

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА MAN, SOCIETY, CULTURE

Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 41–46.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2024;(9(491):41-46.

Научная статья

УДК 130.2

doi: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-41-46

РУССКИЙ ДУХ КАК ЭНЕРГИЙНЫЙ МОДУС РУССКОГО МЕНТАЛИТЕТА

Токарева Светлана Борисовна

Волгоградский государственный университет, Волгоград, Россия, svet-tok2008@yandex.ru, 0000-0003-4274-6444

Аннотация. В статье представлен анализ русского менталитета в свете модального подхода. Русский менталитет в качестве *особенной* формы определен как способ заданности *должного* (фиксируемого оператором «необходимо») и *волевого*, выражающего мотивированность действия волевой установкой («я хочу»). Русский менталитет как модальная целостность проявляет себя через три основных модуса: смысловой, концептуализацией которого выступает русская идея; субъективный, «схватываемый» через концепт «русская душа»; энергийный, выражаемый через концепт «русский дух». Последний феноменологически дан индивидуальному сознанию как объективированная форма энергии носителей «русскости», а исходящие из него импульсы оказывают воздействие на всю этносоциальную общность, «прокачивая» через личности энергию, трансформирующуюся в предметную деятельность, в индивидуальные идеи и смыслы, в поступки и психические реакции, в ценности и оценки. Показано, что для представителей русской культуры и искусства, связывающих самореализацию русского духа с энергийным приобщением к универсальной духовности, характерно признание необходимости преодоления предметных форм творчества и отказ от институционально закрепленных образцов духовной жизни.

Ключевые слова: менталитет, русский менталитет, модальный подход, русский дух, русская культура, энергийный модус

Финансирование. Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, научный проект № 24-28-01661 «Русский менталитет как модальная целостность».

Для цитирования: Токарева С. Б. Русский дух как энергийный модус русского менталитета // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 41–46. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-41-46.

Original article

RUSSIAN SPIRIT AS AN ENERGY MODE OF THE RUSSIAN MENTALITY

Svetlana B. Tokareva

Volgograd State University, Volgograd, Russia, svet-tok2008@yandex.ru, 0000-0003-4274-6444

Abstract. The article presents an analysis of the Russian mentality in the light of the modal approach. The Russian mentality as a special form is defined as a way of setting the due (fixed by the operator “necessary”) and the volitional, expressing the motivation of an action by a volitional attitude (“I want”). The Russian mentality as a modal integrity manifests itself through three main modes: the semantic mode, the conceptualization of which is the Russian idea; the subjective mode, defined through the concept of “Russian soul”; the energy mode, expressed through the concept of “Russian spirit”. The Russian spirit is phenomenologically given to the individual consciousness as an objective form of energy of the bearers of “Russianness”, and the impulses emanating from it affect the

entire ethno-social community, endowing individuals with energy that is transformed into objective activity, into individual ideas and meanings, into actions and mental reactions, into values and assessments. It is shown that for representatives of Russian culture and art, who connect the self-realization of the Russian spirit with energetic involvement in universal spirituality, it is typical to recognize the need to overcome objective forms of creativity and reject institutionally fixed models of spiritual life.

Keywords: mentality, Russian mentality, modal approach, Russian spirit, Russian culture, energetic mode

Funding. The research was carried out with the support of the Russian Science Foundation, scientific project No. 24-28-01661 “Russian mentality as a modal integrity”.

For citation: Tokareva SB. Russian Spirit as an Energy Mode of the Russian Mentality. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2024;(9(491):41-46. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-41-46.

Введение

Современное представление о менталитете сложилось в результате переосмысления и доопределения введенного в научный оборот социологической школой Эмиля Дюркгейма термина «ментальность». Люсьен Леви-Брюль и представители антропологически ориентированной истории в период «романтического увлечения» этой тематикой не только существенно расширили и концептуализировали содержание понятия «менталитет», но и положили его в основу нового направления в исторической науке — истории ментальностей, обращенной к опыту повседневной жизни людей, способам справляться с обстоятельствами, привычкам чувствовать и мыслить [1; 6]. При этом утвердилось понимание человеческого поведения как детерминированного теми правилами, образцами и практиками, которые стали в данном обществе хабиитуализированными, привычными, закрепившимися в языке «народной культуры», представляющей собой сферу («точку»), в которую стянуты и слиты в целостный сплав мышление и поведение, а также условия материальной жизни, быта и мироощущения. Таким образом, менталитет с точки зрения историка — это по сути своей *причинный механизм*, фактор несвободы человека внутри человеческого сознания, с необходимостью дополняющий внешнюю несвободу, выраженную в ограничениях, налагаемых социальными условиями. Признание за менталитетом ключевой роли в комплексе витальных факторов, во власти которых пребывает человек, несомненно, усилило позиции сторонников *каузальной* детерминации истории.

Однако в результате трансфера понятия «менталитет» в область философского дискурса оно было доопределено за счет включения душевных и духовных факторов, вследствие чего менталитет уже не отождествлялся исключительно с неосознанным, стихийным, неотрефлексирован-

ным. Так, французский социолог Гастон Бутуль определяет менталитет как «ансамбль идей и интеллектуальных установок, присущих индивиду и соединенных друг с другом логическими связями или же отношениями веры... Наш менталитет находится между нами и миром как призма. Она, пользуясь выражением Канта, является априорной формой нашего познания» [14, р. 31–32; цит. по 10, с. 159–160.]. Л. М. Баткин также высказывает сомнение в отношении того, что понимание менталитета «всцело и жестко сопряжено с подспудностью, неосознанностью, анонимностью». Менталитет, по его мнению, есть функционально представленный глубинный слой коллективного сознания как компонента «социальной системности» [3, с. 37].

Менталитет в свете модального подхода

Широкая трактовка менталитета созвучна идее Николая Гартмана о необходимости преодоления разрыва между витальными и духовными факторами, поскольку «исторический процесс слоист», то есть включает *напластования* витальных и духовных составляющих [5, с. 121]. Менталитет как образование коллективной психологии относится к области объективного духа как *целостности* (в гегелевском значении). «В истории движутся, преобразуются и развиваются самосозидательные духовные формы нации: право, политика, обычаи, язык, знания и т. д.» [5, с. 119], тогда как все единичное в истории — будь то индивид или отдельное событие — «обнаруживает свою полную несамостоятельность» и «получает свою определенность и свою экзистенцию из этой всеобщей связи, из *целого*, которое является образованием высшего порядка» [5, с. 119].

В качестве целостности менталитет является формой бытия определенного сообщества и, будучи социальным куматоидом, определяет поведение входящих в сообщество индивидов как *программа*. Однако человек, будучи носителем ментально-

сти, воспринимает свое поведение телеологически, в свете привычной для психики схемы целеполагания. Нужна, следовательно, особая оптика, чтобы представить действие менталитета в индивидуальном сознании за рамками дилеммы *каузальное* (почему?) / *целевое* (зачем?).

Сам по себе менталитет в качестве *способа* действовать, мыслить и чувствовать недоступен для непосредственного восприятия. Однако модальный подход позволяет анализировать национальные формы менталитета, связанные с реальными этносоциальными общностями, в их *особенности*. Как модальные целостности *особенные* формы менталитета представляют собой способы заданности *должного* (понимаемого в широком смысле «правила», фиксируемого оператором «необходимо») и *волевого*, выражающего мотивированность действий волевой установкой на их реализацию, переживаемой субъектом как готовность к самоактивности («я хочу»). Суть феноменологического переживания воли как энергийного состояния *хотения*, которое Ансельм Кентерберийский определял как сочетание *способности к хотению* и способности «самому себя подвинуть к хотению» [2, с. 243–244], изложена в работе Д. Н. Узнадзе «Психология установки» [12]. Опираясь на данные экспериментальных исследований, Д. Н. Узнадзе показал, что сущностным содержанием волевого акта является возникающее в момент принятия решения о действии специфическое переживание, выражаемое как «я хочу» (в актуальном моменте — «теперь я действительно хочу»). При этом разнообразные психологические состояния, сопровождающие акт воли в момент принятия решения (*предметный* момент воли как ясное представление субъектом того, что ему надлежит делать; *напряжение; усилие*, которое в волевом акте часто неверно принимается за главный элемент — «силу воли») не имеют для воли никакого значения [12, с. 330–331]. «Воля сама по себе абсолютно свободна от усилия» [12, с. 332]; она представляет собой переживание чистой «самоактивности», чистую энергию, исходящую от человеческого «Я» как свободного (или «самодвижного», по выражению Дионисия Ареопагита), существа, подобного в этой «самодвижности» Богу и ангелам [7, с. 501].

Русский менталитет в качестве модальной целостности проявляет себя через три основных модуса: смысловой, концептуализацией которого выступает *русская идея*; субъектный, «схватываемый» через концепт «*русская душа*»; энергий-

ный, выражаемый через концепт «*русский дух*». Последний феноменологически дан индивидуальному сознанию как объективированная форма энергии носителей «русскости», как волевой (побуждающий) импульс. Исходящие из него импульсы оказывают воздействие на всю общность, «прокачивая» через личности энергию, трансформирующуюся в предметную деятельность, в индивидуальные идеи и смыслы, в поступки и психические реакции, в ценности и оценки.

Таким образом, русский менталитет, оставаясь как целостность за пределами восприятия эмпирических индивидов, обнаруживает себя через побуждающие импульсы, распространяющиеся через суггестивные механизмы и социальное (поведенческое) заражение. Одновременно он работает как плавильный котел, в котором происходит постоянная переплавка компонентов психической жизни в духовные: «Психическая жизнь привязана к индивиду, она возникает и умирает вместе с ним. Духовная жизнь никогда не является делом отдельного лица, насколько бы ни было это лицо, как личность, совершенно и единственным в своем роде существом. <...> То, что личность собой представляет, она не просто порождает из себя. Вырастая, она воспринимает это из духовной сферы, в которую вращается. <...> Духовная сфера есть нечто общее, разветвленное целое, составленное из воззрений, убеждений, тенденций, суждений и предрассудков, знаний и заблуждений, форм жизни и форм выражения. <...> Дух, понимаемый в этом смысле как целостность, есть то, что во всякое время соединяет людей, там, где сознание и личность разделяют их» [5, с. 95].

Исторический дух народа представляет собой такую реальность, которая: во-первых, дана в своей неповторимости как образование в наименьшей степени индивидуальное, чем личность; во-вторых, постижима, подобно любой реальности, в той мере, в какой дух себя обнаруживает. Русский менталитет *проявляет* себя в модусе русского духа, однако способ бытийствования последнего в качестве энергийного центра русской нации остается тайной. Ментальные характеристики, составляющие суть русского духа, неверно рассматривать как «чисто статистические ряды», то есть статистически распределенные среди носителей «русскости» психические черты, склонности и настроения, обнаруживаемые методом массовых опросов, анкет или тестов. Нация — это этно-социальная общность, в которой абсолютное большинство людей, не будучи

связанными друг с другом непосредственно, «осознают свою принадлежность к ней, поскольку имеют общий с другими центр, олицетворяющий данное “мы”» [9, с. 166]; именно такой тип «централизованной» социально-психической связи без прямых контактов всех со всеми отвечает ... жизненной реальности» [9, с. 166]. В этом смысле менталитет – это не «одинаковость» характеристик членов сообщества, зафиксированная как простой эмпирический факт, а реальная *общность*, основанная на *общении* как глубинном механизме формирования особого, растянутого во времени «цепи» психического взаимодействия людей [9, с. 164]. Таким «цепным» способом формируются элементы общественной психологии, которые могут трактоваться как некое «мы» [9, с. 165].

Русский дух как энергийный модус менталитета

Подобно тому, как в отдельном индивидууме дух в качестве чистой неопределенной энергийности превышает «витально определенную энергийность человеческих влечений» и «“парит” над предметностями обыденного сознания, души, обращенной к повседневности человеческого бытия» [8, с. 16], русский дух как модус русского менталитета воплощает в себе направленность и жизненную мощь влечения, желания, стремления или сопротивления. Согласно концепции А. Б. Невелева о диалектической взаимосвязи предметной и энергийной сторон бытия человека, утверждающей обратную зависимость между *предметной* определенностью бытия человека (реализуемой на четырех уровнях) и *энергетической* насыщенностью его бытия, выражающейся в способности действовать, творить, любить [8, с. 8], проявления духа следует искать в феноменах со «сниженной», «истонченной», исчезающей предметностью.

Именно на этом пути искали способы самореализации русского духа представители русской культуры. Покажем это на двух ярких примерах. Выдающиеся представители русского художественного авангарда начала XX в. Василий Кандинский, Казимир Малевич и Велимир Хлебников развивали в своих искусствоведческих и футурологических теориях тему наступления эры Великой Духовности, ставящей перед человеком великую цель — принять, вместить в себя и выразить в художественной форме объективное духовное начало Универсума. Для этого они призывали «отказаться от изображения (визуально-

го или вербального) предметной действительности, от творчества на основе законов разума, осознанной деятельности» [4, с. 620], поскольку «в наиболее чистом виде Духовное можно выразить только в абстрактном, беспредметном искусстве на основе “чувства внутренней необходимости” — интуитивных эстетических законов, управляющих творчеством художника» [4, с. 620]. Главный смысл искусства виделся русским авангардистам в предельном развитии христианских смыслов и заключался в «субъективном выражении “беспредметности”, составляющей сущность предметного мира, сокрытой за видимым объектом и в чистом виде реализующейся только в “ощущениях” художника» [4, с. 620]. Радикальный переход на позиции «беспредметной живописи», призванной «приготовить пути» эпохе всеобъемлющей Духовности, возможен, согласно В. В. Кандинскому, только в абстрактном искусстве – по той причине, что в нем, в отличие от искусства реалистического, энергия «чисто-и-вечно-художественного» не заслоняется внешним видом изображенных предметов [4, с. 582]. Аналогично, К. С. Малевич требует от живописи минимализма и беспредметности, применения для живописно-пластического выражения *энергийности* принципа экономии выразительных средств. Искусство, по его мнению, должно отказаться не только от всех прагматических задач и функций, но и от всех видов осознанности, являющейся проводником предметности. Для воплощения беспредметности «как таковой» живопись должна выражать реальность через энергетику цвета и формы [4, с. 605].

Другим примером намеренного снижения значимости предметных форм опыта является русская литературная традиция художественного изображения мира праведничества. Образы праведников в произведениях выдающихся русских писателей XIX в. Н. С. Лескова, И. С. Тургенева, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого не столько выступали типизациями опыта реальных людей, сколько выражали универсальный идеал духовного человека. При этом используемые в описании жизни праведников художественные приемы «духовного реализма», придающего поступкам героев и происходящим событиям мистическую окраску, созвучны идеям энергийной антропологии — концептуальному подходу, в котором «духовная практика конституируется как феномен» [13]. «Символические отсылки к энергийному богословию могут выражаться в широком

использовании метафоры света. Так, Достоевский для описания праведников использует выражения «светоносный образ», сравнивает их с «вытеснением темноты Божественным светом», с «проступанием света из темноты» [11, с. 63]. Еще более показательным, на наш взгляд, является ключевой посыл оправданий Н. С. Лескова перед лицом обрушившихся на него критиков образа русского человека. Словно предваряя будущую характеристику своего творчества как «стихии светозрения», Лесков пишет, что никогда *не был слеп* к «хорошим и светлым сторонам рус-

ской жизни». Эта практически пустая с точки зрения предметного наполнения мысль указывает на чистую энергию народного духа, которая неудержимо и неизменно пробивается через любые нагромождения институций, смыслов, интересов, теорий и идеологий.

Дальнейшая концептуализация темы энергийности русского духа предполагает рассмотрение процессов дифференциации его форм и их многовекторный анализ в контексте взаимодействия антропологических, психологических и социокультурных факторов.

Список источников

1. Андреева Е. А. «Новая историческая наука» Франции глазами французских историков // Вестник Томского государственного университета. 2003. № 276. С. 13–20.
2. Ансельм Кентерберийский. О падении дьявола // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М.: Канон, 1995. С. 221–270.
3. Баткин Л. М. Пристрастия. Избранные эссе и статьи о культуре. М.: Курсив-А, 1994. 282 с.
4. Бычков В. В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007. 743 с.
5. Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб.: Наука, 2003. 640 с.
6. История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах / Сост. Е. М. Михина. М.: РАН, РГГУ, 1996. 255 с.
7. Лурье В. М. Модальная онтология Дионисия Ареопагита // EINA1: Философия. Религия. Культура. 2015. Т. 4 (1/2). С. 490–511.
8. Невелев А. Б. Избранные труды; сост. и авт. коммент. А. Я. Камалетдинова, вступ. ст. В. С. Невелевой. Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2019. 279 с.
9. Поршнева Б. Ф. Социальная психология и история. М.: Наука, 1966. 213 с.
10. Пушкарев Л. Н. Что такое менталитет? Историографические заметки // Отечественная история. 1995. № 3. С. 158–166.
11. Токарева С. Б. Энергийные мотивы в трансляции духовной традиции // Logos et Praxis. 2022. Т. 21. № 3. С. 60–67.
12. Узнадзе Д. Н. Психология установки. СПб.: Питер, 2001. 416 с.
13. Хоружий С. С. Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отвержение чувств»: два концепта в сравнительной перспективе // Вопросы философии. 1999. № 3. С. 55–84.
14. Bouthoul G. Les mentalités. 5-e ed. P.: Presses universitaires de France, 1971. 136 p.

References

1. Andreeva EA. «Novaya istoricheskaya nauka» Francii glazami francuzskih istorikov [“New historical science” of France through the eyes of French historians]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Tomsk State University]. 2003;(276):13-20. (In Russ.).
2. Ansel'm Kenterberijskij. O padenii diavola [About the fall of the Devil]. In: Works. Moscow; 1995. Pp. 221-270. (In Russ.).
3. Batkin LM. Pristrastiya. Izbrannye esse i stat'i o kul'ture [Predilections. Selected essays and articles on culture]. Moscow; 1994. 282 p. (In Russ.).
4. Bychkov VV. Russkaya teurgicheskaya estetika [Russian theurgical aesthetics]. Moscow; 2007. 743 p. (In Russ.).
5. Gartman NK. osnovopolozheniyu ontologii [On the foundation of ontology]. St. Petersburg; 2003. 640 p. (In Russ.).
6. Istoriya mental'nostej, istoricheskaya antropologiya. Zarubezhnye issledovaniya v obzorah i referatah [The history of mentalities, historical anthropology. Foreign studies in reviews and abstracts]. Comp. EM Mi-hina. Moscow; 1996. 255 p. (In Russ.).

7. Lur'e VM. Modal'naya ontologiya Dionisiya Areopagita [Modal ontology of Dionysius the Areopagite]. *EINAI: Filosofiya. Religiya. Kul'tura* [EINAI: Philosophy. Religion. Culture]. 2015;4(1/2):490-511. (In Russ.).
8. Nevelev AB. Izbrannye Trudy [Selected works]; comp. and author's comment by AYа Kamaletdinova, intro by VS Neveleva. Chelyabinsk; 2019. 279 p. (In Russ.).
9. Porshnev BF. Social'naya psihologiya i istoriya [Social psychology and history]. Moscow; 1966. 213 p. (In Russ.).
10. Pushkarev LN. Chto takoe mentalitet? Istoriograficheskie zametki [What is the mentality? Historiographical notes]. *Otechestvennaya istoriya* [Russian history]. 1995;(3):158-166. (In Russ.).
11. Tokareva SB. Energijnye motivy v translyacii duhovnoj tradicii [Energetic motifs in the translation of spiritual tradition]. *Logos et Praxis*. 2022;21(3):60-67. (In Russ.).
12. Uznadze DN. Psihologiya ustanovki [Psychology of attitude]. St. Petersburg; 2001. 416 p. (In Russ.).
13. Horuzhij SS. Zametki k energijnoj antropologii. «Duhovnaya praktika» i «otverzanie chuvstv»: dva koncepta v sravnitel'noj perspektive [Notes on energy anthropology. "Spiritual practice" and "opening of feelings": two concepts in a comparative perspective]. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 1999;(3):55-84. (In Russ.).
14. Bouthoul G. Les mentalités [The mentalities]. 5-e ed. Paris; 1971. 136 p. (In French.).

Информация об авторе

С. Б. Токарева — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и теории права.

Information about the author

S. B. Tokareva — Doctor of Philosophy Sciences, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Theory of Law.

Статья поступила в редакцию 30.09.2024; одобрена после рецензирования 10.09.2024; принята к публикации 20.10.2024.

The article was submitted 30.09.2024; approved after reviewing 10.09.2024; accepted for publication 20.10.2024

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflict of interests