

*МЕНЬЧИКОВ Геннадий Павлович, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры общей философии института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета. Автор 196 научных публикаций\**

## **СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА: КЛАССИЧЕСКИЙ, НЕКЛАССИЧЕСКИЙ И НЕОКЛАССИЧЕСКИЙ ДИСКУРС**

В статье предпринимается историко-компаративистский анализ понимания сущности человека в трех типах философского миропонимания: классическом, неклассическом и неоклассическом. Цель данного исследования – прояснить приращение в понимании того, что есть человек в качестве человека. В работе обосновывается, что в классическом и неклассическом типах в силу преобладания абсолютистского миропонимания к человеку осуществляется функциональный подход: отождествляются природа и сущность человека. В неоклассическом типе сущность человека и природа человека перестают отождествляться – тем самым осуществляется нефункциональное определение сущности человека, которое выявляет его трудно понимаемую уникальность. Последняя проявляется через существенные устойчивые признаки, причем реалистические и пока не повторяющиеся больше ни у кого в достижимом человечестве космосе. Элиминируется и невольное сведение сущности человека к сущности животного, а также и неопозволяющее отношение человека к человеку и человека к самому себе. Главным аргументом онтологической инаковости является принципиально иная детерминация: если сущность животного определяется инстинктами и средой, то на человека они влияют, но не определяют его родовую сущность, не определяют человека в качестве человека. Определяющими и пропитывающими все другие оказываются экзистенциальные детерминации (особенно смысл жизни, смысл человеческой жизни), причем любого человека – неосознаваемо и осознаваемо. Когда у животного все состоялось, у человека все только начинается. Основной оппонирующий вывод статьи: человек есть не био-социальное существо, а субъект-объект культуры, культурное существо, каждый на свой лад.

**Ключевые слова:** классический дискурс, неклассический дискурс, неоклассический дискурс, сущность человека, экзистенциальные детерминации, третий дом бытия, функциональный подход, нефункциональный подход.

---

\*Адрес: 420008, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Кремлевская, д. 35; e-mail: menchikovgp@mail.ru

Для цитирования: Меньчиков Г.П. Сущность человека: классический, неклассический и неоклассический дискурс // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2018. № 1. С. 61–72. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2018.1.61

Проблема сущности человека – *что есть человек именно в качестве человека* – является непростой и по сей день, в то время как ее решение имеет предопределяющее жизненное значение, особенно когда мы попадаем в ситуацию вопрошания, ответа на онтологический зов бытия или в ситуацию онтологического перехода, необходимости нового обретения базовых смысловых опор, или в ситуацию экзистенциальной растерянности и экзистенциального поворота человечества [1]. На сегодняшний день в соответствии с классическим, неклассическим и неоклассическим типами философии [2] выделяются три типа понимания сущности человека: классическое, неклассическое и неоклассическое (только формируется). Они взаимопроникают друг в друга, имеют длительную историю развития. Методологически задающим положением здесь обладают историко-компаративистский подход и глубинная в нем «детерминистическая эволюция»: меняется представление о мире (о детерминированности мироздания) – меняется и представление о сущности человека [3].

В классической философии (ранне-, средне-, позднемоде­р­нистской<sup>1</sup>, середина III тыс. до н. э. – середина XIX века) в период философии Древности все исходило из того, что Мир виделся закрытой системой, а вседиктующим представлялся Абсолют, считавшийся разновидностью мистифицированной Природы. Вследствие такого в целом абсолютистского мировоззрения, мышления и поведения человечества и сущность человека трактовалась в натуралистически-политеистской слитности человека с Природой. Это означало, что без совпадения с неким Абсолютом (неким Сверхъестеством Богом-Природой) ты не есть человек, не есть опора самое себя, а есть приложение, функция, средство, марионетка заложенных в тебе извне и окружающих тебя фатальных сил (фьюзиса-природы, космоса, созданных извне и заданных Абсолютом). По сравнению с предшествующим, архаичным, этапом человек начал выделять себя из мира животных. Позднее человека

назвали даже разумным животным, однако заметим, что лишь предикатом (страдающим, подчиняющимся, властвующим, политическим, общественным, умеющим делать орудия труда и т. д.), но субъектом – по-прежнему животным.

В философии Средневековья Абсолют изменил форму: им стал Бог, но сама его суть (уже монотеистическая) в качестве Абсолюта осталась. Без Бога, тем более теперь – непостижимого и потустороннего, мистического, ты не есть человек: так же, как и раньше, не являешься опорой самое себя. Сущность человека стала видеться в том, что человек есть функция более четко выраженного Абсолюта – абсолюта Бога, или трансцендентально понятого Духа. Предначертанность, фатальность свыше остались, а если учитывать появившийся институт инквизиции и индульгенции, обнажились даже явственнее.

В философии Возрождения открылся еще один Абсолют – им стало мистически понятое Творчество. Возрожденческий человек остался тоже приложением, функцией, средством орудия Бога, но уже пантеистического Абсолюта-Бога-Творчества. Правда, реальный человек здесь стал не столько бояться предзаданности такого Абсолюта, сколько начал подражать «механизму» его Творчества (Ренессанс), заданным Им законам построения вещей, но творчества – мистически понятого. Одним словом, мистифицированное «вниз» и «вверх» понимание сущности человека продолжается.

В философии Нового времени главным Абсолютом-детерминантом стал видеться «Абсолютный Дух, Разум, Идея». Мир предстал как рационально-механистически понятый Порядок с потусторонне заданной «Правильной вечностью». (Хаос виделся еще не бытийствующим, не онтологическим свойством бытия и оценивался скорее проявлением лишь субъективного недосмотра человека.) Сущность человека главным образом стала отождествляться с познающим механизмом (Декарт) или с умной машиной (Ламетри), хотя объяснялась по-разному.

---

<sup>1</sup>Сравнивая с предшествующим, архаическим, миропредставлением.

Но преобладали по-прежнему «бесчеловеческие» (не замечающие самого человека в качестве человека) концепции: натуралистические, рационально-механистические, романтически-идеалистические и религиозно-мистические. Таким образом, в классическое время выявился, как бы мы его назвали, *функциональный подход*: взгляд на человека как *функцию, средство, вещь, инструмент, орудие, винтик* в чьих-нибудь руках.

В *неклассической философии* (ранне-, средне-, позднепостмодернистской, середина XIX – 70-е годы XX века) Абсолют радикально изменил форму – абсолютизироваться стал *Хаос* (ницшеанская весть о смерти Бога, смерть Правильности, смерть Порядка), однако Абсолют в нем и остался: мир по-прежнему создан, порожден и руководим извне, но уже Абсолютом-Хаосом, «Неправильной вечностью». Мироздание по-прежнему есть закрытая система; снова – фатализм, но обернувшийся волюнтаризмом, безумием капиталистического социального бытия (М. Фуко, Ж. Делез, Ф. Гваттари и др. [4]). Это не мы, не я виноваты, это в нас *заложено*, нечто потусторонне-иррациональное, «человеческое, слишком человеческое» (Ф. Ницше).

Под влиянием неклассических открытий и социальных изменений эпохи постмодерна мироздание стало видеться, конечно, более сложным, ситуационным, динамичным, в т. ч. виртуальным, причем словно с «изнанки», обратной стороны бытия (Н.М. Солодухо [5]). Но к классической рациональности и Порядку бытия появилось предвзятое недоверие, возродились агностицизм, абсолютизация релятивного и нигилизм. Правда, что ценно, была замечена всерьез энергичная сторона мироздания, пронизывающая все другие (А. Шопенгауэр), и экзистенциальная сторона сущности человека (С. Кьеркегор), которые позже, к сожалению, были гипостазированы. То человек – это когда человек-волюнтарист; то человек – самокопающийся невротик; то человек есть конформист (ранний психоанализ); то человек – это воля человека (М. Хайдеггер); то человек – это если ты только сверхчеловек (Ф. Ницше); то человек – это существо, видящее смысл жизни в борьбе,

в перманентном переделывании бытия, революционер (марксизм); то человек – это бунтарь (анархизм); то человек – это перманентный протестант и даже мститель бытию (метафизический терроризм).

Таким образом, сущность человека стала пониматься совершенно по-другому, но по-прежнему функционально: человек есть орудие теперь уже иррациональных смутных сил Абсолюта-Хаоса, извне и непоправимо хаосоподобных влечений в человеке (А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор, Ф. Ницше, З. Фрейд, Ж. Лакан, М. Хайдеггер и др.): вплоть до смерти человека (М. Фуко), смерти автора (Р. Барт), конца истории (Ф. Фукуяма), заката Европы (О. Шпенглер), конца социального (Ж. Бодрийяр), смерти души (Ю. Кристева), поминок по Просвещению (Дж. Н. Грей). А «прекрасные, но тщетные мысли: Бог, универсум, теория, Практика, Субъект, Объект, Тело, Дух, Смысл, Ничто – всего это не существует. Все лишь словечки для юнцов, профанов, клерикалов да социологов» [6].

Итак, в классическом и неклассическом типах миропонимания сущность человека определяется как приложение к потустороннему Абсолюту: его сущность то идеализируют, то вульгаризируют; доминируют такие подходы, как антропологический абсолютизм и релятивизм: биоцентрический, социоцентрический, биосоциоцентрический, рационалистический, иррационалистический и др. Суть типичных в них ошибок, на наш взгляд, состоит в *функциональном подходе к человеку*, в том, что осознанно или неосознанно к человеку подходят как к вещи, средству: «использовательски» и потребительски, не видят человека в качестве собственно человека. Такое *функциональное понимание сущности человека* невольно порождало и непроизвольное отношение к человеку, людям и, что парадоксально и опасно и что мы сегодня наблюдаем, человека – к самому к себе. Поэтому неслучайно в 70–80-х годах XX века возникает современное, неоклассическое (постнеклассическое), понимание сущности человека, а неклассическое постепенно, хотя и болезненно, становится вчерашним днем [7].

В неоклассической философии (70–80-е годы XX века – начало XXI века) – особенно в связи с открытием синергетики – мир впервые предстал без Абсолюта. Не смешивая «абсолют» с «идеалом», впервые доказательно мир открылся *реалистическим, как мироздание-предоставленное-самому-себе*, а не чему-то потустороннему. Сегодня генерируется и современное неоклассическое миропонимание и мышление [8], а вместе с ним формируется и неоклассическое понимание сущности человека. Его суть в том, что уже не смешивается сущность человека с природой человека: не отождествляется его родовая сущность с его происхождением из природы, как это происходило и происходит в классическом и неклассическом миропонимании. Также к пониманию сущности человека начинает применяться принципиально иной – *внефункциональный, или реалистический*, подход, происходит «рассимволизация Абсолюта» [9].

Если раньше человек рассматривался «использовательски» (как средство, орудие, инструмент, животное и т. п., как функция чего-то, кого-то, как вещь), то теперь человек открывается онтологически самобытийствующим существом, как самоцель и самоценность бытия, как со-бытие. Краеугольный камень новейшего, неоклассического, понимания сущности человека заложили работы К.Г. Юнга, Э. Фромма, А. Швейцера, И. Пригожина. Основными разработчиками такого понимания являются В. Франкл, К. Роджерс, А. Маслоу, Р. Ассаджоли, С. Гроф, М. Хайдеггер, И.Т. Фролов, М.К. Мамардашвили, Г.К. Сайкина и др. Суть неоклассицизма в понимании сущности человека состоит в повороте к человеку как к *уникальному существу* бытия, к его уникальной *все пронизывающей экзистенциальной стороне сущности*. Открылось, что не единственным, но доминирующим видом детерминации у любого человеческого существа являются так называемые экзистенциальные детерминации.

*Экзистенциальные детерминации* – это круг детерминаций, связанных с переживанием смысла своего существования в бытии и прилегающих к нему так называемых вечных проблем («зачем я», «кто я», «зачем мы»: не «почему»,

а «зачем» появились однажды на свет) подсознательно и осознаваемо. В *структуру* экзистенциальных детерминаций входят следующие проблемы: цели и смысла жизни; вечности и смысла смерти, бессмертия; переживания существования во времени и пространстве, вечности и бесконечности; общения и разобщенности, любви и одиночества; одиночества и уединенности; самоидентификации, самоопределения и самоактуализации в бытии; свободы и ответственности; выбора и решения. Решаемость этих проблем приводит человека к счастью, самоактуализации, нерешаемость – к душевной и духовной фрустрации (состоянию, связанному с переживанием неудачи, хотя поставленные цели вроде бы достигнуты) (С. Кьеркегор), нерешенность – к душевно-духовной пустоте и глубинной Скуке, «экзистенциальному вакууму» (В. Франкл) со всеми его разрушительными деструктивными последствиями (Э. Фромм).

Проблема *смысла жизни* выступает *базовой детерминацией*. Человек – не животное: когда у животного все состоялось – у человека все только начинается. Поиски смысла жизни свойственны только человеку (осознанно или неосознанно – любому человеку), а потому сопутствуют жизни человечества на протяжении всего его существования. Однако сегодня экзистенциальный вопрос приобретает особое значение [10]. Дело в том, что в классическое и неклассическое время существования человечества смысл жизни отдельного человека невольно *задавался извне*, в сущности, креационистски (было вроде как ясно зачем, да и «зачем» вроде как совпадало с «почему»). Так, существовавшие абсолюты – древних обществ (Космос, Природа, Благо древнегреческих демократий), средневековых обществ (Религии, Иерархии), раннекапиталистических обществ (Справедливость, Прогресс), позднекапиталистических обществ (Борьба, Протест, Благо общества) – задавались человеку обществом.

В неоклассике благодаря синергетическому открытию и некреационистскому видению мира человечество впервые оказалось в условиях самостоятельного определения собственной жизни

(что и как сделаем, то и будет: и хорошее, и плохое). Впервые относительное материальное благополучие, демократические порядки, невиданная ранее свобода ниспровергли или ослабили давление «абсолютов», поставили человечество и каждого человека перед реалистической возможностью и необходимостью определять самому свой смысл жизни. Но обретение смысла («зачем», «а что дальше») – задача непростая. Неумение справиться с определением смысла жизни приводит человека к печальным последствиям. Хотя, как известно, человек, которому есть «ради чего» жить, может вынести любое «как» (Ф. Ницше). Не случайно над вопросом смысла жизни бьется человеческая мысль.

И вот здесь важно «смысл жизни» *не отождествлять* с «целью жизни». Смысл жизни более устойчив: сопровождает, определяет, ведет человека, пронизывает, вдохновляет или удручает всю его жизнь, а цели изменяются, они подвижны. Откуда в нас эта проблема? Проблема смысла жизни, своеобразной нехватки-неполноты-нецелостности, возникает только у человека и вытекает из того, что человек, как ни одно из живых существ, заранее *знает* о своей конечности (биологической смерти) и в этом плане – о каком-то неисправимом «не-совершенстве» мира. Знание об этом подчас настолько потрясает человека, что он живет в растерянности.

Решение этого вопроса является исходной основой «линии жизни», подчиняющей поступки разных уровней. Отсюда вопрос «зачем, быть или не быть?» – суть выражения проблемы. Принять этот мир как свой дом бытия, остаться в нем и строить его или лишь бороться и страдать, или изначально не принимать его, уйти из него, неродного, чуждого, или прозябать и ныть, ничего не делать в нем и только обижаться на него, или разрушать его, мстить ему, чтобы любым способом «сбыться», «показать», «прокричать» и «доказать» этому миру, всем людям: «Люди, я все равно есть в нем».

Дело в том, что быть человеком, сбывсья и удержаться не так-то просто (Г.К. Сайкина, Ж. Деррида и др.) [11]. *Смысл жизни – это понятие, концентрирующее в себе укорененность человека в бытии, существование корней, которые привязывают человека к этому миру, вдохновляют человека на жизнь (или разочаровывают), благодаря которым стоит жить, стоит стать, быть и удержаться человеком, стоит выносить всю радостно-тревожную сложность жизни человека, если в качестве человека.* В более узком плане *смысл жизни – это ценность (идея, задача, собственное решение), чему человек добровольно посвящает всю свою жизнь, то, что определяет и сопровождает всю его жизнь, является основным ведущим мотивом жизни, вдохновляет, оправдывает его жизнь или огорчает вплоть до несчастья и даже суицида.* Поскольку цель жизни и смысл жизни – не одно и то же, то с целями жизни такого не случается: они важны, но преходящи. И еще одно его свойство: смысл жизни – это то, к чему человек тянется сам и добровольно, его никто не толкает в спину и не принуждает. И выражается он в том, что называют призванием, служением жизни, выполнением простой/сложной, но человеческой миссии.

Что касается вопроса *в чем конкретно смысл жизни человека* (мой, меня – единственного, неповторимого, любимого), то здесь есть различные позиции: индивидуальные и родовые, индивидуально-родовые. Человечество проходило варианты смысла жизни: гедонистический, религиозный, утилитарно-прагматический, деонтический, реально-гуманистический. Однако, поскольку смысл жизни детерминирует *сквозную интенцию*, то в определении «смысла жизни человека» выделяются три основных подхода.

Первый – *трансцендентный* (как справедливо называет его З.В. Фомина)<sup>2</sup> – утверждает, что смысл жизни человека должен лежать за пределами его повседневной жизни и может

---

<sup>2</sup>Фомина З.В. Ценности человеческого бытия: учеб. пособие. Саратов: Сарат. гос. акад. права, 2001. С. 24.

быть связан с существованием высшей реальности, с неким Абсолютом. Человек должен жить для чего-то/кого-то вне его собственной и повседневной суетной жизни, лишь решением потустороннего он может оправдать свою жизнь. При всей хорошей интенции здесь возникает много вопросов. С одной стороны, человечество сталкивается с еще непознанным, но на поверку мир оказывается все более сложным и все равно – посюсторонним, т. е. каузальным [12]. С другой стороны, необходимо, чтобы *было* это что-то/кто-то, которое/который оправдало бы *эту* жизнь. Но такое желание тоже не подтверждается фактами, хотя, может быть, хотелось бы. В-третьих, не обесмысливается ли эта жизнь, если ее ценность сужается до подготовки к «той», о которой у человечества нет фактических сведений (не путая понятия «факты» и «события»). Вопрос о смысле жизни таким образом превращается в вопрос абсолютного (конечного-изначального, но заданного, а не возвращенного смысла жизни – не в идеал; здесь не нужно путать еще и «абсолюты» и «идеалы»), иррационально-мистического смысла жизни. А он невольно принижает реальный смысл жизни, многие века не позволяет ей быть жизнью человеческой по определению. И, к сожалению, получается наоборот: «если бог есть, то все дозволено».

Неслучайно в философии существует и второй подход – *имманентный* (З.В. Фомина), который утверждает, что *смысл жизни заключается только в самой жизни*, и потому оправдывает реальное, земное существование человека. Имманентный подход присутствует в эпикуреизме, атаксии, гедонизме, эвдемонизме, а также в рациовитализме. *Рациовитализм* (Х. Ортега-и-Гассет), например, ярче всего подчеркивает внутреннюю ценность самой жизни. Но! Но имманентный подход ведь тоже возможен как внешний, заданный извне Абсолютом, потусторонний.

Наличие смысла жизни, по Х. Ортега-и-Гассету, утверждается, казалось бы, в *творческой* полноте самой жизни, где жизнь проявляется

больше в витальности – «в своей собственной игре», непринужденной, радостной, спонтанной. Однако и при творчестве (если при творчестве как страсти, игре в жизнь) смысл жизни превращается в потребительство жизни. Происходит инверсия: получается, что мир, жизнь есть средство и человек сам превращается в средство для потребления жизни.

Казалось бы, справедливо отрицает наличие внешнего по отношению к человеку смысла бытия и *экзистенциализм* (особенно А. Камю). Однако, согласно экзистенциалистам, внешнего смысла нет, но и внутреннее человеческое существование из-за неизбежной смерти видится абсурдным, бессмысленным. Поэтому предлагается следующее решение: вместо стремления избавиться от абсурда и бессмысленности существования лучше научиться жить со своими болезнями, сознательно приняв вызов, противопоставляя бессмысленности абсурдной действительности свой бунт, свою пусть даже аморфную свободу как можно полнее и дольше. Таков неутешительный взгляд на смысл жизни, если ограничивать смысл человеческого бытия пределами непосредственной жизни<sup>3</sup>. Итак, как нам представляется, оба подхода делают одну и ту же методологическую ошибку – неправомерно разрывают единое: часть и целое, вечное и относительно не вечное, бесконечное и относительно конечное.

Поэтому существует и третий подход – назовем его *имманентно-трансцендентный*. В соответствии с ним смысл жизни человека в его сущем может быть прежде всего *реалистическим*, исходя из сущности человека как человека (а не животного, не машины, не средства, не орудия, не инструмента, не функции, не вещи, не игрушки и т. д.). *Следовательно, смысл жизни состоит в самой непосредственной жизни, но протекающей с позиции вечности-бесконечности, в служении жизни, человеческой жизни (не в потребительстве жизни и не в служении чему-то над жизнью, не в маргинальности к жизни), а жизни с позиции вечности, непременно связанной*

---

<sup>3</sup>Фомина З.В. Указ. соч. С. 26.

с реальной духовностью существования человека. Почему? Духовность человека – это особое состояние в духовной реальности человека. В нем разрешается основное противоречие бытия человека: его зажатость между бесконечностью бытия и относительной конечностью человека («мироздание вечно, а я-то умру») [13], но разрешается *реалистически*, в определенной степени и в человеческой форме: не противопоставляя человека его непосредственной жизни, не губя жизнь заземлением и прислуживанием своей жадной плоти и чувственности, но и не обкрадывая служением «потусторонности бытия», не губя интенцией к абсолютной реальности.

В этом плане в неоклассике мы впервые фактически начинаем жить в неутопическую эпоху. Не случайно противоборство между реализмом и антиреализмом составляет сегодня передний фронт философских сражений, а антиреализм так многолик (Е.Л. Черткова, В.А. Лекторский) [14]. Реальная духовность человека внутренне связана с вопросом существования не абсолютного (утопического), а *реального относительного бессмертия человека*. У человека есть относительное бессмертие: оно реально и выражается не в надуманных, а вполне реалистических формах инобытия.

Итак, в неоклассике было окончательно сделано открытие: человек может нормально жить в качестве человека, не томясь и не «психуя» лишь тогда, когда его жизнь имеет смысл, когда он не потерял смысл жизни и может хоть как-то (к сожалению, в различной форме) реализовать его. Все это указывает на то, что человек не только рефлексное животное, но прежде всего рефлексивное существо бытия (здесь не нужно путать понятия «рефлекс» и «рефлексивность»), не только марионетка в руках инстинктов и социума, не только когнитивная машина, каким чаще всего его видела классическая философия, и не мистически-демиургическое существо, каким он видится с мистических точек зрения.

*Не отвергая ни инстинктов, ни врожденной предрасположенности, ни влияния внешней среды, неоклассическое понимание сущности человека доказывает, что все эти детерминанты*

*обуславливают поведение человека, но не являются причиной его детерминаций. Среда и инстинкты влияют, но не определяют поведение человека, даже в самых неблагоприятных или пресыщенных условиях существования. Условия, среда лишь выявляют глубины сущности человека. По убедительному опыту жизни В. Франкла, даже в концентрационном лагере «существуют только две расы в этом мире: “раса” порядочных людей и “раса” людей непорядочных» [15].*

Современный неоклассический взгляд на сущность человека базируется на том, что к жизни человека в качестве человека в принципе нельзя подходить с утилитарной точки зрения полезности-неполезности, недопустимо подходить как к средству, вещи, функционально. Это допустимо по отношению к вещам, в известной степени – к животным, но не к человеку, если мы при любых обстоятельствах понимаем именно человека в качестве человека. Жизнь человека надполезна, оправдывает себя своим существованием, жизнь есть задача, есть миссия человека жить в качестве человека. Что, конечно, не так просто.

Из всего этого в неоклассической философии следует, что сущность человека не есть в том, что он био-социальное существо, не есть самое умное животное или самая разумная машина, а есть *изначально культурное существо или субъект-объект культуры*. Человеку в его сущности не нужны никакие предикаты и комплименты – ни лучшие, ни худшие, даже самому падшему из нас. Он в принципе иной. Одно из открытий неоклассической философии как раз и состоит в понимании того, что *природа человека (его происхождение) и сущность человека (его субстанциональность) – не одно и то же*. Пора перестать путать «природу человека» и «сущность человека», причем на всех уровнях: мировоззренческом, методологическом, педагогическом, психологическом, нейрофизиологическом и биологическом.

Современные исследования показывают, что у человека в отличие от высших животных есть неокортекс, подкорка, ствольный мозг, спинной мозг и даже периферийная часть мозга (А. Меграбян,

С.Н. Раева, Н.П. Дубинин, И.И. Карпец, В.Н. Кудрявцев); у человека есть не две, а три сигнальные системы (А.Я. Зверев, У.Ш. Ахмеров, Н.У. Ахмеров, Э.А. Цветков, И.П. Шмелев); у человеческого существа имеется также не две формы постижения бытия, а по крайней мере три: известные – рационально-логическая, чувственно-эмоциональная – и неосознаваемая, или, по Ю.А. Урманцеву, медитативная [16]. Вывод о том, что изначально человек есть культурное существо, субъект-объект культуры, кажется нереалистичным и комплиментарным. Но заметим, речь идет не об идеализации – «розовости» – человека и не о норме культуры и культурности и форме ее выражения (они бывает различны: от стадий дикости, варварства, цивилизации и до стадии собственно культуры), а о сущности человека. Речь идет о том, что мы, каждый из нас, уже с самого начала являемся другими культурными (социокультурогенезисными) существами (В.А. Воронцов [17]).

*Речь идет о константной особенности человеческого существа, о той принципиальной антропной незримой черте, пролегающей в самом человеке и между животным и нечеловеческим существом. И даже когда среди нас встречаются, к сожалению, и «нелюди» – существа гораздо опаснее животных (по собственному влечению и изошренно переступающие черту жизни и смерти), то это лишь доказывает переступания ими этой антропной черты и принципиальной разницы человека и не вызревшего еще до человека – как «вверх», так и «вниз».*

Каждый человек есть существо не только и не столько отражающее, а так или иначе отображающее и конструирующее мир по-своему, причем как созидательно, так и разрушительно, т. к. естественный мир не пригоден для человека в качестве человека и человек не готов для него. Чтобы *сбыться человеком*, человек несет двойную нагрузку. Его никто не заставляет, но чтобы *сбыться* (утолить свое томление, неполноту и нецелостность), он вынужден самоактуализировать

себя человеком и мир под себя как для человека (Г.К. Сайкина). Тем более что каждый человек кроме сознания и неосознаваемого имеет еще и душу как реальность; человек есть еще и существо душевное: хорошо или плохо, но *лично переживающее* свое бытие в мироздании – свою самоактуализацию.

В понимании сущности человека, в его *самоактуализации важно различать бытийное и дефицитное*: Б- и Д-подход, Б- и Д-мотивацию, Б- и Д-познание, Б- и Д-ценности, Б- и Д-любовь в самом широком плане. Эту замечательную идею А. Маслоу поясняет так<sup>4</sup>. Речь идет, например, о том, что голодный человек замечает только пищу, нищий – только деньги, т. е. *нехватку*, которая *все искажает* и ведет к деградации, а не к самоактуализации.

Внимательный взгляд на поведение людей обнаруживает и другой род мотивации: *собственно человеческую – бытийную мотивацию*. Дефицитная мотивация – мотивация, ориентированная на удовлетворение фрустрированной потребности. Она состоит в недовольстве настоящим мирозданием, она вне радости жизни. Дефицитное познание – это познание, где объекты рассматриваются *не сами по себе*: тогда они канализируют, сужают и инверсируют восприятие и мышление, так что человек осознает только те аспекты реальности, которые имеют отношение к удовлетворению витальной потребности. Студент, который учится только для сдачи зачетов, по сути, не становится культурным человеком.

Бытийная мотивация – это мотивация роста, или метамотивация, когда организм не испытывает (*перешагивает*) ни голода, ни боли, ни страха, появляются новые мотивации, такие как любопытство или желание игры, деятельности, которые могут приносить удовлетворение и радость как таковые – так сказать, бесплатно. Здесь речь идет о желании искать позитивные ценностные цели, наслаждение и удовлетворение *ростом сбыться*, а не лишь компенсацией

---

<sup>4</sup>Маслоу А. Мотивация и личность // Теории личности в западноевропейской и американской психологии: хрестоматия / сост. Д.Я. Райгородский. Самара: Бахрах-М, 1996.



недостатка. Бытийное познание – более точное и эффективное, потому что здесь в меньшей степени искажается свое же восприятие в соответствии с потребностями и желаниями, своим «ячеством» (Ю. Разинов).

Такое познание воспринимает вначале *сущность* вещей, какие они есть, а не только их утилитарность. Оно способно ценить сущность как таковую, следовательно, восприятие является более богатым и полным. Воспринимающий остается независимым от воспринимаемого. Внешние объекты ценятся как таковые, в себе и сами по себе, а не в их отношении к личным заботам, тем более маленьким. Бытийному познанию можно доверять. Вот почему, как бы ни критиковали такую точку зрения, но если наука существует вначале не ради науки, а искусство не ради искусства, то они не есть ни наука, ни искусство; они обречены на нанесение вреда человеку и человечеству и, естественно, на самодеградацию либо они и их представители должны самоактуализироваться, т. е. выйти на новый виток самореализации. Но *самоактуализация* дается не автоматически. Таким образом, человек есть существо, способное не «нервничая» жить в качестве человека лишь в созданной им же культуре, но в *культуре как третьем доме бытия*.

Здесь необходимо уточнение, *что есть культура и о чем идет речь?* Одно из открытий неоклассической философии состоит в том, что в ней различаются и не отождествляются такие феномены бытия, как общество и культура, а также различаются первый, второй и третий *дом бытия* человека. Первым домом бытия является *Природа*, однако этот дом не готов для человека, как и человек для него. Вторым домом бытия выступает *Производство* общества – совокупность технически создаваемых *любых* утилитарно полезных материальных и духовных вещей, производящих обществом главным образом *выживание* человека – удовлетворение *витальных* (выживательных) потребностей, а также выковывающих *трудом* человеческий стержень в человеке. Но не все, увы.

И поскольку человек не животное (было бы, возможно, проще), то дом, создаваемый Производством, необходим, но недостаточен для жизни человека в качестве человека, ибо сущность человека не в вегетативности (размножении), не в витальности (выживании), как у животного, а в жизни человеческой. Недостаточны и могут быть опасны и результаты Творчества: не забываем, что творчество является еще и страстью, а как страсть оно «всеядно», создает *любые* вещи, в т. ч. опасные для человека и человечества; как креативная страсть творчество бывает не сразу разборчиво и даже некрофильно (за фактами ходить не надо).

Итак, различие, различение и не отождествление таких феноменов бытия, как общество и культура, вытекает из того, что *общество – более широкое явление и понятие, чем культура*, общество создает всякое. Культура же общества (этого «чего»?) вольно или невольно избирательна, в культуру входит *не все, не всякое и не как попало, что создает общество (хотя входит в это общество)*, культура – это и не склад ценностей и т. д. Поскольку общество создает всякое и по-всякому, трудно согласиться с концепцией, что культура – это вторая природа, т. е. все, что создает общество [18].

Сущность культуры первого порядка – в смыкании человека с вечностью бытия. *В собственно онтологическом ее понимании культура – это качественная сторона делаемого, совершаемого обществом. Культура есть совокупность материальных и духовных ценностей, ведущих к очеловечиванию человека, к возвращению человеческого в человеке, все дальше отодвигающих человека от края прегоминидности (вместе с процессом создания ценностей, хранения, охранения, распространения, применения, соучастия в их создании хотя бы в виде использования и коммуникации)*. Действительно, «все прогрессы реакционны, если рушится человек» (А. Вознесенский). И в этом плане культура есть качественная сторона бытия человека, третий дом бытия.

Если говорить о возникающем критерии, то основным критерием человеческого в человеке

и всей культуры будет, видимо, *соотношение жизни и смерти* (Э. Фромм), от чего невозможно увильнуть: отношение к жизни как высшей ценности, расцвету и охранению жизни, отношению к человеку как самоценности и самоцели Бытия, а не средству, вещи, орудию, инструменту, функции (А. Швейцер, Э. Фромм, И.Т. Фролов, В. Франкл). Таким образом, поскольку человек есть существо особое, незавершенное и не является животным, то становится понятно, что культура – это не второй дом (витальный – утилитарный, чтобы выжить) и не любой дом бытия (чтобы жить как попало), а третий дом бытия, послевитальный и надутилитарный, собственно человеческий.

То, чего недопонимало в человеке прежде – классическое и неклассическое – мировоззрение и что начало понимать неоклассическое: 1) то, что человек – существо, движимое главным образом экзистенциальной детерминацией, смыслом жизни. Отсюда начинается, хотя и не заканчивается, понимание, что человек в качестве человека – это не животное, не машина, не марионетка, не ангел и не зверь, а это трудно понимаемое существо – принципиально иное, особое в бытии, способное быть гораздо лучше и гораздо хуже, монструознее; 2) то, что человек – уникальное существо мироздания, и его уникальность заключается в том, что это существо – надприродное, культурное, как бы это наивно ни звучало; следовательно, к нему в принципе недопустимо непозволительное отношение; 3) то, что человек – существо, имеющее духовную реальность (сознание + душа + неосознаваемое), не сводимую ни к одной ее части, существо, в конечном счете решающее и отвечающее за себя само, обладающее свободой (как самопричинностью) от внешней детерминации благодаря смыслам и ценностям, которыми он руководствуется в своем выборе, решении и действиях; 4) то, что человек – существо, своим трудом конструирующее

предметы и образы действительности, саму действительность и самого себя в процессе этого конструирования, а не только и не столько «особым образом отражающее мир»; такое понимание приходит медленно, болезненно и драматически; 5) то, что человеческая сущность изначально аристократична; «аристос» – существо, неутолимо стремящееся за свои пределы, «к лучшему», «к чему-то все большему, чем оно есть» (к аристократизму, понимаемому каждым по-своему – в меру сил и возможностей); такое свойство присуще лишь человеку и потому, что его дух «капризен», неутолим, самобытен, поэтому не отражает, а конструирует действительность.

Если говорить о дефиниции, то человек есть культурное существо, субъект-объект культуры как третьего дома бытия. К его главным сущностным характеристикам относятся: трансцендентность, неполнота и нехватка – потребность и выход в метафизическое; в итоге – иная, экзистенциальная детерминированность; наличие духовной реальности (а не только сознания); страсть быть другим (аристос, амбивалентная «надменность» землянина, «ячество»); способность к любому виду деятельности (созидательному; творчеству, «чтобы сбываться», витальному, адаптивному, но и разрушительному, чтобы «сбываться» хоть как-то в этом мире); свобода решения и ответственность; человечность; красота и любовь.

Такие признаки не присущи больше ни одному из живых существ мироздания. И еще раз о главном: важно не смешивать природу человека и сущность человека в его существовании. Сущность человека все-таки можно выразить скорее через выявление константных родовых существенных признаков, чем через дефиницию. И повторим: когда у животного все состоялось – у человека все только начинается. Если бы люди поняли, что они люди (А. Августин).

### Список литературы

1. Смирнов С.А. Человек после Освенцима и ГУЛАГа, или Как возможно вопрошать о человеке // Филос. науки. 2016. № 6. С. 77–91.
2. Меньчиков Г.П. Неоклассическая философия: сущность, содержание, значение // Уч. зап. Казан. ун-та. Сер.: Гуманит. науки. 2013. Т. 155, кн. 1. С. 105–116.
3. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М.: Едиториал УРСС, 2003. 312 с.
4. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ, 2010. 698 с.
5. Солодухо Н.М. Методологические принципы построения ситуационной картины мира // Ситуационные исследования. Вып. 4. Ситуационная картина мира: по материалам междунар. науч.-филос. конф. Казань: Изд-во КГТУ, 2011. С. 6–11.
6. Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2001. 583 с.
7. Рубцов А.В. Архитектоника постмодерна. Время // Вопр. философии. 2011. № 10. С. 37–47.
8. Menchikov G.P., Sharifullin B.Z. Global Evolutionism and Heterarchical Thinking // The Soc. Sci. 2015. Vol. 10, № 6. P. 1250–1254.
9. Аксенов Г.П. Рассимволизация Абсолюта // Вопр. философии. 2015. № 8. С. 53–63.
10. Байдачная Е.В. Сущность экзистенциального поворота в культуре: на пути к осознанию // Вопр. культурологии. 2013. № 6. С. 60–64.
11. Сайкина Г.К. Трудно быть человеком... (Метафизические маршруты человека). Казань: Казан. ун-т, 2012. 428 с.
12. Меньчиков Г.П. Детерминизм XXI: проблемы и решения. М.: Спутник+, 2015. 96 с.
13. Меньчиков Г.П. Духовная реальность человека (анализ философско-онтологических основ). Казань: Грандан, 1999. 408 с.
14. «Реалистический поворот» в современной эпистемологии, философии сознания и философии науки? Материалы «круглого стола» // Вопр. философии. 2017. № 1. С. 5–38.
15. Франкл В. Доктор и душа. СПб.: Ювента, 1997. 285 с.
16. Урманцев Ю.А. О формах постижения бытия // Вопр. философии. 1993. № 4. С. 89–105.
17. Воронцов В. Природа первой маски и ее роль в антропосоциокультурогенезе // Филос. антропология. 2017. Т. 3, № 1. С. 151–167.
18. Костина А.В., Флиер А.Я. Три типа культуры – три функциональные стратегии жизнедеятельности // Вестн. Челяб. гос. акад. культуры и искусств. 2009. Т. 18, № 2. С. 23–36.

### References

1. Smirnov S.A. Chelovek posle Osventsima i GULAGA, ili Kak vozmozhno voproschat' o cheloveke [A Man After Auschwitz and Gulag, or How Is It Possible to Inquire About a Human?]. *Filosofskie nauki*, 2016, no. 6, pp. 77–91.
2. Men'chikov G.P. Neoklassicheskaya filosofiya: sushchnost', sodержanie, znachenie [Neoclassical Philosophy: The Essence, Content and Significance]. *Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye nauki*, 2013, vol. 155, no. 1, pp. 105–116.
3. Prigogine I., Stengers I. *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. London, 1984 (Russ. ed.: Prigozhin I., Stengers I. *Poryadok iz khaosa: Novyy dialog cheloveka s prirodoy*. Moscow, 2003. 312 p.).
4. Foucault M. *Istoriya bezumiya v klassicheskuyu epokhu* [The History of Madness in the Classical Period]. Moscow, 2010. 698 p.
5. Solodukho N.M. Metodologicheskie printsipy postroeniya situatsionnoy kartiny mira [Methodological Principles of Constructing a Situational Worldview]. *Situatsionnye issledovaniya. Vyp. 4. Situatsionnaya kartina mira* [Case Studies. Iss. 4. Situational Worldview]. Kazan, 2011, pp. 6–11.
6. Sloterdijk P. *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt am Main, 1983 (Russ. ed.: Sloterdijk P. *Kritika tsinicheskogo razuma*. Yekaterinburg, 2001. 583 p.).
7. Rubtsov A.V. Arkhitektonika postmoderna. Vremya [Architectonics of Postmodernity. Time]. *Voprosy filosofii*, 2011, no. 10, pp. 37–47.
8. Menchikov G.P., Sharifullin B.Z. Global Evolutionism and Heterarchical Thinking. *The Soc. Sci.*, 2015, vol. 10, no. 6, pp. 1250–1254.

9. Aksenov G.P. Rassimvolizatsiya Absolyuta [Desymbolization of the Absolute]. *Voprosy filosofii*, 2015, no. 8, pp. 53–63.
10. Baydachnaya E.V. Sushchnost' ekzistentsial'nogo povorota v kul'ture: na puti k osoznaniyu [The Essence of the Existential Turn in Culture: Toward Awareness]. *Voprosy kul'turologii*, 2013, no. 6, pp. 60–64.
11. Saykina G.K. *Trudno byt' chelovekom... (Metafizicheskie marshruty cheloveka)* [Hard to Be a Human... (Metaphysical Routes of Man)]. Kazan, 2012. 428 p.
12. Men'chikov G.P. *Determinizm XXI: problemy i resheniya* [Determinism in the 21st Century: Problems and Solutions]. Moscow, 2015. 96 p.
13. Men'chikov G.P. *Dukhovnaya real'nost' cheloveka (analiz filosofsko-ontologicheskikh osnov)* [Spiritual Reality of Man (Analysis of Philosophical and Ontological Foundations)]. Kazan, 1999. 408 p.
14. "Realisticheskii povорот" v sovremennoy epistemologii, filosofii soznaniya i filosofii nauki? Materialy "kruglogo stola" [A "Realistic Turn" in Modern Epistemology, Philosophy of Mind and Philosophy of Science? Round Table Proceedings]. *Voprosy filosofii*, 2017, no. 1, pp. 5–38.
15. Frankl V. *Doktor i dusha* [The Doctor and the Soul]. St. Petersburg, 1997. 285 p.
16. Urmantsev Yu.A. O formakh postizheniya bytiya [On the Forms of Understanding Being]. *Voprosy filosofii*, 1993, no. 4, pp. 89–105.
17. Vorontsov V. Priroda pervoy maski i ee rol' v antroposotsiokul'turogeneze [The Nature of the First Mask and Its Role in Anthro-Socio-Cultural Genesis]. *Filosofskaya antropologiya*, 2017, vol. 3, no. 1, pp. 151–167.
18. Kostina A.V., Flier A.Ya. Tri tipa kul'tury – tri funktsional'nye strategii zhiznedeyatel'nosti [Three Types of Culture – Three Functional Strategies of Life Activities]. *Vestnik Chelyabinskoy gosudarstvennoy akademii kul'tury i iskusstv*, 2009, vol. 18, no. 2, pp. 23–36.

DOI: 10.17238/issn2227-6564.2018.1.61

**Gennadiy P. Men'chikov**

Kazan (Volga Region) Federal University;  
ul. Kremlevskaya 35, Kazan, 420008, Respublika Tatarstan, Russian Federation;  
*e-mail*: menchikovgp@mail.ru

### HUMAN ESSENCE: CLASSICAL, NON-CLASSICAL AND NEO-CLASSICAL DISCOURSE

In order to clarify what the human is as a human being, the author of this article performed a comparative analysis of human essence according to three types of philosophical worldview: classical, non-classical and neo-classical. It is argued here that the classical and non-classical types, due to the prevalence of the absolutist worldview, adopt the functional approach, i.e. the nature and essence of man are considered to be identical. According to the neoclassical type, there is a gap between human nature and essence; hence the non-functional definition of the essence of man, revealing his uniqueness that is hard to comprehend. The latter is manifested through important permanent features that are realistic and unprecedented in the reachable space. Human essence cannot be reduced to animal essence; the unforgivable attitude of man to other humans and to himself is also eliminated. The key argument of ontological differentness is based on a radically different determination: while animal essence is determined by instincts and environment, humans are affected but not determined by them. Determining and impregnating all the others in any human, consciously or unconsciously, are existential determinations (especially the meaning of life, the meaning of human life). When an animal is already satisfied, the human has just started. The main conclusion of this article is as follows: a human is not a bio-social being, but a subject and object of culture, a cultural being, each in his own way.

**Keywords:** *classical discourse, non-classical discourse, neo-classical discourse, human essence, existential determinations, the third house of being, functional approach, non-functional approach.*

Поступила: 25.08.2017  
Received: 25 August 2017

---

*For citation:* Men'chikov G.P. Human Essence: Classical, Non-Classical and Neo-Classical Discourse. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2018, no. 1, pp. 61–72. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2018.1.61