

Между З. Фрейдом и А. Маслоу: барьеры и условия развития социального диалога

А.П. Давыдов

Институт социологии ФНИСЦ РАН, Москва, Россия

Аннотация

В статье исследуется природа социального диалога через призму противоборства двух фундаментальных начал в человеке: архаичных потребностей, блокирующих диалог, и высших ценностей, создающих основу для него. Для анализа этого антагонизма применяется сопоставление двух методологических подходов. С одной стороны, психоанализ З. Фрейда используется для рассмотрения «низших потребностей» (выживания, агрессии, подчинения вождю), формирующих культуру «массового индивида» и блокирующих диалог через архаичные стереотипы, такие как локализм, установка на синкретиз, эсхатологический комплекс, манихейское мышление, мироотречение, сакрализация власти. С другой стороны, гуманистическая психология А. Маслоу служит инструментом для исследования «высших потребностей/ценностей» (сотрудничества, уважения, доверия, самоактуализации), которые являются интеллектуальным фундаментом для подлинного социального диалога. Высшие потребности интерпретируются как основание диалогичности, открытости к Другому (М.М. Бахтин, В.А. Лекторский), формирующее социоиндивидуализм как альтернативу индивидуальному и коллективному эгоизму. Социальный диалог определяется как взаимодействие макросоциальных субъектов (государства, общества, индивида), опирающееся на высшие ценности и выступающее одновременно объектом и субъектом управления. В качестве примеров успешного социального диалога рассмотрен ряд кейсов: медиация при реализации национальных проектов с участием местного населения, концепция «индивидуальных бюджетных назначений» как форма прямого участия граждан в принятии решений государством и волонтерское движение как модель государственно-общественного партнерства, формирующая доверие и совместную ответственность. Эти примеры показывают, каким образом на практике могут быть созданы механизмы, переводящие абстрактные гуманистические идеалы в плоскость реальных управ-

ленческих решений. Сделан вывод о том, что социальный диалог, основанный на высших ценностях, выступает не просто как коммуникативный процесс, а как самостоятельная «третья субъектность». Она возникает в пространстве между взаимодействующими сторонами (например, государством и обществом), создает новое общее основание для деятельности, которое не сводится к интересам ни одной из исходных сторон, и становится медиатором, способствующим преодолению социокультурных расколов. Автор утверждает, что целенаправленное развитие таких диалогических практик служит основой для гуманистической эволюции общества, повышения качества управления и формирования подлинного гражданского общества.

Ключевые слова: социальная философия, социоиндивидуализм, гуманистическая психология, психоанализ, высшие потребности, низшие потребности, медиация, третья субъектность, гражданское общество, социальное доверие, социальное развитие, унификация, дифференциация.

Давыдов Алексей Платонович – доктор культурологии, эксперт РАН по социологии, главный научный сотрудник Центра социологии управления и социальных технологий Института социологии ФНИСЦ РАН.

apdavydov@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6429-5758>

Для цитирования: Давыдов А.П. Между З. Фрейдом и А. Маслоу: барьеры и условия развития социального диалога // Философские науки. 2025. Т. 68. № 3. С. 133–159. DOI: 10.30727/0235-1188-2025-68-3-133-159

Between S. Freud and A. Maslow: Barriers and Conditions for the Development of Social Dialogue

A.P. Davydov

*Institute of Sociology, Federal Center of Theoretical and Applied
Sociology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia*

Abstract

The article discusses the nature of social dialogue by contrasting two fundamental and conflicting dimensions of human nature: archaic needs that impede dialogue and higher values that foster it. This antagonism is analyzed by juxtaposing two distinct methodological frameworks. First,

Freudian psychoanalysis is employed to explore “lower needs” – such as survival, aggression, and submission to a leader – which cultivate a “mass individual” culture and obstruct dialogue through archaic mindsets like parochialism, syncretic thinking, eschatological anxiety, Manichaean thinking, world-renunciation, and the sacralization of power. Second, Abraham Maslow’s humanistic psychology provides a lens to investigate “higher needs” and values – including cooperation, respect, trust, and self-actualization – which form the intellectual bedrock of genuine social dialogue. These higher needs are interpreted as the basis of dialogical openness to the Other (M.M. Bakhtin, V.A. Lektorsky) and as the foundation of socio-individualism as an alternative to individual and collective egoism. Social dialogue is defined as the interaction among macro-social actors (the state, society, and the individual) that is grounded in higher values and functions simultaneously as both an object and an agent of governance. Several cases illustrate effective social dialogue: mediated implementation of national projects with the participation of local communities; the concept of “individual budget allocations” as a form of direct citizen involvement in state decision-making; and the volunteer movement as a model of state–society partnership that builds trust and shared responsibility. These examples show how practical mechanisms can translate abstract humanistic ideals into concrete policy and administrative choices. The article concludes that social dialogue, when rooted in higher values, transcends mere communication to become an independent “third subjectivity.” Emerging in the space between interacting parties (e.g., the state and society), it establishes a new common ground for collective action – irreducible to the interests of either original side – and serves as a mediating actor capable of bridging socio-cultural divides. Deliberate cultivation of such dialogical practices, the author contends, underwrites the humanistic evolution of society, enhances the quality of governance, and fosters the development of a substantive civil society.

Keywords: social philosophy, socio-individualism, humanistic psychology, psychoanalysis, higher needs, lower needs, mediation, third subjectivity, civil society, social trust, social development, unification, differentiation.

Alexey P. Davydov – Doctor of Cultural Studies, RAS Expert in Sociology, Chief Research Fellow, Center for Sociology of Management and Social Technology, Institute of Sociology of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.

apdavydov@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6429-5758>

For citation: Davydov A.P. (2025) Between S. Freud and A. Maslow: Barriers and Conditions for the Development of Social Dialogue. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 68, no. 3, pp. 133–159. DOI: 10.30727/0235-1188-2025-68-3-133-159

Введение в проблему

В статье предлагается подход к исследованию феномена социального диалога, основанный на постановке вопроса о том, в каких условиях такой диалог возможен и в каких он принципиально затруднен или невозможен. Ответ на этот вопрос в статье тесно связан с теоретизированием психолога и социолога А.Г. Маслоу, разделившего потребности человека и, следовательно, его ценности на низшие (борьба за выживание, пища, жилье, безопасность, секс, принадлежность к родовой группе, сила, агрессия) и высшие (сотрудничество, любовь, красота, достоинство, уважение, самоуважение, автономность, эстетические потребности, индивидуализм, доверие/диалог/договороспособность, знаниевая коммуникация, устремленность к истине, гармония, благородство, порядочность, великодушие, самоактуализация) [Маслоу 2023]. Это разделение позволило Маслоу определить высшие потребности как смысловое и социальное пространство, в котором человек может самоактуализироваться, т.е. работать над собой, чтобы стать тем, кем он хочет и может стать.

Но значение выделения Маслоу высших потребностей в отдельную группу с позиции современных социальных наук гораздо шире. Возникает вопрос о том, в чем заключается функциональность этой группы как методологического инструмента социального развития. Можно спросить иначе. Каким образом высшие потребности/ценности становятся основанием совместной деятельности? С помощью какой методологии формируется мера совместности социальных партнеров?

Ответ состоит в том, что именно каждая из высших ценностей, выделенных Маслоу, несет одну общую неклассическую черту, делающую ее высшей: *открытость Я к диалогу с Другим, интеллектуальную способность познать себя только через взаимодействие с Другим, диалогичность. Из этого рождается призыв межсубъектных отношений, опирающихся на высшие потребности/ценности, к диалогу и способность личности ответить на этот призыв* (М.М. Бахтин, В.А. Лекторский).

Существует и другая неклассическая черта. Это принцип двойного субъекта, введенный В.Е. Лепским: «Принцип двойного субъекта определяет динамическую трансформацию (единичного. – А. Д.) субъекта в виртуального группового субъекта и, соответственно, динамическую трансформацию индивидуальной деятельности субъекта в виртуальную групповую деятельность, осуществляемую во взаимодействии субъекта со средой» [Лепский 2006, 114]. Двойную субъектность, взятую в динамике, объясняет В.А. Лекторский через философский парадокс: «Чем более всеобщий характер носит деятельность личности, тем более она личностно индивидуальна» [Лекторский 2024, 17]. Действительно, каждая высшая ценность, приуроченная Маслоу к индивидуализму личности, по определению виртуально формирует и направляет деятельность социальной группы. Например, картины «Джоконда» (Леонардо да Винчи) и «Купание красного коня» (К.С. Петров-Водкин) – продукты индивидуализма личности. Но, будучи, по Лепскому, виртуально групповыми субъектами, они являются продуктами реальной гигантской группы зрителей и специалистов, признавших эти картины мировой классикой. Высокое эстетическое чувство, родившееся из диалогичности эстетики этих художников, формирует групповую социальность и поддерживает усилия ученых, вводящих в научный оборот понятие «социоиндивидуализм» в качестве альтернативы термину «эго-индивидуализм» [Давыдов 2023, 148, 157; Давыдов 2024б, 130–131] и понятие социального диалога как диалога равных в качестве альтернативы соборно-авторитарным отношениям как суммы монологов. В совокупности и в процессе взаимопроникновения все эти частные открытости, двойственности и диалогичности, понимаемые как основания высших ценностей, составляют то, что мною называется интеллектуальным основанием социального диалога.

Социальный диалог – это диалог между субъектами социального действия, а именно:

– макросоциальными субъектами: государством, экономикой, обществом, населением, окружающей средой (О.Н. Яницкий, В.Е. Лепский¹);

¹ В.Е. Лепский пишет: «Мы допускаем рассмотрение окружающей среды (информационно-рефлексивной среды) как субъекта» [Лепский 2006, 112].

– ментальными, опирающимися в основном на высшие потребности/ценности (Маслоу²);

– социоиндивидуальными, осуществляющими деятельность согласно философскому парадоксу В.А. Лекторского и его социологической интерпретации А.П. Давыдова [Давыдов 2024б, 127–130].

Социальный диалог – это одновременно и объект управления, и соучастник управления как его субъект. Социальный диалог можно рассматривать как сущность гражданского общества, социально понимаемого государства, нации-государства и социоиндивидуализма личности; основание и надежный барометр политического здоровья человека и общества.

Основание социального диалога – высшие потребности/ценности А. Маслоу, взятые как социоиндивидуалистическая методология социального развития.

Введение в методологию

Социальный диалог в статье исследуется через две методологии. Во-первых, через методологию психоанализа З. Фрейда, анализирующего низшие потребности человека, доминирование которых ведет к диктату вождя, гипнотической реакции толпы (равнодушию, экстазу), господству коллективного бессознательного (К. Юнг), агрессии (Э. Фромм). Все это формирует «одномерного человека» как продукта массовой культуры (Г. Маркузе) и блокирует делиберативный диалог³ в социальной сфере. Во-вторых, через методологию гуманистической психологии А. Маслоу, исследующей высшие потребности человека, создающие условия для того, чтобы социальный диалог формировал личность и

² Деление ценностей на высшие и низшие находим и у других авторов. Г. Бейтсон в книге «Ангелы страшатся» сообщает, что книга К.Г. Юнга «Семь наставлений мертвым» акцентирует контраст между Плеромой – грубым физическим миром, управляемым только силами и импульсами, и Креатурой – миром Творения, управляемым отличительными признаками и различиями... Креатура организована, с одной стороны, в круговые причинно-следственные цепи (подобные таким, что изучает кибернетика), с другой – в иерархию уровней различных логических типов [Бейтсон, Бейтсон 2019].

³ Делиберативный диалог нацелен на интеллектуальный поиск меры совместности. Это диалог оппонентов на общем основании (диалог для) и/или на различных основаниях (диалог от), при котором «для» и «от» составляют тождество: «для» определяет цель совместности, «от» устанавливает ее границы [Давыдов 2021].

демократические социоиндивидуалистические механизмы социального развития.

Необходимо методологическое пояснение. Базовые ценности характерны для обеих групп потребностей/ценностей человека (низших и высших), но высшие потребности, по Маслоу, развивавшего некоторые идеи Г. Олпорта, в определенных условиях могут существовать независимо от низших. В частности, Маслоу пишет: «Высшее может появиться лишь на основе низшего, но в конечном счете упрочившись, может стать относительно независимым от низшего» [Маслоу 2023, 130]. В каком смысле низшие ценности (ценности физического выживания) являются, согласно Фрейду, базовыми? Человек, лишенный их, умрет либо будет страдать от соматических и психических заболеваний. В каком смысле высшие (духовные) потребности/ценности, по Маслоу, являются базовыми? Если этих ценностей лишить человека, он станет несчастным. Низшие ценности как абсолюты характерны для массового индивида, растворившего свое Я в массе, толпе, стереотипах исторически сложившейся родовой культуры. Высшие ценности характерны для индивидуума, т.е. для личности, способной порождать *открытость для коммуникации, диалогизм, «расширение масштаба личности»*, формировать идеи *социоиндивидуализма*⁴ личности и гражданского общества [Давыдов 2024б], изменять меру независимости своего Я от стереотипов культуры и вести диалог с культурой.

Этот метод позволяет нам сделать некоторые предварительные оценки, необходимые для дальнейшего исследования. Первая оценка: низшие потребности/ценности человека рефлексированы в основном в рамках классической философской системы «Я – не-Я», в которой Я – потребитель всего набора ценностей, а не-Я – лишь низших. Поэтому социальный (делиберативный межсубъектный) диалог Я с не-Я на расколотом основании невозможен, со стороны Я возможны лишь сомнение, недоверие, критицизм, колонизация, агрессия.

⁴ «Социоиндивидуализм» – понятие, введенное в научный оборот на заседании секции № 4 «Проблемы медиации и диалога» Всероссийской научной конференции «Индивидуализация и коллективизм в современном российском обществе», посвященной 300-летию РАН и 95-летию со дня рождения А.С. Ахиезера (Москва, Институт социологии ФНИСЦ РАН, 25 мая 2024 года). См.: [Давыдов 2023; Давыдов 2024а; Давыдов 2024б].

Вторая оценка: социальный диалог возможен, если он осуществляется в рамках неклассической системы «Я – Другой», в которой и Я, и Другой равноправны, обсуждают взаимовыгодные проекты, а межсубъектная коммуникация начинает формировать альтернативу дуализированной обособленности исходных субъектов через создание третьей субъектности как своего нового основания. Более того, третья субъектность, пройдя через этапы становления, все более определяет доминанту развития социума в целом.

Из этого следует третья оценка: социальный диалог возможен, если он разворачивается между носителями высших (по Маслоу) потребностей, реализуя социоиндивидуальные ценности. Конечно, представленная схема имеет отклонения и исключения. Тем не менее, полагаем, указывает на ряд возможностей исследования диалога между индивидуалистическим и коллективистским культурными ядрами России (между И-Россией и К-Россией) [Аузан 2024].

История социальных наук показывает: З. Фрейд и А. Маслоу будто разделили надвое менталитет человека и, следовательно, свои научные интересы между собой. Фрейд, объясняя собственный интерес к первичным позывам психики человека, которые он назвал Ид, пишет: «Несчетное число раз психоанализ упрекали в том, что он не интересуется высшим, моральным, сверхличным в человеке... Нам *не было надобности* дрожать за сохранение высшего в человеке, коль скоро мы поставили себе задачей заниматься изучением вытесненного в душевной жизни (курсив мой. – А. Д.)» [Фрейд 1999, 859]. Американский психолог Р. Кокс сообщает: «Некоторые критики утверждают, что Маслоу не уделял должного внимания темной стороне человеческой натуры, а его позитивный настрой мешает сделать верные выводы» (цит. по: [Маслоу 2023, 370]). Действительно, Маслоу критикует психоанализ: «Теологи называют это первородным грехом или дьяволом. Фрейдисты называют это Ид, а философы, экономисты и педагоги называют это по-разному. Дарвину была так близка эта точка зрения, что он увидел в животном мире лишь соперничество, совершенно упустив из виду сотрудничество» [Маслоу 2023, 14].

Таким образом, З. Фрейд, исследуя «низшие этажи» менталитета человека, а значит, и его низшие потребности/ценности, изучал нелинейную психологию выживания человека и социума (утверждение патримониального управления и отрицание возможности

социального диалога). А. Маслоу, исследуя «высшие этажи» менталитета, занимался изучением динамики (вертикального) *перехода человека в качественно новую стадию социокультурного бытия, т.е. занимался тем, что мы называем социальным прогрессом* (социальный диалог как основание социального развития). Поэтому, изучая барьеры, препятствующие социальному развитию, исходящие из менталитета массового индивида, обращаемся к теории З. Фрейда; изучая факторы, способствующие медиации, социальному диалогу, становлению личности, формированию социоиндивидуализма и гражданского общества – к творчеству А. Маслоу.

Культура массового индивида (согласно З. Фрейду) как препятствие социальному диалогу

Массовый индивид, носитель низших потребностей/ценностей, послушен воле вождя, какой бы она ни была. Почему? Немецкий священник, философ Д. Бонхоффер называет это глупостью людей⁵. Но это не глупость. То, что выглядит, как оглупление, имеет фундаментальные причины. З. Фрейд пишет об активизации трех социально-психологических факторов как реакции на вожизм: 1) страх социального; 2) внушаемость; 3) заражаемость человека массы через эффект его впадения в гипнотическое (патологическое) состояние. Изучая феномен страха через дуальную оппозицию «страх – внушение», он сравнивает результат политического внушения с гипнотической патологией: «*Под влиянием внушения* (человек. – А. Д.) в непреодолимом порыве приступит к выполнению определенных действий (курсив мой. – А. Д.)» [Фрейд 1999, 776–777]. Цитируя работу французского психолога Г. Лебона «Психология народов и масс», Фрейд уточняет, что по-

⁵ Д. Бонхоффер пишет: «Глупость представляется скорее социологической, чем психологической проблемой. Она не что иное, как реакция личности на воздействие исторических обстоятельств, побочное психологическое явление в определенной системе внешних отношений. При внимательном рассмотрении оказывается, что любое мощное усиление внешней власти (будь то политической или религиозной) поражает значительную часть людей глупостью. Создается впечатление, что это прямо-таки социологический и психологический закон. Власть одних нуждается в глупости других» [Бонхоффер 1994, 34]. Бонхоффер – священник, открыто выступивший против фашизма и гитлеризма, арестованный гестапо и повешенный в 1945 году, незадолго до освобождения Германии советскими войсками. Он стал знаменит в философии и теологии письмами из тюрьмы, в которых ставил жизненно важные для церкви и христианской веры вопросы.

правляет его теорию массового индивида в деталях, но в целом опирается на нее в своих исследованиях психики и культуры массового индивида. Он пишет: «Исчезновение сознательной личности, преобладание бессознательной личности, ориентация мыслей и чувств в одном и том же направлении вследствие внушения и заражения, тенденция к безотлагательному осуществлению внушенных идей. Индивид не является больше самим собой, он стал безвольным автоматом» [Фрейд 1999, 776–777]. И далее продолжает: «Масса импульсивна, изменчива и возбудима. Ею почти исключительно руководит бессознательное... легковерна и чрезвычайно легко поддается влиянию... не критична, неподобного для нее не существует... немедленно *доходит до крайности*, высказанное подозрение сразу же превращается у нее в непоколебимую уверенность, зерно антипатии – в дикую ненависть, склонную ко всем крайностям» [Фрейд 1999, 778–779].

Выводы Фрейда применимы и к российской действительности. Например, превратившись в толпу, на массовых митингах в первой половине XX века осуждали и требовали расстрела Троцкого, Бухарина, Зиновьева, Каменева, в период хрущевской оттепели шельмовали так называемую антипартийную группу Маленкова, Кагановича, Молотова, на собраниях общественности требовали изгнать из России Б.Л. Пастернака, если он не откажется от присужденной ему Нобелевской премии по литературе и т.д. Это кризис лицемерного единства и раскол общества.

Фрейд продолжает: «Так как масса в истинности или ложности чего-либо не сомневается и при этом сознает свою громадную силу, она столь же нетерпима, как и подвластна авторитету. Она уважает силу, добротой же, которая представляется ей всего лишь разновидностью слабости, руководствуется лишь в незначительной мере. От своего героя она требует силы, даже насилия. Она хочет, чтобы ею владели и ее подавляли, хочет бояться своего господина. Будучи в основе своей вполне консервативной, у нее глубокое отвращение ко всем новшествам и прогрессу и безграничное благоговение перед традицией. Для правильного суждения о нравственности масс следует принять во внимание, что при совместном пребывании индивидов массы у них отпадают все индивидуальные тормозящие моменты и просыпаются для свободного удовлетворения первичных позывов все жестокие, грубые, разрушительные инстинкты, дремлющие в отдельной особи как пережитки первобытных времен» [Фрейд 1999, 785–786].

Предлагаем неполный, составленный с учетом психоаналитической методологии З. Фрейда перечень архаичных культурных стереотипов, сформировавшихся в родоплеменном, древнеимперском, вечевом состоянии, но все еще присутствующих в массовом сознании/бессознательном современного россиянина (массового индивида). Эти стереотипы – красный свет на путях развития социального диалога.

1. *Соборность и авторитарность в социальных отношениях* – составные части родового, вечевого сознания. Соборность формируется в массовом сознании как стереотип массы, голос народа, «правды», «всех людей» и в этом качестве предъявляет спрос на вождизм. Авторитарность вождя оформляет противоположный полюс вертикали, построенной по патримониальному принципу, и предъявляет спрос на соборность. Соборность и авторитарность унаследованы современной русской культурой из первых веков осевого времени, когда зарождались в мире централизованные государства. В России формировались массовый индивид, его вечевое сознание и вечевые способы управления обществом.

2. *Локализм, «кликость» массового сознания* – формирование массового сознания через стереотип «локальных миров», локальных сообществ «своих», создаваемых на основе деления по возрасту, полу, расе, этносу, роду деятельности. Принцип «локализма» – догосударственный стереотип, характерный для управления эпохи российского вечевого сознания. Онтологическая враждебность «локальных миров» друг к другу и государству порождает в обществе кликовые ценности, а в условиях попыток модернизации – неодолимый социокультурный раскол, разрушая процесс развития. Исторически сложившаяся кликовость массового сознания блокирует формирование гражданского общества и воспроизводит российский социум как «социум клик» (термин А.Д. Хлопина), как «власть кликократии» (термин С.В. Патрушева) [Патрушев, Хлопин 2007], формирует массового индивида как субъекта массовой культуры.

3. *Установка на синкрезис*⁶ – убеждение, что достигнутый сегодня в управлении уровень дифференциации изначального синкрезиса является последним, дальнейшее дробление невозможно. Из этого происходит отказ от проблематизации того, что выглядит должным, вечным и неизменным, а именно – стиля и

⁶ Понятие «синкрезис», т.е. неорганическое единство, неорганический синтез, противостоит понятию «синтез» как органическому единству.

структуры управления, границы властных полномочий, способа принятия решений, управления ресурсами и межсубъектными отношениями и т.д. Исторически сложившийся менталитет противостоит дальнейшему дроблению и стремится вернуться к вершинам палеосинкретизма через идеал соборной церкви, имперско-племенного единства населения, коммунизма, через социальную апатию, мафиозное мышление, «нашизм», репрессию, милитаризацию образа жизни населения, агрессию в политике, ритуализм, алкоголизм, наркоманию.

4. *Познавательльно-моральный конструкт «должное/сущее»* – согласие массового сознания жить одновременно в противоположных мирах, а именно – в мире исторически сложившегося должного и одновременно в мире прагматического текущего сущего. Это порождает раскол сознания, а в политике оправдывает самые чудовищные решения и преступления. Такой разрыв (Л.Е. Бляхер), раскол (А.С. Ахиезер), истончение социальной ткани общества (И.Л. Недяк), двухъядерная структура российского общества, в котором одна часть ратует за то, чтобы «все национализировать», другая – за то, чтобы «все приватизировать» (А.А. Аузан), представляются наиболее глубоким источником массовой депрессии в российском менталитете и основным социальным механизмом дезорганизации управления. Глубокий анализ этого феномена дан в рассказах Л.Н. Андреева «Черт на свадьбе», «Христиане», «Правила добра», романе Л.Н. Толстого «Воскресение», рассказе «Двойник» и повести «Белые ночи» Ф.М. Достоевского, романе «Жизнь Клима Самгина» М. Горького и др.

5. *Эсхатологический комплекс* – идея, характерная для массового сознания, о том, что мир окончательно уклонился от должного, погряз в грехах и наступают последние дни. Эсхатологический человек отказался от общества, в котором живет. Он обеспокоен тем, что должен думать о спасении души, воспарить к светлому престолу Высшего судьи, а, по существу, вынужден принять волю очередного вождя. Эсхатологический комплекс в психике людей уничтожает управление как систему и служит основанием зарождения потребности в ручном управлении.

6. *Манихейская составляющая* – черно-белое мышление массового индивида по инверсионной формуле «либо – либо», парадигма «мы/они» как «добро/зло». Развитие не может быть выражено объективно, например через конкуренцию, диалог, договороспособность, через счет, пользу, интересы, выгоду, науку.

Оно может быть только победой «нас/добра/света» над «ними/злом/тьмой», сколько бы эта победа ни стоила. «Мы» в оппозиции «свой – чужой» всегда «воины света».

7. *Мироотречная или гностическая установка* – идея массового индивида о том, что мир находится во зле и неисправим (христианская формула: добро – от Бога, зло – от человека). Как следствие, возникает идеал недеяния, нестяжания, монастыря, бунта, коммунизма. Мироотречник асоциален, генерирует отношения безнадежности, исповедует идеологию «бегства от свободы» (Э. Фромм). В результате прогрессируют политическая апатия и социальное равнодушие.

8. *Сакрализация статуса власти, ее положения над законом* – убеждение массового сознания в том, что этот статус идет от статуса Бога [Голенкова, Игитхян 2006, 45]. По своей природе власть – потусторонняя, ее природа неопределима. Поэтому наиболее распространен в массах так называемый пофигистский стереотип, оправдывающий безразличие массового индивида к политике, управлению и игнорирование выборов («все равно они сделают, как им надо»).

9. *Партиципация, прилепление к господствующему смыслу как спасительному* – добровольная передача массовым индивидом (большей частью населения страны) Богу, вождю, власти своей субъективности (Ю.Ф. Самарин, Ф.М. Достоевский).

10. *Мифологизация реальности* – потустороннее всеобщее обыденное сознание полагают единственным источником порядка. Мифологизация реальности разрушает возникновение источника порядка внутри ментальности индивидуума и, следовательно, блокирует развитие личностного начала как носителя императива внутренней свободы. В основе мифа находится страх хаоса (З. Фрейд), страх перед необходимостью измениться [Давыдов 2017], страх бессилия перед предопределенностью (А.С. Пушкин, Л.Н. Толстой, М. Горький).

11. *Доминанта эмоционального мышления* – способность массового сознания принимать решения на основе смысла, который экзистенциально переживается как привычное всеобщее. Возникает специфическая логика: в проблемных ситуациях появляется стремление к исторически сложившейся логике синтеза, минуя анализ, который грозит столкновением с новым, нестабильностью и разрушением традиции. Игнорирование анализа – характерная черта эмоциональной культуры, которая не способна формировать

новое всеобщее на основе ratio, а значит, не обладает достаточным цивилизационным ресурсом для эффективного развития.

12. *Экстенсивная доминанта* – эта доминанта (А.С. Ахиезер) является одним из самых мощных факторов торможения развития России. Из нее происходят постоянное относительное аграрное перенаселение в истории страны, толкавшее русского человека на освоение все новых земель [Миронов 1999, 27], и постоянное недоедание значительной части населения России, сменявшееся периодами голода [Гольц 2002, 415–418]. Также следует учитывать, что пожары были хроническим бедствием деревянной культуры: каждые 30 лет деревянная Россия выгорала [Гольц 2002, 415–418]. Из экстенсивной доминанты в культуре формируется традиционный стереотип бессмысленности накопительства в менталитете: все поглотит либо неурожай, либо пожар, либо война, либо чиновник [Гольц 2002].

13. *Доминантная идея России как империи* – имперская (имперско-племенная) идея (например, идея «русского мира») сохраняет замкнутый родовой космос в русской культуре в условиях, в которых основанием мировой культуры все более становится глобализация государственно-частного сотрудничества как новый тип управления⁷. Этой самоизоляции способствует и политика тотальных санкций Запада, применяемых в отношении России.

14. *Репрессия*. Массовое сознание, как правило, поддерживает репрессию (показательны примеры из эпохи Ивана Грозного, периодов деятельности Ленина и Сталина). В условиях, в которых культура защищена от модернизации насилием, репрессия возникает как характерная черта политической системы и системы управления.

15. *Милитаризация повседневности* – происходит из ментальной потребности человека воспроизводить свою родовую сущность, опираясь на исторически сложившуюся манихейскую мораль, которая требует делить мир на «своих» и «чужих». Поэтому вечным предлогом для милитаризации повседневности служит воспроизведение необходимости борьбы с внутренними и внешними врагами. Милитаризация повседневности нацелена на ограничение влияния гражданского общества и торможение процесса демократизации социальных отношений.

⁷ А.И. Солженицын писал: «Нет у нас сил на Империю! – и не надо, и свались она с наших плеч: она размозжает нас, и высасывает, и ускоряет нашу гибель» [Солженицын 1990, 8].

Перечисленные с помощью психоанализа Фрейда архаичные стереотипы – это «мертвотушный», «нитонисейный» (Н.В. Гоголь) антидиалогичный тип культуры, который все еще занимает значимое положение в нашем массовом сознании и который должен стать объектом деконструкции. Нужно «помочь человеку осознать свои потребности, импульсы, эмоции, желания и боль» [Маслоу 2023, 121], т.е. высвободить в человеке его высшие потребности и интеллектуальные устремления, задавленные многовековыми процессами культурогенеза.

Но как это сделать? Через какую методологию?

Социальный диалог как высшая ценность в деле модернизации социальной политики и управления в современной России

Попробуем прежде всего что-то противопоставить методологии З. Фрейда, фрейдизму, примененному мною в анализе российской социокультуры, найти альтернативу древним культурным стереотипам, которые по-прежнему присутствуют в современном российском массовом сознании. А. Маслоу вошел в историю науки не только как психолог, но и как социолог. Покажем, как работают высшие ценности Маслоу через понятие «социальный диалог».

Социальный диалог между властью и местным населением по вопросу локализации нового национального проекта (А.А. Мерзляков, Институт социологии ФНИСЦ РАН). Мерзляков утверждает: «Социальный диалог потому и называется социальным, что разворачивается между всеми участниками социального развития: федеральным центром, региональными властными структурами, бизнесом и местным населением» [Мерзляков 2024, 110]. Примером налаживания социального диалога может быть медиативная модернизация трехстороннего договора (между правительством, бизнесом и профсоюзами), если к последнему присоединить четвертого участника – местное население, объединенное в сформированную и временно функционирующую группу для обсуждения местных условий локализации предлагаемого экономического/социального проекта. Эта *ad hoc* социальная группа может публично, через СМИ и референдумы, поддержать обсуждаемый проект, что имеет важное значение для понимания его гуманистического содержания. И одновременно она должна иметь полномочия обращаться в законодательные и исполнительные органы с просьбой откоррек-

тировать параметры этого проекта, привязывая его к местным условиям. Идея такой формы социального диалога существенно сближает участников деятельности по локализации нового национального проекта, в том числе федерального, муниципального, местного уровней управления, а также местное население.

Примером необходимости государственных органов советоваться с местным населением может служить ситуация, возникшая после принятия закона о территориях опережающего развития. А.А. Мерзляков пишет: «Опрос населения Забайкальского края (в феврале 2019 года. – А. Д.) выявил высокий уровень общественного недовольства: более 90 % респондентов высказали мнение о том, что власть не имела права без согласования с населением решать вопрос о передаче земель в собственность частному бизнесу, и выразили нежелание жить на территории, управляемой частными компаниями, а около 80 % охарактеризовали закон как антинародный» [Мерзляков 2024, 106]. Мерзляков также сообщает, что средний уровень социального диалога, т.е. общественной поддержки в России национальных проектов со стороны местного населения, составляет 45–55 % [Мерзляков 2024, 106]. Что нужно сделать, чтобы в случае с Забайкальским краем не допустить конфликта между инициаторами бизнес-проекта и местным населением? Прежде всего местной власти, которая подписывала разрешение на новое использование земли, нужно было *проявить уважение и доверие (А. Маслоу) к местному населению*. В частности, проект должны были разместить на страницах местных СМИ, публично обсудить, а к обсуждению привлечь представителей местного населения. В результате родился бы такой инструмент, как *социальный диалог власти, бизнеса и населения*, в процессе применения которого можно было бы прийти к обоюдовыгодному решению и не допустить конфликта.

Целесообразно, во-первых, изучить, каким образом возможно через механизм деятельности *ad hoc* социальных групп существенно повысить процент участия местного населения в общественной поддержке местных бизнес-проектов. Во-вторых, требуется эксперимент, при котором организаторами таких групп могли бы выступить эксперты-социологи (этой теме посвящены, например, работы Т. Дридзе, А.В. Тихонова, А.А. Мерзлякова, В.С. Богданова).

Институт «индивидуальных бюджетных назначений» как социальный диалог (Р.С. Гринберг, А.Я. Рубинштейн, Инсти-

тут экономики РАН). Начальник инспекции Счетной палаты РФ М.К. Ковалевич отмечал: «Государственные управленцы федерального уровня вторгаются в сферу полномочий, законодательно закрепленных за регионами или местным самоуправлением, когда начинают призывать к осуществлению более жесткого регулирования и контроля за расходованием средств по разделам “социальная политика”, “здравоохранение и спорт”, “образование”, “жилищно-коммунальное хозяйство”» [Ковалевич 2008, 105]. «Мало что изменилось с тех пор», – утверждал незадолго до своего ухода В.В. Маркин (1947–2022), ответственный редактор коллективной монографии, в которую вошла процитированная статья Ковалевича, Поэтому в целях борьбы со всевластием со стороны центра Р.С. Гринберг и А.Я. Рубинштейн, авторы концепции экономической социодинамики, предлагают ввести институт «индивидуальных бюджетных назначений (ИБН)».

Назначение ИБН-института состоит в предоставлении налогоплательщику права самостоятельно направлять часть своих налоговых отчислений на финансирование определенной организации. Гринберг и Рубинштейн утверждают, что ИБН-институт выполняет двойную функцию: с одной стороны, он влияет на рыночные и политические механизмы формирования общественного интереса, с другой – определяет парламентскую ветвь и прямое участие граждан в бюджетном процессе. Исследователи указывают на то, что упрощенный аналог этого института существует в ряде европейских стран в виде «процентной филантропии». Эта практика, которая восходит к механизмам поддержки церкви, трансформировалась к концу XX века в новую модель финансирования социально значимой деятельности. В качестве примера может быть приведен венгерский закон 1996 года, который позволил гражданам перечислять 1 % своего налога на нужды организаций в сфере культуры. Однако Гринберг и Рубинштейн обращают внимание на принципиальное различие: если в «процентной филантропии» акцент сделан на благотворительности, то «содержательной доминантой ИБН-института является прямое участие граждан в распределении бюджетных средств». Именно такая особенность, по их мнению, придает институту особую ценность. Они считают, что этот механизм прямого участия гражданского общества позволяет «хотя бы частично компенсировать всегда существующие “парламентские ошибки”», возникающие

при определении государственных приоритетов и распределении бюджетных средств [Гринберг, Рубинштейн 2013, 18–19].

Почему концепцию прямого участия граждан страны в распределении бюджетных средств следует считать актуальной формой социального диалога? Государственный бюджет формируется и распределяется правительством, утверждается парламентом. И то, и другое – формы социального диалога. Но идея, которую предлагают Гринберг и Рубинштейн через концепцию ИБН, особенно ценна, поскольку речь идет о прямом участии граждан в распределении бюджетных средств. Социальный диалог при этом возникает из *взаимного уважения и доверия власти и населения друг к другу (А. Маслоу)*. Поэтому можно полагать, что эта форма социального диалога *социоиндивидуальна*: 1) через индивидуальное инициативное действие личности нацелена на развитие социального; 2) через институт обратной связи между государственными органами и населением конструирует шаг новизны в равноправной совместной с населением работе по управлению социальным развитием. В итоге рождается социальный диалог как методология формирования *института воспроизводства целостности индивида/населения/общества/государства*. В чем видится новизна социоиндивидуальной формы социального диалога? Вместо вредного для либеральной неоклассики «вмешательства государства» происходит поиск адекватной меры совместности индивида (личности) и государства в партнерской социально-экономической деятельности. Значимой представляется позиция Гринберга и Рубинштейна: «Вместо демонизируемого “бюджетного бремени” – социально целесообразные государственные расходы на реализацию нормативных общественных интересов, в большинстве случаев являются инвестициями в человеческий капитал» [Гринберг, Рубинштейн 2013, 20].

Волонтерское движение в России как социальный диалог (О.А. Башева, Институт социологии ФНИСЦ РАН). Объяснить волонтерское движение через философию Нового времени (Декарт, Кант, Фихте, Гегель) невозможно, поскольку философская классика базируется на аналитической дуальной оппозиции «Я – не-Я», в которой не-Я – это такой же, как Я, только неправильный, и его нужно контролировать, им нужно обладать, его нужно критиковать, колонизовать, изменить, сдерживать, уничтожить; диалог и партнерские отношения с ним немыслимы. Объяснить волонтерское движение можно лишь на основе неклассической

философии (на Западе – Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер; в России – В.С. Библер, В.А. Лекторский), в рамках которой в распоряжении аналитиков появилась дуальная исследовательская оппозиция «Я – Другой», в которой Я и Другой равноправны, обсуждают взаимовыгодные проекты. Данная оппозиция нацелена на поиск общего основания для совместной деятельности, и межсубъектные отношения в ней регулируются духовным единством или договором, взаимной пользой, выгодой.

Второй объяснительный механизм волонтерского движения – высшие потребности/ценности человека (А. Маслоу, К. Роджерс), которые служат психологическим основанием для партнерских отношений. Маслоу исходит из того, что человек по своей природе в основном добр, конструктивен и склонен к сотрудничеству. Это отражается на специфике отобранных им высших потребностей. Для изучения волонтерства особенно важны *взаимное уважение, доверие, взаимопомощь*.

Третий объяснительный механизм волонтерского движения – теория медиации, теория медиационного (от лат. *mediana* – «середина»; от англ. *mediation* – «поиск середины, медиация») процесса (А.С. Ахиезер, А.П. Давыдов, О.Н. Яницкий, В.А. Лекторский), о чем подробнее будет сказано далее.

Миссия же волонтерского движения заключается в том, что это движение, разворачиваясь в системе «Я – Другой», это движение, во-первых, производит уникальный для России массовый продукт – заботу о человеке; и, во-вторых, оно создало уникальную методологию производства этого продукта – способность государства и волонтерства, *проявляя уважение и доверие друг к другу* (А. Маслоу), вместе искать адекватную меру взаимодействия в партнерской деятельности, т.е. меру совместности. Такая мера, расположенная в «сфере между» государством и волонтерством, позволяет создать медиационный тип социальной (государственно-общественной) связи между людьми⁸. Этот тип

⁸ У Аристотеля представление о «середине» помогает человеку принять нравственное решение, у Г.В.Ф. Гегеля – перейти из дуального мышления в тернарное. Для К. Леви-Стросса, изучавшего мышление первобытных племен, «середина» – основная ценность, помогающая первобытному человеку охранять свое племя от распада. Согласно концепции М. Фуко, изложенной в работе «Археология знания», медиационное мышление проявляется в том, что субъектом социального у него являются не отдельные люди, а межсубъектные связи между ними. З. Фрейд полагает, что индивидуальность и самость Я находится между первич-

начинает нести в определенной степени свою собственную (третью) субъектность, которая все более диктует и государству, и волонтерскому движению рационально-необходимые совместные действия, направленные на решение задачи заботы о людях.

Третья субъектность произвела собственную форму социального действия – *государственно-общественную, социоиндивидуальную форму социальной ответственности* [Башева и др. 2023; Башева 2025]. Единственно возможный способ ее существования – *социальный диалог между государством и волонтерством, нацеленный на формирование адекватной (изменчивой, ежедневно корректируемой) меры их взаимодействия и совместности в партнерских отношениях*. Такая форма управляемой/самоуправляющейся совместной ответственности может быть рассмотрена как медиационный процесс, отказывающийся абсолютизировать волонтерское движение только как деятельность государства либо как стихийное проявление общественной инициативы. Эти партнерство и двойственность по определению отвергают характеристику волонтерства как движения «наших» в контексте модели В.Ю. Суркова. Неприемлемым видится и определение волонтерского движения как государственно-частного предприятия. Гораздо точнее трактовка волонтерства через смысл социоиндивидуализма как альтернативы индивидуальному и коллективному эгоизму. Волонтерство – это рождение индивидуальной патриотической инициативы личности, которая может быть реализована только в социоиндивидуальной и диалогичной формах.

ными позывами человека, которые он назвал Ид, и Сверх-Я, в котором сосредоточено социальное. С точки зрения А. Маслоу, представленной в работе «Мотивация и личность», «середина» и медиационное мышление находятся в высших потребностях/ценностях, в «сфере между» низшими потребностями/ценностями и внешней социальной средой, будучи основанием социального развития. По А. Ахиезеру, медиационное мышление помогает либеральному субъекту, отказавшемуся мыслить абсолютами и поставившему себя в межполюсное смысловое пространство, формировать альтернативные смыслы. Согласно В.А. Лекторского, в системе «субъект – субъект» медиационное мышление помогает всей системе развиваться через субъектность третьего смысла. Теория Н. Лумана предполагает, что субъектность межсубъектной коммуникации выражена в том, что она коммуницирует, через себя обозначая определенные смыслы. В.И. Аршинов считает, что «мышление посередине» позволяет формировать «техно-человеческий» способ взаимного программирования: программирования человеком «мышления» машины и программирования машиной мышления человека.

Волонтерское движение – смысловое, социальное и нравственное интеллектуальное пространство, в котором раздвоенный между миром и войной человек, находя некий третий способ жизни и вид деятельности, становится целостной личностью и считает, что его жизнь обрела смысл. Через свою посредническую (медиационную) функцию волонтер участвует в управленческой деятельности, устанавливая диалогичные отношения с ранеными бойцами, мирными жителями, медперсоналом, местной властью, бизнесом, представителями федеральной власти, журналистами, коллегами-волонтерами. Тем самым рождаются социальный диалог и через него атмосфера общего доверия людей друг другу, братства.

Как понять волонтера, выступающего в качестве субъекта волонтерского движения? Прежде всего волонтер – это личность. Представление о личности сложилось в европейском Просвещении в XVII–XIX веках, и суть его сведена к тому, что личность – это индивид, независимый от культуры и общества, носитель индивидуализма. Об опасностях атомизации личности точно писал З. Бауман. Главная опасность заключается в монолизме независимой личности, в ее эго-индивидуализме, поскольку атомизированная личность рассмотрена как человек вне мира, а мир вне человека. Волонтер как личность формирует иную, диалогичную концепцию личности. Он отказывается от изоляционизма, идет в мир, погружен в мир, он и есть единственная рационально и эмоционально возможная во время войны форма мира. Почему? Потому что через полисубъектность⁹ волонтерского движения ожили, стали публичными многие голоса: голос власти, которая ведет войну, голос государства, которое управляет ресурсами выживания и развития, голоса семьи и друзей, войны и мира, совести и истины. Волонтер включен в мир «полифонии голосов». Разговор между людьми превращает монологи голосов в диалог, поскольку волонтеру верят и те, и другие: он пришел на фронт не убивать, а, как мать Тереза, ухаживая за ранеными, обездоленными, страдающими, спасать людей от невроза, горя, вызванного войной, а значит, от войны. Волонтер – субъект самого широкого и самого глубокого социального диалога, потому что ценность всех его решений измеряется смертью и выживанием людей, которым он помогает.

⁹ О полисубъектности в контексте анализа социальных процессов см.: [Савельев 2024].

Через социальный диалог волонтерского движения в сознании людей прежде всего исчезает пропасть между государством и обществом. В идеологии неолиберализма, которое было основанием мышления лидеров перестройки, государство выступало носителем централизованных архаичных систем управления, а гражданское общество – носителем прогрессивных рыночно-демократических методов управления. Волонтерское движение дало толчок развитию мышления в ином направлении. Волонтерство, хотя и зародилось как стихийный общественный ответ на призыв государства помочь людям, но оно – одновременно представитель и субъект государственной политики, функция того, что мы называем «социальным государством», которое свою деятельность в идеале подчиняет императиву заботы о людях. На наших глазах государство, сотрудничая с волонтерством, изменяет свой образ: через социальный диалог оно становится государством «с человеческим лицом».

Заключение. Социальный диалог как носитель третьей субъектности в системе «Я – Другой»

Социальный диалог, введенный в парадигму попытки соединить противоположности в мышлении и социальном поведении раздвоенного субъекта социального действия (управления), становится необходимой частью основания, позволяющего понять, каким образом формировать медиационную логику принятия третьего решения.

Смог ли Г.В.Ф. Гегель соединить свободу и необходимость в определении свободы как осознанной необходимости? Удалось ли через идею поиска новой методологии управления уйти от раздвоенности своего субъекта социального действия между правилом и творчеством (А. Турен, О.В. Аксенова) [Аксенова 2024]? Снят ли раскол между традицией и инновацией в культуре России через идею либеральной суперцивилизации (А.С. Ахиезер)? Возможно ли через идею доверия, диалога, договороспособности и долгого взгляда убрать противоречие между двумя ядрами российского общества, в частности И-Россией и К-Россией (А.А. Аузан) [Аузан 2024]? Получилось ли через идею своей пирамиды доказать возможность соединения низших и высших потребностей человека в социальном развитии (А. Маслоу)? Нет. Непреходящее значение этих исследований видится в другом.

Теоретические схемы «тезис – антитезис – синтез» и «тезис – антитезис – динамический хаос» по мере развития социальных

наук демонстрируют познавательную ограниченность. Введение в научный оборот понятия «социальный диалог» вызвано необходимостью научиться искать меру синтеза, поскольку в схемах и Г.В.Ф. Гегеля, и И.Р. Пригожина *не хватает базовой переменной, выраженной социологически, от динамики которой зависит процедура определения способа формирования этой меры.*

Исследование, проведенное в настоящей статье, показало, что такой переменной могла бы стать многоуровневая динамика социального диалога (как диалога противоположностей), построенного на опыте вовлечения населения либо его представителей в управление социальным развитием. Опирающиеся на высшие потребности/ценности А. Маслоу идеи А. Мерзлякова (ИС РАН) о связи социального диалога с социальным развитием, работы Р.С. Гринберга и А.Я. Рубинштейна (ИЭ РАН), посвященные разработке концепции экономической социодинамики, статьи О.А. Башевой (ИС РАН) о волонтерском движении – первые шаги в этом направлении.

Социальный диалог через публичность разрушает закрытость и монологизм исторически сложившегося социального всеобщего (внутреннего эго-Я и диктата исторически сложившейся внешней социальной среды) и в «сфере между» ними заявляет о своем демократическом/диалогичном социоиндивидуальном медиационном особенном, претендующем на то, чтобы стать новым всеобщим, всеобщим особенного (В.С. Библер). Предлагаемая в настоящей статье неклассическая схема эволюции *«устаревающая мера (традиционная унификация) – социальный диалог (дифференциация монологизма исторически сложившихся синкрезисов и введение в них социального диалога как фактора, демократизирующего представление о социальном развитии) – новая мера (новая унификация)»* перестает быть лишь философской схемой, но обретает жизнь, и социальный диалог в ней несет третью мощную разрушительную/созидательную субъектность, через себя декларируя синтетические элементы программы гуманистической эволюции человека.

Научная задача может быть изложена следующим образом. Нужна демократизация нравственного выбора: главным противником изучения социального диалога выступают исторически сложившиеся родовые стереотипы культуры в современном массовом сознании россиян, которые изучает в контексте психоанализа З. Фрейд; главным союзником – способность создавать

социоиндивидуальные синтезы и понимание того, что дуализация анализа в определенных условиях подразумевает формирование способности к тернарному мышлению, в котором третий смысл – это живое, пульсирующее, опирающееся на высшие потребности/ценности А. Маслоу, всегда жертвенное, иногда героическое, готовое «ответить на зов Другого» (М.М. Бахтин) новое основание и новый субъект мышления – социальный диалог.

Наша задача – услышать голос социального диалога как призыв к его изучению.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аксенова 2024 – Аксенова О.В. Индивидуализм и коллективизм в условиях технологического прогресса // Философские науки. 2024. Т. 67. № 2. С. 81–96.

Аузан 2024 – Аузан А.А. Индивидуализм и коллективизм: два культурных ядра России // Философские науки. 2024. Т. 67. № 4. С. 11–26.

Башева 2025 – Башева О.А. Волонтерское движение как субъект социального диалога // Философские науки. 2025. Т. 68. № 3. С. 114–132.

Башева и др. 2023 – Башева О.А., Невский А.В., Воронина Н.С., Ермолаева П.О., Гоманова С.О., Ермолаева Ю.В., Гречаная А.А. Отличительные характеристики организованного спасательного волонтерства в России // Регионология. 2023. Т. 31. № 3. С. 564–583.

Бейтсон, Бейтсон 2019 – Бейтсон Г., Бейтсон М.К. Ангелы страшатся / пер. с англ. Д.Я. Федотова. – М.: АСТ, 2019.

Бонхоффер 1994 – Бонхоффер Д. Соппротивление и покорность / пер. с нем. А.Б. Григорьева. – М.: Прогресс, 1994.

Голенкова, Игитхянян 2006 – Голенкова З.Т., Игитхянян Е.Д. Власть административная: статусно-ролевые позиции в трансформирующемся обществе // Россия реформирующаяся. Ежегодник – 2005 / отв. ред. Л.М. Дробижева. – М.: Институт социологии РАН, 2006. С. 44–60.

Гольц 2002 – Гольц Г.А. Культура и экономика России за три века. XVIII–XX вв. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002.

Гринберг, Рубинштейн 2013 – Гринберг Р.С., Рубинштейн А.Я. Концепция экономической социодинамики: предпосылки и результаты. – М.: ИЭ РАН, 2013.

Давыдов 2017 – Давыдов А.П. Личность в безличностной культуре России (по материалам русской литературы) // Литература в системе культуры (к семидесятилетию профессора И.В. Кондакова): сборник статей по итогам Международной научно-практической конференции (Москва, 15 апреля 2017 г.) / сост. А.С. Баранов, А.В. Мартынов. – М.: АСОУ, 2017. С. 43–53.

Давыдов 2021 – Давыдов А.П. Методологическая «середина-для» в ракурсе неклассики В. Лекторского, медиации А. Ахиезера и прин-

ципа комплементарности Р. Гринберга / А. Рубинштейна // Вопросы философии. 2021. № 4. С. 191–202.

Давыдов 2023 – Давыдов А.П. Индивидуализм и коллективизм как предмет социально-философского анализа (размышления в преддверии научной конференции «Индивидуализация и коллективизм в современном российском обществе») // Философские науки. 2023. Т. 66. № 4. С. 140–159.

Давыдов 2024а – Давыдов А.П. Медиация и конвергентная социальность. К теории социального диалога // Философские науки. 2024. Т. 67. № 2. С. 135–159.

Давыдов 2024б – Давыдов А.П. «Середина» как метод: поиск социоиндивидуального // Философские науки. 2024. Т. 67. № 4. С. 114–135.

Ковалевич 2008 – Ковалевич М.К. Бюджетная политика и программно-целевое планирование регионального развития: социальный аспект // Основные направления преодоления диспропорций социально-экономического развития регионов России / под ред. В.В. Маркина, С.Л. Красноярцева. – М.: Изд-во Совета Федерации, 2008. С. 101–106.

Лепский 2006 – Лепский В.Е. Проблема самоорганизации полисубъектных структур // Проблемы субъектов социального проектирования и управления / под ред. В.И. Аршинова, В.Е. Лепского. – М.: Когито-Центр, 2006. С. 110–116.

Маслоу 2023 – Маслоу А. Мотивация и личность. – 3-е изд. – СПб.: Питер, 2023.

Миронов 1999 – Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.): в 2 т. Т. 1. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1999.

Мерзляков 2024 – Мерзляков А.А. Социальный диалог как инструмент институционального управления социальным развитием // Философские науки. 2024. Т. 67. № 4. С. 99–113.

Патрушев, Хлопин 2007 – Патрушев С.В., Хлопин А.Д. Социокультурный раскол и проблемы политической трансформации России // Россия реформирующаяся. Ежегодник. Вып. 6 / отв. ред. М.К. Горшков. – М.: Институт социологии РАН, 2007. С. 301–318.

Савельев 2024 – Савельев И.А. Полисубъектность как фактор социального развития в контексте диалогизации и дифференциации отношений «центр – регионы» в федеративном государстве // Философские науки. 2024. Т. 67. № 2. С. 97–116.

Солженицын 1990 – Солженицын А.И. Как нам обустроить Россию? Посильные соображения. – Л.: Советский писатель, Ленинградское отделение, 1990.

Фрейд 1999 – Фрейд З. Я и Оно. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: ФОЛИО, 1999.

REFERENCES

Aksenova O.V. (2024) Individualism and Collectivism in the Context of Technological Progress. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 67, no. 2, pp. 81–96.

Auzan A.A. (2024) Individualism and Collectivism: Two Cultural Cores of Russia. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 67, no. 4, pp. 11–26 (in Russian).

Basheva O.A. (2025) The Volunteer Movement as a Subject of Social Dialogue. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 68, no. 3, pp. 114–132 (in Russian).

Basheva O.A., Nevskiy A.V., Voronina N.S., Ermolaeva P.O., Gomanova S.O., Ermolaeva Yu.V., & Grechanaya A.A. (2023) Distinctive Features of Organized Rescue Volunteering in Russia. *Russian Journal of Regional Studies = Regionologiya*. Vol. 31, no. 3, pp. 564–583 (in Russian).

Bateson G. & Bateson M.C. (2019) *Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred* (D.Ya. Fedotov, Trans.). Moscow: AST (Russian translation).

Bonhoeffer D. (1994) *Letters and Papers from Prison* (A.B. Grigoriev, Trans.). Moscow: Progress (Russian translation).

Davydov A.P. (2017) Personality in the Impersonal Culture of Russia (Based on Russian Literature). In: Baranov A.S. & Martynov A.V. (Comps.) *Literature in the System of Culture (On the 70th Anniversary of Professor I.V. Kondakov): A Collection of Articles following the International Scientific and Practical Conference (Moscow, April 15, 2017)* (pp. 43–53). Moscow: ASOU (in Russian).

Davydov A.P. (2021) The Methodological “Middle-for” from the Perspective of V. Lektorsky’s Non-Classics, A. Akhiezer’s Mediation, and the Complementarity Principle of R. Grinberg and A. Rubinstein. *Voprosy filosofii*. No. 4, pp. 191–202 (in Russian).

Davydov A.P. (2023) Individualism and Collectivism as a Subject of Social-Philosophical Analysis (Reflections on the Eve of the Scientific Conference “Individualization and Collectivism in Contemporary Russian Society”). *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 66, no. 4, pp. 140–159 (in Russian).

Davydov A.P. (2024a) Mediation and Convergent Sociality: Toward a Theory of Social Dialogue. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 67, no. 2, pp. 135–159 (in Russian).

Davydov A.P. (2024b) The “Middle” as a Method: In Search for the Socio-Individual. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 67, no. 4, pp. 114–135 (in Russian).

Freud S. (1999) *The Ego and the Id*. Moscow: EKSMO-Press; Kharkov: FOLIO (Russian translation).

Golenkova Z.T. & Igikhanyan E.D. (2006) Administrative Power: Status-Role Positions in a Transforming Society. In: Drobizheva L.M. (Ed.)

Reforming Russia: Yearbook (pp. 44–60). Moscow: RAS Institute of Sociology (in Russian).

Golz G.A. (2002) *Culture and Economy of Russia over Three Centuries. 18th–20th Centuries*. Novosibirsk: Sibirskiy khronograf (in Russian).

Grinberg R.S. & Rubinstein A.Ya. (2013) *The Concept of Economic Sociodynamics: Prerequisites and Results*. Moscow: RAS Institute of Economics (in Russian).

Kovalevich M.K. (2008) Budget Policy and Program-Targeted Planning of Regional Development: The Social Aspect. In: Markin V.V. & Krasnoyartsev S.L. (Eds.) *Main Directions for Overcoming Disproportions in the Socio-Economic Development of Russia's Regions* (pp. 101–106). Moscow: Federation Council Publishing (in Russian).

Lepskiy V.E. (2006) The Problem of Self-Organization of Polysubjective Structures. In: Arshinov V.I. & Lepskiy V.E. (Eds.) *Problems of Subjects of Social Design and Management* (pp. 110–116). Moscow: Kogito-Tsentr (in Russian).

Maslow A. (2023) *Motivation and Personality* (3rd ed.). Saint Petersburg: Piter (Russian translation).

Merzlykov A.A. (2024) Social Dialogue as an Instrument of Institutional Governance in Social Development. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 67, no. 4, pp. 99–113 (in Russian).

Mironov B.N. (1999) *The Social History of Russia in the Imperial Period (18th – Early 20th Century)* (Vol. 1). Saint Petersburg: Dmitriy Bulanin (in Russian).

Patrushev S.V. & Khlopin A.D. (2007) The Socio-Cultural Schism and Problems of Political Transformation in Russia. In: Gorshkov M.K. (Ed.) *Reforming Russia: Yearbook* (Vol. 6, pp. 301–318). Moscow: RAS Institute of Sociology (in Russian).

Savelev I.A. (2024) Polysubjectivity as a Factor of Social Development in the Context of Dialogization and Differentiation of Center–Region Relations in the Federal State. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 67, no. 2, pp. 97–116 (in Russian).

Solzhenitsyn A.I. (1990) *Rebuilding Russia: Reflections and Tentative Proposals*. Leningrad: Sovetskiy pisatel', Leningradskoe otdelenie (in Russian).