

*HOMO OECONOMICUS VS. HOMO NATURALIS:*  
СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ИМПЛИКАЦИИ  
ОППОЗИЦИИ

Дмитрий Яворский<sup>1</sup>

**Abstract**

The author investigates *homo oeconomicus* and *homo naturalis* in the context of the representation of social totality. In this way, they are regarded as the symbols of unity that represent the multiplicity of social interactions as the unity. As it is known, the concept of *homo oeconomicus* is rooted in the 18<sup>th</sup> c. theory of market. But it is less known that this theory derived from the search for the symbolic model of social totality. Until the 16<sup>th</sup> c., the Christian symbolic model of social totality was predominant. But religious conflicts of the 15<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> cc. showed the limits of the integrative power of this symbolic representation, which made intellectuals turn to the notion of ‘nature’ as to a symbol of unity. While religions divide, the nature unites humankind. ‘Nature’ was understood as the complex of human universal attributes. Hence, the model of universal human being gave rise to *homo naturalis*. While continental philosophers developed the concept of natural human being, British thinkers searched for the nature of social relationships as such. Adam Smith developed the idea of the “invisible hand of the market” harmonizing the egoistic interests. Finally, *homo naturalis* and *homo oeconomicus* are the two different models of sociocultural totality: one of them requires “natural” virtues, whereas the other requires rational behavior from the human being.

**Keywords:** homo oeconomicus, religion, naturalism, sociocultural totality, symbol of unity.

**Символическая репрезентация социокультурной  
целостности**

Культура – это не проект, который мы, пребывая в устойчивом настоящем, бросаем в будущее (pro-jectum), а траектория – перебрасывание (tra-jectum) прошлого в будущее через настоящее, в котором движемся мы сами. Находясь в этом движении, на этой траектории, проектируя индивидуальную и коллективную жизнь, мы вынуждены считаться с направлением несущего нас из прошлого в будущее течения.

<sup>1</sup> Дмитрий Яворский – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социологии Волгоградского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы (РАНХиГС).

Поэтому человек не только живет в настоящем и заглядывает в будущее, но и оглядывается на прошлое. В этой оглядке прошлое предстает набором еще не отрефлектированных установок, импликаций, которые в обход нашего сознания управляют нашей проектной деятельностью. И если знание дает нам власть над собой, то по большей части освобождая нас от власти этих установок.

Наши установки дают о себе знать в знаковых системах, они имплицитованы в них. Выражаясь через знаковые системы, переходя в действия, они формируют ткань социальной жизни. Рисунок этой ткани далеко не всегда соответствует нашим замыслам и идеалам; в него вплетена инерция прошлого: следы верных и ошибочных решений, рациональных выводов и предрассудков. Изменение этого рисунка или корректировка траектории движения культуры требуют анализа символического мира.

Какие бы имена ни прилагались к человеку (*sapiens, faber, oeconomicus...*), всякий раз за ними стоит не только так или иначе понимаемая его природа, но и то или иное понимание межчеловеческих связей. Иными словами, концепты, применяемые к человеку, неявным образом закрепляют в сознании человека представления о том, как должна быть устроена социальная целостность, как организуются межчеловеческие связи. В широком смысле речь идет о символической репрезентации социальной целостности. Подробно формирование символических систем, репрезентирующих социум, а также функционирование этих систем рассматриваются в русле «социологии символа»<sup>2</sup>.

Сама проблема символической репрезентации социальной целостности вызвана особым онтологическим статусом социума. Будучи, несомненно, необходимой частью жизненного мира, он не дан в наглядном представлении. Общество как совокупность отношений, а не чувственно воспринимаемых предметов, всегда ускользает от восприятия человека. И даже если на короткое время межчеловеческий контакт предстает наглядно и предметно, следы этого контакта растворяются во времени и пространстве жизни людей. Противоречие между насущностью и незримостью разрешается именно при помощи символической репрезентации. В символах – наглядных образах или замещающих их словах – невидимое становится наглядным. Без символов социальные контакты имели бы случайный, неустойчивый характер, не могли бы воспроизводиться регулярно<sup>3</sup>.

По-видимому, исторически первым символом социального единства было тело. Этот способ символического закрепления социума оставил глубокий след в языке и проявляет себя всякий раз, как мы используем такие фигуры речи, как «корпорация» (от

<sup>2</sup> А.И. Пигалев: *Культура как целостность*, Волгоград: Изд-во ВолГУ 2001, 11-33.

<sup>3</sup> См. об этом подробнее: А.И. Пигалев: *Призрачная реальность культуры (Фетишизм и наглядность невидимого)*, Волгоград: Изд-во ВолГУ 2003.

лат. *corpus* – «тело»), «глава государства» или «правая рука президента». В мифологии существует распространенный сюжет, связывающий возникновение общества с манипуляциями над телом мифического существа. Так, древнеиндийский миф о первом человеке – Пуруше – повествует о том, как боги создали мир людей из тела этого существа. Принесли его в жертву, боги вывели из уст Пуруши брахманов (жрецов), из рук – кшатриев (правителей и воинов), из бедер – вайшьев (производителей материальных благ), из ног – шудр (слуг и рабов)<sup>4</sup>. На более архаическом уровне существовало представление о теле тотемного животного как о символе тела родового коллектива. Табу, окружающие тотемное животное, а также тотемные трапезы, в ходе которых это животное поедалось, обеспечивали переживание солидарных связей между членами клана<sup>5</sup>.

Затем функция репрезентации социальной целостности переходит к фигуре правителя. Правитель олицетворял собой государство, его изображения символически воспроизводили связи, стабилизирующие отношения внутри социальной целостности. Поэтому так важны либо периодическое появление правителя во время торжественных процессий перед глазами подданных, либо его повсеместные изображения. Также важна была и защита правителя как от прямых, так и от символических посягательств. В этом качестве фигуру правителя замещают символы, эмблемы его власти – герб, флаг и т.п. Примечательно, что даже в секулярных обществах защита государственных символов от надругательства или некорректного использования входит в функции законодательства.

Не менее важную роль в репрезентации социальной целостности играют имена<sup>6</sup>. Имена первоначально – способ распределения и закрепления социальных функций. Воспроизведение имени первопредка – вокальное переживание родового единства. Такие понятия, как «род», «племя», «народ», «нация», указывают на характер социальных связей.

Однако с точки зрения социологии символа не только перечисленные соционимы, но и понятия, на первый взгляд никак не относящиеся к сфере социального, также участвуют в символической репрезентации социума. «Бытие», «космос», «мир», «логос» «природа» и т.п. скрывают в себе то или иное понимание характера нормативных социальных отношений. Дело в том, что, помимо превращения невидимого в видимое, символическая репрезентация решает также задачу онтологического укоренения социальной целостности. В сознании членов социума связи между ними должны

<sup>4</sup> В.Н.Топоров: Пуруша // *Мифы народов мира*, т. 2, Москва: Большая Российская энциклопедия 1998, 351.

<sup>5</sup> É. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Presses Universitaires de France, 5e édition, 2003.

<sup>6</sup> О социальной функции имен в процессе социогенеза см.: О. Розенток-Хюсси: *Язык рода человеческого*, Москва – Санкт-Петербург: Университетская книга 2000, 89-180.

быть не результатом случайной конвенции, «общественного договора», а выражением более глубоких онтологических связей. Поэтому символическая модель общества должна соответствовать символической модели реальности. В соответствии общественного устройства онтологическому порядку люди видят залог устойчивости социальной системы.

С этой точки зрения всякая онтология есть криптосоциология. Основные философские и научные категории неявным образом являются носителями особых представлений об устройстве общества, о соотношении частей внутри целого, о принципах организации «единства в многообразии». Действительно, в большинстве случаев построение великих онтологий происходило в ситуации социально-политического кризиса. И создатели этих онтологий были вовлечены в его осмысление и разрешение, что не могло не сказаться на их мировоззрении.

Всякая символическая модель социокультурного единства содержит в себе, в качестве своей составной части, определенную антропологию, в которой в сжатом виде описывается идеальный тип человека, реализующего эту модель. Это и гражданин греческого полиса, повелевающий своей неразумной душой (*alogon*) при помощи разумной (*logistikon*), и кающийся грешник – христианин средневекового мира, и покорный подданный Всевышнего в исламе. Смена одной модели единства другой неизбежно сопряжена с изменением антропологии. Именно в этом свете мы рассматриваем концепт *homo oeconomicus*.

### **«Природа» как символ единства и поиски человеческой «природы»**

Истоки концепта *homo oeconomicus* восходят к трудам британских экономистов XVIII века, ко времени, когда завершался процесс замещения одной символической модели социального единства другой. Христианскую, теоцентрическую модель сменяла светская, натуралистическая.

Цивилизация средневекового Запада осознавала себя преимущественно как религиозное единство. Залогом этого единства были библейское понимание происхождения Вселенной как божественного творения, библейская же генеалогия человеческого рода, возводившегося к общему предку – Адаму, и универсальное понимание миссии Христа как преобразования искаженной грехом человеческой природы. Теологическая символика, выражавшая миропонимание средневекового человека, отражала вместе с тем и видение человеческого мира как *Pax Christiana*. Миссионерские экспедиции, крестовые походы, универсальный интеллектуальный проект схоластики – все это работало на проявление Града Божьего в истории<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Д.Р. Яворский: *Pax Naturalis. Социокультурные импликации понятия «природа» в европейской философии*, Волгоград: Изд-во ВАГС 2012, 34-36.

Однако целый ряд религиозных конфликтов, продолжавшихся с XV по XVII век, – церковный раскол XV века, Реформация XVI века, серия религиозных войн, противостояние с Османской империей, – поставил под сомнение интеграционный потенциал религиозной символики. Интенсивные интеллектуальные поиски символической модели, способной заменить теоцентрическую, привели к возникновению натуралистической модели, в которой символы единства группировались вокруг понятия «природа».

В Средние века природа преимущественно понималась как сущность вещи или класса вещей. В этом смысле она указывала не на единство, а на многообразие мира. Природ множество, и каждая природа определяет характер вещи и способ ее осуществления. Природы не только различны. Они еще и конфликтуют друг с другом. Камень по своей природе стремится скатиться с горы. Но стоящее на его пути препятствие своей покоящейся природой препятствует реализации природы камня.

Если в Средние века понятие природы выражало многообразие бытия, тогда чем, по мысли средневековых интеллектуалов, обеспечивается единство универсума? Согласно преобладающей в средневековой философии идее, гармонизация множества природ осуществляется Богом. Хотя некоторые средневековые теологи пытались найти имманентное гармонизирующее начало универсума, магистральная (ортодоксальная) линия христианской мысли Запада склонилась к позиции, закрепившейся в конечном счете в тонизме.

Такой результат связан с тем, что именно такая (трансценденталистская) онтология наиболее отвечала замыслу *Rex Christiana*. Множество разрозненных частей, как считалось, не могли сами гармонизировать свои отношения. Требовалось вмешательство внешней силы, уполномоченной Богом. Такой силой считала себя Церковь. Одновременно принадлежа и не принадлежа феодальному миру Западной Европы, подобно Богу-Сыну, имеющему двойную – богочеловеческую – природу, она претендовала на роль социокультурного интегратора.

Универсум в средневековом мире моделировался по принципу: *природ много, Бог один*. Этот же принцип работал на уровне социальных представлений и протосоциологических концепций: *королей много, Церковь одна*. Однако распад *Rex Christiana* показал низкий интеграционный потенциал этой модели в условиях нарастающих религиозных конфликтов. Религия, воспринимавшаяся ранее как фактор единения, стала источником противоречий, вражды. Назрела необходимость в новых средствах символического моделирования социокультурной целостности.

Поиск новой религиозной символики, которая обладала бы большим потенциалом интеграции, чем ортодоксальная христианская, не увенчался успехом, хотя и открыл дорогу новым символическим системам. Также не имела успеха попытка основать новую форму социокультурного единства на псевдоантичном гуманизме,

якобы извлеченном из античного наследия, а на деле являвшимся переплетением христианства и маргинальных, мистических течений. Будучи плодом трудов любителей древности, Ренессансный гуманизм в сущности остался уделом сравнительно узкого круга законодателей античной моды.

Все созданные на стыке Средневековья и Нового времени символические модели репрезентации социального единства были потеснены натуралистической моделью. В основании этой модели лежит принцип: *религий (культур) много, природа одна*. Внутри этой модели природа – универсальный порядок, не уничтожающий, а, наоборот, культивирующий многообразие; в этом природном порядке религиозные и культурные границы не исчезают, но освобождаются от конфронтационного потенциала. Однако считается, что этот порядок не всегда проявлен; он скрыт под спудом человеческого произвола, произвола «позитивных религий», «позитивного права» и т.п. В таком случае нужно очистить «природу» от этих исторических наростов, и тогда проявится универсальная культурная среда, глобальный «естественный» порядок, космополитическое царство «природы».

В Новое время понятие «природа» принимает иное содержание: вместо сущности вещи она начинает обозначать совокупность всего сущего. Ее законы видятся вечными и универсальными, она воспринимается как система. Поэтому наука Нового времени одержима поиском универсальных, наиболее простых «законов природы» и разного рода систематиками. Систематизация растительного и животного мира, систематизация минералов и химических элементов, затем систематизация языков и обычаев составляют значительную часть истории европейской науки. Прилагательное «естественный» (*naturalis*) активно применяется не только к физическому миру, но и к тому, что считалось всеобщим, универсальным в праве, морали, религии. Природа в Новое время – это различенная в себе и системно организованная целостность<sup>8</sup>.

В эпоху Просвещения естественно-научный натурализм проецируется на плоскость социологии и антропологии. Формируется новое понимание естественного человека как универсального существа. Разумеется, идея человеческой природы существовала задолго до Просвещения. Она восходит еще к аристотелевскому пониманию природы как видовой сущности, широко использовалась в христианском богословии в рассуждениях о соотношении первозаданной природы человека, в которой проглядывается образ Бога, об извращенной грехопадением природе, о преображении природы человека в Богочеловеке. Согласно христианской антропологии, мистерия Голгофы чудесным образом прекращает губительное наследство греха и открывает возможность не только очищения, но и «обожения» (теозиса) человека: «Бог стал человеком, чтобы человек мог стать Богом». Христианский мистик и теолог Максим

<sup>8</sup> Яворский, указ. соч., 164-173.

Исповедник, опиравшийся на платоническую философию, привил идею обожения платонический мотив восхождения человека от чувственного к сверхчувственному. Однако условием как очищения от последствий грехопадения, так и обожения, согласно христианской антропологии, является приобщение к таинству Евхаристии в литургической практике церкви<sup>9</sup>. Считается, что за пределами церкви приобщение к исцелению человеческой природы невозможно. Поэтому христианское понимание природы человека не могло стать основанием для социокультурного универсализма.

Создатели натуралистической модели попытались обойти рамки христианской антропологии и описать универсального человека, который бы не нуждался в церковных таинствах для своей реализации. Им проще всего было отказаться от идеи обожения, объявить аскетизм чрезмерностью, заявить, что человек может сам, добровольно налагать на себя какие угодно дополнительные религиозные обязательства, но они не имеют отношения к социальным добродетелям и отнюдь не могут вменяться в обязанность. Более того, просветители утверждали, что усугубление аскетической практики идет во вред обществу: замкнутый на себе аскет перестает замечать окружающих, не участвует в общественно полезных делах, не вкладывает своих телесных и духовных сил в сохранение и преумножение общественного блага. С другой стороны, согласно Дидро, борьба христианской аскетики против «страстей» имеет своим побочным эффектом ослабление социальной активности. Любовь к родным, друзьям, родине Дидро приводил как примеры добродетельных страстей, показывая, что страсть к богатству может сослужить полезную службу обществу, когда, соединяясь с человеколюбием, богатство оказывает помощь тем, кто оказался в тяжелой жизненной ситуации. Иными словами, именно «обычные» человеческие страсти, с его точки зрения, укрепляют общественные связи<sup>10</sup>.

Из этих рассуждений проистекает концепция «естественного человека» (*homo naturalis*). «Естественный человек» если не исторически, то во всяком случае логически предшествует человеку, культивируемому той или иной религией. И если религии, без сомнения (этому просветители в целом не возражают), совершенствуют человека, то обратной стороной этого культивирования видится фанатизм – религиозная страсть, разрушающая социальные отношения, провоцирующая вражду и даже разрушающая не только добродетели, возвращенные религией, но и те, что даны человеку изначально, «от природы».

Как видно, в представлении просветителей «человеческая природа» не действует принуждающе, автоматически; она вполне может быть проигнорирована, вытеснена религиозными страстями. Поэтому «природу» в человеке необходимо всячески культивировать, ограждая от противных ей страстей и развивая при-

<sup>9</sup> Там же, 174-176.

<sup>10</sup> Там же, 177-184.

сущие ей добродетельные задатки. На этих идеях базируется своеобразная педагогика Руссо. Представляя «естественного человека» как «доброего дикаря» (*bon sauvage*), Руссо был сторонником воспитания «на лоне природы», вдали от цивилизации.

Однако в этих рассуждениях содержатся не только нравственные и педагогические смыслы. Более фундаментальную позицию в этих построениях занимает идея всечеловеческого единства. Оно должно проявиться в каждом конкретном члене общества сквозь толщу исторических наслоений, разделяющих людей. В конечном счете оно принимает вид «естественного человека». Хотя просветители не использовали оппозиции природа/культура, они, по существу, вели речь о том, что природа позволяет преодолеть культурные различия, смягчить их, освободить их от потенциала нетерпимости, вражды.

Дальнейшая задача состояла лишь в том, чтобы завершить теоретическую модель «естественного человека», провести четкую границу между «естественным» и «историческим». Действительно, дальнейшее развитие европейской философии и ее антропологической составляющей шло по пути описания универсальных, «естественных» структур души. В «природу» помещали и неприятие насилия, и сопереживание и другие качества, которые авторы считали лучшими проявлениями «человечности». Надо признать, что до появления этнографии философы свои утверждения верифицировали на весьма узком эмпирическом материале.

Модель *homo naturalis* становится в эпоху Просвещения основой для законодателей и воспитателей. Считается, что в сфере права от человека можно и следует требовать только того, что ему присуще «от природы», что составляет «естественные» обязанности человека; вместе с тем при помощи закона следует защищать и его «естественные» права. Французская революция проходила под натуралистическими лозунгами: «Свобода, равенство и братство» трактовались как «естественное» достояние человека – человек «от природы» стремится к свободе, не терпит неравенства и испытывает братские чувства к ближнему.

«Природа» для творцов нового мира была не только источником неотъемлемых прав человека, но и гарантом культурного единства. Традиционные исторические области Франции, названия которых хранили память о племенных различиях внутри рождающейся в горниле революции нации, были переименованы в соответствии с безразличными к культурным различиям природными объектами: «департамент Ауары», «департамент Сены» и т.п.<sup>11</sup> Традиционные и многообразные системы мер и весов были заменены «универсальной» десятиричной системой, выведенной, как считалось, математиками из самой «природы»<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> О. Розеншток-Хюсси: *Великие революции*, М: Библиейско-Богословский Институт св. апостола Андрея 2002, 175-176.

<sup>12</sup> Розеншток-Хюсси, указ. соч., 168-172.

Педагогическая программа, основанная на руссоизме, была нацелена на культивирование «природного» в человеке. Руссо поместил в понятие «природа» все возможные добродетели и освободил «природу» от пороков. Природа Руссо не лжет, не завидует, не проявляет бессмысленной жестокости. Все эти пороки, по его мнению, производятся цивилизацией, равно как и различия, все более и более мешающие, по мере усложнения культуры, разглядеть изначальное единство человеческого рода. Только «возвращение к природе», согласно руссоизму, поможет открыть как изначальную добродетель человека, так и изначальное единство человеческого рода<sup>13</sup>.

### **Понятие *homo oeconomicus* в контексте проблемы социокультурной интеграции**

Пока континентальная Европа занималась поиском символических посредников, способных репрезентировать универсальную социальную целостность, британские мыслители пытались прорваться к самой ткани социальных отношений, где коммуникация не загромождена сложными символическими конструктами, где якобы нет надобности в репрезентации сообщества. Инициатором этой интеллектуальной тенденции был Томас Гоббс. Он попытался описать процесс социогенеза как череду непосредственных коммуникаций, договоров, не обращаясь к символическим посредникам. Из тела гиганта (на фронтисписе первого издания «Левиафана»), олицетворяющего государство и должного вселять ужас своими инсигниями власти, проглядывают субъекты общественного договора. Чудовище оказывается плодом их конвенции. Никаких «богов», «природ», «космосов» и прочих символов единства им как будто бы и не нужно. Любой социальный сигнал воспринимается индивидом не как «глас божий» или «естественный свет», а как послание либо такого же субъекта, либо суверена. В обоих случаях эти послания могут быть протестированы на соответствие «общественному договору».

Однако если общество есть результат коммуникаций составляющих его индивидов, тогда необходимо признать, что качество общества напрямую зависит от свойств его членов. Однако христианским мыслителям не нужно было объяснять, что человек греховен, что его индивидуальных (весьма хрупких) добродетелей недостаточно для того, чтобы «смертный Бог» Гоббса Левиафан выжил. Вместе с тем и доверие к цементирующей силе религии упало в век, когда топливом гражданской войны были преимущественно религиозные противоречия.

В таком случае что же скрепляет хрупкое общество, когда людей не объединяет общая вера и когда над каждым не занесен меч суверена? Продвинуться в ответе на этот вопрос удалось благодаря парадоксу Бернарда де Мандевилля. В «Басне о пчелах» он выдвинул

<sup>13</sup> Яворский, указ.соч., 185-191.

мысль, что не добродетели способствуют общественному благополучию, а пороки. Эта интеллектуальная провокация побудила сначала Дэвида Юма, а затем его философского последователя Адама Смита искать факторы общественной стабильности не в добродетелях, а в пороках, основывать общественную солидарность не на альтруизме, а на эгоизме<sup>14</sup>.

Таким образом складывается новое видение социальной целостности: ее участники не нуждаются в символическом опосредовании своих коммуникаций, им нет необходимости постоянно культивировать особые социально-психологические качества, поддерживающие солидарность. Однако при этом такая целостность загадочным образом сохраняет свою жизнеспособность. Фактор, стабилизирующий социальные отношения, становится невидим для участников социальных коммуникаций. И эта невидимость совершенно не беспокоит их. Так как они всецело полагаются на принуждающие факторы рынка, внутренняя логика которого принуждает всех участников рынка преследовать общественную пользу.

Впрочем, как показывает социально-экономическая практика, не всякий эгоистический интерес вписывается в рыночную логику. Участники рынка могут вести себя вполне алогично, подчиняясь иррациональным страстям или теряя доступ к источникам необходимой информации и т.п. Такое иррациональное поведение дестабилизирует рынок и, как следствие, всю социальную систему. Поэтому возникает потребность уточнить условия нормальной работы «невидимой руки рынка». Тогда приходит мысль, что внутренняя логика рынка реализуется только при условии участия в рыночных отношениях субъекта определенного типа – субъекта, который принимает исключительно рациональные решения, свободно пользуясь всей доступной информацией о социально-экономических коммуникациях. Это и есть *homo oeconomicus*. Именно такой человек назначается на роль подлинного участника социальной целостности, построенной на основе рыночной модели. И именно он в таком случае рассматривается как носитель всеобщего, агент универсальной социокультурной целостности.

Таким образом, с одной стороны, модель *homo oeconomicus* является модификацией модели *homo naturalis*, поскольку этот человек отказывается от «предрассудков» своей локальной культуры, не доверяет обычаю, а реализует универсальную человечность как таковую (разумеется, понятию определенным образом) в предельно рациональном поведении в поле социальных практик. С другой стороны, *homo oeconomicus* как британский *homo naturalis* отличается от континентальной разновидности этой модели. Первый считается свободным от необходимости культивировать в себе альтруистические качества, свойственные руссоистскому *bon sauvage*. Альтруизм если и имеет место в рыночном обществе, то является

<sup>14</sup> Яворский, указ.соч., 157-163. См. подробнее: П. Розанваллон: *Утопический капитализм. История идеи рынка*, Москва: Новое литературное обозрение 2007.

результатом расчета, «разумного эгоизма». Поэтому их формирование считается несущественным для встраивания субъекта в рыночную машину.

Несмотря на замысел, модель *homo oeconomicus*, так же как и все ее альтернативы, не может быть признана выражением универсальной человеческой природы. Да и сама универсальная человеческая природа (*homo naturalis*) остается под вопросом. В этой связи концепт *homo oeconomicus* проявляет признаки идеологического конструкта. Как все идеологические конструкты, он неявным образом пытается выдать частичное за всеобщее, определенный аспект человеческого поведения – за выражение сущности человека как такового, ситуационную модель деятельности – за идеальную модель индивида в глобальной экономике. Критика концепта *homo oeconomicus* призвана показать, что работа по согласованию культурных ценностей в современном глобализирующемся мире еще далека от завершения, и всякая поспешность чревата усилением конфронтации, «конфликтом цивилизаций». И если универсальное единство человеческого рода возможно, то это едва ли единство людей, живущих по модели «экономического человека». А если бы такое единство было возможно, то оно обеднило бы мир культуры, мир форм выражения человеческой природы.