая имеет непосредственное отношение к нашей теме. Проводя последовательную аналогию между двумя немецкими философами, он заметил, что на первый взгляд феноменология не имеет под собой никакой субстанциальной опоры, но если расширить ее до «первой философии», то это с необходимостью приведет к точке зрения объективного идеализма [4, с. 66]. Однако вопрос о сущностном родстве эгологии и «первой философии» может быть решен только посредством специального синтеза структур самосознания. Главной темой эгологического исследования является, поэтому, раскрытие универсальной корреляции сознания и предмета, в основании которой лежит диалектическое тождество бытия и мышления. Таким образом, в описании двойственных структур сознания устанавливается *третий* элемент – чистое Я. Эголо-

гическая субъективно ориентированная направленность на «Я-субъект» позволяет отграничить его от текучего потока сознания и сделать самостоятельным предметом исследования.

В последнее время стали появляться конструктивные подходы к пониманию эгологической проблематики. В частности, Виктор Молчанов предложил своеобразную интерпретацию чистого Я, которое не поддается дескрипции и характеризуется как «луч взгляда», находящийся внутри любой познавательной установки. Но тогда возникает вопрос, можно ли сделать чистое Я отдельным предметом, независимым от эмпирических представлений? Мыслимо ли существование эгологического ядра очевидности «я есмь» во всех высказываниях, исходящих от первого лица единственного числа? Поначалу может показаться, что чистое Я есть лишь способ переживания, связанный с кинестетическими ощущениями моего тела в физическом пространстве. Однако язык интерпретации вытесняет аналитический опыт и подталкивает к признанию особого субстанциального «центра сознания». Именно благодаря интерпретации, а не дескрипции появляется чистое Я как необходимое условие «я есмь», как допущение, которого мы не можем миновать. Ясно одно, чистое Я – это допущение. Но может ли вообще какое-либо допущение лежать в основании очевидности? Ведь если выражение «я есмь» признано очевидным положением, то зачем еще допускать существование чистого Я? Вместе с тем, «допущение» чистого Я трансформирует границы опыта в результате вводимого различения между чистым и эмпирическим сознанием. Благодаря такому различению становится ясным, что чистое Я это не апперцепция, связующая представления воедино, а своеобразная интенция сознательного «Я-взгляда», зависящая от различных актов, от восприятия, удовольствия, фантазии и т. д. И получается, что чистое Я всякий раз изменяется от акта к акту, что оно постоянно трансформируется и перестает быть «чистым», независимым от изучаемой предметности [10, с. 377]. Однако следующий отсюда вывод, что чистое Я является совершенно излишним, свидетельствует о непонимании его природы, которая постигается не только с помощью феноменологических дескрипций, но требует также диалектических интерпретаций. Процесс перехода – это не просто акт со своим *имманентным наполнением*, который мы подвергаем анализу, но сам эгологический акт мысли в его непосредственном *живом осуществлении*.

Значимый вклад в построение теории структур самосознания внес Мераб Мамардашвили. Исходным пунктом его размышлений является философское одиночество, когда ты сам, без опоры на внешнее окру-

жение, расспрашивая себя и находясь один на один с миром, делаешь его ясным и вытаскиваешь на свет разума. Но для этого нужна надежная точка опоры во внутреннем мире, освещаемом внутренним светом. Пристальное взглядывание в себя является действием, фиксирующим эгологическую «точку интенсивности» в виде принципа индивидуации и даже в виде «символа Я». Чистое Я, понимаемое в качестве символа, не является частью физического мира, чистое Я есть лишь «переключатель», позволяющий переходить с одного уровня мысли на другой и обратно. С помощью символического состояния сознания вводится «дуальная» структура «пространственной артикуляции». В рамках неклассического философского подхода преодолевается жесткая оппозиция *внутреннего* и *внешнего*, а пространственное отношение вводится *внутрь* мыслящего субъекта. Пространственность делается внутренней структурой самого наблюдателя [11], который уже не имеет референта вне себя и, раздваиваясь, становится самореферентным феноменом сознания. Но вот именно в этом пункте возникают неожиданные проблемы. Что собственно имеют в виду, когда применяют пространственные термины к человеческому сознанию? Сознание как структура представляет собой определенное «пространственное расположение относительно самого себя», более того, само пространство является специфической структурой сознания [9, с. 67]. Все факты сознания человек включает в некую «пространственную сферу». Следовательно, рассуждения о структурах сознания на языке «топологических» понятий, связанных с пространством, подразумевают некую «псевдофизическую» сферу чистого Я – устойчивое и содержательное «место сознания».

Однако эгологическое содержание не приобретает откуда-то извне и не привносится в «пустую» субъективную форму. В начале своего развития чистое Я обладало весьма скромным содержанием, ограниченным Я = Я, но затем этот минимум содержания начинает постепенно расширяться, когда мы понимаем равенство как *различие* полагающего и полагаемого. Стало быть, оставаясь тождественным самому себе, чистое Я выступает и единым, и различным с самим собой началом. Момент различности в чистом Я дает импульс дальнейшему наращиванию эгологического содержания. Ведь оказывается, что при утверждении Я в качестве исходного принципа с необходимостью возникает не-Я, иначе говоря, абсолютное Я порождает свое абсолютное отрицание. По форме это не-Я выступает благодаря деятельности самого Я и значит остается безусловным принципом, тогда как со стороны своего содержания оно оказывается обусловленным «чем-то извне», не зависящим от чистого Я и ему противоположным. Тем самым, чистое Я

само себя истребляет и погружается в небытие, унося с собою трансцендентальную субъективность и всякое самосознание. Однако это небытие самосознания становится результатом самоопределения чистого Я, которое постепенно обрывает новым содержанием, свидетельствующим о «делимости» Я и соответствующего ему не-Я [7, с. 479]. Напротив, абстрагирование от содержания чистого Я запирает нас в субъективности без всякого шанса достичь полноты истины, а субъективизм не позволяет чистому Я развернуть самого себя в некую определенность и осуществить синтез своего содержания. Таким образом, наличие определенного содержания в чистом Я побуждает к развитию этого содержания, основанного на раздвоенности определяющего и определяемого начал.

Основные результаты эгологического исследования

Представленная нами разработка эгологической тематики в русской философии позволяет сформулировать несколько важных выводов.

1. Эгология призвана решать следующие вопросы: что собой представляет чистое Я, как оно функционирует и как становится предметом для самого себя? Естественным антагонистом эгологии выступает эмпирическая философия, которая оставляет в стороне вопрос о «конкретности» чистого Я и связанную с этим вопросом метафизическую проблематику.

2. Утверждение субстанциальной природы чистого Я в трудах русских лейбницианцев дает нам право сформулировать концепцию двойной интенциональности – направленности на объект и на субъект.

3. Методологические усилия неокантианцев, предпринятые для изучения чистого Я, обнажили некритическое использование пространственной терминологии, которую рекомендуется сделать специальным предметом эгологического анализа.

4. При систематизации эгологических знаний широко применяются пространственные термины, которые не являются метафорами, а служат необходимыми средствами обеспечения наглядности эгологических рассуждений. Научная ценность данного исследования состоит именно в том, что оно не ограничивается временными структурами, которые изучались на протяжении многих лет, а обращается к структурам пространственным. Например, рассматривает феномены *дистанции* в рефлексии, *центральные* и *периферийные* структуры.

Заключение

В результате исторического обзора русской философии в контексте изучения чистого Я мы приходим к выводу, что предмет исследования эгологии весьма

обширный. Следует только уточнить, что содержанием эгологии служат два больших класса предметов. Первый класс составляют различные интенциональные объекты, являющиеся целью объективно ориентированных исследований. Тогда как во второй класс попадают структуры самого чистого Я (временные и пространственные), которые должны эксплицироваться уже в рамках субъективно направленных эгологических изысканий. Проведенный нами анализ самых важных работ представителей русской фило-

софии с очевидностью свидетельствует о наличии в отечественной философской мысли ярко выраженной эгологической традиции. Но до сих пор остается не осуществленной конструктивная работа синтеза накопленных знаний. Разрозненные и порой никак не связанные между собой оригинальные эгологические концепции должны, наконец, обрести единство и свое завершение в рамках эгологии, что в дальнейшем позволит удвоить усилия философов и достичь новых результатов в области самопознания.

Литература

1. Введенский А. И. Опыт построения теории материи на принципах критической философии. – М.: Librokom, 2011. – 354 с.
2. Доброхотов А. Л. Эгология Л. М. Лопатина в контексте спора с В. С. Соловьевым // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2020. – № 88. – С. 45–59. – <https://doi.org/10.15382/sturI202088.45-59>. – EDN: ORZYFY.
3. Каринский М. И. Явление и действительность / Антология феноменологической философии в России. Под ред. И. М. Чубарова. – М.: Логос, 1997. – С. 27–58.
4. Киссель М. А. Гегель и Гуссерль // Логос. – 1991. – № 1. – С. 59–67. – EDN: SYFHUP.
5. Козлов А. А. Беседы с петербургским Сократом / Свое слово. – Киев: В. И. Завадский, 1889. – С. 5–109.
6. Лапшин И. И. Опровержение солипсизма / Философские науки. – 1992. – № 3. – С. 18–45.
7. Линьков Е. С. Лекции разных лет по философии. Т. 1. Изд. 2-е, испр. и доп. – СПб.: Умозрение, 2018. – 580 с.
8. Лопатин Л. М. Аксиомы философии. Избранные статьи. – М.: РОССПЭН, 1996. – 560 с.
9. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. – СПб.: Азбука, 2011. – 320 с.
10. Молчанов В. И. Исследования по феноменологии сознания. – М.: Территория будущего, 2007. – 456 с.
11. Седов Ю. Г. Эгологическое исследование феномена субъективного пространства // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2023. – № 1. – С. 82–90. – <https://doi.org/10.25198/2077-7175-2023-1-84>. – EDN: KQKHJJ.
12. Сеземан В. Э. Заметки о проблемах познания: о предметном и не предметном знании / Антология феноменологической философии в России. Под ред. И. М. Чубарова. – М.: Логос, 2000. – С. 269–278.
13. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве / В. С. Соловьев Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Правда, 1989. – С. 3–172.
14. Франк С. Л. Непостижимое. – М.; Берлин: Директ-Медиа, 2017. – 423 с.
15. Челпанов Г. И. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. – Киев: Кушнерев, 1904. – 444с.
16. Шпет Г. Г. Философские этюды. – М.: Прогресс, 1994. – 376 с.
17. Husserl E., Boehm R. (1956) *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritischeldeengeschichte*. Den Haag: MartinusNijhoff. – 468 p.

References

1. Vvedensky, A. I. (2011) *Opyt postroyeniya teorii materii na printsipakh kriticheskoy filosofii* [An attempt to construct a theory of matter based on the principles of critical philosophy]. M.: Librokom, 354 p.
2. Dobrokhотов, A. L. (2020) [Egology of L. M. Lopatin in the context of the dispute with V. S. Soloviev]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye* [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities. Series 1: Theology. Philosophy. Religious Studies]. Vol. 88, pp. 45–59. – <https://doi.org/10.15382/sturI202088.45-59>. (In Russ.).
3. Karinsky, M. I. (1997) [Phenomenon and Reality]. *Antologiya fenomenologicheskoy filosofii v Rossii. Pod red. I. M. Chubarova* [Anthology of Phenomenological Philosophy in Russia]. Ed. by I. M. Chubarov. M.: Logos, pp. 27–58. (In Russ.).
4. Kissel, M. A. (1991) [Hegel and Husserl]. *Logos* [Logos]. Vol. 1, pp. 59–67. (In Russ.).
5. Kozlov, A. A. (1889) [Conversations with the St. Petersburg Socrates]. *Svoye slovo* [Your word]. Kyiv: V. I. Zavadsky, pp. 5–109. (In Russ.).

6. Lapshin, I. I. (1992) [Refutation of Solipsism]. *Filosofskiye nauki* [Philosophical Sciences]. Vol. 3, pp. 18–45. (In Russ.).
7. Linkov, E. S. (2018) *Lektsii raznykh let po filosofii* [Lectures on Philosophy from Different Years]. Vol. 1. 2nd ed., corrected. and add. St. Petersburg: Umozrenie, 580 p.
8. Lopatin, L. M. (1996) *Aksiomy filosofii. Izbrannyye stat'i* [Axioms of Philosophy. Selected articles]. M.: ROSSPEN, 560 p.
9. Mamardashvili, M. K., Pyatigorsky, A. M. (2011) *Simvol i soznaniye* [Symbol and consciousness]. SPb.: Althabet, 320 p.
10. Molchanov, V. I. (2007) *Issledovaniya po fenomenologii soznaniya* [Studies in the phenomenology of consciousness]. M.: Territory of the Future, 456 p.
11. Sedov, Yu.G. (2023) [Egological study of the phenomenon of subjective space]. *Intellekt. Innovacii. Investicii* [Intellect. Innovations. Investments]. Vol. 1, pp. 82–90. – <https://doi.org/10.25198/2077-7175-2023-1-84>. (In Russ.).
12. Sesemann, V. E. (2000) [Notes on the Problems of Cognition: On Object and Non-Object Knowledge]. *Antologiya fenomenologicheskoy filosofii v Rossii* [Anthology of Phenomenological Philosophy in Russia]. M.: Logos, pp. 269–278. (In Russ.).
13. Soloviev, V. S. (1989) *Chteniya o Bogochelovechestve* [Readings on God-Manhood]. Works in 2 volumes. Vol. 2. M.: Truth, 1989, pp. 3–172. (In Russ.).
14. Frank, S. L. (2017) *Nepostizhimoye* [Incomprehensible]. M.; Berlin: Direct-Media, 423 p.
15. Chelpanov, G. I. (1904) *Problema vospriyatiya prostranstva v svyazi s ucheniyem ob apriornosti i vrozhdennosti* [The Problem of Perception of Space in Connection with the Doctrine of Apriority and Innateness]. Kyiv: Kushnerev, 444 p.
16. Shpet, G. G. (1994) *Filosofskiye etyudy* [Philosophical Etudes]. M.: Progress, 376 p.
17. Husserl, E., Boehm, R. (1956) *First Philosophy (1923/24). First Text. Critical Thoughts*. The Hague: *Martinus Nijhoff*, 468 p. (In Eng.).

Информация об авторе:

Юрий Григорьевич Седов, кандидат философских наук, доцент кафедры управления социальными и экономическими процессами, Государственный институт экономики, финансов, права и технологий, Гатчина, Россия
ORCID iD: 0000-0003-4212-7555
e-mail: yuriy-sedov@mail.ru

Статья поступила в редакцию: 15.01.2025; принята в печать: 21.03.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author:

Yuri Grigor'evich Sedov, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Management of Social and Economic Processes, The State Institute of Economics, Finance, Law and Technology, Gatchina, Russia

ORCID iD: 0000-0003-4212-7555

e-mail: yuriy-sedov@mail.ru

The paper was submitted: 15.01.2025.

Accepted for publication: 21.03.2025.

The author has read and approved the final manuscript.