



УДК 1(091)
ББК 87.3

МОДЕРНИЗАЦИЯ И ЧЕЛОВЕК ¹

А.И. Пигалев

Целью статьи является выявление и анализ главного смысла концепции модерна и связанной с ней концепции модернизации. Констатируется, что первоначально модернизация понималась как конструирование специфической «человеческой природы» в качестве основы нового общества и новой культуры. Именно эта искусственная человеческая природа считалась единственной в своем роде, превратившись в стандартную теоретическую модель личности. Прослеживается история конструирования такой человеческой природы. Перспективы модернизации общества, культуры и личности в современном мире обсуждаются на фоне различных подходов к толкованию смысла модерна.

Ключевые слова: *модерн, модернизация, человек, человеческая природа, постмодерн, развитие.*

Любой социальный и, тем более, цивилизационный проект всегда предполагает некоторую концепцию человека, хотя очень редко она выражается в явном виде. В этом отношении идеология модерна и генетически связанный с ней проект модернизации не являются исключениями. Более того, именно в случае модерна сам факт наличия определенной концепции человека, самой по себе весьма нетривиальной, в основанных на ней теоретических построениях затушевывается особенно тщательно. Если же эта концепция упоминается, то в большинстве случаев выдается за нечто совершенно естественное, сложившееся в ходе исторического развития без какого-либо сознательного вмешательства со стороны теоретиков и идеологов. Такой подход позволяет легитимировать цивилизационный проект модерна в качестве чего-то принципиально естественного, соответствующего

самой неизменной «человеческой природе», а потому не имеющего завершения, по своей сущности предназначенного для того, чтобы существовать вечно.

Непредвзятый анализ показывает, что в целом ситуация выглядит совершенно иначе, так что концепция человека, присущая модерну и связанным с ним проектам, отнюдь не описывает некоего «человека вообще» и создана для решения задач, которые также не возникли естественным путем, а поставлены вполне сознательно. Это означает, что выявление концепции человека, лежащей в основе цивилизационного проекта модерна, способно пролить свет как на некоторые существенные особенности его генезиса и его исторические границы, так и на суть проекта модернизации. Не менее существенна также возможность наметить подходы к анализу идеалов модерна в условиях, когда постмодернистская критика ставит их под вопрос.

Прежде всего, необходимо подчеркнуть, что термин «модерн» (*англ.* “modernity”, *нем.*

“dieModerne”, *фр.* “modernité”), связываемый с Просвещением и обозначающий эпоху, для которой характерно перманентное состояние модернизации, с трудом поддается однозначному определению (см., например, [10]). В сущности, термин «модерн» может быть переведен всего лишь как «наше время», «современность», т.е. как обозначение некоторого качественно своеобразного исторического периода, который просто приходит на смену другим эпохам. Между тем, есть веские основания считать, что модерн – это именно цивилизационный проект, т.е. результат совершенно сознательных проектных усилий, а не естественно наступившая эпоха.

В западной философии понятие модерна традиционно связывается с концепцией Г.В.Ф. Гегеля (хотя, насколько можно судить, оно им самим не использовалось, во всяком случае, систематически) и считается не просто синонимом «нового времени», но особым типом общества и культуры, порождающими, прежде всего, историю как постоянную устремленность к будущему, как постоянное производство новизны (о подходах к понятию модерна см., например, [9]). Модерн как определенный тип западной цивилизации начинается с момента завершения средневековья и высвобождения людей из легитимированных традицией социальных ячеек, что потребовало принципиально иных типов социального управления. При этом налицо стремление создать новый тип социальной структуры из индивидов, которые после разрушения прежней социальной ткани провозглашаются автономными и предельно свободными.

Понятно, что модерн, несмотря на его стремление к новизне, жизнеспособен лишь до тех пор, пока имеются традиционные сегменты своего общества или другие традиционные общества, которые можно разрушать, создавая из их обломков новую социальную структуру. В то же время, в самосознании самого модерна вопрос о том, что должно происходить и как следует действовать при приближении к границе исторического развития, не только никак не разрешается, но, в сущности, и не ставится, поскольку экстенсивное развитие априори предполагается бесконечным. Именно в контекст неограниченного во времени производства новизны и должна быть

включена концепция человека, которому, чтобы это производство стало возможным, приписывается автономность и некая индивидуальная нравственность.

В эпоху модерна место традиции и религии в качестве среды, объединяющей людей, занимает целый ряд ограничивающих идей и институтов, прежде всего, право, которое должно максимально эффективно регулировать взаимоотношения индивидов, считающихся самодостаточными. Отныне даже государство, став сугубо секулярным, должно подчиняться правовым нормам, которые свободны от малейших следов сакрального. Поэтому отвечающая задачам модерна концепция человека последовательно опирается отнюдь не на постулат о связи с богом, а на понятие одинаковой для всех людей и неизменной «человеческой природы», которая, как считается, может быть обгорожена внешне, но принципиально не может быть улучшена средствами культуры.

Следует особо подчеркнуть, что модерн отнюдь не просто постулирует наличие некоей уже готовой и принципиально неизменной «человеческой природы». На самом деле он старательно конструирует ее, при этом, вопреки реальному положению дел, объявляя результат конструирования чем-то естественным, существовавшим всегда. Так понимаемая концепция «человеческой природы» идеологически обеспечивает поддержание самой характерной тенденции модерна – стремления человека к безостановочному творению новизны. Процесс производства новизны описывается концепцией прогресса, которая также является неотъемлемой составной частью идеологии модерна [5].

Весьма симптоматично, что неременным компонентом указанных представлений, все больше претендующих на статус некоей фундаментальной идеологии, являются базовые концепции синергетики и, прежде всего, концепция самоорганизации, которая применяется и к социальным системам. Хотя синергетическая концепция социальной самоорганизации должна быть отнесена уже к культуре постмодерна, она неявно вовлекается в спор о разграничении естественных и искусственных социальных систем, который, как будет показано ниже, «задним числом» име-

ет очень большое значение для понимания сути цивилизационного процесса именно модерна и присущих ему методов прогнозирования. Более того, идеологические следствия синергетической концепции социальной самоорганизации имеют многочисленные точки соприкосновения со своеобразной метафизикой, порождающей парадоксальную, но твердую веру в созидательную силу хаоса, индивидуализма и соперничества.

В этом смысле в синергетической парадигме было артикулировано то понимание сущности социальных отношений, которое на самом деле возникло значительно раньше самой синергетики, определило становление идеологии модерна и обусловило его переход в постмодерн. Речь идет, прежде всего, о динамике взаимосвязи естественного и искусственного в функционировании человеческого общества. В этой проблеме влияние синергетики проявляется, главным образом, в резком противопоставлении социальной самоорганизации, которая рассматривается как нечто естественное, поскольку считается возникающей «сама собой», социальному управлению, которое считается искусственным процессом, поскольку привносится извне и предполагает наличие некоторого субъекта, правда, чаще всего коллективного. Соответственно, со ссылками именно на синергетическую парадигму проводится различие между естественными и искусственными социальными системами по критерию их устойчивости.

Естественным социальным системам, которые, согласно такому пониманию, возникают в результате самоорганизации, приписывается предельно высокая устойчивость, тогда как искусственные социальные системы рассматриваются в качестве неустойчивых и потому недолговечных. Однако вопреки этим выводам, претендующим на мировоззренческое значение, в действительности никакого отказа ни от долгосрочного, ни даже от краткосрочного планирования в современном мире не происходит. Более того, оказывается, что в определенных условиях – в ограниченных пространственных областях и на сравнительно непродолжительное время – осуществимы оказываются самые фантастические алгоритмы управления будущим. В сложных и сверхсложных системах действительно суще-

ствуют области свободы, в границах которых системные зависимости сравнительно пластичны, то есть поддаются преобразованиям с помощью управляющих алгоритмов, совершенно не согласующихся с собственной алгоритмикой соответствующих систем.

На практике речь всегда идет о «хороших» («естественных», «реальных») и «плохих» («искусственных», «утопических») проектах, причем критерием различения между ними является их соответствие именно алгоритмике общества, которая ему приписывается. Характерно, однако, что само разделение проектов на «хорошие» и «плохие» почти никогда нельзя провести заранее, и оно происходит в зависимости от того, какие проекты после попытки их осуществления считаются удавшимися, а какие – нет (а это тоже не такой простой вопрос, как кажется на первый взгляд). Единственной возможностью провести указанное разделение до осуществления проектов является обращение к «человеческой природе», о важной роли которой уже говорилось и которая, выражаясь в хайдеггеровском стиле, считается тем сущим, по которому должны быть прочитаны собственные алгоритмы общества в качестве сверхсложной системы.

В концепции «человеческой природы» подчеркивается, что имеет место всего лишь описание уже имеющегося и одинакового у всех людей естества, которое, конечно же, должно учитываться во всех попытках сознательного вмешательства в общественные процессы (см. об этом, в частности, [11]). Лишь тогда управляющие алгоритмы будут совпадать с алгоритмами самоорганизации и, следовательно, создаваемые социальные порядки окажутся устойчивыми и долговечными. Однако при более тщательном анализе обнаруживается, что это «естество» и в самом деле содержит явные следы активнейшего конструирования, в результате которого возникает довольно сложная модель личности, одни свойства которой подавлены, а другие выведены на первый план.

Началом этого процесса следует считать эпоху Возрождения, когда возникает весьма нетривиальное понимание взаимоотношения человека и окружающей среды. Суть возрожденческого подхода к пониманию челове-

ка состоит в парадоксальном отрицании его устойчивости и неизменности вплоть до превращения его сущности в некую пустоту, способную принимать в себя любое содержание, приходящее извне (Пико делла Мирандола) [8, с. 214–216]. Иными словами, возникновению концепции «человеческой природы» предшествовало понимание человека в качестве чего-то не субстанциального, а принципиально функционального и в этом качестве неопределенного в той мере, в какой неопределенной является именно пустота. В то же время неопределенность в силу отсутствия у нее качеств универсальна, то есть, одинакова во всех своих проявлениях.

Такой подход обосновывает понимание, согласно которому любой человек должен считаться продуктом среды в качестве стечения обстоятельств. Считается также, что в силу неопределенности человека он не может быть обременен никакими установками и условностями, препятствующими достижению цели, что особенно отчетливо проявилось в теориях Н. Макиавелли. Ради достижения цели человек, как считается, не только приспосабливается к среде, но, воздействуя на самого себя, добивается улучшения качества своей приспособляемости. Апофеозом описываемого хода мысли несколько позже стала концепция «чистой доски», на которую окружающая среда беспрепятственно наносит свои знаки, как это изложено у Дж. Локка в его «Опыте о человеческом разумении». В итоге возникает возможность рассмотрения человека как существа, всего лишь так или иначе реагирующего на воздействия извне.

Этот последний вывод является одной из причин того, что в ходе дальнейшего развития возникает вполне определенная концепция «человеческой природы», уже обладающей некоторым содержанием. Этим содержанием оказывается набор инстинктов, то есть совокупность реакций на воздействия окружающей среды, которые квалифицируются как естественные (Г. Гроций, Т. Гоббс). Затем цель, к которой стремится человек, постепенно превращается в утилитаристски понимаемую пользу (И. Бентам). В результате понимание «человеческой природы» складывается окончательно, а сам человек становится «разумным животным», движимым

чисто гедонистическими побуждениями. Хотя «человеческая природа» перестает быть пустой и в этом качестве (вернее, в отсутствие каких-либо качеств) совершенно неопределенной, у нее, как предполагается, сохраняется достаточно степеней свободы для того, чтобы эффективно приспосабливаться к окружающей среде.

Так были подготовлены все предпосылки для появления концепций Т. Мальтуса и Ч. Дарвина, которые, как известно, с самого начала, помимо собственно научных, имели социальные контекст и подтекст. Весьма существенным аспектом описанного представления о «человеческой природе» является подчеркнутое и настойчивое отрицание самой необходимости какого бы то ни было трансцендирующего усилия, которое приподнимало бы человека над его «человеческой природой» в качестве избирательно культивируемых инстинктов. Поздние последствия отрицания такой необходимости представлены известными взглядами маркиза де Сада и Ф. Ницше, которые в духе некоего антропологического позитивизма призывали рассчитывать в человеке только на то, что в нем якобы фактически есть (но что на самом деле было целенаправленно сконструировано).

Идеологическая обработка общественного сознания в этом направлении привела к тому, что сконструированная модель «человеческой природы» возникла в реальности, хотя, надо признать, ее господство до сих пор все же не является тотальным. В результате созданная по определенной схеме конструкция, называемая «человеческой природой», действительно стала одним из главных факторов возникновения особой разновидности социальных порядков. В их идеологическом сопровождении они предстают в качестве продукта самоорганизации и считаются универсальными именно в силу «естественности» их предпосылок и причин. Отличительным признаком модерна является соответствующая именно этой модели концепция построения человеческого общества, которая для своего времени лучше всего, поистине архетипически представлена в книге Б. Мандевиля «Басня о пчелах».

В частности, Мандевиль утверждает что «близорукое простонародье в цепи причин ред-

ко может видеть больше одного звена; но те, кто может увеличить свой обзор и обеспечить себе досуг, чтобы посмотреть на перспективу взаимосвязанных событий, могут в сотне мест увидеть, как добро возникает и прорастает из зла так же естественно, как цыплята из яиц» [4, с. 105]. Это больше чем рабочая гипотеза, это символ веры всего модерна, лежащий и в основе его методов социального управления. Налицо так описанное выше понимание неизменности «человеческой природы»: «<...> Так как человеческая природа все еще остается прежней, какой она была в течение многих тысячелетий, у нас нет сколько-нибудь серьезных оснований ожидать, что она в будущем изменится, пока стоит мир» [там же, с. 212].

Можно даже сказать, что в книге Мандевиля наиболее открыто и даже вызывающе изложены лежащие в основе цивилизационного проекта модерна «реалистические» представления о человеке и вера в универсальность принципа превращения нужды в добродетель. Мандевиль так подводит итог своим усилиям: «Льщу себя надеждой, что всем этим я показал, что ни благоприятные качества и добрые чувства, данные человеку от природы, ни истинные добродетели, которые он может приобрести при помощи разума и самоотречения, не являются основой общества; но то, что мы называем в этом мире злом, как моральным, так и физическим, является тем великим принципом, который делает нас социальными существами, является прочной основой, животворящей силой и опорой всех профессий и занятий без исключения; здесь должны искать мы истинный источник всех наук и искусств; и в тот самый момент, когда зло перестало бы существовать, общество должно было бы прийти в упадок, если не разрушиться совсем» [там же, с. 329].

Суть этого превращения нужды в добродетель состоит в утверждении, что общество, состоящее из свободных индивидов, по своей «человеческой природе» являющихся порочными, эгоистическими, стремящимися к грубым чувственным удовольствиям хищниками, недалеко ушедшими от животных, будучи ограничено законом и рядом других репрессивных средств, способно достичь мира и небывалого процветания. При этом взаимодействие инди-

видов понимается как изначально существовавшая «война всех против всех», т. е. хаос, но постулируется, что при достижении этим усиливающимся хаосом некоторой пороговой величины будут запущены процессы самоорганизации и возникнет некий порядок. Предпосылкой такого порядка уже в теории рассматривается высвобождение низших, в сущности, дочеловеческих энергий «человеческой природы», которые, как постулируются, должны закономерно преобразиться и привести к экономическому процветанию.

Основанием такой надежды является постулат, согласно которому отношения между людьми могут строиться исключительно на основе соперничества (конкуренции). Далее, в этой логике именно соперничество должно считаться причиной всех всемирно-исторических достижений человечества, равно как только ему приписывается способность развить в людях их самые лучшие качества. И, наконец, в рамках рассматриваемой идеологии следует постулировать, что соперничество неискоренимо, ему приписывается исключительно биологический характер, поскольку биологическую природу имеет основа соперничества – агрессия (в связи с этим можно указать на характерную работу [3, с. 62–242]. Короче говоря, соперничество должно быть представлено в качестве безальтернативного способа существования любой социальной группы.

Однако для существования соперничества совершенно необходимо нечто противоположное – некоторое согласие, разрушающее однородность конкурентной среды. Соперничество невозможно без признания соперниками единых для всех ценностей, целей, средств и правил, т. е. сужение разнообразия до минимума. Следовательно, производство и поддержание нетождественности людей (выявление иерархии победителей и побежденных в конфликтах разных уровней), которое провозглашается главной социальной и даже метафизической целью соперничества, парадоксальным образом требует приравнивания друг другу некоторых аспектов их личности, то есть, отождествления нетождественного (об отождествлении нетождественного в культуре см. [1], [13]).

Приравниваемые друг другу аспекты личности различных людей образуют совокупность тех качеств, которая и является «чело-

веческой природой», но ее, как становится ясно, невозможно сконструировать ненасильственно. Это означает, что общественная система, возникающая из взаимодействия соперничающих индивидов, должна быть пронизана особым принуждением или насилием, которое является для нее конститутивным. Оно не может исчезнуть, и его нельзя устранить без разрушения системы, а его конфигурация задает структуры социальной дифференциации. Получающаяся социальная система – это саморегулирующаяся целостность, и ее способность к саморегуляции предстает в сознании каждого отдельного человека как необязательность сознательных индивидуальных усилий для ее функционирования.

Все выглядит так, будто формирование взаимодействий соперничающих индивидов происходит, минуя их сознание, что и придает всему процессу характерные свойства «естественного». В классической формулировке, описывающей эту ситуацию, отношения между людьми предстают в виде отношений между вещами, которые только и остаются доступными для восприятия с помощью органов чувств. Следовательно, чтобы выявить особенности отношений между людьми, необходимо подвергнуть анализу отношения между вещами, вовлеченные в сферу межлических отношений. Такой анализ был впервые проделан в скептицизме Д. Юма, хотя, разумеется, рассматриваемый контекст не был им представлен в явном виде (см. подробнее [6, с. 165–167]).

Помимо способности совокупности соперничающих индивидов к описанному типу самоорганизации, чрезвычайно важен также учет структуры получающейся в результате общественной системы. Она должна быть охарактеризована как «центризм», то есть такой тип иерархии, в которой имеется один выделенный элемент – вершина иерархии в качестве «центра», – а отношения остальных элементов между собой возможны только через его посредство. Структура такой иерархии – «центризм» – повторяется на самых разных уровнях общественной системы – в европейской метафизике (логоцентризм), в письменности (фоноцентризм), в отношениях полов (фаллоцентризм), в экономике (капитализм как «центризм» капитала) (см. подроб-

нее [7, с. 1200–1203]). Именно эта структура становится объектом критики в философии М. Хайдеггера (концепция преодоления метафизики) и в постмодернизме (концепции деконструкции и шизоанализа).

Рассматриваемая идеология определяет особую роль именно рыночной экономики в качестве образца самоорганизации, тогда как все остальные экономические модели рассматриваются как отклонения от него. В соответствии с этим критерием любая «отклоняющаяся» экономическая модель в силу присутствия в ней искусственных компонентов заранее оценивается как менее эффективная, что служит универсальным индикатором развитости или отсталости общества в целом. В ходе исторического развития экономика превращается в источник идеалов и норм для всех остальных сфер общественной жизни. Это ведет к углублению противоречия между «естественными» социальными системами с их специфической «рациональностью» и той сверхсложной системой, которая по своему содержанию является полностью искусственной – культурой.

В самом деле, культура, будучи историческим продуктом, не может быть без остатка «рационализирована» в духе монополии принципа соперничества, поскольку даже при такой монополии она способна порождать и воспроизводить типы личности, система ценностей которых не согласуется с императивами жизнедеятельности «разумного животного». В этом контексте следует исходить из того, что человеческое общество, вообще говоря, может быть построено на основе все-таки не одного, а двух простых принципов – соперничества (конкуренции) и сотрудничества (кооперации). Впрочем, второй принцип почти всегда рассматривался как сомнительная гипотеза, не находящая подкрепления ни во всемирной истории, ни в том, что, как предполагается, достоверно известно о «человеческой природе».

В итоге приходится говорить об очень старой и бессознательно принимаемой идеологии и соответствующих психологических установках. Не вдаваясь в подробный их анализ, отметим лишь, что современные исследования в области социальной психологии отнюдь не подтверждают ту степень достоверности

утверждений о естественности, эффективности и полезности соперничества, которая им приписывается. Наоборот, хорошо известно, что соперничество в качестве устойчивого поведенческого стереотипа рано или поздно рождает страх и неуверенность в себе, а постоянное стремление к победе, ко все более высокому социальному статусу, к видимым знакам превосходства над другими людьми ведут к стрессу отнюдь не только у проигравшего, но, как это ни парадоксально, и у выигравшего, а также к невозможности полностью сосредоточиться на особенностях и реальных трудностях и своей судьбы, и своего дела.

Поскольку при принятии постулата о творческом характере исключительно соперничества человеческое общество может строиться лишь в соответствии с требованием отождествления нетождественного, то оно оказывается пронизанным системным насилием, интенсивность которого с течением исторического времени лишь увеличивается, а осязаемость, напротив, уменьшается. Социальная система, построенная с помощью такого метода опосредования оказывается особой вертикалью, особым типом иерархии, в которой верхние уровни системы живут исключительно за счет нижних, но при этом монополизируют все функции управления (именно совершенное состояние такой иерархии описано в платоновском проекте идеального государства). Следует особо подчеркнуть, что речь идет не об иерархии вообще, а о личной иерархии, условием самого существования которой является деформация системным насилием тех типов личности, которые находятся на нижележащих уровнях.

Принцип модерна, согласно которому социальный порядок должен возникнуть из хаоса в сочетании с убежденностью в невозможности (постмодернистский вариант: «в ненужности») совершенствования «человеческой природы», но, в то же время, с сохранением постулата возможности ее упрощения и ухудшения, порождает такой тип прогресса, который неуправляем и потому представляет собой угрозу для общества в целом. При этом с одной стороны обнаруживается, что принцип бесконечности модерна, принципиально важный для его легитимации, отнюдь не подтверждается ходом истории. С другой сторо-

ны налицо попытки игнорировать этот результат, т. е. сохранить цивилизационный проект модерна если не в неизменном виде, то хотя бы в основных чертах, т. е., фактически, продлить его существование за пределами его возможностей.

Это делается путем создания предпосылок отказа от техники тех стран, которые не входят в число наиболее развитых. Во всяком случае, тенденция к деиндустриализации этих стран с использованием преимущественно монетаристских методов более чем очевидна, и этот отказ равнозначен отказу от развития вообще (см. [12]). Характерным проявлением этой тенденции следует считать также явную готовность постмодерна к копированию ряда черт восточных культур до их соприкосновения с западным научно-техническим. Однако в условиях современного общества потребления, базовые ценности которого распространились по всему миру, эта задача едва ли может быть успешно решена во всем объеме. Обстоятельством, определяющим ход исторических событий, является то, что в мире осталось совсем немного традиционных обществ, которые могли бы подвергнуться разрушению для того, чтобы затем из их обломков были бы сконструированы общественные системы модернистского типа.

Таким образом, термин «модернизация» имеет два главных смысла. Во-первых, речь идет о воспроизведении общества и культуры, которые характерны именно для модерна, в тех регионах, которые, как считаются, находятся на этапах развития, предшествующих модерну. Во-вторых, термин «модернизация» может толковаться как синоним индустриализации, которая возможна не только в условиях модерна, но и в условиях отличных от него обществ. В первом случае обязательным условием модернизации является конструирование описанного выше типа «человеческой природы», которая должна быть объявлена «естественной» и потому «единственно возможной». Именно такого рода конструирование создает для личности экзистенциальные проблемы, обусловленные именно модернизацией. Во втором случае предполагается, что модернизация должна осуществляться без разрушения прежней «человеческой природы» и достигать поставленных целей в обществах

самого разного типа, но не модерна. Соответственно, не предполагается и разрушения и коллективистских форм жизнедеятельности, присущих этим обществам.

Но, даже те общества, которые соглашались двигаться именно в сторону модерна, из своего прежнего состояния парадоксальным образом попадают сразу же в постмодерн, требующий от них не только безоговорочной деконструкции их автохтонной коллективистской (общинной) культуры, но и отказа от ориентации на что-либо идеальное вплоть до отрицания самого его существования. Есть и такие традиционные общества, которые, видя, что цивилизационный проект модерна подошел к своему исчерпанию, отвергают постмодернистскую перспективу в целом и предпочитают существование вне истории, в основанной на общинном укладе вневременной архаике, подкрепляя такой выбор различными фундаменталистскими идеологиями (альтернативы развития в условиях завершения модерна выделены и проанализированы в [2]).

Все это побуждает к постановке назревшего вопроса о переходе от представления о якобы неизменной «человеческой природе», лежащего в идеологических основаниях модерна, к поиску средств, технологий и социальных институтов для реального совершенствования человека. Соответствующий социальный проект предполагает переход от соперничества к сотрудничеству, к коллективистским формам жизни, в границах которых, однако, как и в условиях модерна, возможны историческое развитие и экономический рост. Допущение одной возможности такого совершенствования означало бы одновременно завершение господства парадигмы «порядок из хаоса» в управлении социальными системами и возникновение предпосылок совершенно иного типа общества, в котором роль соперничества (конкуренции) не является определяющей.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Работа выполнена в рамках реализации мероприятия 1.4. ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009-2013 гг. «Человеческое существование в условиях социальной модернизации». Соглашение № 14.В37.21.0088.

ческие кадры инновационной России» на 2009-2013 гг. «Человеческое существование в условиях социальной модернизации». Соглашение № 14.В37.21.0088.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Адорно Т.В. Негативная диалектика. Пер. с нем. Е.Л. Петренко. – М.: Научный мир, 2003. – 374 с.
2. Кургиян С.Е. Исав и Иаков: Судьба развития в России и мире: В 2-х т. – М.: МОФ ЭТЦ, 2009. Т. 2. – 572 с.
3. Лоренц К. Так называемое зло: К естественной истории агрессии. Пер. с нем. Г.Ф. Швейника. Под ред. А.В. Гладкого // *Лоренц К. Обратная сторона зеркала* / Пер. с нем. – М.: Республика, 1998. – 393 с.
4. МанDEVиль Б. Басня о пчелах. Пер. с англ. Е.С. Лагутина. Общ. ред. и вступит. статья Б.В. Меевского. – М.: Мысль, 1974. – 376 с.
5. Нисбет Р. Прогресс: История идеи / Пер. с англ. под ред. Ю. Кузнецова и Гр. Сапова. – М.: ИРИ-СЭН, 2007. – 557 с.
6. Пигалев А.И. Апокалиптика постмодерна. – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2012. – 231 с.
7. Пигалев А.И. Центризм // *Всемирная энциклопедия: Философия*. Гл. научн. ред. и сост. А.А. Грицанов. – Москва: АСТ; Минск: Харвест, Современный литератор, 2001. – 1312 с.
8. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // *Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция*. Сост., вступ. ст. Кудрявцев О.Ф. – М.: Юристъ, 1996. – 336 с.
9. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. 2-е изд., испр. Пер. с нем. М.М. Беляева и др. – М.: Изд-во «Весь мир», 2008. – 216 с.
10. Israel J. Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750. – Oxford: Oxford University Press, 2001. – XXVI, 810 p.
11. Midgley M. Beast and Man: The Roots of Human Nature. – London; New York: Routledge, 2002. – XXXIII, 280 p.
12. Parfitt T. The End of Development? Modernity, Post-Modernity and Development. – London etc.: Pluto Press, 2002. – IX, 177 p.
13. Sohn-Rethel A. Geistige und körperliche Arbeit: Zur Epistemologie der abendlandischen Geschichte. Rev. u. erg. Neuaufl. – Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1989 – XII, 226 S.

MODERNIZATION AND MAN

A.I. Pigalev

The purpose of the paper is to reveal and to analyze the main meaning of the concept of modernity and the relevant concept of man. It is stated that modernization initially meant the construction of a specific “human nature” as the basis of the new society and culture. Just that artificial “human nature” was considered to be a unique one and it became the standard theoretical model of personality. The history of the construction of such “human nature” is retraced. The prospect of modernization of society, culture and personality in modern world is discussed against a background of various approaches to the meaning of modernity.

Key words: *modernity, modernization, man, human nature, post-modernity, development.*