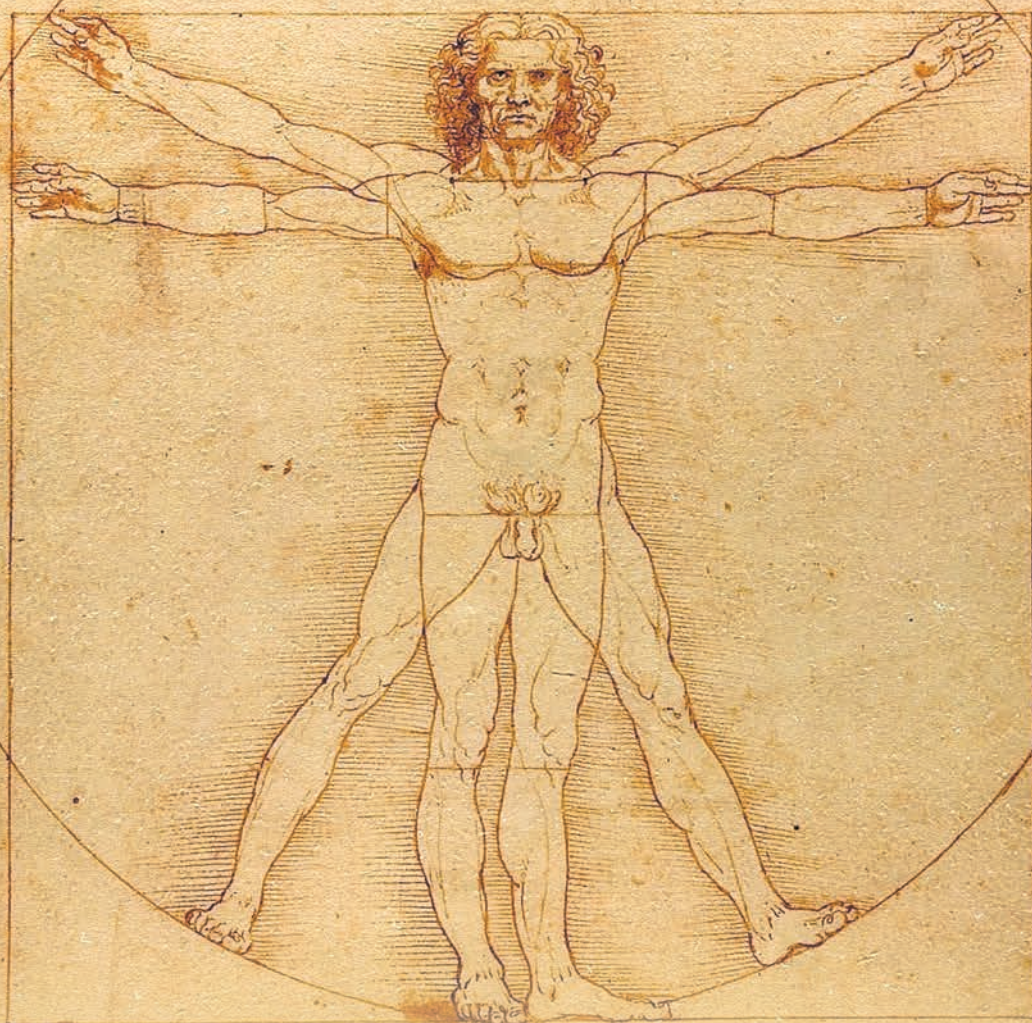


Найден Николов



Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

ИДЕЯТА ЗА СОЦИАЛНА ОНТОЛОГИЯ И ПРИНЦИПЪТ НА РЕЛЕВАНТНОСТТА



Живеем в епоха, в която сме презизвикани да трансформираме своето наследство. С деструктивни и нерелевантни действия не е възможен автентичен напредък и промяна на негативните тенденции от миналото. Трябва да приемем биофилното начало като основа за нов релевантен подход. Социалният смисъл и неговата криза единствено при човека от всички биологични същества застрашава неговото собствено съществуване. Предишните исторически епохи са базирани върху „икономика на изчерпаемите ресурси“ и „комплекса на Жертвата“ като цивилизационна идентичност – „жертвата на Слабия“, „жертвата на Малкия“, „жертвата на Другия пол“, на „Различния“ и на „Чуждия“, „жертвата на Околната среда“.

Голяма част от религиозните системи интерпретират този акт на жертвоприношение, защото това е процес, който е в основата на произхода на човешката социална природа, както показва изследването. Но тук е мястото да припомним смисъла и значението на „Авраамовия комплекс“, който е действие и послание в обратна посока – акт на милост от страна на Бога към човешкия живот и към живота като цяло.

ISBN 978-954-07-4555-8



9 789540 745558

unipress.bg

Цена 14 лв.



Найден Николов

ИДЕЯТА ЗА СОЦИАЛНА ОНТОЛОГИЯ И ПРИНЦИПЪТ НА РЕЛЕВАНТНОСТТА

Научни рецензенти
проф. д.с.н. Дончо Градев
проф. д.п.н. Людмила Георгиев

София • 2018
Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

© 2018 Найден Николов

© 2018 Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

ISBN 978-954-07-4555-8

Съдържание

Няколко митологични наратива вместо въведение / 7

Първа глава. Идеята за социална онтология и принципът на релевантността / 11

1.1. Защо идеята за социална онтология и принципът на релевантността? / 11

1.2. Личностна биография и научна идентичност / 14

Втора глава. Идеята за социална онтология / 26

2.1. Група или общност / 26

2.2. Равнища на социално взаимодействие и социалнопсихологическа методология на изследване / 33

2.3. Общностна идентичност и идеята за социална онтология / 34

2.4. Типове тенденции за социалнопсихично възпроизводство / 36

2.5. Конструкция и ре-конструкция на общностната идентичност / 39

Трета глава. Структура на социалната онтология – типове общностна идентичност и принципи на социалната еволюция / 43

3.1. Разкриване „Тайната“ на произхода на съвременния човек – родово-семейна и племенна идентичност / 43

3.2. Етногенеза и цивилизация / 85

3.3. Етнонационална проблематика / 99

3.4. Принципи на социалната еволюция / 108

Четвърта глава. Фундаменталната грешка и принципът на релевантността / 125

4.1. Какво представлява принципът и каква е връзката му с фундаменталната грешка? / 125

4.2. Примери за нерелевантност / 135

4.3. Насоки за релевантни изследвания / 148

4.4. Базисен и вторичен ценностни антропологични модели / 152

4.5. Анализ на случаи / 158

Анализ на случай 1

„Късният Рим – криза и иновация в първичния ценностен антропологичен модел“ / 158

Анализ на случай 2

„Йосиф Сталин – регресиращ пример по отношение на библейския архетип на бащата“ / 162

Анализ на случай 3

„Феноменът Мафия и връзката му с ценностно антропологичния модел на родовата асоциация“ / 166

Анализ на случай 4

„Сюжетът „Las Meninas“ – разбулване на тайнството или творецът като герой“ / 169

Анализ на случай 5

„Един спомен от детинство на Леонардо“ или връзката между първичен и вторичен ценностни антропологични модели / 174

Изводи и резултати от изследването / 188

Приложения / 191

Литература / 198

Няколко митологични наратива вместо въведение

В Книга Битие, Глава 11, на Стария Завет (Битие 11: 2-9)¹ четем: *А по цялата земя се употребяваше един език и един говор. И като потеглиха човеците към изток, намериха поле в Сеннаарската земя, дето се и заселиха. И рекоха си един на друг: Елате, да направим тухли и ги изпечем в огъня. Тухли употребяваха вместо камъни, а спола употребяваха вместо каа. И рекоха: Елате, да си съградим град, даже кула, чийто връх да стига до небето; и да си спечелим име, да не би да се разпръснем по лицето на цялата земя. А Господ слезе да види града и кулата, които градяха човеците. И рече Господ: Ето, едни люде са и всички говорят един език; и това е що са почнали да направят; и не ще може вече да им се възбрани какво да било нещо що биха написали да направят. Елате, да слезем, и там да разбъркаме езика им, тъй щото един други да не разбират езика си. Така Господ ги разпръсна оттат по лицето на цялата земя; а те престанаха да градят града. За това той се именува Вавилон [т. е. Бъркотия], защото там Господ разбърка езика на цялата земя; и оттат Господ ги разпръсна по лицето на цялата земя.*

В своя труд „**Фолклора в Старият Завет**“ (Фрейзър, 1923/1989)² Сър Джеймс Фрейзър споделя как по-късното еврейско предание разширява с богати живописни подробности „простата тъкан“ на библейския разказ: *Много години се строила кулата. Тя достигнала на края такава височина, че била необходима цяла година за да се изкачи каменосачът от земята до върха. И ако той утирал от умора, никой не жалее за човека, но всички плачели, когато падала тухла, защото било необходимо време не по-малко от година, за да се отнесе отново до върха... Денем и нощем кипяла работа. От гавозатайваща височина хората стреляли към небето и стрелите падали назад облени в кръв. Тогава те викали: „Ние убихме всички жители на небесата“. На края двягото търпение на Бога се изчерпало. Той се обърна към обкръжаващите неговия престол седемдесет ангели и им предаожила всички да се спуснат на земята и да разбъркат езика на хората. Речено – сторено. Тогава произтекли безчислено множество прискърбни недоразумения. Човек, например, желае от другия разтвор, а той му подава тухла; тогава първият в своята ярост го убива на място. Много хора загинали по този начин, а тези,*

¹ Битие 11: 2-9. Библия или свещеното писание на Стария и Новия завет. София, Придворна печатница, 1924, с. 9.

² Фрейзър, Дж. Дж. (1989). Фолклорът в Стария завет (стр. 161 – 162). София: Издателство на Отечествения фронт. (Оригинално издание 1923).

които останали живи, били наказани от Бога, получили справедливо възмездие за своите тегежни замисли. А що се отнася до самата незавършена кула, то част от нея се срутила на земята, част била унищожена от огън; и само една трета останала на земята. Мястото, на което стояла кулата, запазило едно особено свойство: който претинавал наблизо забравял всичко, което знаел преди.

По нататък в същият текст Сър Фрейзър отбелязва популярната старогръцка легенда за произхода на различните езици и народи³: ... в древността хората живеели в мир, нямали нито градове, нито закони, говорели на един и същ език и били управлявани от един единствен бог – Зевс. В последствие Хермес въвел различните наречия и разделил човечеството на различни народи. Тогава за пръв път се появили раздори между сатърните, и Зевс, уморен от техните разпръви, отказал да ги управлява и предал своето владичество в ръцете на аргоския герой Фороней, първият цар на земята.

Различно по характер послание откриваме в приказния разказ, който се разпространява устно всред представителите на ромското етническо малцинство в България: Някога, преди много години, един цар издал заповед да бъдат убити всички роми живеещи в неговото царство. Заповедта стигнала до неговата съпруга царицата, която не желала това. За да го убеди в обратното тя помолила да посетят заедно царската градина. „Искаш ли да оставим само розите в нашата градина, а другите цветя да унищожим“ – попитала го тя. „Не – отговорил царя, – ако направим това градината ще бъде много еднообразна и скучна, няма да ни радва със своето разнообразие“. „Защо тогава искаш да претакнеш ромите от нашето царство? – попитала на свой ред царицата. – Нами по този начин ще унищожим разнообразието и различието всред нас“. „Права си!“ – отвърнал царят и се отказал от своя закобен план. От този ден нататък тази царица станала спасителка и покровителка на ромите.”

Без съмнение можем да приведем още много примери на архаични социални представи за произхода на народите, езиците и следствията от тяхното различие при отделните култури. По-важното в случая е, да се опитаме да открием в споделените митологични наративи генерализираните, смислови образци касаещи целите на настоящото изследване. Първично състояние на общността, както можем да обобщим, се явява **безконфликтното единство**, което по-късно се нарушава или отвътре – вследствие на нейната негативна идентичност, под формата на стремеж за надмощие над бога и царството небесно, или отвън – чрез волунтаристичния акт на бога или царя. Във всеки случай **езиковото** и **етническото**

³ Пак там, с. 168.

различие се преживяват като наказание или повод за *остра конфликтност*, с която дълговечно е обременена човешката социална природа.

Ако библейските фрагменти за Вавилонската кула и този от старогръцката митология имат своята широка известност и общ контекст, то несъмнен интерес предизвиква легендата за царицата покровителка на ромите. В този приказен наратив откриваме опит да се реконструира *общностното различие в позитивен смисъл* – едно послание, което има несъмнено актуален характер. Ако в първия случай субект на митологичния разказ е общността, която е наказана възмездно от бога с езиково и етническо различие, то във втория случай субект е тази част от нея, която определяме като „другата“ общност – стремежът е да се тълкува общностното различие с идеята за неговата ценност. Неотменимата значимост на общностните етнонационални и цивилизационни феномени в хода на социалното развитие предизвиква нестихващ актуален интерес. Раждат се разнообразни научни тематизации по подобие с генезиса на архаичните социално-митологични представи в историята на различните култури. Независимо от качествената разлика в отделните, исторически отдалечени във времето „картини“ на социалния свят обаче, тези архетипни тенденции от зората на човешката история запазват своята актуална смислова значимост и специфична амбивалентност.

Първа глава

Идеята за социална онтология и принципът на релевантността

1.1. Защо идеята за социална онтология и принципът на релевантността?

Основното научно откритие, което бележи най-фундаменталните и радикални промени на 20-ти век, са изследванията на Алберт Айнщайн – неговата теория на относителността (Einstein, 1920)⁴, първо обща, а след това и специална. Настоящото изследване може да се приеме като един опит за диалог между откритията в астрофизиката и парадигмите в социалната психологията, които се провеждат в науката през последните 100 години. Един диалог, който и Курт Левин провеждаше в своите изследвания, уважаван от точността и авторитета на физиката, астрономията, математиката и останалите „точни науки“. Опит *една научна платформа* да се приеме като елемент в този диалог на приложение на *нови еволюционни модели* на реализиране на научни изследвания, инициран от Алберт Айнщайн и цяла плеяда физици, астрофизици и учени от така наречените „точни науки“ – Макс Планк, Нилс Бор, Стивън Хокинг и много други. Този диалог не беше инициран от хората в социалните науки и социалната психология, с известни изключения, защото, както виждаме те са в догонваща позиция повече от 100 години.

Започвайки това изследване преди повече от 19 години като млад учен и социален психолог, изпълнен с ентузиазъм и желание, се оказах в една тежка ситуация, в която изпитах чувство на безнадеждност. Четейки и напредвайки в тематиката, анализирайки я, очаквах една добре структурирана, осмислена дисциплина с ясни концептуални рамки, но пред мен се откри научно или по-скоро псевдонаучно поле, изпълнено с неяснота, логически противоречия и деструктивни конфликти. Там, където очаквах да бъде подреден научен ред, беше хаос. Това, което ми направи впечатление тога-

⁴ Einstein, A. (1920). *Relativity: The Special and General Theory* (R.W. Lawson, Trans.). New York: „Henry Holt“.

ва, бе изключителната динамика и неяснота в дефинирането на основните понятия, категории и методология.

Имайки предвид над 100-годишната история на тази научна традиция, ако приемем двата текста, излезли от печат през 1908 година за нейно частно научно начало, а именно „*Социална психология*“⁵ на Едуард Рос (Ross, 1908) и „*Въведение в социалната психология*“ на Уилям Макдугъл (McDougall, 1908)⁶, би трябвало отдавна основните понятия, категории и методология да са изяснени и консенсусни, но уви. Дори сега, към момента на представяне на тази научна платформа, една голяма част от основните понятия, термини и категории се изгубват в логически и съдържателни противоречия, в един конфликт на съдържанието и формата, далеч от естествената *фортална рационалност* на науките като цяло. Тогава се зароди и идеята в мен да се проведе *изследване на несъответствията* на категориите и основните понятия, на теоретичните и емпирични рамки в социалните науки и социалната психология в частност. Така възникна и идеята ми за *социална онтология и съответстващия ѝ методически принцип на релевантността*.

От друга страна, голяма част от изследванията, проведени в рамките на социалните науки, и в частност социалната психология, не са съобразени с мащабите на *голямата историческа рамка* на развитие на мега общностните образования от рода на цивилизациите. Това, което се опитвах да направя, е да синтезирам една нова концепция и нов метод, с който да бъде описана една много по-сложна социална, историческа и културна реалност. Основните концепции в социалната и етническата психология, които тогава изследвах бяха базирани върху *нерефлектирани и несъзнавани общностно центристички нагласи и откровен фундаментализъм*. Голяма част от изследователите, включително и авторитети като Зигмунд Фройд, Сър Джеймс Фрейзър, Майкъл Виевиорка (Николов, 2008)⁷ и много други, не бяха критични към себе си и своята гледна точка, а препотвърждаваха несъзнавано в научните си изследвания, своите идеологически и етнокултурни нагласи.

Процесът, който Клод Леви-Строс (Леви-Строс, 1973) определи като *етноцентризъм*⁸, е по-скоро *антропоцентризъм*, или по-скоро *центризъм*

⁵ Ross, E. A. (1908). *Social psychology: An outline and source book*. London: Macmillan.

⁶ McDougall, W. (1908). *An introduction to social psychology*. New York: Methuen.

⁷ Николов, Н. (2008). Етнонационалната проблематика между универсалното и уникалното. Студия в: Годишник на СУ „Св. Климент Охридски“, книга Психология, 93, с. 297-319.

⁸ Леви - Строс, К. (1973) Структурална антропология II. София: „Христо Ботев“.

към социално споделяния смисъл, който даден човек носи като своя *автентична* общностна идентичност. Един естествен *ментален процес на фундиране* (проява на фундаментализъм) на *автентичното самоопределение* към една единствена близка форма на идентичност. Целият този хаос в научна област, която очаквах да бъде поне в минимална степен логически и съгържателно подредена, не само че порази моя първоначален ентузиазъм и енергия, с които стартирах, но ме върна в изходна точка за *преразглеждане на основите на пробаематиката* като цяло.

Не в позиция на усъвършенстване на моделите, а в позиция на съграждане на изцяло *нов еволюционен модел*, защото се оказва, че голяма част от това, което исках да използвам като емпирична фактология и опора на своя анализ, не е базирано на стабилни теоретични и концептуални основи. Оттук и огромното количество *нерелевантни емпирични изследвания*, които всъщност са поредното *неползотворно използване* на човешки талант, социални и природни ресурси и, разбира се, още по-големите социални поражения, които са нанесли – „*субектен нихилизъм*“ в межкултурното взаимодействие, увеличаване на социалните дистанции, културна стигматизация и налагане на *регресивни социални модели* в еволюцията на социалното взаимодействие; като цяло, „*терор*“ на *фундаментализма* в социалните науки и социалната практика.

В тази връзка, възникна *идеята за социална онтология* като концепция и *принципът на релевантността* като метод, които могат да интегрират в себе си конфликтни, непримирими, несъчетаеми гледни точки в историческата традиция до сега. Те могат да изградят възможна *научна платформа*, общо мета пространство, за социално научен дискурс, който може да има фундаментално значение за отговорите на въпросите, които историческото време поставя пред нас като изследователи.

Този *нов еволюционен модел* на социално психологически изследвания интегрира в себе си бивши конфликтни гледни точки на отделни социални и хуманитарни дисциплини и концепции, които интегрирани заедно могат да дадат този иновативен общностен смисъл, отговор на ключово важните въпроси в анализа на кризата на съвременното и ориентацията към решения в бъдещето.

1.2. Личностна биография и научна идентичност

Част от проблема в описаният модел на социална наука и социална психология, който критически осмислям, е *дехуманизирането*, абстрахирането на социалната наука и на хората, които я реализират като теория и практика, от тяхната собствена субективност – заставането в някаква *всеобща гледна точка*, която критически не се осъзнава като специфично човешка, като крайна във времето и пространството.

В научното познание, за разлика от фундаменталистката гледна точка, ние сме *в диалог, в научен дискурс* със стремеж към изява, не на всеобща гледна точка, а на конкретна и особена позиция, със *стремеж* към автентична конкретна научна истина – *ние сме в колективен динамичен процес*. Самата наука за човека масово се дехуманизира и се възприема като една „*ташина за научно развитие*“ или, както можем да я определим, като „*сциентизъм*“ – своеобразна нова модерна *форма на идеология*, свързана с механизма на *фундаменталната грешка*, прилагаща догматично наукообразен инструментариум.

Разбира се, независимо от масовостта, това не е феномен, валиден за всички, особено за родоначалниците и водещите автори на социалната наука и психологията – Чарлз Дарвин, Вилхелм Вунд, ранният Зигмунд Фройд, Карл Густав Юнг, Курт Левин, Ерих Фром, Пол Екман, Геерт Хофстеде и Герт Иан Хофстеде, както и българските изследователи – Ануш Силгиджиян, Георги Фотев, Дончо Градев, Людмил Георгиев, Соня Карабельова, Красимира Йонкова и други. В този ѝ вид на дехуманизирана наука, тя не е инструмент за постигане на истината (в своето състояние като динамичен процес), а обратното.

Затова, както е в историята на ключовите автори в психологията, личностният смисъл за мен има значение за истински *автентични социално научни изследвания*. Това беше потвърдено в научни дисциплини като физика и астрофизика.

Новата астрофизична картина на света от Айнщайн насам включва частните гледни точки на наблюдателите и тяхното социално и физическо взаимодействие. Оказва се, че физиката е по-хуманизирана и по-субективизирана от социалните и хуманитарни науки. В част от най-популярните изследвания в социалната психология и в биографиите на техните автори откриваме не отговорността на учения с респект към живота

и стремеж към автентична истина, а обратното – *провокация с теиден характер* и налагане на нерелектурирани и критично осмислени комплекси на собственото Его (Стенли Милграм (Milgram, 1963)⁹, Филип Зимбардо (Zimbardo, 1971)¹⁰, късният Фройд (Николов, 2001)¹¹. В този смисъл на глумата, не малка част от изследванията в социалната наука и социалната психология са „*превърната форма*“ (Маркс, 1867/1971)¹² на стремеж за доминация, на социална PR кампания, на стремеж за „продажба на Образи“, на Идеологии, които не винаги са свързани с биофилен и хуманен характер.

В редица случаи изследванията директно обслужват частни, корпоративни и общностни интереси и са се превърнали в деструктивно, антихуманно действие. Такъв е класическият пример с „научните изследванията“ за „полезните ниба на оловото“ (Goldwater & Hoover, 1967)¹³. При български условия е пример правителствено подкрепена концепция за „възродителния процес“, за това, че българските турци са „забравили“ своя български етнически произход. Така само за около два месеца са преименувани, административно и паспортно „обработени“ над 800 000 души, т. е. около четири пъти по-голяма група от помаците и турците от Смолянско през 70-те години (ЦДА, 1988)¹⁴.

Основна мотивация на подобни учени не е стремежът към автентична научна истината и разкриване на еволюционните принципи за развитие на хората и обществата, а „*превърната форма*“ на други целенасочени или не социални действия от фундаменталистски и деструктивен характер. Този момент на деструктивност можем да определим като *дехуманизация* на подобна наука, израз на социална психопатологията – тя се превръща в *отчужден механизъм*, изпразнен от емоционално, ценностно и морално съдържание на собствените си автори.

⁹ Milgram, S. (1963). Behavioural study of obedience. Journal of Abnormal and Social Psychology, 67, 371-378. <http://dx.doi.org/10.1037/h0040525>

¹⁰ Zimbardo, P. (1971). *The Stanford prison experiment*. Austin, TX: Austin ABC.

¹¹ Николов, Н. (2001). Фройд и Леонардо – Продължението на един дебат. Студия в: „Годишник на Бургаския Свободен Университет“, 6.

¹² Маркс, К. (1971). Капиталът, том 4: Теории за принадената стойност. София: Държавен полиграфически комбинат „Димитър Благоев“. (Оригинално издание 1867).

¹³ Goldwater, L., & Hoover, A. (1967). An International Study of „Normal“ Levels of Lead in Blood and Urine. *Archives Of Environmental Health: An International Journal*, 15 (1), 60-63. <http://dx.doi.org/10.1080/00039896.1967.10664874>

¹⁴ ЦДА, ф. 1Б, оп. 68, а. е. 3388, л. 254. (Според самия „Първи“ – 840 000 души. – Изказване на Тодор Живков на заседанието по проекта за тезиси по „възродителния процес“ от 12 март 1988 г.)

Идеята за „чистата наука“, включително социална, е *абстрахиране* на научното действие. Чистата наука достига до красивото, което е категория на естетиката. За да бъде нещо красиво, то трябва да не бъде емпирична реалност. Нещо, което утилитарно употребяваме, спираме да го съзерцаваме като красиво. Утилитарната употреба е „*смъртта на красотата*“. Както твърди Кант в определението за „естетическото“, нужна е *отдалеченост от обекта*, нужно е обекта да бъде съзерцаван в друга светлина, отвъд утилитарното (Кант, 1790/1993)¹⁵.

Примерът, който може да бъде осмислен в тази посока, е чрез жизнения път на Алберт Айнщайн, признат за Личността на 20-ти век. Това е опит да се разбере смисъла на неговото страдание и ролята на Учения изобщо. След като формулира своята „Специална теория за относителността“¹⁶, Айнщайн я споделя пред свои студенти, които го провокират: „*Изключително изглежда, а може би е и вярно. И какво от това?*“ (Einstein, 1920). На този въпрос той отговаря: „*Колеги, не е ли красиво?*“.

След 45-тата година на 20-ти век се случват събития от глобален мащаб, които са пряко свързани с труда на Айнщайн и цяла плеяда учени. Те са възприемали своите открития като неприложими на практика. Събития от исторически характер, които не са се случвали никога в човешката цивилизация – използването на ядрени и водородни бомби. Наблюдатели на този феномен го определят като *най-красивата картина*, която са виждали през своя живот. При ядрен разпад са видими хиляди нюанси на цветовия спектър на светлината, като малка част са достъпни за човешкото око. Няма по-красива и същевременно ужасяваща картина на унищожение в човешката история досега. В рамките на 1 до 2 часа загиват над 60 хиляди души. Трагедията на Айнщайн и като човек, и като учен е *отговорността*, която той чувства за този акт. „*Чистата научна теория*“ се е трансформирала в най-мащабното човешко оръжие за масово унищожение. Това е смисълът от анализа на съдбата на Айнщайн – *не е възможна „Чиста наука“*. Каквото и да правим като изследователи, морално-етичният ангажимент и отговорността за последствията са винаги неотменима част от нашите действия в науката. По-добре е той да бъде рационален, критично осмислен и целенасочен акт, отколкото несъзнаван и неуправляем. *Ученият*

¹⁵ Кант, И. (1993). Критика на способността за съждение. София: Акад. изд. проф. Марин Дринов. (Оригинално издание 1790).

¹⁶ Einstein, A. (1920). Relativity: The Special and General Theory (R.W. Lawson, Trans.). New York: „Henry Holt“.

не само че не прави "чиста наука", той *присъства* със своите изследвания в реалността *по най-радикален начин, като я трансформира или създава нова реалност*.

Изследванията от областта на психологията и социологията се използват в рекламата, в идеологиите, в пропагандата, при контрола на масовото съзнание. Всички авторитарни режими имаха *значителни програти*, които инвестираха за масови форми на психични въздействия и контрол върху съзнанието на масите. Потвърждение в тази посока е така нареченият *„макиавелистичен стил на управление“* (личностно манипулативен и изкористен), примери за него могат да бъдат открити в *„Ученият и политикът“* (Вебер, 1917/2000)¹⁷, *„Политическа психология“* (Льо Бон, 1871/2014)¹⁸, *„Социална психология на масовото поведение“* (Грачев, 1995)¹⁹.

Първото, което трябва да направим като изследователи, за да се впишем в социалната наука по един конструктивен начин, е да рефлектираме върху себе си, да динамизираме своите базисни общностни и личностни идентичности, за *да преодолеем естествения фундаментализъм* на който сме склонни. Когато, като форма на „чиста наука“, критикуваме и лишаваме от социален смисъл една форма на общностна идентичност, например ролята на Марксизма и Фройдизма по отношение на религиозните форми на идентичността, ние трябва да осъзнаем какво предлагаме като алтернатива. „Убиването на смисъла“ на конкретна културна форма наричам и можем да определим като *„субектен нихилизъм“*, който може да има порадикални последици от реалното убийство или да влече като последиствие това. Отговорността на социалния учен, е начинът, по който той взаимодейства. От ключово значение в социалната наука и социалната психология е да се подпомага *„биофилна“ социална трансформация и социална еволюция*. Да се носи отговорност не само за *де*-конструкцията в аналитичната част на изследването, но и за *кон*-структивността на синтетичната част или за *ре*-конструкцията след това. Да дава възможност за утвърждаване на нов, еволюционно по-развит, *ценностен антропологичен модел* с релевантен подход базиран върху принципа – целта да бъде в синхрон с използваните средства.

¹⁷ Вебер, М. (2000). Ученият и политикът. София: „ЕОН-2000“. (Оригинално издание 1917).

¹⁸ Лео Бон, Г. (2014). Политическа психология. София: „Асеновци“. (Оригинално издание 1871).

¹⁹ Грачев, Д. (1995). Социална психология на масовото поведение. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.

Изследвайки, ние творим. Общувайки с другите култури и социални общности, ние взаимно се променяме. И личностната, и общностната идентичност креативно се развиват като органичен и творчески социален процес. Следователно едно изследване не трябва да се приема като краен *продукт, а като процес* – непрекъснат научен диалог с емпирични потвърждения или опровержения на ключовите хипотези. Един колективен акт на социално взаимодействие, който има продължителен и интерактивен характер.

Не може процесите, които наблюдаваме да са динамични, а ние да създаваме статична социално научна картина на света – необходима е на практика *интерактивна научната платформа*. Релевантни примери в това отношение са платформата за сравнителни, междукултурни изследвания на Геерт Хофстеде²⁰, професионалната мрежа за обучение и развитие eLearn.pro²¹, порталът на Европейската организация за ядрени изследвания (CERN)²² и Европейският проект за „картографиране“ на мозъка – The Human Brain Project (HBP)²³ и други съвременни проекти.

Използването на статистически и математически методи и модели в социалните и социалнопсихологическите изследвания *не е самоцел*. Тези методи и модели не са в основата на проблема за дехуманизиране и технизиране на процеса. Изчислителните машини, компютърните алгоритми и симулации не са „виновни“ за деструктивните тенденции в отношенията между хората, и към самите себе си, особено когато се касае за естественият фундаментализъм и проявите на феномена на *„фундаменталната грешка“*, чийто анализ ще предприемем по-нататък в изследването. От нас зависи как ще проведем изследването и как ще кодифицираме данните. От ключово значение е да бъдем *релевантни* и да имаме отговорност за целия процес – както за анализа, така и за творческия синтез. Както за изследването така и за реалното социално взаимодействие, което е неговият реален и практически контекст и следствие.

Разбирайки по нов начин ролята на социалния учен в съвременната епоха, аз предприех един отговорен и личностно ангажиран подход, както на критическо осмисляне на миналото, така и на творческо синтезиране на иновации, когато беше необходимо, прилагайки принципа *„стъпка по стъпка“*

²⁰ <https://www.geert-hofstede.com/>

²¹ <https://start.elearn.pro/home>

²² <http://home.cern/>

²³ <https://www.humanbrainproject.eu/>

ка“ с предприемане на отделни, но логически свързани с основната тема изследвания.

В личностен и професионален план, моите изследвания са продължение на релевантните социално-психологически и организационно-психологически изследвания при български условия – *критическата психология* на проф. Людмил Георгиев, *интерпретативната социална психология* на проф. Дончо Градев и на *изследванията на ценностите* и връзката им с *организационната култура* на проф. Соня Карабелюва. В рамките на последните две десетилетия, предхождащи работата по настоящото изследване, предприех систематични опити на принципа „стъпка по стъпка“ за изграждане и натурване на критично количество от ключови, нови за социалната наука понятия, и свързани с тях системни категории и модели на анализ, които към момента съставят стабилна и системно-логическа концептуална рамка на „*идеята за социална онтология*“ и „*принципа на релевантността*“. Освен това, като иновативен предприемач, заедно с екип от експерти и професионалисти, създадох и реализирах на практика проекта „*eLearn.pro*“ – *професионална прежа за обучения и развитие*.

В рамките на проектът ще могат да се провеждат глобални, социални и психологически изследвания в реално време онлайн, с динамична визуализация на резултатите, научен дискурс тип „мозъчен тръст“ и много други практически инструменти, подпомагащи реализирането на *една глобална научна платформа и фортираща се уеб интелигентност*. По този начин на практическо ниво ще продължи процесът, който стартира с настоящото изследване – превръщането му в *иновативна, колективна и научна платформа* за изследване на основните проблеми залегнали в него. Още в началото на този процес прецених, че този подход е **по-автентичен**, задълбочен и личностно ангажиращ моята научна идентичност и ще доведе до много по-продуктивна традиция и многоизмерни резултати, отколкото дехуманизирания подход на статуквото, лишен от автентично съдържание. По този начин свързах личностната си и научна биография в потвърждение на твърдението на Ницше, че „*философът възпитава чрез пример*“ (Паси, 2006)²⁴.

Започнах този процес с „*Опити на екзистенциална философия и психология на стисъва*“, които насочиха моето внимание към връзката между *logos*

²⁴ Паси, И. (2006). Човек не само с разум живее. Десет емода върху европейския ирационализъм. София: Труд.

и *ontos*, между *смисъла* и *битие*, като рамка на уникалността на човешкото съществуване като феномен. Изследвах приноса на екзистенциалните философи и психолози за разясняване „загадката“ на човешкото съществуване като: Жан Пол Сартр, Албер Камю, Сьорен Киркегор, Карл Ясперс, г-р Виктор Франкъл и Еманюел Левинас, както и на богословите Мартин Бубер и Паул Тилих.

По-нататък продължих с изследване под формата на психологическото есе „*Мълчанието на Актьора*“²⁵, в което се опитах да интерпретирам специфичната социалнопсихологическа и екзистенциална ситуация на тази централна за драматургията фигура, която се явява своеобразен типаж или метафора за социалното взаимодействие (актьорът като „жива“ метафора на социалната роля). От гледна точка на социално значимото действие, *актьорът ни се явява като герой*, като фигура, „жертваща“ своето личностно съдържание, за да „съживи“ значима социална идентичност. Актьорът, като „фигура на екстаза“, провокира другите чрез колективния катарзис да съпреживеят общностния смисъл като общо споделено битие. Важни в това изследване са идеите на Карл Г. Юнг за процеса на „*inflatio*“ – „*раздуване*“ на определено психично съдържание в личността, рискуващо нейното нормално функциониране; на Алфред Шутц, Питър Бъргър и Томас Лукман за структурата на социалната феноменология, на Георг Зимел за фигурата на „Чужденец“.

В текстът ми „*Архивът на Фуко*“ си поставих за основна цел открояване на проблема кои исторически и социални констелации правят, или променят, възможността за рационалния частнонаучен опит, позитивността на самото научно хуманитарно знание изобщо. Истината, която се стреми да покаже Фуко, е промяната на системната връзка (инструменталното опосредстване) в отношението, в ”играта“, както обикновено се изразява той, между означаемо и означавано. Същественото тук е не съдържателната страна на дебата в отделните дискурсивни практики (за това той се лишава от ценностно отношение на това ниво), а установяването на *системната историческа промяна в копулата*, в общността на инструменталната стратегия, чиято констелация дава (или не) екзистенциална възможност на отделните дискурси и съдържателно и формално ги предопределя и легитимира. В тази посока Мишел Фуко насочи моето

²⁵ Николов, Н. (1998). Мълчанието на актьора. София: Култура Број 36 (2045).

внимание чрез текстовете си „Думите и Нещата“ (Фуко, 1966/1992)²⁶ и „Археология на знанието“ (Фуко, 1969/1996)²⁷ към един процес на *фундаментална промяна между отделните епохи*, на промяна на техния „Код“, чрез който се легитимират и организират отделните дискурси или, по друг начин казано, идеята за *еволуция в развитието* на „*социално психичната връзка*“, на нейните водещи, доминиращи съдържания, определящи и отделните *типове общностна идентичност*. Това е един целенасочен, еволюционен и исторически процес на конструкция и ре-конструкция на типовете общностна идентичност, дори и за неговите автори да е обоснован с отвърдни метафизични сили.

В тази посока допълнителна важна информация получих от текстовете на Жан-Франсоа Лиотар²⁸ „Постмодерната ситуация“ (Лиотар, 1979/1996) и „Структурата на научните революции“ на Томас Кун (Кун, 1962/1996)²⁹.

Следваща градация на опита и авторско откритие, чрез интерпретация на закодирано съдържание от Диего Веласкес, в продължение на над 400 години, беше в студията ми „*Социално-психологическа интерпретация на творбата на Диего Веласкес „Las Meninas“*“ (Николов, 1998)³⁰. В противоречие с подхода на Мишел Фуко за Веласкес, който се интересува само от загатнатата „*метафора за Човека*“, която епохата на Новото време ще акцентира чрез своя действителен инструментален активизъм и хуманизъм.

За мен по-важно беше уникалното откритие, че Диего Веласкес е *закодира*, е *скрил* своето радикално отношение към Класическия порядък (в лицето на Испанската короната и нейните представители) в творбата под формата на *енигма*. Творбата на Диего Веласкес „Las Meninas“, след разбулване на нейният скрит социален смисъл, се оказва първият рационален, целенасочен, социологически анализ и съответен творчески синтез на Кла-

²⁶ Фуко, М. (1992). Думите и нещата: Археология на хуманитарните науки. София: „Наука и изкуство“. (Оригинално издание 1966).

²⁷ Фуко, М. (1996). Археология на знанието. София: „Наука и изкуство“. (Оригинално издание 1969).

²⁸ Лиотар, Ж. (1996). Постмодерната ситуация. София: Наука и изкуство. (Оригинално издание 1979).

²⁹ Кун, Т. (1996). Структурата на научните революции. София: Петър Берон. (Оригинално издание 1962).

³⁰ Николов, Н. (1998). Социалнопсихологическа интерпретация на творбата на Диего Веласкес „Las Meninas“. Студия в: Годишник на СУ „Св. Климент Охридски“, книга Психология, 91.

сическата епоха, след която прозира новата роля на доминиращия авторски активизъм, „Авторът“ като творец на социалното пространство на епохата на Новото време. За пръв път в това изследване определям ясно *„идеята за социална онтология“* като структура на социална еволюция в отделните исторически типове културни и общностни форми и използвам, за да обознача разликите в ценностните им системи и съответни конфликти, понятието *„ценностен антропологичен модел“*.

След успешният опит за „разкодиране“ на скрития социален смисъл в творбата и творчеството на Диего Веласкес предприех отдавна планиран проект, фокусиран върху едно от най-дискутираните в психологията на изкуството психоаналитично изследване на Зигмунд Фройд „Един спомен от детинство на Леонардо“ (Фройд, 1910/1991)³¹.

Това беше студията ми *„Фройд и Леонардо – продължението на един дебат“* (Николов, 2001)³², в нея развих идеята ми за *тенденция към фундаментализъм* в психоаналитичната интерпретация на Зигмунд Фройд, която той допуска на база нерелевантни, неосъзнати фиксации към ценностно-антропологичния модел на своята епоха и етнокултурен произход. Това е тенденцията на Фройд за всеобяснителен механизъм на „Едиповия комплекс“, на неговия краен индивидуалистичен и дори биологичен фундаментализъм, чрез който се опитва научно да обясни „Геният на Леонардо“.

Фройд несъзнателно, водейки борба с тенденциите към героизация на Гения, разпространени в журналистиката и масовите медии, добавя нов митичен шрих към „геният на Леонардо“, с привкус на сензационно откритие (скрита латентна хомосексуална нагласа). Леонардо запазва своите гениални творчески способности, според Фройд, благодарение на *уникален тозъчен субстрат*, който трябва да бъде предмет на изследване от неврологията, а не от страна на психологията. Резултатът от изследването на Фройд отново е в услуга на масовия медияен образ (медияен мит), който той критикува. Чрез тази тенденция на фундаментализъм, опита *само с един фактор* (в случая – *„биологичен фундаментализъм“*), да се обясни комплексното културно-историческо явление, което наблюдаваме в личността и творчеството на Леонардо, Зигмунд Фройд ме насочи към анализ на феномена на *„фундаменталната грешка“* както в реалния свят на социалното

³¹ Фройд, З. (1991). Един спомен от детинство на Леонардо. София: „Български художник“. (Оригинално издание 1910).

³² Николов, Н. (2001). Фройд и Леонардо – Продължението на един дебат. Студия в: „Годишник на Бургаския Свободен Университет“, 6.

и межкултурното взаимодействие, така и при неговите теоретични психологически интерпретации.

В студията изразих своето виждане, което беше много по-близо до тезите на Карл Густав Юнг, за личността и творчеството на Леонардо Да Винчи като форма на *осъзната* дълбочинна промяна в класическата социална онтология и ценностен антропологичен модел. От друга страна, важна закономерност, от гледна точка на историческите типове общностна идентичност, беше наблюдението на Карл Густав Юнг за присъствие в архаичен, „лишен от конфликтността“ на еволюционна динамика, вид на предходни исторически форми, които в изкуството и културното наследство се „съживяват“ и реализират своята идентичност – „Архетипи“ като разнообразни културни форми и разнообразни исторически съдържания.

В друг, следващ текст *„Сталин или ужасяващият опит да бъдеш Началото и Края“*, специално внимание отделих на липсващата психологическа интерпретация на личността и общостния смисъл, който има социалния феномен на Сталин за анализ на регреса и развитието. Открих по-ясно психологически смисъла на *фундаменталната екзистенциална застрашеност*, психичния комплекс на екзистенциалната сигурност / несигурност, който има базисно значение за човешкото развитие или регрес и патология. При анализът на биографията и личностните особености на Сталин се открие връзката между личностния комплекс на екзистенциална застрашеност от ранното детство със социалния характер на средата и хипертрофия на стремежа към сигурност. Това е гениалният принос на Ерих Фром в психологията и съвременната цивилизация за разкриване както на индивидуално, така и на колективно ниво на *„некрофилните“* и *„биофилни“* тенденции в човешкото поведение (Фром, 1973/2003)³³.

Така по-ясно се очертаха типовете поведения, които са основна характеристика на *„ценностния антропологичен модел“* – ориентация към смъртта или ориентация към живота както на индивидуално, така и на колективно ниво, станали основа и за ново виждане за социалната и клинична патология и нормативност (Фром, 1956/2004)³⁴.

³³ Фром, Е. (2003). *Анатомия на човешката геструктивност*. София: Захарий Стоянов. (Оригинално издание 1973).

³⁴ Фром, Е. (2004). *Душевно здравото общество*. София: Захарий Стоянов. (Оригинално издание 1956).

В следващото ми изследване „Общностна идентичност и социална онтология“ (Николов, 2004)³⁵ за пръв път в своето творчество аналитично и прецизно направих опит за „отключване“ на енигмата при употребата на основните понятия, категории и закономерности в рамките на социалната и общностна психология. Оформи се описание на структурата, динамиката и промяната на *социалната онтология* и определение за *общностната идентичност* като проява на споделен от членовете на общността, опредметен и институционализиран в ценностно-регулативни структури *стислов континуум*, обновяващ се чрез *поколенческа приемственост и общностна социализация* във времето и пространството. Или иначе казано, като възпроизводство на общностна култура и институции. В анализът бяха открити социално-психичните тенденции на мега общностните образувания от типа на цивилизациите към „*уникализъм*“; „*универсализъм*“ и „*еклектизъм*“ / „*синкретизъм*“, в зависимост от нивото на интеграция и взаимодействие.

Като продължение на темата от предишното изследване разработих и публикувах ново – „*Етнонационалната проблематика между универсалното и уникалното*“ (Николов, 2008)³⁶. В студията ясно се дефинираха границите на понятията *етнос*, *раса*, *нация*, *цивилизация* и диференциалната специфика на всяко понятие и неговия социалнопсихичен феномен. Бяха открити тенденциите към допускане на „*фундаментална грешка*“ в редица изследвания и концепции, проява в тях на *нерелевантен подход*. Бяха дадени примери и за *релевантни научни изследвания*, които имат конструктивно значение за изследваната проблематика. Във висока степен се открии приноса на Клод-Леви Строс за анализа на естествения „*етноцентризъм*“ на наблюдателя в социалните науки и ролята на „*динамичната*“ и „*стационарната*“ история при межкултурното взаимодействие (Леви-Строс, 1952/1997)³⁷.

Така очертана, генеалогията на личните ми текстове и публикации, които предшестваха работата ми по настоящото изследване, чрез анализ на ключови социални феномени, развиваше както методологията – при-

³⁵ Николов, Н. (2004). *Общностна идентичност и социална онтология*. Студия в: Годишник на СУ „Св. Климент Охридски“, книга Психология, 92, с. 131-144.

³⁶ Николов, Н. (2008). *Етнонационалната проблематика между универсалното и уникалното*. Студия в: Годишник на СУ „Св. Климент Охридски“, книга Психология, 93, с. 297-319.

³⁷ Леви-Строс, К. (1997). *Раса и история*. София: Христо Ботев. (Оригинално издание 1952).

лагане на практика на „*принципа на релевантността*“, така и очертаваше и основните принципи, категории и понятия на идеята за социалната онтология, като интегрираща научна платформа. Настоящото изследване е естествен, органичен резултат в следствие на личностната ми и научна биография, без елемент на *механично ускоряване* с цел „кариерно“ развитие – едно типично поведение на хората в академични бюрокрации, чрез което „*ташината за научно развитие*“ работи. Не позволих прибързване в реализиране на сериозни и отговорни за бъдещето научни анализи на закономерности, изводи и открития, без обективното наличие на така необходимите емпирични данни от световни изследвания на човешката биология, генетика, антропология и палеология. Теоретичните ми интуиции и прогностични анализи, изпревариха повече от 15 години развитието на емпиричните изследвания в посочените области, които след като се утвърдиха и публикуваха като реална научна алтернатива, ми позволиха обосновано да продължа и довърша започнатия труд.

Това беше невъзможна задача, без подкрепата, която получих от всички мои колеги от Софийския Университет „Свети Климент Охридски“ и разбира се без подкрепата на моите научни ментори: Проф. Дончо Градев, Проф. Людмил Георгиев, Проф. Соня Карабелова и Доц. Здравко Попов, които най-вече чрез собственото си творчество и креативен научен подход ме окуражаваха търпеливо да продължа започнатото до успешен край.

Специална благодарност дължа за дискусиите и креативните провокации на колегата от специалност Психология – Светослав Христов, който с умението си хладнокръвно да рационализира и най-неприемливи от емоционална гледна точка социални феномени и научни идеи, ми помогна да „овладея“ и „нормализирам“ подхода си, независимо от емоционалното значение на социално-онтологичното съдържание, което интерпретирахме в разговора. Искрено му благодаря и за гениалната идея да се формулира името на бъдещия човешки вид, който следва като естествен конструктивен резултат от еволюцията на **Хомо Сапиенс Сапиенс** като **Хомо Сапиенс Респонсибилитис** (Мислец Отговорен Човек).

Втора глава

Идеята за социална онтология

2.1. Група или общност

Обичайна основа за съвременните интерпретации в полето на социалните науки и особено на социалната, политическата и етническата психология е терминологичната употреба на понятията: *група, общност, общностна идентичност и социално взаимодействие*.

Напълно основателно Робърт Филдмън в своя обзорец труд „Социална психология: теории, изследвания и приложения“ (Feldman, 1985) отбелязва: „... опитът да се дефинира групата като формален научен термин се свързва с наличието на определена научна ориентация.“³⁸ Действително изключителното богатство от определения, критерии и характеристики на термина „група“ при отделните автори и теоретични ориентации превръща този проблем в един нескончаем дебат в съвременните социални науки и социалната психология в частност. Подходът на Филдмън е опит за типологизиране съдържанието на термина чрез четири основни критерия:

а) Взаимодействие между груповите членове. На своето най-базисно равнище групите предполагат взаимодействие между своите членове. То може да бъде не само физическо, лице в лице, но и от дистанция.

б) Възприемане на груповото членство. Важна за актуалното взаимодействие в групата е представата, която индивидите имат за себе си като нейни членове. Следствие от перцептивния критерий е фактът, че груповите членове обикновено си представят и другите като принадлежащи към дадена група. По такъв начин възприемането на груповото членство може понякога да бъде насочено срещу индивиди, които не възприемат себе си като членове на дадена група. Пример в това отношение, според автора, е наличието на подобни нагласи при възприемането на хора от малцинствени, етнически, расови и религиозни групи, независимо от тяхното самоопределение.

³⁸ Feldman, R. S. (1985). Social Psychology: theories, research, and applications (p.370). New York: Mc Graw-Hill Book Company.

с) *Съществуване на цели и норми.* Една от основните причини, които подтикват някои хора към участие в групи е достигането до цели, които постигат с улеснение, благодарение на груповото си членство. От друга страна, една от основните характеристики на формалните групи е съществуването на норми. Те налагат статусно разпределение, групови роли и социално желано или нежелано поведение на своите членове.

д) *Взаимна зависимост.* Според Филдмън емоционалното състояние и мотивацията за достигане на общи цели обвързват взаимно членовете на групата. Постигането на общ успех се свързва с наличието на ентузиазъм, позитивна афилитация и мотивация в процеса на групово взаимодействие³⁹.

Робърт Байрън и Дон Бърн в „Социална психология: разбиране на човешката интеракция“ (Baron & Byrne, 1965/1991), обобщават мнението на значителна част от социалните психолози, в техния опит за дефиниране на групите. Те определят следните критерии: *първо*, наличие на две или повече личности, които взаимодействат помежду си директно или индиректно; *второ*, личностите да са взаимозависими по някакъв начин; *трето*, техните взаимоотношения да са стабилизирани за определен период от време; *четвърто*, да споделят общи цели; *пето*, да съществува структурирано междуличностно взаимодействие и *шесто*, те да възприемат себе си и другите като членове на дадената група⁴⁰.

Споделените дотук опити за дефиниране на групата в рамките на съвременното социалнопсихологическо знание можем да обобщим като основаващи се по-скоро на традиционната парадигма на „здравия разум“ и ежедневния, индивидуален по своя характер опит на социалния актьор. Като потвърждение мнението на Робърт Филдмън за влиянието на теоретичните нагласи върху виждането на проблема, от така заявената позиция, е естествено разбирането за групата като съвкупност от междуличностни отношения, което предопределя методологически редуцията на отделните специфични особености и форми на групово поведение до социалнопсихичните феномени на партньорските отношения или, в най-добрия случай, до особеностите на малката социална група.

И в двете системи от критериални определения се улавят пределно общи характеристики на феномена, които лесно могат да намерят своето

³⁹ Ibid., p. 371.

⁴⁰ Baron, R. A. & Byrne, D. E. (1991). Social Psychology: understanding human interaction 6-th ed. (p. 437-438). Boston: Allyn and Bacon. (Original work published in 1965).

експериментално потвърждение. И в двата случая се има предвид изясняването на термина „група“ изобщо, без отношение към възможните конкретни социално исторически съдържания.

В този смисъл е комична ситуацията, при която чрез подобни критерии на социалнопсихологическо знание се отнасяме към мащабните социални образувания: етнически, национални и цивилизационни. От друга страна, не е ясен отговорът на въпроса кой от споделените критерии има водещ характер в процеса на групообразуване или наличието, по необходимост, на всички критерии съвкупно дефинира границите на понятието. Неслучайно, визирайки теоретичната безпомощност на традиционния подход, Джон Търнър в „Социална идентификация и създаване на психологически групи“ (Търнър, 1985/1990) заявява: „Социална психология, в която липсва задоволителен анализ на понятието група, до голяма степен изглежда като „Хамлет“ без принца“⁴¹.

Търнър, за разлика от цитираните по-горе съвременни опити за критериален анализ, дава свое оригинално решение на поставения проблем – кой от утвърдените вече в социалната психология критерии има водещо, предопределящо значение в процеса на образуване на „психологическата“ група. След подробен анализ на историята на дебата Търнър класифицира основните емпирични черти на членство в психологически групи в три основни критерия: първият – *критерият за идентичността*, когато множество от хора се самоопределят и са определяни от другите като група; вторият – *критерият за взаимозависимостта*, когато членовете на групата са положително взаимосвързани помежду си, удовлетворяват общи потребности, споделят общи цели, ценности и взаимно се привличат и третият – *критерият за социалната структура*, когато дадено социалното взаимодействие между индивиди се стабилизира, организира и регулира от система от роли и статусно разграничени норми и стойности.

В своя анализ Търнър отчита доминирането в традиционните теории за образуване на групите на критерия за взаимозависимостта (Картрайт & Зиндел, 1968; Лом & Лом, 1965; Шо, 1976; Шериф, 1967). Към този критерий според него можем да отнесем идеите за сплотеността и взаимното привличане като основен групообразуващ фактор, както и индивидуалистичната теза за групата като „етикет“ за легитимация на междулич-

⁴¹ Търнър, Дж.(1990). Социална идентификация и създаване на психологически групи. *Студия в: „Групата и личността в социалната психология – 14 западноевропейски учени“* (стр. 65–66), Съст. Е. Тодорова. София: Наука и изкуство. (Оригинално издание 1985).

ностните отношения (Олпорт, 1924; Шериф, 1936; Аш, 1952; критика на тази теза – Търнър & Джайлс, 1981)⁴².

Независимо от доминиращата социалнопсихологическа парадигма, Търнър отчита като достатъчно необходимо условие за наличието на групово победение критерия „идентичност“. Според автора „... психологическата група е множество от хора, които споделят обща социална идентификация, или се самоопределят по отношение на членство в същата социална категория.“⁴³

По този начин от хипотезата за „идентичността“ можем да извлечем няколко основни следствия:

Първо, в нея групата се разбира като психологическа реалност, а не просто като подходящ „етикет“ за описване на резултата от междуличностни процеси и отношения.

Второ, „... груповото поведение е адаптивен процес и не трябва да се представя като регресия към по-примитивен и ирационален начин на функциониране, като нежелано отклонение от господството на съзнателната личност. Като психологически процес, в разрез с твърденията на индивидуалистичната теза, тя представлява средство за деперсонализация на индивидуалното поведение и, на тази основа, на адаптивен механизъм, правещ възможни социалната сплотеност, сътрудничеството и съвместните действия.“⁴⁴ Според тезата на Търнър не трябва този процес да се възприема за загуба, а за промяна и дори придобивка по отношение на идентичността – индивидуът придобива характеристиките на една културно обусловена цялост.

На трето място според автора „... груповото поведение не представлява една едностранна улица, която води от индивидуалното до социалното. Идентификациите са когнитивни структури, но те са също така и социален продукт. Те са общи и определени от стереотипи със специфично социокултурно съдържание, свързано с колективните цели на членовете и обяснението, оправданието и оценката на конкретния исторически и социален контекст“⁴⁵. На края на своя анализ Джон Търнър заключава: „...групата представлява и социална реалност, и психологически процес и

⁴² Пак там, с. 67.

⁴³ Пак там, с. 67.

⁴⁴ Пак там, с. 84.

⁴⁵ Пак там, с. 85.

тези две страни на явлениято са непрекъснато в отношения на взаимна детерминация.⁴⁶

Така заявен, основният теоретичен проблем при дефиниране на групата и груповото поведение действително улавя неговата сложност. Независимо от сполучливия опит на Търнър да се дефинира групата като социална реалност от една страна, и като психологически процес от друга, възможността да се подразбират като „психологични“ единствено перцептивните характеристики на термините „група“ и „социална идентичност“ в модерния когнитивен модел, може да бъде адекватен научен подход към групово поведение от спонтанен, случаен или експериментален характер, при което липсва *онтологично конституиран и траен* в социално историческото време общностен субект.

Напълно естествено е при подобен „социокултурен контекст“ (или по-скоро при липсата на начини за отчитането му в теорията и експерименталните хипотези) като важни в дефинирането на социалната идентичност да се представят най-семплите феномени на групова и междугрупова перцепция: чувството „ние“ – „ме“; социални категоризации от типа: „черни“ – „бели“, „харесвани“ – „не харесвани“ и т. нар. „външни белези на сходство“.

Претенцията подобни феномени да се удостояват като достатъчно необходимо условие и като критерий на процеса на групообразуване и социална идентичност изобщо, е научно необоснована и напълно основателно води до обратната реакция в полето на другите социални науки – социология, политология, социална антропология и други, до критичната теза за наличието на „психологизъм“ при интерпретацията на значимите теми и проблеми на социалната онтология. Като цяло трябва да подчертаем неспособността на която и да е социална методология, фокусирана към проблемите на социалните общности, макро и мега общностни образувания, да достигне до адекватно разбиране на своя предмет *без включване* по необходимост *на разгърнатата времева перспектива*. Антиисторичността и абстрахирането от конкретното „социокултурно съдържание“ стесняват хоризонта на социалнопсихологическото знание в тесния пространствено-времеви срез „тук и сега“.

Подобна тенденция, от една страна, води до неспособността на социалнопсихологическата гледна точка да конституира като предмет на своя анализ онтологично наличните и на тази база значими социални образова-

⁴⁶ Пак там, с. 85.

ния, а от друга, до омаловажаване на нейните познавателни възможности в сравнение с другите социални науки. Съвременното критическо осмисляне на тази проблемна ситуация и необходимостта от постигане на адекватна методология за интерпретация на поставения проблем, ни насочват към необходимостта да се постигне по-отчетлива *diferencia specifica* на отделните равнища на интерпретация на социалната онтология, които, както отчитаме в продължаващия дебат по проблема, влизат в конфликт помежду си.

В тази насока сполучлив авторски опит в българската социална наука е формулирането и теоретичното приложение на критическия психологически подход към феномените на социалната онтология от Людмил Георгиев. Основна цел на критическия подход според автора е не толкова да „разшири“ интерпретативното поле на традиционния академичен анализ с нови факти, а по-скоро да „изправи“ претенциите на неговите познавателни стратегии. В „Критика на етнонационалния рационализъм“ Георгиев (Георгиев, 1999) основополага върху Кантовата теза за априорните и апостериорни условия на опита своето отношение към познавателните възможности на етнонационалните феномени. Критическият психологически подход, за разлика от традиционния социалнопсихологически подход, насочен към разкриване „същността“ на груповите и общностни феномени, приема, че те имат безкрайни емпирични проявления. Не е възможно от гледна точка на ограничените априорни условия на опита да се познае същността на категориите „група“ и „общност“ изобщо, а ако това се прави, то по-скоро се вмениява определено „същностно“ съдържание на научните категории. Възможното като познавателна перспектива е използването не на същностни, а на функционални категории⁴⁷.

На основата на това разбиране Георгиев възстановява съвременния научен интерес към класическата социологическа теза на Фердинанд Тьониес за различните типове социалност. Според видният германски социолог социалните общности са форми на „пълнокръвен“, траен, съвместен живот. Те са естествено възникнали форми на социалност с непосредствен контакт между членовете на общността, със силно развито чувство за общностна принадлежност, емоционална обвързаност и взаимопомощ. Характеризират се преди всичко с „ирационална“, афективна или органична воля на цялото върху отделните части.

⁴⁷ Георгиев, Л. (1999). Критика на етнонационалния рационализъм (стр. 101-118). София: У. И. „Св. Кл. Охридски“.

Основополагащ принцип на регулация и общностна идентичност е психологическия механизъм „ние – те“, а конкретни проявления на общностната социалност са приятелските, семейните, етническите и религиозните групи, както и малките селищни обединения. От друга страна, социалните образувания от типа на обществото са форми на изкуствени, вещни отношения, официализирани и институционализирани в целево-рационална структура. Тези образувания са плод на волята на частите, която доминира върху цялото, и са реализация на индивидуалния, користен по своя характер интерес на Аза. Пример в това отношение са икономическите, финансови и политически организации.⁴⁸

Като продължение тезата на Тьонес за двата типа социалност – „общностна социалност“ и „социалност на обществото“ – Георгиев припомня мнението на Емил Дюркейм за „... априорната двойственост на човешката социална природа (индивидуална и колективна), чийто проявления в опита и в социалната практика могат да бъдат безкрайни както по отношение на човешката индивидуалност, така и по отношение на социалните... образувания.“⁴⁹ Според него можем да възприемем класическата теза на Тьонес като съгласувана с принципите на критическия психологически подход в сферата на социалните образувания: „... с **понятието за социалните общности биха могли да бъдат обобщени всички проявления на общностната социалност, докато с понятието за социалните групи – тези на социалността на обществото**“ (к. – Л. Г.)⁵⁰. Важно уточнение авторът дава и на термина „*социална връзка*“, който считаме за ключов по отношение дефиниране параметрите на типовете социално взаимодействие в неговите различни социално-онтологични прояви. Необходимо е да се разграничи спецификата на социалната връзка както при социалната група, като израз на социалността на обществото, така и при общностната социалност. При първия тип социалната връзка е опосредена от феномените на съвместната дейност, т.е. тя е от „материален характер“ и влече след себе си неравенство в отношенията, които индивидите реализират в следствие на различното им властово позициониране в структурата на групата, а при втория тип – от феномените на общностната идентичност (психичната система „ние – те“), която „... е именно духовната връзка на индивидуалното и съвместно осъществява

⁴⁸ Пак там, с. 109-112.

⁴⁹ Пак там, с. 112.

⁵⁰ Пак там, с. 116-117.

не на тази принадлежност, доколкото индивидуалните взаимоотношения между членовете на общността социалност са израз на тяхната личностна реализация чрез общността им идентификация“.⁵¹

2.2. Равнища на социално взаимодействие и социалнопсихологическа методология на изследване

Независимо от някои принципни възражения, които предизвиква типологията на Тьониес и които се ангажираме да изложим по-нататък в настоящия параграф, споделените дотук тези на критическия психологически подход, формулирани от Людмил Георгиев, са една теоретична възможност за структуриране на адекватен, „*оразмерен*“ социалнопсихологически подход към структурните аспекти на социалната онтология.

В тази насока можем да припомним израза на Мирча Елиаде (Елиаде, 1945/1995), с който той въвежда своята методология за интерпретация на религиите: „... *ипенно тащабът твори феномена*“⁵² (к. – М. Е.). Функционалните категории на типовете социалност, на социалните групи и социалните общности, определени от Георгиев, заедно с конституиращите ги като социално взаимодействие типове социална връзка, дават възможност да се постигне по-отчетлива *diferencia specifica* на отделните равнища на интерпретация на феномените на социалната онтология.

На тази основа могат да бъдат отчетени в анализа отделни, със собствено социалнопсихично съдържание, динамика и йерархична субординация, *равнища на социалното взаимодействие*:

- 1) **лично и междулично;**
- 2) **на социалните групи и социални категории;**
- 3) **на социалните общности и**
- 4) **на мега общностните образувания.**

На всяко едно от тези равнища можем да очакваме *различен водещ критерий* за асоцииране и групообразуване или *система от взаимно действащи критерии* при качествено различните по-сложни социални образувания. Ако

⁵¹ Пак там, с. 117-118.

⁵² Елиаде, М. (1995). Трактат по история на религиите (стр. 13). София: Лук. (Оригинално издание 1949).

за съвременните партньорски отношения важни са факторите на непосредственото взаимодействие – емоционално привличане, интимност в комуникацията, общност в интересите и ценностите, в полето на социалните групи, позитивна взаимозависимост от съвместната дейност при удовлетворяване на потребностите – то при социалните общности и макро социалните образования са важни възпроизводството на общностната идентичност, чрез система от фактори, които, както ще установим по-нататък в изследването, имат *социално институционализиран и дълготраен характер*.

От друга страна, от значение ще бъде стремежът за интегриране на тези автономни и често конфликтующи позиции чрез принципите на системна *взаимодопълнителност и взаимосвързаност*, разбрани като израз на *тенденцията за цялостно възпроизводство* на различните исторически типове общностна идентичност. За да се установи връзката и специфичното взаимодействие между отделните базисни и съпътстващи системни фактори на дадения исторически тип идентичност, е необходимо различно от традиционното смислово интерпретиране на категорията „*общностна идентичност*“.

2.3. Общностна идентичност и идеята за социална онтология

В процеса на диференциация на типовете социалност в подхода на Георгиев е загатнат и принципа на субординация между тях. Разбирането на общностната идентичност като израз на *социалнопсихична връзка* по своя характер, оказва *стисловата репрезентация* и поддържането в социалната представа за общността на едно мета равнище на субординация и институционализация на другите по-ниско стоящи, материално обещяващи се дейности на социалните групи.

В тази връзка е необходимо да формулираме едно *по-широко разбиране* за общностната идентичност като проява на споделен от членовете на общността предметен и институционализиран в ценностно регулативни структури смислов континуум, обновяващ се чрез поколенческа приемственост и общностна социализация във времето и пространството; или, иначе казано, като възпроизводство на общностна култура и институции.

Този процес е невъзможен без *конструирането* и *реконструирането* (промяната) чрез съответни институционализации на общостен смисъл и взаимно споделени ценности в пространството на общностната култура и тяхната репрезентация в колективната памет и традиция.

В потенцията си на *общосподелен социален свят* възпроизводството на общностната идентичност задава външните граници, конституира и прави възможно безконфликтното осъществяване във вътрешен план и на другите групообразуващи фактори, които бяха определени в традиционната социалнопсихологическа теория като отделни критерии за образуване на социалните групи. По този начин можем функционално да определим перцептивния процес в психичната система „*Ние-Те*“ като *съответстваща част* във възпроизводството на общностната идентичност, перифразирайки Джордж Мийд, като социално сравнение със „*Значимите други*“, рефлексия върху междуобщностните граници и диференциация, а не както се постулираше до сега като нейно основно съдържание.

От друга страна, акцентът върху това отношение като смислово значимо в конституирането на общностната идентичност според нас има по-скоро емблематичен характер за наличие на проблематизация или криза на идентичността. Този външен аспект на социално сравнение е важен динамичен фактор на промяна в реконструирането на общностната идентичност или в нейната субективна оценка. „Срещата с чуждостта актуализира или дори формира измерения на идентичността, които без нея биха могли да останат латентни, неопределящи за собствения ни жизнен свят“ – твърди съвсем основателно Анна Кръстева в „*Свое и чуждо: български прочит*“ (Кръстева, 1996), „... българинът не е много религиозен, но в отношението си с турчина счита себе си за православен християнин“ – споделя тя⁵³.

Отношението „*Ние-Те*“, както се установява в приведенния пример, води до социалнопсихичната тенденция за увеличаване на различията при субективното преживяване на идентичността в социалното сравнение

⁵³ Кръстева, А.(1996). Свое и чуждо: български прочит. *Студия в: „Универсално и национално в българската култура“* (стр. 12). София: IMIR.

(Ташфел & Форгас, 1981/1990⁵⁴; Дешамп, 1984/1990⁵⁵), но не можем да обясним наличието на „православна идентичност“ на българина с желание за формиране на социално разграничение и общностна специфичност относно „*другия*“ етнос. Заг този факт стои предопределящият го автономен, исторически процес на междуцивилизационно взаимодействие, чийто следствия конституират и описаната ситуация.

В този смисъл не можем да не се съгласим с твърдението на Джон Търнър, че: „... когнитивният анализ на социалната перцепция, който в момента е на мода, представлява само една част от проблема.“⁵⁶ Но освен съгласие на базата на споделеното по-горе разширено разбиране за общностната идентичност, можем да предложим и решение на групата част от проблема – хипотезата, че перцептивният аспект в системата „Ние-Те“ е във функционална зависимост от социално-онтологичния, т.е. от конституиране на социалното взаимодействие като възпроизводство на отношения между *близки или далечни* в социокултурен контекст общостни идентичности.

Можем да очакваме едно по-диференцирано степенуване на перцепцията „*свое-чуждо*“ в зависимост от степента на близост, респективно и отдалеченост, между типовете общостна идентичност и особено в тяхната проява на културна идентичност.

2.4. Типове социалнопсихични тенденции за възпроизводство

В „*Изследване на историята*“ (Тойнби, 1957/1995) Арнълд Тойнби описва близка по смисъл ситуация на междуобщностно взаимодействие при британската колонизация на Индия: „Културната бездна между хиндуисткото общество и съвременния Запад не е просто различие. То е открито

⁵⁴ Ташфел, А. & Форгас, Дж. (1990) Социална категоризация – познавателни способности, ценности и групи. *Статия в:* „Групата и личността в социалната психология – 14 западноевропейски учени“ (стр. 38-63). Съст. Е. Тодорова. София: Наука и изкуство. (Оригинално издание 1981).

⁵⁵ Дешамп, Ж.К. (1990) Социална психология на междугруповите отношения и категориална диференциация. Студия в: „Групата и личността в социалната психология – 14 западноевропейски учени“ (стр. 88-105). Съст. Е. Тодорова. София: Наука и изкуство. (Оригинално издание 1984).

⁵⁶ Търнър, Дж., Цит. съч., с. 85.

противоречие, защото съвременният Запад произвежда светски вариант на културното си наследство, от който е премахната религията, докато хиндуисткото общество остава религиозно до сърцевината си – всъщност толкова, че е открито за обвинения в „религиозност“... Това противоречие между страстно религиозна и съзнателно светска гледни точки за живота е по-дълбоко от различията между отделните религии. В този пункт хиндуистката, ислямската и средновековната западнохристиянски култури са повече в съгласие една с друга, отколкото коя да е от тях със светската култура на съвременния Запад. По силата на тази обща религиозност става възможно индусите да преминат към исляма и към римокатолическото християнство без да се подлагат на нетърпимо духовно напрежение, каквото се вижда у мюсюлманите в Източна Бенгалия и римокатолиците в Гоа.⁵⁷

С историческото движение от общностни към мега общностни образувания, т.е. към все по-мощно глобализиране на общо-споделения социален свят, се формира социалната представа за повишена сигурност и дълготрайност във възпроизводството му. Стремещт да се „включи“ властово външната част в релацията „ние-те“, т.е. „другите“, „различните“, да се усвоят и субординират „чуждите“ социални светове като „свои“, задава параметрите на историческата конфликтност между отделните общностни и мега социални образувания. Тази тенденция можем да определим като *културален универсализъм*, т.е. стремещт да се екстраполират смислово-ценностните принципи, конституиращи социалния порядък на дадена общностна идентичност, за да се изнесат от нейните граници и да бъдат наложени върху други общности.

От друга страна, важни за перцептивният механизъм ще бъдат фазите в процеса на междуобщностно взаимодействие очертаващи се в опозицията „*конфронтация – интеграция*“.

Според Самуел Хънтингтън в „*Цивилизациите на нож*“ (Хънтингтън, 1995/1998): „... след края на Студената война международната политика излиза от противопоставянето „Изток – Запад“ и се съсредоточава в разграничаването между западната култура и всички незападни култури. Евразия е най-добрият пример за тази тенденция. След отпадането на идеологическата вражда възникнаха нови проблеми между културите на католицизма, православиеото и исляма... Чрез западната масова култура,

⁵⁷ Арнълд, Т. (1995). Изследване на историята. Том 3 (стр. 234). София: Христо Ботев. (Оригинално издание 1957).

която пронизва всички кътчета на Земята, ислямските, конфуцианските, хиндуистките и будистките цивилизации се срещнаха със западните схващания за индивидуализъм, либерализъм, равенство, законност, човешки права, свободни пазари, демокрация и отделяне на светската от църковната власт, а това са все коренно различни принципи от традиционните им културни представи. Западът усилено пропагандира своите ценности като универсални.⁵⁸

Противоположната интровертна тенденция за обособяване и „защита“ на собствената идентичност от външни влияния, на силно подчертана автономност, традиционализъм и независимост от „другите“, „различните“ социални светове, можем да характеризираме като *културален уникализъм*. Показателно в това отношение е мнението на Акио Морита (в „Диалог между източния и западния капитализъм“, 1992), съосновател и председател на „Сони Корпорейшън“: „Аз... се възхищавам на жертвоготовността, с която европейците се отказаха от собствения си суверенитет, за да създадат една по-голяма икономическа общност... Японците трудно биха предприели подобна стъпка.

Географската изолираност на Япония е повлияла през хилядолетията върху характерните уединеност, хомогенност и независимост. В продължение на много години ние сме усъвършенствали собственото си развитие, но без връзка с чужди култури и цивилизации и мнозина не осъзнават в пълна степен колко различни са ценностите на японската традиция от ценностите на останалия свят.

Точно в това се корени не приемането на идеята за жертването на собствените интереси заради постигането на хармония с чуждите... Конфуцианските традиции в Япония налагат самоконтрол, скромност и не обременяване на другите със собствените си проблеми. Конфуцианството засяга повече личната етика, а не отношенията с околните. За това японците са щедри към своите и студени към чужденците.“ (Морита & Рокфелер, 1992/1998)⁵⁹.

На тази граница, в следствие на подобна социална конфликтност, се конструират тези исторически форми на метаидентичност, които дават възможност за „снемане“ и възпроизводство на противоречието, на

⁵⁸ Хънтингтън, С. (1998). Цивилизациите на нож. В: „В края на века“ (стр. 51-52). София: Труд. (Оригинално издание 1995).

⁵⁹ Морита, А. & Рокфелер, Д. (1998) Диалог между източния и западния капитализъм. В: „В края на века“ (стр. 224-225). София: Труд. (Оригинално издание 1992).

добиване на междинно, синкретично и валидиращо качество на социално-психичната връзка в глобализиращото се макро социално взаимодействие – тенденция за *културален еkleктизъм или интегратизъм* в зависимост от степента на постигнатия интегритет (Георгиев, 1993)⁶⁰.

2.5. Конструкция и ре-конструкция на общностната идентичност

От друга страна, процесът на социална промяна *проблематизира* по-архаичните форми на идентичност и съответните ценностни системи. Преживява се *криза на дадената общностна идентичност*, която е естествена част от процеса на развитие. Тук е удачно да припомним известната теза на Емил Дюркейм (Дюркейм, 1990): „обществото не може да се образува и просъществува без да изисква от нас непрестанни и тежки жертви“⁶¹. Можем да открием подобен процес и при историческото развитие на отделните типове общностна социалност – „жертви“ се дават не само в индивидуален, но и в общостен план. Утвърждаването на ново социално качество, на нова социална идентичност проблематизира историческите ѝ предшественици.

Асоциирането на отделните племенни общности и асоциации в етнос е болезнен процес, свързан с компромиси от страна на отделните етнообразуващи елементи, които, отказвайки се от своята самостоятелност, участват само с част от своята културна идентичност в конструирането на „*общостния гециалт*“ на етноса. Подобен процес на *ценностна криза* преживява етническата общност и при социалната си адаптация към доминиращото влияние на даден тип мега общностно образувание от типа на цивилизационното. Пример в това отношение са драматичните исторически събития, свързани с реконструкцията на българската етническа идентичност при налагане на християнството.

⁶⁰ Георгиев, Л. (1993). Бъдещето на Балканите: Психологически проблеми и перспективи. София: Европа.

⁶¹ Дюркейм, Е. (1990) Дуализмът на човешката природа и неговите социални условия. В: „Социология на личността“ (стр. 55). Сб. под ред. на проф. д-р Л. Николов. София: У. И. „Св. Климент Охридски“.

В този смисъл *не могат да се съгласят* с мнението на Фердинанд Тьониес, който определя етническите и религиозни общности като „естествено възникнали“ общностни форми на съвместен живот заедно с приятелските, семейните и селищни обединения, а политическите, икономически и финансови институции като „изкуствени“, „вещни“ образувания, израз на частния личен интерес.

Необходимо е да ревизираме хипотезата за „естествено“ възникналите форми на социалност като процес на „социално конструиране и реконструиране“ (Бъргър & Лукман, 1965/1996⁶²; Fukuyama, 1999⁶³) на общностни форми и тяхната идентичност, независимо от факта дали този процес се целеположава като съзнателен общостен акт, или се обосновава като продукт на метафизични, свръхестествени сили (те са отново израз на определен „тип рационалност“).

Семейно-родовите отношения, които са първите исторически форми на социалност, възникват в остра конфронтация с „естествено“ действащите фактори на биологичната еволюция. Социалният смисъл, правилата и институциите, залегнали в тяхното възпроизводство, като забраната за кръвосмешение и създаване на извън родствени семейни връзки, тотемистичната социална система и митология, хилядолетия наред са били поддържани с цената на значителни жертви от гледна точка на биологичната целесъобразност; травматична основа и на непознатите в „нейното царство“ психични разстройства и специфично сексуално развитие, докато се *стереотипизират* и възпроизвеждат от общостните членове като „естествен“ социален порядък и генетична промяна под формата на латентен период в сексуалното развитие на младите индивиди – феномен, характерен само за биологичния вид човек.

В известен смисъл Тьониес отказва да сподели „жертвите“, респективно придобивките, които личността понася или придобива в името на своята социална адаптация към новите *формално-рационални* форми на социалност, доминиращи в модерността. В неговото мнение се голявя копнеж по „сигурността“ на патриархалния ред. Позитивно се интерпретират като „общостни“ социални форми, за разлика от „користните“ такива, не носещи актуална конфликтност с еволюционен характер в пе-

⁶² Бъргър, П. & Лукман, Т. (1996). Социалното конструиране на реалността (стр. 65-86). София: Критика и хуманизъм. (Оригинално издание 1965).

⁶³ Fukuyama, F. (1999). The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order. New York: Free Press.

риода на бурното утвърждаване на националните идентичности. Като по-консервативни те се явяват хипостаза на минали доминиращи форми на социалност, които се актуализират в съвремието като вече достигнати етапи в историческото развитие на европейската цивилизационна идентичност (Фукуяма, 1999)⁶⁴. Във всяка от типовете социалнопсихична връзка, които диференцирахме в структурата на социалната онтология, можем да откروим специфични структурни сегменти от традиционен (архаичен) и актуален (съвременен) тип, които символизират полето на стереотипното (конструирано) и новото, (реконструиращо се) социалнопсихично съдържание на общностната идентичност.

Анализирайки значимите творчески приноси на Вилхелм Вунд по отношение на народопсихологическите закономерности, в своето изследване *„Теорията на Вилхелм Вунд за народопсихологията“*, Красимира Йонкова сполучливо отбелязва, че „... предшестващата форма стои до получената от нея нова форма, че тя дори винаги се появява отново, макар и в асимилиран от по-късните социални образувания вид“ (Йонкова, 1999)⁶⁵. В този процес се осигурява трайността в социално историческото време на общностния субект чрез неговата частична или цялостна реконструкция, включваща феномените на *социална диференциация* и *социална промяна*. Типа общностна култура, чрез способността на своите творчески елити креативно да генерират нови общостни идентификационни съдържания, от една страна, и чрез институционализация на масовоповеденческата активност на своите представители за социална промяна от друга, осъществява приемствеността и ре-актуализацията на дадения тип идентичност.

Дончо Градев в *„Социална психология на масовото поведение“* (Градев, 1995) обобщава: „Исторически е потвърдено, че социалните движения се появяват и действат в периоди, когато обществото обективно се нуждае от промени, водещи до качествени трансформации в неговото развитие. В този смисъл социалните движения не се интерпретират като случайна проява на масовоповеденческа активност, а като закономерно възникваща сила, ориентирана към значими промени в обществото като цяло или към отделни негови подструктури.“⁶⁶ Успоредно с трансформационните,

⁶⁴ Ibid., Part 1, 1. Playing by the Rules.

⁶⁵ Йонкова, К. (1999). Теорията на Вилхелм Вунд за народопсихологията (една интерпретация в областта на митовете и религията) (стр. 22-23). *Автореферат на изследване за присъждане на научно-образователна степен „доктор“*. София.

⁶⁶ Градев, Д. (1995). *Социална психология на масовото поведение* (стр. 266). София: У.И. „Св. Кл. Охридски“.

иновационни процеси, касаещи общността и идентичност, закономерно се проявяват и социалнопсихичните феномени на съпротива към тях. В друго свое произведение, посветено на социалнопсихологически анализ на мащабните социални промени „*Промени в социалната психика*“ (Градев, 1983), видният български изследовател на масовото поведение акцентира върху това следствие: „...нагиндивидуалните форми на *стереотипите* и *предразсъдъците* са най-осезаемите социалнопсихични феномени, с които се сблъскват нововъздействията. Масовото възприемане и по-нататъшното разпространение на нововъздействията неизбежно предполагагат включването в анализа на този процес най-напред на действието на *доминиращите социални стереотипи*.“⁶⁷ (к. – Д. Г.)

Детайлен, теоретичен анализ на динамичните аспекти на социалното взаимодействие, както и на специфичните социалнопсихични и исторически характеристики на отделните типове общностна идентичност, ще предприемем в следващата глава на настоящото изследване. Тук е мястото обаче да определим конкретно тези форми.

С понятието „*общностна идентичност*“ функционално ще обозначим възпроизводството на структуроопределящата социалнопсихична връзка при общностите от семейно-родов, племенен, етнически и национален характер и мега общностните образувания от типа на цивилизациите. Необходимо е да имаме предвид и факта, че най-разпространени синоними на понятието „*общностна идентичност*“ са термините „*културна цялост*“ (Benedict, 1934/1959)⁶⁸, „*социокултурно съдържание*“ (Kroeber, 1948)⁶⁹, „*културна идентичност*“ (Хънтингтън, 1996/2006)⁷⁰, които, както установихме, имат отношение към най-важния аспект на възпроизводството на общността, а именно символното конструиране и реконструиране на общностния смисъл и ценности. На нивото на описаните социални образувания считаме за възможна подобна синонимна замяна в случаите изразяващи *по-подчертано стисловия*, а не *материално-отнесеня* възпроизводителен процес.

⁶⁷ Градев, Д. (1983). Промени в социалната психика (стр. 65). София: Наука и изкуство.

⁶⁸ Benedict, R. (1959). Patterns of Culture (p. 33). Boston: H. Mifflin. (Original work first published 1934).

⁶⁹ Kroeber, A. L. (1948). Anthropology. Culture Patterns and Processes (p. 60-64). New York: Harcourt, Brace & World.

⁷⁰ Хънтингтън, С. (2006). Сблъсъкът на цивилизациите и преобразуването на световния ред (стр. 52-53). София: Обсидиан. (Оригинално издание 1996).

Трета глава

Структура на социалната онтология – типове общностна идентичност и принципи на социалната еволюция

3.1. Разкриване „Тайната“ на произхода на съвременния човек – родово-семеен и племенна идентичност.

Предварителни бележки

Без съмнение темата за произхода на съвременния човек е една от най-възбуждащите в историята на науката. Един от проблемите на изследванията до сега е липсата на комплексност – за изследователите е важна гледната точка на собствената им частнонаучна дисциплина. Тази тенденция на научна сепарираност не дава възможност да се свърже анализа на отделните области на изследване в *обща историческа рамка* с потенциал за откриване на скрити, неочевидни за отделните частнонаучни анализи закономерности.

От друга страна най-значими данни и изследвания, които във висока степен конкретизираха линията на еволюционното развитие на човека, се получиха след началото на 21-ви век в областите на археологията и палеологията, генетичните изследвания, еволюционната психология, изследванията в хуманитарната медицина и науката за умствените нарушения, неврологията и картографията на мозъка. Те очертават възможност за нов комплексен поглед, който може да свърже в *законотерен процес* артефакти, данни от изследвания и анализ на феномени, които не са били интерпретирани в обща рамка досега. Тази роля на естествена методическа рамка на изследванията е присъща на *социалната онтология* като системна реконструкция на човешкото развитие в общностен контекст, отчитаща уникалността и качествена специфика на всяка отделна еволюционна фаза чрез релевантни средства за изследвания и анализ.

Комплексният подход на социалната онтология може да даде отговор на по-важния въпрос – този за бъдещата еволюция на човешкото развитие.

Аспект, който в изследванията до сега, с много малки изключения, липсва. Различният подход към феномените на социалната онтология в бъдеще ни дава *една различна „рамка на интерпретация“* на проблема за произхода, имайки предвид един широк еволюционен хоризонт от развитие в рамките на 6-7 милиона години от висшите форми на приматите, биологична еволюционна основа на съвременния *Хомо сапиенс сапиенс*, до развитие на сложните и комплексни общностни феномени на човешките цивилизации.

Възможни релевантни въпроси?

- Какви са *основните движещи сили* на човешката биологична и социалнопсихична еволюция?
- Какви са *системните взаимовръзки* между отделните биологични, генетични, социални и психични фактори?
- Възможно ли е да очертаем *исторически фазов процес*, в който отделните фактори имат доминираща „*еволюционна*“ роля, след която затихват и преминават в подчинено, историческо състояние на „*естествена органика*“?
- Има ли *енигми*, т.е. *необяснени* генетични, биологични, социалнопсихични и общностни феномени, които, на база на комплексността и максималния мащаб на анализа, да бъдат научно и исторически обяснени със сигурността на научна законосъобразност?
- *Какви ще бъдат последствията* от едно дълбочинно разбиране на „тайната“ на съвременния човешкия произход? Какви научни, социални, политически и цивилизационни импликации ще има едно рационално, научно базирано разбиране, *лишено от „очарованието“* на „*Мита за хармоничното начало*“, от което човек е бил „*изтръгнат и захвърлен*“ в динамиката на „*Историята*“ или без популярната идея за „*Чудото*“ и намесата на външни за еволюцията сили?

Факторна матрица на еволюцията на Хомо сапиенс сапиенс

За по-добро осмисляне и визуализиране на еволюцията и нейните закономерности, в настоящото изследване ще конструираме „*Факторна матрица на еволюцията на Хомо сапиенс сапиенс*“ на основа на *10 ключови измерения*, които в изследванията до сега не са били проследявани съвкупно. Този нов подход ще ни даде *глобален поглед* върху еволюционния процес на

произхода на човека и възможност за откриване на нови взаимозависимости и закономерности нерелефно до днес.

От друга страна, за целите на настоящото изследване, по-ясно ще „агресираме“ историческия произход на отделните общностни феномени – родо-семеен и племенен идентичност точно на границата между човешките исторически форми; прехода от стагна към социална организация, от биологична целесъобразност на човешкото поведение и възпроизводство към общностно, социалнопсихично възпроизводство. Съществен предварителен момент в изследването, който поражда в науките за произхода нескончаем дебат, е „Какви ще бъдат *критериите* за *определяне* на човешкостта като ново състояние на биологично, социалнопсихично и социално онтологично равнище, което има радикално различен характер не само от предхождащите биологични форми на човека, но и от биологичното в еволюцията като цяло?

Една от грешките в методологическо отношение за изследването на съвременния човешкия произход се базира на феномена на „*фундаменталната грешка*“ – идеологически, ценностен и дори ментален *пренос-проекция* на доминиращи социални и психични феномени, характерни в цивилизационния стадий на развитие на човека към разбиране и изследване на неговия произход. Така тезата за „*трудова дейност*“, по подобие на пролетарската активност в икономиката на Викторианската епоха на Карл Маркс и Фридрих Енгелс (Engels, 1876/1934)⁷¹, или *потиснатото чувство за вина от действие на котлеха на „отцеубийството“* – акцент само върху един от аспектите, който е свързан с конкретен ценностен антропологичен модел, фокусиран върху „образа на Бащата“ в изследванията на Зигмунд Фройд (Фройд, 1913/1994)⁷², придобиха научна и медийна известност на „*бърз и радикален*“ отговор на сложни, комплексни и трудни за директно изследване въпроси на Произхода.

Разбира се към „*научно базираните идеологии*“ трябва да добавим и всички *религиозни* или не *митологии*, които, за да бъдат убедителни и да „затворят“ смислово хоризонта на тотална интерпретация на човешкия живот и развитие, е необходимо да конструират и своя версия за Произхода. Още от самото начало на анализа в това отношение можем научно обосноваване да заявим пред широката аудитория, в противоречие с *очаква-*

⁷¹ Engels, F. (1934). The Part Played by Labour in the Transition from Ape to Man. Moscow: Progress Publishers. (Original work first published 1876).

⁷² Фройд, З. (1994). Психология на религията. София: Евразия. (Оригинално издание 1913).

нето за „Чудо“ в разгадаване на „Тайната на съвременния човешки произход“, че това е *сложен, комплексен преход в развитието* с над 6 милиона години давност на натрупване на важни и „*еволюционни*“ и „*революционни*“ промени, без които новото качество на *Хомо сапиенс сапиенс* не би могло да се случи. Разбира се *идеята за „Чудо“* и „*натеса*“ на външни за еволюцията сили е много по-привлекателна за масовото съзнание идея, защото ни лишава от пряката отговорност и историческа свързаност с тези драматични по своя характер събития в „началото на съвременната човешка история“, а по отношение на бъдещето ни „обещава“ спасение от проблемите на нашето собствено човешко развитие. Ако има „Чудо“, то се случва „Чрез“ иманентния механизъм на еволюцията. Това е разликата между разбирането за Бога на Галилео Галилей и на Папа Франциск в сравнение със Светата Инквизиция. „Теориите за еволюцията“ и „Големия взрив“ са истина и Господ не е „магьосник с вълшебна пръчица“, заяви папа Франциск пред Панската академия на науките през 2016 г., а през 1996 г. папа Йоан Павел II отиде още по-далеч и коментира, че еволюцията е „повече от една хипотеза“ и е „ефективно доказан факт“.

На база на комплексния анализ можем да агрегираме много по-категорично и исторически точно момента на „*Начало на съвременната човешка история*“ с утвърждаването на отделен биологичен и генетично обусловен човешки вид, като този момент всъщност е по-скоро своеобразен *финал на многомилионния преход*, в който тези еволюционни промени се натрупват и надграждат. Финал който предполага утвърждаване на такива промени в еволюцията на съвременния човек, на биологично, генетично, на социалнопсихично и мозъчно равнище, които са най-важните критерии за съвременната хуманност: 1) мозъчно, биологично и генетично развитие, приоритетно свързано с *речта* и *езика*; 2) социална, емоционална *интелигентност* и *комуникация* и 3) *социална онтология* и развитие на нови форми на общностна идентичност, които са *качествено различни* от тези на биологичното стадо.

За това можем категорично да заявим, че *родово-сетеяната асоциация* е исторически първата и уникално човешка общностна форма и нейното постигане е феномен от „исторически“ характер. Реалността на социалнопсихичната връзка, която стои в основата на нейното утвърждаване и развитие, не е природно даден артефакт и няма биологична целесъобразност, а е *исторически конструиран* в рамките на социалната комуникация, речта и мозъчното развитие на хората *общостен феномен*, който, както

ще установим по-нататък в анализа, предизвиква промени от биологичен и генетичен характер.

Още сега искам да внеса уточнение по повод на това дали „типът съзнание и рационалност“ на хората в „Зората на човешката история“ им позволява да осъзнават и рационално да основополагат този акт на историческа креация. Разбира се, че не. Те правят това в рамките на своя *автентичен*, социалнопсихичен и *културен хоризонт на развитие*.

За нас не е от значение дали този акт се обосновава с метафизична мотивация, или не. Целенасоченото социално конструиране и реконструиране на човешката реалност е феномен на Модерното и Постмодерното време, на „действието“, както ще установим това по-нататък в изследването, на хора с груг тип ценностен антропологичен модел и не е релевантно, по подобие на Енгелс, да „проектираме“ подобна мотивация и процес напред в историческото време.

Важното в случая при реализирането на този преход е, че *социалната онтология доминира върху биологичната целесъобразност*, а видът съвременен човек, който го е реализирал, доминира върху другите човешки видове и форми, които не са го осъществили успешно. Те еволюционно се провалят, защото тези тенденции и потенциални възможности при тях остават в подчинено състояние на биологичната целесъобразност. Точно тези *социални* по своя характер *ключови фактори* са най-вероятната причина за *доминацията* точно на този съвременен човешки вид над останалите, с които исторически той съществува паралелно повече от 250 хиляди години („*Неандерталец*“, „*Денисов човек*“, „*Хомо сапиенс идалго*“, „*Хомо флоренсис*“). Тези фактори бележат утвърждаването на нови качествено различни феномени на развитието от биологичните феномени на еволюцията.

Конкурентността на *Хомо сапиенс сапиенс*, спрямо другите човешки видове е един от външните критерии за указване на финала на този преход и утвърждаване на новите, качествено различни форми на социална еволюция. Можем да датираме този финал на преход към 50-60 хил. години назад във времето, заедно с изчезването на другите видове. Освен този факт по-нататък в текста ще бъдат изложени още много други данни от синхронен характер. На финала на този преход стартира развитието на социалната онтология и съвременната човешка история.

Друга възможност, която имаме в анализа, е по-категорично да очертаем *минимално-наличните фактори* за съвременен хуманно победение и общност, които са открити при всички „живи“ за изследване култури,

които от 200 години на развитие на антропологията са неин обект. Това са роговата асоциация и племе.

Този *подход на базисни критерии* ще бъде важен, за да можем да търсим белези и прояви в историческото развитие, предхождащо тази епоха, които предполагат такъв еволюционен резултат. По пътя на научната реконструкция и запазване на релевантността в изследването можем да достигнем до разкриване на произхода на уникалните, типични само за *Хомо сапиенс сапиенс*, социални, биологични и генетични феномени в „Зората на човешката история“.

Като най-важни следствия от този преход към хуманност са общо **6 ключови характеристики**, които можем да открием за всички типове „живи“ или исторически изследвани култури и техните базисни ценностни антропологични модели:

1) Уникалното и същевременно универсално, характерно само за човека като биологичен вид, наличие на латентен период в развитие на сексуалността;

2) Наличие на универсална забрана за кръвосмешение, първо за собствения род и тотем, а исторически след това с редукция до най-близките родственици;

3) Универсална форма на целенасочена подкрепа и грижа за езиково, социално и ценностно обучение на младите представители на дадената човешка култура, чрез което съзнанието им придобива социален характер и те се интегрират и развиват в общността;

4) Универсално наличие на ритуали на преход от пубертетното развитие към легитимна сексуална и социална зрялост;

5) Универсално наличие на Кодекс и система от норми и ограничения, на социално желани и на потиснати, социално неприемливи поведения и личностни характеристики;

6) Универсално наличие на специфични социални, психични и генетични патологии, характерни за *Хомо сапиенс сапиенс*, както и на биологични и генетични промени, „белязали“ адаптацията на биологично и органично ниво на човешките индивиди към „натиска“ на факторите на социалната онтология.

Тези **6 ключови характеристики** са полезни и за оценка на *тенденциите* за *развитие* или *регрес* в рамките на „базисния“ и „вторичния“ ценностни антропологични модели на конкретните общностни форми. Те могат да послужат за своеобразна „ядрена“ форма на изследване на тенденции и закономерности на социалната онтология.

Своеобразна „матрица“ на оценка до колко хармонично функционира общността. Тази възможност ще бъде използвана по-нататък в изследването в анализ на случай посветен на „Криза в базисния ценностен антропологичен модел на Късния Рим“.

Кои са основните десет фактора в матрицата описваща еволюцията на Хомо сапиенс сапиенс?

1. Географска миграция на човека.
2. Развитие и произход на човешките видове и подвидове.
3. Биологични и генетични промени.
4. Бипедализъм.
5. Оръдия на труда.
6. Овладяване на огъня.
7. Социална комуникация и социална онтология.
8. Адаптивни стратегии.
9. Религиозност и съзнание.
10. Изкуство.

Факторна матрица на еволюцията на Хомо сапиенс сапиенс

Кликни за информация или сканирай QR кода



Какви изводи можем да направим на база „Факторната матрица на човешката еволюция“?

1-во: Ясно и с относително точни граници както в пространството, така и във времето е „дървото на еволюция“ на човека, както и „дървото на еволюция“ на приматите, в които човека е отделен клон. Ясни са миграционните процеси и процесите свързани с климатични промени, които касаят миграцията и хабитата.

Преходният период в еволюцията между „биологичното“ и „социално-то“ за човека стартира с отделянето на неговия вид в отделна генеалогия от маймуните от техния прародител „*Сахелантрон*“ и продължава от 200 – 300 хиляди години до същностното „*Начало на човешката история*“. Всеки от следващите видове има еволюционен принос за развитието на *Хомо сапиенс сапиенс*, но еволюционните промени при тях не водят до *революционна, качествена* промяна. Тези промени можем да определим като „*протофорти*“, които ще намерят своя цялостен еволюционен завършек по-късно. Това е и причината те да нямат и траен биологичен и исторически характер – защото *нямат траен социален характер*. Това е „съдбата“ на временни, „междинни“ форми на еволюционна промяна, които имат точно определен характер – ролята на „*Зелноводните*“ например, като преход от воден към земен начин на живот, или на „*Птицечовката*“⁷³, в чийто геном има гени, присъщи за птиците, влечугите и бозайниците (Warren et al., 2008). Те реализират поредица от биологични и генетични адаптационни промени, но самите те не са категоричен израз на тези промени. „*Аргинитек*“, „*Хомо хабилис*“, „*Хомо еректус*“, „*Хайделбергски човек*“, „*Хомо флоренсис*“, „*Неандерталец*“ и „*Денисов човек*“, имат генетични и биологични промени, които еволюционно ги различават от висшите примати. Те използват иновации и адаптивни стратегии като „*изправяне и бягане*“, „*би-педализъм*“, „*използване на сечива*“, „*овладяване на огъня*“ чрез *протоисловен процес*, но в рамките на тяхната биологична еволюция.

По подобен начин в стагата и индивидуалното поведение на висшите примати могат да бъдат открити подобни целесъобразни поведения и проява на „*протоинтелект*“ и „*протосоциалност*“, но те не прекращават качествената разлика, която наблюдаваме при съвременния човек. Чудесен пример са данните от наблюдение на дълбочинен познавач на тяхното поведение – еволюционният психолог, базиран в Кеймбридж, Великобритания, Николас Хъмфри: „Трябва да се разграничат две крайности в спектъра на интелекта: интелект от ниска степен и такъв от висока. Ниска интелигентност се изисква за да предположиш, че нещо е вероятно да се случи, защото подобни неща са се случвали при подобни обстоятелства в миналото. Но се изисква висок интелект за да се предположи, че нещо е

⁷³ Warren, W. C., Hillier, L. W., Graves, J. A. M., Birney, E., Ponting, C. P., Grützner, F., ... & Yang, S. P. (2008). Genome analysis of the platypus reveals unique signatures of evolution. *Nature*, 453(7192), 175-183.

вероятно да се случи, защото е обусловено от специфична комбинация на събития. Този тип интелигентност е присъща за висшите примати“.

В синхрон с подобна теза е и наблюдението на Хъмфри (Humphrey, 1976) за ползата от „социалното общуване и социалния интелект“, коюто са факт като „протоформа“ и в поведението на висшите примати: „Наблюдавана е драстична разлика в поведението на шимпанзета, едните от коюто са затворени в индивидуални клетки, а другите живеят в групи от по 8-9. Самостоятелно живеещите шимпанзета са посърнали и унили, недоволни и като цяло заляняващи. Тези живеещи в група поддържат вътрешногрупова връзка помежду си и интелектуалните им способности не намаляват. Средата им е лишена от всякакви интерактивни предмети, живеят в празна клетка, коюто се мие веднъж на ден, но въпреки това те постоянно контактуват помежду си и поддържат своя умствен капацитет чрез създаването на изкуствена среда, в коюто създават обекти и събития, с коюто да боравят.“⁷⁴

Тези наблюдения не ни позволяват да причислим шимпанзета към вида *Хомо сапиенс сапиенс*, защото са показали специални социални умения, или участващите висши примати в експериментите на Волфганг Кьолер към способни за „трудова дейност“, защото показват *протоинтелект*, т.е. „способност за решаване на проблеми от разнообразен характер“, както сам го определя Кьолер (Kohler, 1917/1925)⁷⁵. Основният критерий за произхода тук е въпросът за *качествената разлика*.

За това не е адекватна и хипотезата на Енгелс (Engels, 1876/1934) за „произхода на човека“⁷⁶ под формата на трудова дейност, както и на цялата марксистка школа в антропологията. Не е релевантно това, коюто наблюдаваме в този случай, да бъде определено като „трудова дейност“. Използването на сечива и тяхното усъвършенстване за цели отвъд способностите на органите на човешкото тяло⁷⁷ е необходимо, но не достатъчно условие за възникване на „ново сечиво“, коюто няма непосредствен предметен характер отвъд реалността на природната и биологичната целесъобразност, коюто не е нейно „естествено“ продължение, но се проти-

⁷⁴ Humphrey, N. K. (1976). The social function of intellect. *Growing points in ethology*, 303-317.

⁷⁵ Kohler, W. (1925). The mentality of apes. London: Kegan, Trench. (Original work first published 1917).

⁷⁶ Engels, F. (1934). The Part Played by Labour in the Transition from Ape to Man. Moscow: Progress Publishers. (Original work first published 1876).

⁷⁷ Елиаге, М. (1997). История на религиозните вярвания и идеи, том I (стр. 11 - 42). София: Христо Ботев. (Оригинално издание 1976).

вопоставя със „силата на Закон“ в стремежа за задоволяване на основните биологични инстинкти – изхранване, сексуалност и самосъхранение (Елиаде, 1976/1997). Новото човешко качество е това, което *отлага, регулира* и *санкционира* прояви от чисто биологичен, инстинктивен характер, за да бъдат задоволени по друг *социален* и *човешко-приемлив начин*. Енгелс проявява *икономически фундаментализъм* като вижда в праисторията на човечеството развитие на „*универсалния феномен на труда*“ – нещо полезно за неговите идеологически цели. Много по-близо до яснота в това отношение е „ранният“ Зигмунд Фройд (Фройд, 1913/2013), защото реализира иновативна за началото на 20-ти век методология на психоаналитичната реконструкция, която показва в какво точно се състои *социалнопсихичната разлика* и *новото качество на социалната връзка* при съвременния човек и неговата общност – в поредицата от четири отделни статии, публикувани през 1913г. година под заглавието ”Тотем и Табу“⁷⁸, изследване на което по-нататък ще отделим конкретно внимание.

2-ро. Ясни са *основните еволюционни промени*, които бележат *непрекъснат процес* на усъвършенстване и ускоряване на развитието.

Можем да отбележим все по-голяма точност в еволюционната спирала на времето на човешкото развитие към кой момент каква промяна е настъпила и как тя се отразява на процеса след това. *Промените се унаследяват* не само като достижения на развитието чрез трениране, учене и дългосрочна памет, *но и на биологично и генетично ниво*. Това е новият аспект, който в следствие на значителните открития през последните 15 години в областта на археологията, палеонтологията, генетиката и невропсихологията на човешкия произход, можем да наречем „*социално-позъчно-генетична*“ спирала на развитие, доказана вече системна връзка, която ускорява еволюционно процеса. Като промените от социален характер са предопределящите. Това е и основният смисъл на „*идеята за социална онтология*“ като приоритет при човешкото развитие, за разлика от биологичната еволюция свързана с механизма „*биологична адаптация-естествен отбор-генетични промени*“.

Промените се унаследяват не само като достижения на развитието чрез трениране, учене и дългосрочна памет, но и на *биологично* и *генетично ниво*. Това е новият механизъм, който в следствие на значителните изследвания и открития през последните 15 години в областта на археологията, палеонтологията, генетиката и невропсихологията на човешкия произход,

⁷⁸ Фройд, З. (2013). Тотем и табу. София: Критика и хуманизъм. (Оригинално издание 1913).

можем напълно научно да установим. Идеята за „*Tabula Rasa*“, за човешкото съзнание като „*Чиста Дъска*“, на която личният и колективният опит пишат отначало за всеки индивид, не може да обясни процеса на ускоряване и унаследяване на промените на генетично и биологично ниво. И това е значителната иновация, която можем да открием в изследванията за човешкия произход в началото на новото хилядолетие. Нямам предвид генетично унаследяване на културно, интелектуално или друго конкретно съдържание на опита – твърдение, което ще предположи ненаучни механизми на обяснение на психичния живот, а на *усъвършенстване на структурите и процесите в мозъка* с паралелни промени в цялостната човешка биология, които генетично се унаследяват.

Това заключение ще промени и научното отношение към действието на *биологичните инстинкти* при човека, които се разглеждаха откъд *принципа на еволюционна историчност* и развитие. Те също е необходимо да бъдат разглеждани като повлияни от историческа еволюция. Ще се преодолее използването на човешките инстинкти като нова форма на „*идеология*“, като начален и краен тотален отговор на всички въпроси за несъзнаваното човешко развитие. „Ерос“, „Танатос“ и „То“, „Секс“, „Агресия“ и „Самосъхранение“ в този смисъл са по-скоро митични схеми в полето на психологията и масовото съзнание, отколкото научно базирани категории и процеси. Иновативен принос в това отношение имат изследванията на нобеловия лауреат по физиология и медицина Конрад Лоренц (Lorenz, 1963/1966), част от които ще разгледаме по-нататък в текста⁷⁹.

Какви типове промени могат да наблюдаваме?

- Можем да очертаем *2 типа промени от гледна точка на развитието: еволюционни*, които са плод на системна еволюция и промени в рамките на дадена историческа човешка форма и *революционни, нелинейни* промени, от гледна точка на биологичното развитие – наличие на значителна качествена рогова промяна, която има генетично и историческо наследство и продължение във времето.

- *Външно наблюдавани промени*, които могат да бъдат физически удостоверени с фосили, археологически находки и други научни факти (използване на камъни, на сечива, наличие на бипедализъм, овладяване на огъня,

⁷⁹ Lorenz, K. (1966). On Aggression. San Diego: Harcourt Brace. (Original work first published 1963).

лов и хабитат), и *вътрешни промени*, за които можем да предположим по *косвен начин* – чрез установени промени в ДНК, в биологичното развитие, промени в човешкия череп и размер на мозъка и връзката им с умствено и речевото развитие.

- Основните биологични и генетични промени, които настъпват в следствие на *доминирането на факторите на социалната онтология* са от два типа: *първият* – усъвършенстване на ново качествено ниво на мозъчни, биологични и адаптационни процеси, които са били част от развитието на хоминидите и рода Хомо, в продължение на няколко милиона години еволюция и уникални промени – характерни само за Хомо сапиенс сапиенс.

Към първата група могат да се отнесат:

- ✓ Сnižаване на ларинкса и развитие на мозъчните центрове на речта.
- ✓ Увеличаване обема на мозъка, на гъвкавостта и пластичността на невронната и синаптична мрежа, усложняване на мозъчни структури и произход на нови.

- ✓ Хемисферна диференциация и диференциране на доминираща ръка, за която настъпват и генетични промени.

Към втората група с уникални промени спадат:

- ✓ Наличие на речеви нарушения и тяхната генетична основа.
- ✓ Развитие на език, социална и емоционална памет.
- ✓ Развитие на челните дялове и префронталния кортекс – способност за социално поведение съобразено със социални правила и ценности, развитие на човешката индивидуалност и автономно вземане на решения.

- ✓ Наличие на специфични само за Хомо сапиенс сапиенс генетични, неврологични и психични разстройства.

- ✓ Полова диференциация на травматологията и психичната патология – в следствие на половата разлика в осъществяване на адаптивните стратегии в епохите на „Лов и събиращество“ и „Военно дело“, както и в епохите след това.

- ✓ Поява на латентен период в сексуалното развитие на младите индивиди и неговото унаследяване.

Както виждаме от посоченото обобщение *биологичните и генетичните промени не спират*, независимо че законите на биологичната целесъобразност, валидни за развитие на животинските видове, в даден момент

са в подчинено състояние. Човешката биология и генетика *се адаптират* към основните доминиращи фактори на социалната комуникация и социалната онтология.

Пример са специфичните само за съвременния човек генетични, неврологични и психични разстройства и полови дисбаланси в мозъчното и емоционалното развитие и особено травматичните последици за мъжкия пол в следствие от половото разделяне на ролите като адаптивна стратегия в епохата на „*Лов и събиращество*“ и епохите след това. По повод тези биологични специфики, оправдана интуиция преди повече от 75 години има Зигмунд Фройд (Фройд, 1940/1991).

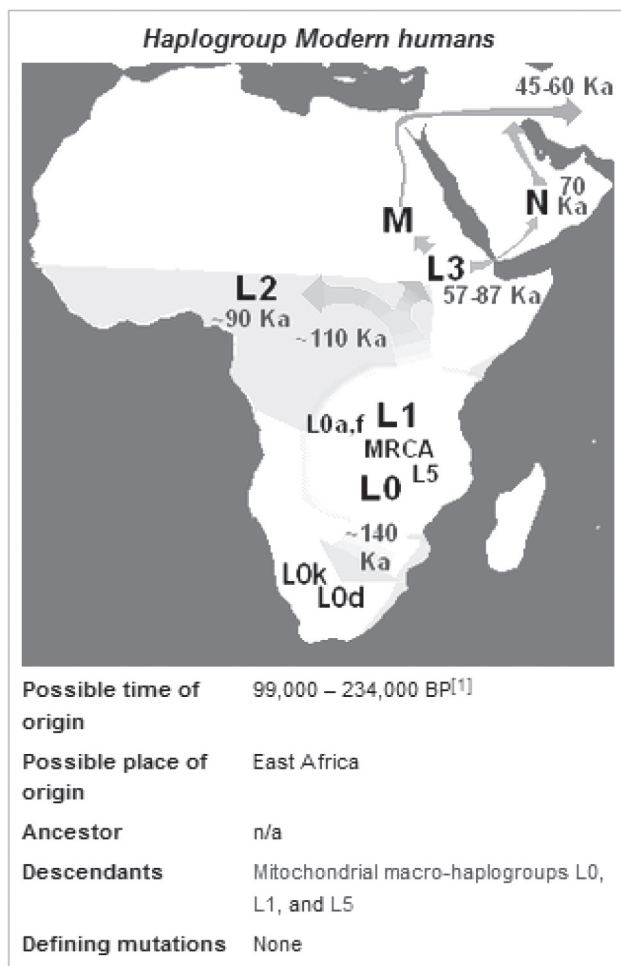
В своето изследване на сексуалността при децата той с проникновение на гений отбелязва: „Фактът на гвукратно начало на сексуалното развитие при човека, тоест на *прекъсването на това развитие от латентния период*, ми се стори достоен за особено внимание. Той изглежда представлява едно от условията за способността на човека за развитие на висока култура, но и за склонността му към невроза. При родствениците на човека животни, доколкото знаем, не може да се докаже нещо аналогично. Установяване на произхода на това човешко качество би трябвало да се търси в праисторията на човешкия род“⁸⁰. Малко по-нататък в текста *за първи път в историята* на социалната наука и антропологията ще дадем научно обяснение на този специален чисто човешки феномен, за който и Зигмунд Фройд има интуиция. Той отново се свързва с доминирането на социалнопсихичните фактори на развитие над биологичните в началото на социалната онтология и прехода от първични към вторични общностни форми, тоест към семейно-родовата асоциация и племе.

Съвременните генетични изследвания разкриха част от загадките на произхода на съвременните хора. Подобна възможност бе откриването на така наречената „*Митохондриална Ева*“ (Dawkins, 2004) с приблизителен произход между 99 – 234 хиляди години от нашата ера. „*Митохондриалната Ева*“ се приема за най-скорошния общ прародител на хората по женска линия. Това е жената, от която всички съвременни хора произхождат по майчина линия (*Фигура 1*). Тя не е единствената жена, която е съществувала по това време, а всяка група жена, с изключение на нейната майка, не е успяла да произведе непрекъсната поколенческа линия до наши дни. Тя е живяла в района на източна Африка⁸¹. Както виждаме тези данни са в синхрон

⁸⁰ Фройд, З. (1991). Психология на сексуалността (стр. 120). София: Христо Ботев. (Оригинално издание 1940).

⁸¹ Dawkins, R. (2004). The Ancestor's Tale. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.

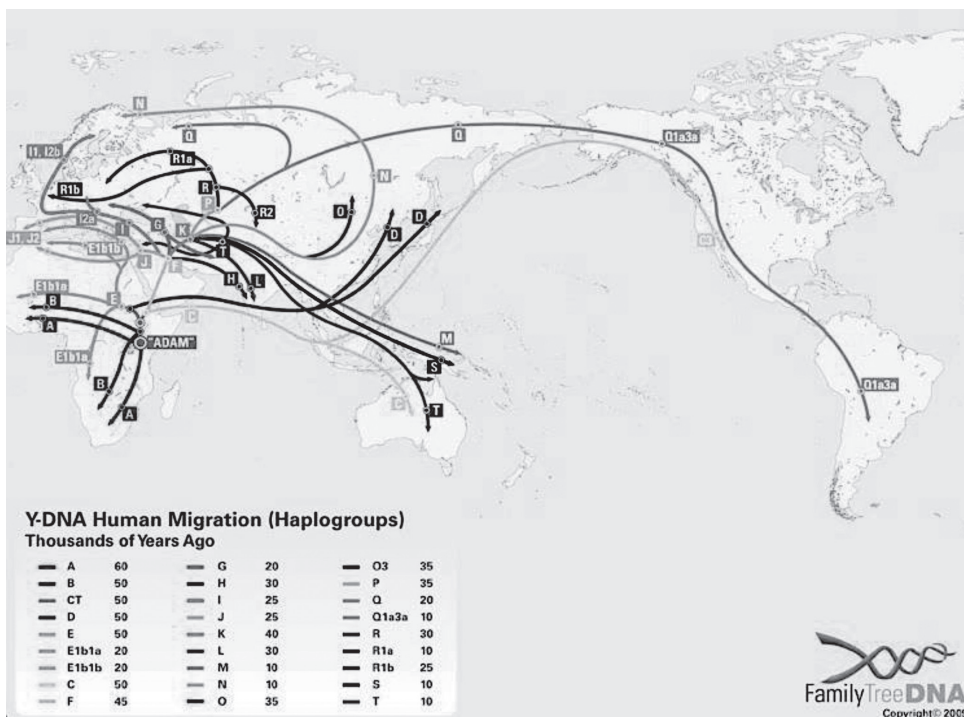
с хипотезата изразена в настоящото изследване за датирание на „Началото на човешката история“ с появата на речта и социалната комуникация в периода 300 – 200 хиляди години преди новата ера.



Фигура 1. Хапогрупа на съвременните хора

Това се потвърждава и по „бащина линия“ – „Y-хромозомен Адам“ (Mendez et al., 2013) е най-близкият общ прародител на всички съвременни хора по бащина линия. Той е живял между 200 – 300 хилядната години от нашата ера. Y хромозомата на всички съвременни мъже произхожда пряко от него (Фигура 2). Той е живял в района на централна – северозападна Африка⁸².

⁸² Mendez, F. L., Krahn, T., Schrack, B., Krahn, A. M., Veeramah, K. R., Woerner, A. E., ... & Hammer, M. F. (2013). An African American paternal lineage adds an extremely ancient root to



FamilyTreeDNA © 2009

Фигура 2. Y-хромозонна човешка миграция (Хаплогрупи)

Миграционните процеси са свързани и с обмен на ДНК между трите човешки вида, които паралелно съществуват в рамките на 250 хил. години: „*Хомо Сапиенс Сапиенс*“, „*Неандерталец*“ и „*Денисов човек*“.

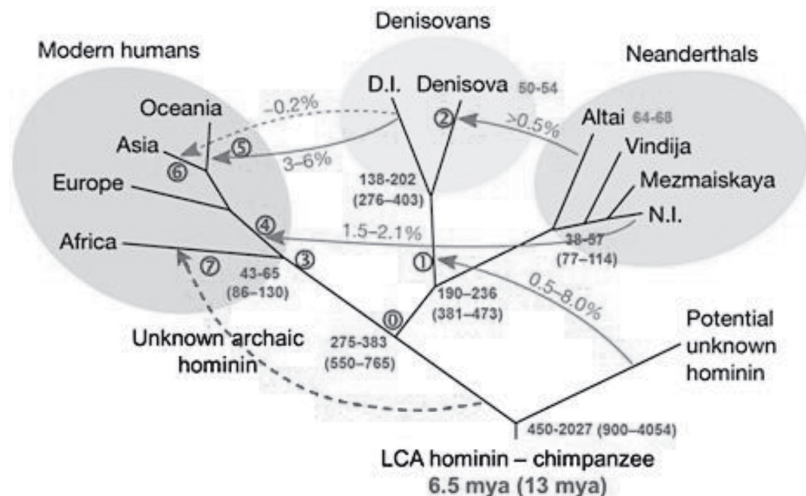
Генетичните изследвания показват ясна картография на отношенията (Фигура 3). В съвременното има запазена ДНК на всеки от видовете в съчетание със съвременния човек (Sally & Durbin, 2012)⁸³. Пример за значението на речта в този преход е *молекулярната еволюция на FOXP2* (Enard et al., 2002)⁸⁴ – ген, пряко свързан с развитието на речта и езика. Това е пример за промени на ДНК равнище в развитието на *Хомо сапиенс сапиенс* – този най-важен еволюционен пробив се унаследява и дава възможност на мозъчно

the human Y chromosome phylogenetic tree. The American Journal of Human Genetics, 92(3), 454–459.

⁸³ Scally, A., & Durbin, R. (2012). Revising the human mutation rate: implications for understanding human evolution. *Nature Reviews Genetics*, 13(10), 745–753.

⁸⁴ Enard, W., Przeworski, M., Fisher, S. E., Lai, C. S., Wiebe, V., Kitano, T., ... & Pääbo, S. (2002). Molecular evolution of FOXP2, a gene involved in speech and language. *Nature*, 418(6900), 869–872.

равнище, чрез отделните структури и центрове на мозъка, пряко свързани с речта и езика, да се развиват чрез обучение. Наблюдаваме специфични генетични и мозъчни заболявания в съвремието, които са свързани с тази еволюционна промяна преди 200 хил. години.



Фигура 3. Генетични отношения при еволюцията на съвременния човек

Молекулярната еволюция на *FOXP2* е необходимо условие за правилното развитие на речта и езика при човека. Изследвания върху мишки и пойна птици показват, че е важен за модулиране пластичността на невронните вериги в мозъка.

Съвременни изследвания на мозъка на висшите примати показват, че в кората на главния мозък не са обособени център на Брока (необходим за осъществяване на моторната функция за произнасяне) и речева област на Вернике (необходим за възприемане на смисловата страна на звуковата реч). Тези центрове са развити единствено в кората на главния мозък при *Хомо сапиенс сапиенс*. Поради това при висшите примати няма и не може да има фонетичен слух, какъвто е необходим за смисловата реч при хората.

Във връзка с развитие на *речта и хемисферната диференциация* и *диференциация на ръкостта* съществуват множество теории за *човешката латералност*, като една от най-популярните и влиятелни е генетичната теория на д-р Мариян Анет (Annett, 2006) от Университета в Лестър, Великобритания, (1985) за десностранното изместване („*The right shift*“

theory“)⁸⁵. Според основната ѝ хипотеза, само при хората, и то не при всички, съществува *ген*, който определя *лявохемисферното преимущество* за речевите и езикови функции и до голяма степен десноръкостта. На тази основа се обяснява наличието на атипична мозъчна доминантност при някои индивиди и се приема съществуването на *естествена* аномална мозъчна организация и *патологична* аномална мозъчна организация.

От своя страна Майкъл Корбелус (Corballis, 2008), от Университета в Оклънд, Нова Зеландия, твърди, че в еволюционен смисъл *генът*, отговорен за *хемисферната диференциация* и *диференциация на ръкостта*, е уникален за съвременния човек и вероятно се появява малко по-късно в нашето развитие в резултат на случайна мутация в някакъв момент от еволюцията на *Хомо сапиенс* в Африка, може би преди около 150 000 до 200 000 години.

Той също така допуска, че еволюцията на човешката реч предполага *пряка връзка* между *реч* и *жест* и така нашият мозък, чрез латерализация на речта, може да бъде отговорен за асиметричната употреба на ръцете⁸⁶. Между споменатите по-горе като важни промени на биологично и генетично равнище от направения анализ са специфичните „*травматични следи*“ в психобиологията на съвременния мъж. Данни в това отношение получаваме от *проучванията на мазолесто тяло* (Teicher, Dumont, Ito, Vaituzis, Giedd, & Andersen, 2004) – частта от мозъка, която свързва лявото и дясно полукълбо. Оказва се, че неговото развитие реагира на травматични преживявания при момчетата, за разлика от момичетата. Това е извод, който показва определена *генетична тенденция и полова ексцентричност*. По-голямото мазолесто тяло при момичетата им позволява да се справят по-лесно с травмите и пренебрежението. Момчета, които са били малтретирани са показали *25% намаляване на мазолестото тяло*, докато при момичетата при подобни условия не се наблюдава подобно следствие. Това означава, че *момчетата се нуждаят от повече любов и грижа* при израстването си. Ако те не получават достатъчно внимание от отглеждащите ги, се появяват *щети в префронталната кора* – регулиране на самоконтрола и емпатията, *хиперактивна амигдала* – център на страха и агресивната готовност. Мазолестото им тяло намалява дори повече и се занижават значително *нивата на серотонин*, свързани със способността за успокояване, което води

⁸⁵ Annett, M. (2006). The Right Shift Theory of Handedness and Brain Asymmetry in Evolution, Development and Psychopathology.

⁸⁶ Corballis, M. C. (1997). The genetics and evolution of handedness. *Psychological review*, 104(4), 714.

до *увеличено ниво на кортикостерон*, реакция на стрес и травматичност. Всички тези фактори причиняват у момчетата тенденции за тревожна реакция, ниска емпатия, занижен контрол върху импулсивността, много повече страхове и агресивна готовност⁸⁷. Според Лоуи Димаус (DeMause, 2009), един от водещите автори в концепцията на „*Психо историята*“, травматологията на мъжете в историята е значителна – те участват предимно във военни действия и актове на насилие от гревността до съвременното. Те извършват и повечето актове на насилствени престъпления – в САЩ 90% от убийствата и 82% от всички насилствени престъпления са извършени от мъже. Четири пъти повече са самоубийствата при тях в сравнение с жените. По-нататък в изследването ще предприемем „Анализ на случай“ на социалната онтология „Йосиф Сталин – регресиращ пример по отношение на библейския архетип на бащата“, пряко свързан с последствията от *първичната социална травматология*, съчетани с усилващия травматичен механизъм на крайна *екзистенциална застрашеност* в детството⁸⁸.

Биологично тежките последствия на *първичната социална травма* на произхода, които носим като исторически белег в своята хуманитарна биология, поставени под социално травмиращото влияние на средата и криза на „слоя на автентична идентичност“, можем да определим като хипотеза за „*тройно критична структура*“, която може да има значителен патологичен и деструктивен социален и клиничен потенциал. Тя се състои в съчетаването в отделната личностна биография на: 1) травматично минало на насилие, екзистенциална застрашеност или сексуална травма, 2) криза на личността и 3) криза в слоя на общностна идентичност, в който тя има автентична смислова идентификация. Първоизточник на тези травматични тенденции, особено за мъжкия пол, се коренят във феномените на първичния социален произход. Тяхното осъзнаване ще даде нов научен подход както за адекватното отглеждане на децата, така и за релевантен терапевтичен подход за преодоляване на тези патологизирани тенденции.

Окуражаващи данни в тази посока получаваме от изследвания, подкрепени с генетични анализи, от системно приложение на *следкризисна интервенция* и *психотерапия* на хора с Посттравматичен Синдром. Ако интер-

⁸⁷ Teicher, M. H., Dumont, N. L., Ito, Y., Vaituzis, C., Giedd, J. N., & Andersen, S. L. (2004). Childhood neglect is associated with reduced corpus callosum area. *Biological psychiatry*, 56 (2), 80-85.

⁸⁸ De Mause, L. (2009). *The Origins of War in Child Abuse*. The Institute for Psychohistory.

венцията е съвременна, резултатите показват възможност не само да се намали психологическата тежест, но и да се предотвратят невъзвратими процеси на психосоматични увреждания, включително и свързани с ДНК (Morath et al., 2014)⁸⁹. По подобен начин Зейгел показва сходна позитивна тенденция в психотерапията на база съвременни неврологични проучвания (Siegel, 2006). Той твърди, че „Нормата за психично развитие е динамична, а не статична, приоритет на социалната комуникация в личен и междуличностен план. Психичното развитие е динамична категория, която зависи не само от собствените умения и способности, собствената „психична енергия“, но и от тази на хората, с които взаимодействаш.

Основни опорни стълбове на тази теория са акумулираните данни в областта на *огледалните неврони* и *невронната пластичност*. Един индивид може да помогне на друг да превъзмогне страданието си и да се придвижи към положително състояние на духа. Съзнанието възниква като транзакция между невробиологични и междуличностни процеси.“⁹⁰

„Тотем и Табу“ в рогово-семейната и племенната идентичност

Стартирайки настоящото изследване преди повече от 17 години, изключително впечатление ми направи текста на Зигмунд Фройд „Тотем и Табу“ (Фройд, 1913/2013)⁹¹. С елемент на естествена критика, която вече изразих и ще го уточня по-нататък, основно бях впечатлен не толкова от историческите и антропологични данни, на които изследването беше пребогато, а от подхода на Фройд. Подход, който определях като една *психоаналитична реконструкция*, показваща и рационализираща неочевидни закономерности, артефакти и социални феномени, скрити и непрогледни за обичайното съзнание.

Множеството изследвания на „бащите“ на модерната антропология – сър Фрейзър, Морган, Хобс, Вестермарк, Спенсър и Гилън, бяха интерпретирани от Фройд по уникален начин, който „извлечаше“ от тях нов, неочевиден исторически смисъл, базиран на закономерностите на психоло-

⁸⁹ Morath, J., Moreno-Villanueva, M., Hamuni, G., Kolassa, S., Ruf-Leuschner, M., Schauer, M., ... & Kolassa, I. T. (2014). Effects of psychotherapy on DNA strand break accumulation originating from traumatic stress. *Psychotherapy and psychosomatics*, 83(5), 289–297.

⁹⁰ Siegel, D. J. (2006). An interpersonal neurobiology approach to psychotherapy. *Psychiatric Annals*, 36(4).

⁹¹ Фройд, З. (2013). Тотем и табу. София: Критика и хуманизъм. (Оригинално издание 1913).

гията и откритията на психоанализата. Имах усещането, че изследванията в антропологията сами по себе си, без аналитичната работа на Фройд, имат само информативен характер на ганни в общата историография и архива на човешката цивилизация. Те по никакъв начин не кореспондираха с проблематиката на съвременния човек. Фройд даваше обяснения на ритуали, практики и социални факти от поведението на съвременните хора, които нямаха представа за логиката, посланията и тенденциите, които се криеха в тези ритуално повтаряни поведения.

В индивидуалния психоаналитичен акт, исторически преди това изследване, Фройд беше установил несъзнавани, скрити съдържания на психичния живот, голяма част от тях „изтласкани“ от съзнанието на анализанта поради неприемливия им или травматичен униестуозен характер. Подходът на Фройд към темата за произхода в „Тотем и Табу“ (1913) беше подобен. В „Началото на човешката история“ можем да открием чрез психоаналитична реконструкция подобни на индивидуалното развитие и „изтласкани“ от рационалния хоризонт на съзнанието социални факти и скрити съдържания от неприемлив, травматичен или униестуозен характер.

Кои са закономерностите, които можем да споделим като *актуални* и *значителни* от изследванията на Фройд по отношение на първичната социална онтология, от гледна точка на 100-годишната дистанция във времето и наличието на множество детайлни проучвания, които споделихме? Доказали се неговият психоаналитичен подход, има ли прогностична научна стойност в следствие проверката на времето и развитието на изследванията? Като цяло отговорът е положителен, с изключение на необходимостта от развитие и разширяване на темата за „*комплекса на отцеубийството*“, който е необходимо да се реконструира като *по-всеобхватен* психичен комплекс, включващ и групи фигури на първичната социална травматичност. Неслучайно в Хероичния мит това е „*комплексът на синеубийството*“ или „*на детеубийството*“ като цяло (митологични примери са опитът за убийство на „Ромул и Рем“ и тяхното спасение, опитът за отвлечане на „Ави-тохол“ и неговото спасение), а в митовете за Спасението е комплексът от „*жертвата на младата девойка*“ (митологичния пример със свети Георги Победоносец и победата му над Змея).

Като цяло това е темата за човешките жертвоприношения и изобщо за жертвите като цена за утвърждаване на човешката социалност. Тази тема е централна за анализа на първичната социална организация, защото социално психичните тенденции от този период стават основа на сис-

темните отношения в следващия – в „*Етногенеза и Цивилизация*“, както ги обозначихме в началото.

Тотем и Екзогамия

Можем да предположим в следствие на изводите, които направихме в анализа по-горе особено на ниво данни, за генетичните и биологични промени, че преходът, който описва Фройд в „Тотем и Табу“ от стагно, биологично възпроизводство към социално възпроизводство е осъществен в периода от 200 хил. години до 50 – 60 хил. години преди новата ера, т.е. до времевия праг на нормализиране на климата след последната ледникова епоха.

Този преход към първичната социална онтология – рогово-семејната общност, рогова асоциация и племе – се разгръща вследствие на „*революционните*“ промени в човешкото развитие, за които има вече историческа основа. Това са: снишаване на ларинкса и развитие на мозъчните центрове на речта; увеличаване обема на мозъка; хемисферна диференциация и диференциация на ръкостта; развитие на език, социална и емоционална памет; развитие на преден челен дял и неокортекс – способност за социално поведение съобразено със социални правила и ценности.

Какви са данните в тази посока, можем ли да откروим факти до които палеонтологията и археологията са достигнали и „*проговарят*“ в това отношение? Един от тези факти е *символичното значение на погребенията*. Той може да покаже наличие на *протосоциално* съзнание и комуникация. Мирча Елиаде (Елиаде, 1976/1997) заявява в „История на религиозните вярвания и идеи“: „Очевидно най-древните и многобройни „документи“ са костите. От мустерския период (около 70 000 – 50 000 години преди нашата ера) може да се говори със сигурност за погребения. Но черепи и долни челюсти са открити още в по-древни слоеве, например от шукуцена (на ниво, датиращо от 400 000 – 300 000 години преди нашата ера), и тяхното наличие поставя проблеми. След като не става дума за погребения, съхранението на тези черепи може да се обясни с религиозни причини⁹².

„Всрѣд многобройните примери за погребение с мажикорелигиозно значение нека споменем това в Тешик Таш, Узбекистан (дете, обградено с рога на диви кози), погребението в Шанел-о-Сен в Кореz (в гроба, където почива

⁹² Елиаде, М. (1997). История на религиозните вярвания и идеи, том I (стр. 18). София: Христо Ботев. (Оригинално издание 1976).

тялото, са намерени множество сечива от кремък и късове червена охра). Охрата символизира *кръвта* и *живота* – символи на идеята за живот в отвъдното, а поставените сечива – средства този живот да бъде осигурен.

Самата символика на *специално отношение* към тялото на починалия като към социално и психологически значим обект показва наличие на „*ново*“ *качество* в съзнанието на *Хомо сапиенс сапиенс* – наличие на трансцендентна реалност в чието битие и смисъл хората „*съхраняват*“ своите близки (охрата, хематитът се извлича отпреди 43 хил. години от мини в Родезия, Африка, а първите форми на употреба са открити отпреди 75,000 години)⁹³.

Това е сакрален жест на протест срещу Смъртта като обективен край на човешкия живот и преодоляването на тази крайност чрез „*специална*“ ритуална грижа, чрез която ще се осигури вечно съществуване в отвъдното. Парадоксалното тук е, че точно в погребалния ритуал древните хора показват *биофилна психична тенденция* – стремеж да се трансформира мистично смъртното тяло като живо в отвъдния живот, иначе не биха били необходими сечивата като средства за оцеляване. Това е демонстрация на *проторелигиозно* поведение и наличие на човешко съзнание – без реч, социална комуникация и социална организация този процес не би бил възможен. Самата социална представа за време, за начало и край на съществуването сама по себе си е *ясен и категоричен „знак“ за преобразуване* на биологичното стаго в *селейно-родовата структура* на първичната социална онтология, знак за „*Начало на социалната онтология*“.

Периодът до следващата стъпка от социалната онтология – обединяването на родо-семејните общности в *родова асоциация* и създаване на *племе* – би следвало да продължи докато се формират мозъчните структури и когнитивни процеси на първичните *социални представи и категории* и съответните *патетови механизми* на дългосрочна социална и емоционална памет.

Този процес се описва като социална организация на „*Тотемизъм и екзогамия*“ от Фройд, благодарение на емпиричните данни, споделени от „бащите“ на съвременната антропология. В биологичното стаго има наличие на „*групов брак*“ – факт, отбелязан още Чарлз Дарвин.

Индивидуалният елемент на връзка в брака изисква *нуклеарно семейство* и различна общностна и индивидуална идентичност, която е плод на циви-

⁹³ Елиаде, М. (1997). История на религиозните вярвания и идеи, том I (стр. 19). София: Христо Ботев. (Оригинално издание 1976).

лизационно развитие, много по-назад в историята след Новата ера. В този тип семейни отношения има подчертан „*страх от кръвосмешение*“, който води и до невротични състояния, травми и напращивост. Представа-та за подобен инцест е символ на прекриване на най-важната граница в цивилизованото съществуване. Затова основният въпрос, който вълнува Фройд и антрополозите, чиито текстове са споделени в „Тотем и Табу“, е „Защо страха от кръвосмешение при древните хора и живи племенни култури, при наличие на тотемна организация и екзогамия, *е по-силен* към представителите на *своя собствен тотем*, отколкото към реални кръвни роднини“. Това е факт, който е изключително смущаващ за представите-лите на Късновикторианската епоха.

Тотемът е първата *родова социална категория*, той подпомага общ-ността да „*управлява*“ интегрирането си с друга общност. Без този процес на *общностна интеграция* и *глобализация* тотемната система е историче-ски и социално необоснована. Като социална категория тотема *обединява* общността на рода и я *диференцира* от другите родови общности. Това е исторически първата форма на *общностна идентичност*, постигната чрез използването на *символ* и социалнопсихологически процес на *социална кате-горизация* (Ташвел, 1984)⁹⁴. Обяснението на този феномен е в *ограничени-ята* пред социалната памет и социалната комуникация на древните хора. Ограниченията на социалните категории не могат да бъдат управлявани и комуникирани ясно от колективната и индивидуална памет чрез система на първични вярвания и ценности.

Ние допускаме тенденцията към *фундаменталната грешка* като *при-писване* на хората от началото на човешката история нашите мозъчни и интелектуални възможности, включително за разбиране на механизма на „*кръвното родство*“ и „*страха от кръвосмешение*“. Необходимо е да проявим „*принципа на релевантност*“ в изследване на тяхната социална онтология. Ако реализираме процес на *естатия* и „реконструкция“ на техния културен и психичен „*хоризонт на събития*“, ще разберем тези естествени ограниче-ния на съзнанието. Индивидуалното осъзнаване на реалното кръвно род-ство е много по-късен етап в историята, първична е родовата социална представа за тотема.

⁹⁴ Tajfel, H. (1984). The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. In: The Social Dimension: European Developments in Social Psychology. H. Tajfel (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Древните хора са нямали социална представа и концепция, че създават децата в рода и имат „кръвни“ индивидуални връзки с другите – произхода на децата за тях е мистичен акт, а „кръвното родство“ се е определяло чрез една обща социална представа за тотема. Категориите „Бащи“ и „Майки“ за тях първо са били социални представи свързани с образа на Тотема, а не индивидуални категории и това е особеността на техния начин на преживяване и мислене за социалната реалност, базирана на *постъпателно отволюване* на социалното, а след това и на индивидуалното *време*.

Интересно потвърждение можем да получим от контакта с „живи култури“ – изследване на човешки култури, които и до сега са съхранили автентична тотемна система. Изследвайки обитателите на Тробрианските острови, Бронислав Малиновски установява, че бащата не бива да бъде определян като фигура от родовата структура, тъй като те *не признават съществуването на биологично бащинство*. На гетето се гледа като *заченато от Дух*, а после бащата се появява като несвързан с това съпруг на майката.

Табуто, или „забраната за кръвосмешение“, се разпростира най-вече между братя и сестра. В примера виждаме една *татрилинейна социална структура*, в която момчето става член на рода на майка си и е пог авторитета на своя вуйчо, отколкото на биологичния си баща. (Levine, 2010)⁹⁵. В основата на този пример е спецификата на колективната социална представа за родословие, което показва една идея от *архаичен „костогонен характер“*, базирана на разбираеми *когнитивни дефицити от тиналото* – трудността да се свържат в логическа причинно-следствена последователност действия и субекти, отговорни за поражане на индивидуалния човешки живот.

От друга страна, едно подобно *дълбинно върване*, стереотипизирано правило в ритуала, придобива несъзнаван характер за членовете на общността и не подлежи на съмнение. То става основна част от *базисния ценностен антропологичен модел*, върху който се изгражда и вторичната структура на рода и племето. Всяка промяна в него ще има разрушителен характер за „социалната реалност“ на общността.

Важен процес за конструиране на „общосподелен социален“ свят ще бъде поддържането на социалната представа за тотема *идентична и консистентна* в рамките на една *разширяваща се времева перспектива*. Означение-

⁹⁵ Levine, R. (2010). Psychological Anthropology: A reader on Self in Culture. Blackwell: West Sussex.

то и управление на времето като социална, колективна представа ще бъде важно доказателство за ново качество на съществуването на общността.

Примери за развитие на *архаичните социални представи* и осъзнаване на времевата перспектива и взаимодействието с другите дава Александър Маршак (Marshack, 1971/1991)⁹⁶.

В своето фундаментално изследване „*Корените на Цивилизацията*“ той успя да докаже, че в рамките на късния палеолит има *система от означения*, която нарича „*time-factored*“ или „*структуриране на времето*“ на база на лунните фази. Акумулирани без прекъсване върху един дълъг период, те позволяват да се предположи, че някои сезонни или периодични церемонии са били определяни за много време напред, както става в наши дни у сибиряците и северноамериканските индианци. „Системата“ от означения се е съхранила повече от 25 000 години, от ранния ориняк до късната магленска епоха. Според Маршак писмеността, аритметиката и календарът в собствения смисъл на думата, които възникват при първите цивилизации, се отнасят вероятно към символизъм, който насища „системата“ с означения, използвани по времето на палеолита.

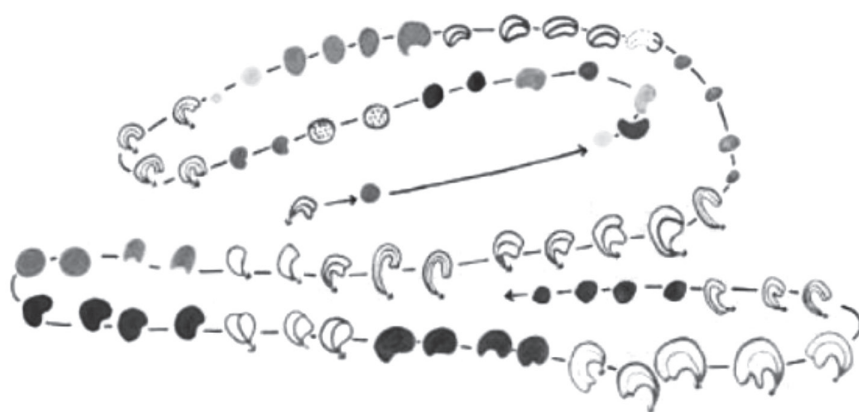
На тази база, отбелязва Мирча Елиаде (Eliade, 1976/1997), древните хора са могли да структурират събития, сезони или периодични ритуали. Подобни прототипи откриваме в социалните представи на „живи“ култури в момента – сибиряците или северноамериканските индианци. Мирча Елиаде добавя „... лунният цикъл е бил анализиран, съхранен в паметта и използван за практически цели около 15 000 години преди откритието на земеделието.“ (25 000 хил. години преди новата ера)⁹⁷.

⁹⁶ Marshack, A. (1991). *The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First Art, Symbol and Notation*. New York: Moyer Bell. (Original work first published 1971).

⁹⁷ Елиаде, М. (1997). *История на религиозните вярвания и идеи*, том I (стр. 33). София: Христо Ботев. (Оригинално издание 1976).



*Снимка 1. Гравирани таркировки на костта „Бланчард“.
Харвардския университет, Пийбоди музей*



*Снимка 2 . Чертеж, създаден от таркировките на костта „Бланчард“
от Александър Маршак*

Уникален пример в това отношение е *Костта „Бланчард“*, датирана на повече от 30 000 години с нейния анализ на „лунните знаци“, чрез които се отброява един Лунен цикъл.

Периодът, който е отчетен, е от *два месеца и една седмица*. Чертежът по-долу е създаден от таркировките на костта от Александър Маршак (Marshack, 1971/1991) и е под формата на серпентина⁹⁸.

⁹⁸ Marshack, A. (1991). *The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First Art, Symbol and Notation* (p. 81). New York: Moyer Bell. (Original work first published 1971).

Както осъзнаваме от анализа на тези артефакти и архаични социални представи, интелектуалните възможности на гревните хора са се развивали в рамките на техния културен и социален хоризонт. Те са били свързани с използване на „специални“ *оръдия на съзнанието*, заимствани от естествени природни и космологични процеси, но *креативно конструирани* по нов и уникален начин – *конструирани* на първите времеви и социални представи.

Подобни умения са били вложени от гревните хора и в конструирането на *първите „исторически“ общности форти* с тенденция за *родова интеграция* и *глобализация* в създаване на племето.

Какви са потивите за подобна интеграция?

Тя не може да се реализира на нивото на човешката общност като *биологично стадо* – важно доуточнение, което може да помогне за анализа в тази позиция, получаваме от Зигмунд Фройд (Фройд, 1913/1994) и изследванията в *етологията*. Фройд цитира идеята на Чарлз Дарвин за биологически най-силния индивид самец, който се е утвърждавал като *лидер в стадото* чрез властта, която е реализирал, върху повече от женските индивиди чрез монополизиране на процеса на сексуално възпроизводство. Категоричните биологични характеристики и стремежът за задоволяване на сексуалния инстинкт са му давали възможност за заемане на *алфа позиция* в стадото⁹⁹. Наблюденията в *зоологията* и *етологията* на борбите и съперничеството между мъжките самци за обладаване на женските са израз на зародиша на *социалната власт* под формата на *стадна власт*. Сексът и биологичната сила са израз на съхраняването на вида чрез вътрешновидовата борба. Така *този алфа мъжки доминира* и въвежда в известен смисъл *сексуален монопол* – *монополизирана екзогамия* с основната част от женските индивиди. Другите самци или създават свои стада чрез отделяне, или са в подчинено състояние и имат периферно отношение към възпроизводството.

В тази позиция на анализа можем да споделим изключителните наблюдения и прозрения на Конрад Лоренц (Lorenz, 1963/1966), етолог, зоопсихолог и нобелов лауреат в областта на физиологията и медицина. Според Лоренц образуването на нови динамични стереотипи и тяхната „*ритуализация*“ подпомагат биологичните същества да не достигат до *деструктивна агресия* в сексуалните битки, за да не се унищожи вида. Мъжките самци за-

⁹⁹ Фройд, З. (1994). Психология на религията. София: Евразия. (Оригинално издание 1913).

почват *ритуален „танц“*, *„ситуация“*, който ще бъде решаващ за изхода на половия подбор – женската предпочита обикновено този, който е най-издръжлив в този *„сексуален“* обрег¹⁰⁰.

В ядрото на хуменидното стаго виждаме две тенденции, които се застъпват и които като *потенциал* ще предположат бъдещото социално развитие: 1) *биологичните основи на социалната власт*; връзка между биологична целесъобразност и прототип на социалната власт; наличие на *алфа лидерство* в хуменидното стаго; 2) *ефектът на количествено нарастване* на броя на стадните хуменидни групи и утвърждаване на прототипа на *монополизираната екзогамия* като трайна стадна организация. И двете тенденции ще имат значение като изминат еволюционен етап в бъдеще.

От друга страна, при хуменидното стаго наблюдаваме ограничена възможност за *количествено и качествено нарастване на общността*. Тя варира като обем между 20-30 индивиди до максимално 80, своеобразна граница за повечето висши примати. Всяко по-мащабно нарастване е възможно само чрез процеси от *нов качествен* и *„нелинеен“* характер – процеси на *социална интеграция* и *глобализация*. Те могат да бъдат осигурени не чрез биологичната форма на „естественото“ биологично стаго, а с *„изкуствено създадени общности“* – родово-семейните асоциации, базирани на *„Кодекс“* за регулиране на брачните отношения.

По този начин общността печели важни конкурентни предимства: по-разнообразен хабитат; по-качествени и по-мащабни хранителни и групи ресурси; повишено социално и индивидуално самочувствие за по-сигурно и по-качествено оцеляване и възпроизводство, гравитиращо над биологичните и индивидуални фактори социално съществуване.

Не са без значение и възможностите за по-ефективно участие в *конкурентни битки* и миграции с цел контролиране на територии и ресурси. Това до голяма степен е отговорът на въпроса за „изчезването“ от историята след 250 хил. години доминация на „неандерталец“ и на „денисов“ човек.

Да се върнем отново на *тотемизма* и *екзогамията* с важните уточнения, които направихме за поведението и развитието на хуменидното стаго. Разглеждайки примерите от австралийските аборигени, Фройд характеризира тотемизма като първична социална институция, характеризира се с *тотем-символ* и *строги правила („табу“)* на общуване в рамките на племето. Тотемът обикновено е животно, по-рядко растение или при-

¹⁰⁰ Lorenz, K. (1966). On Aggression. San Diego: Harcourt Brace. (Original work first published 1963).

родна сила, който има *пряка връзка* с победението на членовете на родово-семејната структура. Тотемът се възприема *емоционално, амбивалентно* както като праотец, дух-пазител, космогонен посредник, закрилящ рода, така и като опасен, страховит, застрашаващ чрез своята мистична сила тези, които нарушават тотемните правила и задължения.

Членовете на рода поемат *свещени задължения* („*Табу*“) да не убиват своя тотем, да не вкусват неговото месо, периодично да провеждат празници с обредни представления – танци, песни, ритуални действия, съживяващи и характеризиращи особеностите на тотема.

Само в особени ритуални случаи *тотема се пренася в „жертва“*, като на този феномен ще обърнем специално внимание по-нататък в изследването. Наследяването и инициацията чрез тотема в началото се извършвало по бащина линия. В по-късните етапи наследството и инициацията са по майчина линия, като в антропологията са описани разнообразни форми на унаследяване и брак. Това са форми на разширяване и на своеобразно „глобализиране“ на родовата общност. Като резултат се получава система от няколко рода, които създават асоциация – „*фратрии*“, които са под контрол за възможността за брак. По-късно тази система поражда *племнената структура* с различен брой *фратрии*, като в нея можем да открием съчетана *тотемна костология* и основа за представителна власт в *събрание на старейшините*.

Членовете на тотема имат „*социален Кодекс*“ за брачни отношения, който има просто, но универсално правило – *нямат право да сключват брак* с другите негови членове, а сексуалното общуване в рамките на тотема било жестоко наказвано със смърт и за двамата пристъпили правилото.

При *Екзогамията* като първа форма на брачен съюз се предполага групов брак, хората имат *колективни тайки* и *колективни бащи* без индивидуална диференциация, *страхът от кръвостешение* е не толкова от сексуално общуване с реални близки родственици, а *преди всичко* с представители на собствения тотем. При реконструиране на смисъла на тотемната организация и екзогамията разбираме възможността за образуване на *трайна* и *възпроизвеждаща* се във времето и пространството човешка общност, която, чрез въвеждане на строги правила и кодекс на регулиране на отношенията, няма да *регресира* отново до родово-семејната структура на човешкото стадо и на биологичното възпроизводство.

Можем да обобщим – това е краят на преходния период и „*Началото на социалната онтология*“, развитие на *Хомо сапиенс сапиенс* като история

на развитие на неговите общностни форми. Можем да предположим, че това е колективен и „рационален акт“ на социален градеж, който, по модела на разпространение на иновациите, е обхванал голяма част от вида като своеобразна *протосоциална* революция. Разбира се с уточнението, което въведохме по-горе за „типа“ рационалност на дребните хора, които боравят с *колективни социални представи* под формата на мистични сили.

Какъв е смисълът на тези правила?

1-во: Да осигурят *интеграция* само с други, различни от собствената, семейно-родови структури, за да се гарантира *количественото* и *качественото* развитие на общността.

За това е толкова важна *забраната за секс и брак вътре в собствената тотелна общност*, а не толкова страхът от кръвосмешение с близък роднина, което е исторически много по-късен факт на развитие на съзнанието. *Сексуалността*, която е основната форма на биологичната еволюция, е въведена *под социален контрол*, нейното задоволяване ще бъде само чрез регламент – „*Кодекс*“ за брак, който има социално онтологичен характер – *осигуряване на спесването между родовете*, за да се поддържа жива новата общностна структура на родовата асоциация и племе.

В тази насока важни са двата механизма, които ще станат и основните движещи сили на човешката история – *общностна интеграция* и *глобализацията към по-малка общностна структура*. Новото човешко качество на поведение е това, което отлага, регулира и санкционира прояви от чисто биологичен, инстинктивен характер, за да бъдат задоволени по друг социален и човешко приемлив начин. Зигмунд Фройд нарече този процес „*принцип на реалността*“, принцип на „*отложено задоволяване на удоволствието*“. Ще дадем ново тълкуване на този принцип, който в по-голяма степен изразява смисъла на този акт: „*Принцип на поставяне на индивидуалното биологично съществуване под социален контрол*“.

Психичната система, нейните интелектуални и емоционални процеси, както показва Фройд в психоаналитичната реконструкция, трайно придобиват три структурни елемента: „*несъзнавано*“, „*предсъзнавано*“ и „*съзнавано*“ както в индивидуално психичен план, така и в колективен план. Проявяват се механизмите на изтласкване и компромисно завръщане на *травматичното* или *социално неприемливо* съдържание чрез принципа на „*реалността*“. В тази насока са и дадените биологични „*жертви*“ – *жерт-*

ва се биофилното начало в човешкото поведение и то не към чуждите, а към членовете на собствена човешка общност. Санкциите с изгонване и смърт освен травмиращ ефект имат и ефект на *разстройство на регулирането на страха и агресивната готовност*.

Агресивността и насилието вече *не са под инстинктивен* биологичен и индивидуален *контрол*, а под контрола на сложна надличностна и институционална активност и мотивация; те имат обоснован институционален характер – следи се спазването на „*Кодекса*“ за брачни правила.

Основната цел е гарантирането на определено статукво в родовете асоциация и племенни отношения. Практически при установяване на тотемистичните отношения се проявяват за пръв път в човешката история *социално нравствените и законови регулатори* и съответстващо им съзнание. За това можем да наречем тези отношения *социални*, като приемем едно пределно общо определение за *социално поведение* на членове на човешка общност, *базирано върху правила*. На този етап можем да предположим развитие и унаследяване на определени мозъчни и интелектуални достижения на съвременния човек като: преден челен дял и неокортекс (без които хората нямат поведение базирано на принципи); използване на речта като социална комуникация във възприемане и налагане на социалните правила; формиране на абстрактно, ценностно мислене, разпознаване и управление на социалното поведение; наличие на проторелигиозни и метафизични преживявания.

2-ро: Социален контрол върху сексуалността на младите индивиди и наличие на *латентна фаза* в нейното развитие. Ритуали тип „*второ раждане*“ чрез инициация за зрялост и готовност за брак.

Този *социален контрол на сексуалността* намалява енергията на конфликта с „*алфа*“ *позицията в племето* и с *родовия елит* като цяло. Намалява необходимостта да се убиват или изгонват членове на общността в млада възраст поради проява на сексуална активност, която може да има, както деструктивен характер за приетите тотемни правила, така и да породи биологична криза на възпроизводство на общността при много случаи на наказание. Много вероятно е да се е оформила *естествена позитивна норма* на баланс между двата фактора, която исторически се е „закрепила“.

Ако липсва контрол върху секса и утвърждаване на *латентната фаза* в сексуалното развитие, половото съзряване ще приключва на *6 или 7-годишна възраст*. Пример в това отношение е половото съзряване на шимпанзетата. Разликата с човека е от *3 до 6 години*.

Това е и липсващият до сега отговор в психологията и хуманитарната медицина на проблема за *латентната фаза в сексуалното развитие*. Можем да предположим, че въвеждането на практики, които пряко регулират младежката сексуалност в рогово-семейните асоциации и племенните общности, до голяма степен ще направят тяхното социално възпроизводство по-безконфликтно.

Това изисква *разграничаване* на социалните пространства за младите индивиди по пол – трайно оформени със система на забрани „*изцяло мъжки*“ и „*изцяло женски*“ пространства, разграничаването им от *опасно*, нерегламентирано общуване с членове на собствения клан – „*строго табу*“, както го описва Фройд (Фройд, 1913/2013), регулиращо погледи, докосвания, пространство на общуване¹⁰¹. Маргарет Мийг и Клод Леви Строс също описват отношенията в рогово-семейните структури на „*близки*“ и „*опасни*“ в зависимост от приетите рогови правила. Въвеждането на дейности от несексуален характер за „*сублимитиране*“ на енергията на младите индивиди също ще ги предпази от „*опасното общуване*“. Това е своеобразно „*протоучилище*“ като отделна форма на социална и интелектуална активност. Има много примери на „*символично ловуване*“, танцуване и ритуали на млади ловци като подготовка за тяхната инициация за „*второ*“ раждане. Разделението на половете позволява да се предположи съществуването на *тайни обреди* само за мъже (Елиаде, 1976/1997), изпълнявани преди ловните експедиции. Подобни обреди представляват аналози на „*мъжките общества*“ (*Männerbund*); „тайните“ са разкривани на юношите чрез обредите на посвещенията¹⁰².

От друга страна, след ритуала на „*второто*“ легитимно раждане, младият индивид е с желани качества за брак от стана на другите тотемни родове. Обикновено инициацията е чрез промяна на името и чрез много-степенен ритуал. Интересен пример откриваме в наблюдение на „жива“ племенна култура, описана от Гилбърт Хердт (Herdt, 1987) от Департамента по победенческите науки в Университета на Чикаго, Илинойс. Основната цел на инициализиращите ритуали при племето Самбия е превръщането на момчето в мъж. Инициализацията протича в шест етапа, през които момчето е изолирано от всякакви жени и е учено, че те са съблазня-

¹⁰¹ Фройд, З. (2013). Тотем и табу. София: Хуманизъм и критика. (Оригинално издание 1913).

¹⁰² Елиаде, М. (1997). История на религиозните вярвания и идеи, том I. София: Христо Ботев. (Оригинално издание 1976).

ващи, манипулативни и не трябва да им се има доверие. Част от ритуала по превръщането на момчето в мъж е хомосексуалният акт с друг мъж от племето. Това не се възприема като дегенеративен и феминизиращ акт, а по-скоро като превръщането на момчето в страшен и свиреп войн. Необходим процес за възмъжаването на едно момче е поглъщането на семенна течност¹⁰³.

Този акт не е форма на хомосексуалност, а на „*мъжествена инициация*“, която да затвърди още по-категорично мъжката социална роля. Показателно откритие е направено от Михаил Герасимов, водещ съветски антрополог в Мал'та в Сибир (Герасимов, 1958). Става въпрос за „село“ (датирано в периода 21-23 хил. години), чиито правоъгълни къщи са разделени на две половини – дясната е предназначена за мъжете (тук са открити единствено мъжки принадлежности), а лявата принадлежи на жените; женските статуетки произхождат изключително от този сектор. Техни съответствия в мъжкото отделение представляват птиците, но някои от тях са били тълкувани като фалоси.

От друга страна, са открити значително количество женски изображения и статуетки през последния ледников период в Сибир. Те са изваяни от камък, кости и слонова кост от 5 до 25 см.¹⁰⁴

Тези форми на контрол са се стереотипизирали и „ритуализирали“, както се изразява Конрад Лоренц, в рамките на хилядолетното им приложение и, както установяваме в биологичен и генетичен план, са станали „част“ от човешката биологична и социална природа – *латентна фаза в сексуалното развитие*, която липсва при всички други биологични видове. Или както отбелязва Фройд – важна *цивилизационна* придобивка на хората, позволяваща им развитие на по-висока култура, но платена със склонността им към невроза. Независимо от това *латентната фаза* няма естествен биологичен характер и може да бъде повлияна както от средата, така и от състоянието на личността. Има примери в медицината за ранна сексуална зрялост на човешки индивиди от *3 до 6 годишна възраст*. Това е доказателство, че *латентността* е вторичен белег и генетично-хормоналната програма, която се е утвърдила в човешката физиология поради увреждане, може да не сработи.

¹⁰³ Herdt, G. H. (1987). *The Sambia: ritual and gender in New Guinea*. Holt Rinehart & Winston.

¹⁰⁴ Герасимов, М. М. (1958). Палеолитическая стоянка Мал'та (стр. 49). Москва: Советская этнография.

Преди повече от 300 години преди новата ера, *Craterus* описва дете младеж, който става баща и умира на 7 години. *Seneca* съобщава за момче много високо за възрастта си, с пътен глас, което било напълно сексуално развито и умира от парализа на 3 години. В 1658 г. *Mandesla* описва момиче, което е менструирало от 3-годишна възраст и ражда син на 6 години. За преждевременен пубертет говорим, когато се развиват полови белези преди 8 години при момчетата и преди 9 години при момчетата. При шимпанзетата сексуалното развитие завършва на 6-7 години и в него липсва латентна фаза ¹⁰⁵ (Василева, 2006).

Като *Табу* за много цивилизации е недопускането на *ранна сексуализация* на отношенията с младите човешки индивиди – това поведение се приема като един морален и законов инцест и неговото историческо начало е, както твърди и Фройд, *в праисторията*. Това е процес, който ще открием и в казуса „Късният Рим и криза в първичния ценностен антропологичен модел“ на цивилизации в регрес. Техните елити, уморени и демотивирани, са склонни да *прекрачват основните граници*, които са *табу от зората на човешкия произход, да живеят в инцест*, което силно демотивира техните последователи и прави невъзможно възпроизводството на техните вторични социални институции.

Имперциите, както ще установим в следващият параграф на изследването „*Етногенеза и Цивилизация*“, се разпадат на *ядрено равнище* – на нивото на базисния ценностен антропологичен модел. За това „спасението“ на Късния Рим, което „добавя“ близо 1000 години съществуване, е неговото „*ценностно прераждане*“ чрез първичния ценностен модел на „Светото Тайнство на Християнското семейство“ – мисията и благоразумният избор на „свети равноапостолни цар Константин и неговата майка царица Елена“.

Както виждаме този процес е един от основните *хуманизиращи фактори* в родовата история на човечеството. Чрез него се *чества* преодоляването на биологичното възпроизводство на човешкото стаго чрез *Кодекса* и смисъла на *първата историческа регулация*, творяща изцяло нова човешка форма на общност – *родовата асоциация*.

Този анализ за пръв път в историята на социалната наука обяснява *нерефлактираните* и „*изтааскани*“ от рационално човешко осмисляне и осъзнаване факти на съществуващите и досега *ритуали* на *твържка* или *женска кастрация*, на *твържка* или *женско обрязване* и всички други *ритуални дейнос-*

¹⁰⁵ Василева, Б. (2006). Физиология и патология на пубертетното развитие. *Мединфо*, 8.

ти, свързани с *половите органи* на младите човешки индивиди и отношението като цяло към тяхната сексуалност (Romberg, 1985)¹⁰⁶. Обрязването, кастрацията в реален или символичен план е „*социален символ*“ за това, че индивидуалният секс и сексуалният орган са под социален контрол – *контрола на родовата общност*.

По подобен начин можем да възприемем, но на по-високо символично ниво, и даването на „*обет за безбрачие*“, за служба на по-висша социална инстанция – „*символично*“ индивидуално „*кастриране*“, лишаване от лична сексуална мотивация, биологично пълнокръвие и осъществяване в името на идеалите и ценностите на общността – принасяне в „*жертва*“ на лично значимо биологично битие на по-висок в социалната онтология социален смисъл.

Като цяло темата за *социалния контрол върху сексуалността е фундаментална* за анализа на човешкото социално и психично развитие и е необходимо да се проведат *отделни комплексни изследвания*, мотивирани единствено от стремежа към научна истина и възстановяване на биофилното начало в човека. Всички *травмиращи* и *насилствени практики за полов контрол* и *инициация* от архаичен характер в съвременето не са необходими, защото човекът не е заплашен от връщане назад към биологичното си съществуване. Обратното, свръхсоциализацията и сливането на социалността с некрофилната психична тенденция дълбоко патологизира и фиксира човешкото развитие към отминали исторически епохи и взаимоотношения.

От друга страна, цивилизацията *трябва да пази ревностно* постиженията си, а именно възможността младите хора да имат *период свободен от сексуален интерес* и *биологична доминация*, който да дава възможност за изграждане на надличностни интелектуални и социалнопсихични механизми на тяхната бъдеща човешка активност. *Латентният период* е още по-необходим при ситуация на увеличена продължителност на живота и на предстояща „четвърта индустриална революция“, при която въображението и човешкият талант ще бъдат пряка технологична и производствена сила. Развитието на символно съзнание, усвояване на значителния корпус от нови знания в науките, изкуствата и цивилизацията като цяло, както и развитие на социалните и емоционални умения, изискват увеличени усилия за интелектуално и личностно израстване, които ползотворно могат да се реализират в рамките на латентния период.

¹⁰⁶ Romberg, R. (1985). Circumcision: The Painful Dilemma. New York: Greenwood Pub Group.

Един от романите, който е основен белег на Модерността в литературата – „*Лолита*“ на Набоков¹⁰⁷, освен естетическа стойност, има ценностна и морална страна като символ на промяна в ценностно-антропологичния модел на съвременната Западна цивилизация – *инцестуозния* характер на връзката с младия човек, която се описва в романа, е белег на типичното за *уторените*“ цивилизации поведение на социален и ценностен разпад.

Част от „*съпротивата*“ на западните съвременни цивилизации към Западната, особено от страна на Исляма, е точно това тяхно усещане за „*прекрачване на свещени*“ граници по отношение на сексуалността и младежкото съзряване. *Модерният медийен капитализъм*, актуващ със своето съдържание психичната система на погроставащите с „*ранна сексуализация*“, застрашава основно табу на човешката цивилизация и функциониране на базисния ценностно-антропологичен модел. Естествена културна реакция в това отношение, по подобие на *семејната ценностна революция* на Християнството в Късния Рим, е затваряне в кода на традициите и консервативно следване на практиките за контрол върху сексуалността.

Това е и неосъзнатата на Запад *ключова тотивация* на ислямския фундаментализъм, който обвинява Запада в упадъчност на ценностите, в антисоциалност при преследване на финансови печалби на всяка цена, както и с нарушаване на цивилизационната норма на *латентната фаза* в сексуалното развитие. Според редица радикални имами, съвременното медийно потребителско общество *руши устоите* на човешката цивилизация и превръща незрялото човешкото тяло в стока. Подобна тенденция *вторично* възвръща в началото на 21-ви век на Запад *консервативните семејни ценности* на Християнството, което не доминира като масово споделян ценностен антропологичен модел от началото на 20-ти век.

Затова важна мисия е да се възстанови на нивото на интеграцията в психологическите изследвания връзката между *клиничната, консултативната* и *социалната психология*, подкрепени с най-новите достижения на *хуманитарната генетика* и *биология*. Теоретичната рамка на настоящото изследване на *социалната онтология* може да окуражи подобни между дисциплинарни изследвания, за да се разкрият всички възможности и „*механизми на нова нормалност*“ по отношение на развитието на младите хора.

От една страна, трябва *да се преодолеят* архаичните тенденции на социални травми в човешкото развитие от миналото, а от друга да бъдат

¹⁰⁷ Набоков, Л. (1991). *Лолита*. София: Народна култура. (Оригинално издание 1955).

генерирани релевантни научни начини за тяхното *преодоляване* и възможности за по-балансирано *личностно* и *интелектуално развитие*.

Факт на „неудобна истина“ е *обрязването на млади жени* в рамките на съвременето. То е често практикуван обичай в Африка (Onyishi, Prokop, Okafor & Pham, 2016), въпреки множеството кампании, които се водят от ООН и институции за защита правата на човека. Открива се, че то играе по-скоро социална функция. Жените, които са били обрязани показват *по-ниски нива на социална сексуалност* (сексуални отношения със случайни или слабо познати индивиди).

Съпоставено с доминацията на патриархалното общество, което властва в повечето африкански племена, се разкрива *насилствената* му функция. Женското обрязване се практикува като метод, *контролиращ* сексуалността на жената, като част от *притежанието ѝ* от нейния мъж. Обрязването гарантира нейното по-високо *ниво на лоялност* към съпруга ѝ, или по-точно казано *занижени нива на желание за отношения с друг мъж*¹⁰⁸.

3-то: Да се *обозначи чрез тотем* рода, за да се постигне уникална общностна идентичност. Това е процес на архаична социална категоризация, която се простира във възможния социалнопсихичен и интелектуален „*хоризонт на събитията*“ за древните хора.

Първите форми на „*древно изкуство*“ се фокусират преди всичко върху символизиране и обозначаване на тотема, за да се установи *ясна* и *категорична* идентификация в индивидуалната и колективната памет. „*Реактуализирането*“ в паметта чрез ритуали, празници и угощения ще утвърди това в индивидуалното и колективно съзнание, а *проторелигиозния символ* ще внуши неговата *онтологична значимост*.

Би следвало да приемем първите форми на „древно изкуство“ не като личен естетически акт, който е възможен много по-късно в историята в рамките на Новото време, а като дейност от *проторелигиозен* характер, като *вживяване* в съдържанието на обекта на преклонение – тотемния символ и знак. Наблюдаваме подобно развитие на *пещерно изкуство* и *шаманизъм* в много известната и не по-малко спорна композиция, открита в *Ласко*¹⁰⁹, в една вътрешна галерия на пещерата, където достъпът е изключително

¹⁰⁸ Onyishi, I. E., Prokop, P., Okafor, C. O., & Pham, M. N. (2016). Female Genital Cutting Restricts Sociosexuality Among the Igbo People of Southeast Nigeria. *Evolutionary Psychology*, 14(2).

¹⁰⁹ <https://www.YouTube.com/watch?v=n7WS1XkApNo> video на UNESCO посветено на пещерата Ласко.

труден. Тя се датира към 17 300 години преди новата ера. На нея може да се види ранен бизон, насочил рога си към един мъртъв на вид човек, който лежи на земята; оръжието му – нещо наподобяващо копие, снабдено с кука – е опряно в корема на животното; близо до човека (чиято глава завършва с клон) върху един прът е кацнала птица (Елиаге, 1976/1997)¹¹⁰. В изображението виждаме една *проторелигиозна* структура – бизонът като символ на плодородието и живота, а птицата като символ на гушата и техният посредник – шаманът. Германският изследовател Киршнер претълкува „видимо мъртвия човек“ на „шаман в екстаз“, митичният разказ ни потапя в една реална духовна церемония, разказана от преди 17 300 години.



Снимка 3. Пещера Ласко. Праисторически изображения.

Снимка: Peter80, Wikipedia, CC BY-SA 3.0

Първата проява на *религиозни представи* в историята се наблюдава при *ловците-събирачи*. Тяхната религия се фокусира в няколко области: отношението към жертвата, към основния енергиен източник – убитите животни и към контрола върху природните територии. Мирча Елиаге посочва феномена на *обратността* по отношение на *жертвата* и *човешката душа*. Погребалните практики на древните хора, свързани с животни, показват, че те са вярвали, че в животното има дух – негов повелител

¹¹⁰ Елиаге, М. (1997). История на религиозните вярвания и идеи, том I. София: Христо Ботев. (Оригинално издание 1976).

и закрилник. Това е един процес, който показва преплитане на живота и смъртта. Това е един *първичен анилизъм*, който одухотворява и създава *човешко качество* в животните и природата.

Поради своята логика на произход представителите на цивилизацията на *ловците-събирачи* вижда живот там където съвременният човек не вижда. При *смъртта* те виждат перспективата за *загробен живот*. Това е първото осмисляне на социалното време, което създава универсум от вечно естество. Социалното време е обратимо и работи с категориите на вечността, като няма понятие за край. Тук се коренят митовете и архаичните социални представи за Прераждането, за Новата година. От ключово значение за системата от вярвания е непрекъснатото разширяване на хоризонта от събития и придобитото усещане при древния човек на *контрол* върху *времето* и *пространството*.

4-то: Да се създаде нова структура, която не е съществувала до този момент в историята, структура на по-сложно управление на родово-семејната асоциация и възникващи племенни форми – *съвет на старейшините* и заедно с него обща колективна рамка на тотемните същества, символизиращи родовото единство; възникналите чрез ритуалите на „*Жертвата*“ и ролята на *Шалана*, протоформи на политика и религия.

Тази структура е *протоформа на политическите организации*, които имат представителна власт. Всеки един от родовите тотеме, присъства в тази своеобразна родова демокрация със своя лидер. По този начин се дава основа на *протополитическото*, което, заедно с *проторелигиозното*, ще се отдели в бъдеще в собствена институционална рамка. *Събранието на старейшините* се придържа към общ Кодекс и решава в диалог проблемите на общността. Създават се традиции на унаследяване на властта и собствеността, на отношение към враговете и робите, на лидерство в племето – *протосоциалната роля на владетеля*.

Картината, която Зигмунд Фройд описва, на социално травматичното събитие, което определихме като „*Комплекс на отцеубийството*“, е последицие от формираното ново колективно политическо тяло на племето. Приетите правила на колективно начало в общностната политика *потискат* и *трансформират* стремежа за индивидуална и биологична доминация на алфа позицията в стадото в стремеж за социално контролирано и интегрирано действие. Символичната „*Жертвата на тотема*“, ритуализира енергията на първичната социална травма, като възвръща чувството на вина и отговорност, върху които се изгражда и управлението

на първата представителна общностна институция. От друга страна, жертвената готовност не се изчерпва само с животни. Тя се екстраполира и върху самия човек. Той се жертва, за да се постигне наиндивидуална, колективна идентичност на племето. По-късно, при „*Авраамовият котлекс*“ – *акт на тилост към човешкия живот*, отново ще наблюдаваме инверсия, т.е. как човешката жертва се сменя с животинска.

Това показва, че вече не е необходима жертва от таква естество, защото социалната и религиозна връзка с Бога е твърда и установена. Това е основата за формиране на *религиозно* и *политическо* съзнание в историята и прототип на промените, които ще настъпят в следващите фази на развитие. Напълно съм солидарен със Зигмунд Фройд, независимо от обвиненията към психоанализата в редукионизъм, че няма как да обясним *основните* религиозни и политически ритуали, институции, интелектуални теории и практики, които се пораждат по-късно в историята, ако подобни събития в архаичната човешка история не съществували.

Трябва научно да се признае фактът на тяхното съществуване. Дори при наличие на неприемливост и потисната травмираност за обичайното съзнание, те са в основата на първичната социална онтология. Логично е да предположим, че в процеса на образуване на племенната общност са се наложили индивидуални жертви от страна на отделните родове. Няма как да се образува общото родово единство без да има такъв елемент на компромис и жертва. Много примери на архаични социални представи и митове са фокусирани не върху *отцеубийството*, а върху *детеубийството* – *Кронос* изяжда децата си, *Ротул* и *Рет*, *Авитохол* като деца са заплашени с убийство. Конфликтната социална динамиката е и в посоката „баща/майка“ – „деца/младежи“, както и между полово. В това отношение са показателни сходните митологични „сценарии“, които наблюдаваме в религиозните традиции на разнообразни, не общуващи помежду си култури.

Човешките жертвоприношения са изконна практика още от зората на човешката история. Представата за боговете на гревните хора е била като за същества подобни на тях. Те са се *пазарили* с тях, *поили* са ги, *заплашвали* са ги или са ги *изнудвали*. Те са били приемани за участници в техния социум, но от по-високопоставен ранг, имали са способности и възможности, от които обикновените хора са се нуждаели. Поради тази причина гревните хора са изпадали в разменни отношения с тях.

Отреждали са част от това, което са притежавали или придобили, в замяна на реципрочен акт от страна на бога – успешен улов, безпроблемно

раждане, изгаряне на Слънцето (при *Ацтеките* например) или друго събитие, от което са се нуждаели. Колкото по-голямо е желаното събитие, толкова по-голяма е цената му. А какво може да струва повече от човешкия живот? Иначе казано, *човешката кръв* е „разменната монета“ с най-висока стойност. Имало е два основни вида човешки жертвоприношения: на *престъпници* и на „*богоизбрани*“.

В първия случай, жертвоприношението играе по-скоро социално утвърждаваща функция. Като жертва се дават престъпници, военнопленници, социални ренегати. Печалбата е двойна за общността – отървава се от нежелани хора и благоразполага божеството. В другия случай, в жертва се пренася човек с *изключителна стойност* и *сакрална чистота* – владетел, девица, дете (Aldhouse-Green, 2001)¹¹¹.

Но феномена на *жертвата* не е свързан с само с контрола върху сексуалността и природата. Жертва се дава, за да се гради. Строежът на град или сграда е еманация на човешкия строеж на общност, приложена към материалния свят. Затова в основите на много исторически сгради са открити останки от човешки жертвоприношения. Този ритуал се е изпълнявал като прототип не по отношение на сградата или строежа, а по отношение на *устойчивостта на общността*. Чрез жертва тя символизира трайността на своето съществуване. Жертвата е специфичен посредник между реалния и отвъдния свят. Чрез жертвата хората от реалния свят общуват с вечността.

В този смисъл жертването за това първично ниво на цивилизацията не е акт от некрофилен характер, а *екстатично* и *метафизично* събитие от съграждащо естество, съграждането *на по-висша общностна идентичност*. Трябва да се разграничат двата компонента: на биологично ниво става въпрос за некрофилния, а на социално – за биофилен психичен компонент.

Проблемът в зората на човешката цивилизация е, че чрез *биологичната жертва* се реализира *общностен* и *социален градеж*. Нанасяне на невъзвратима човешка щета и убийство за нас, като хора от съвременето, и утвърждаване, възстановяване на социалния ред на човешкото и общностно съществуване за тях, като хора от Древността.

Така в зората на човешката история се появява една нова роля в религията на *ловците-събирачи* – *шаманът*. Добър пример в това отношение е този, който посочихме от пещерата Ласко – картина на бик, шаман и

¹¹¹ Aldhouse-Green, M. J. (2001). *Dying for the gods: human sacrifice in Iron Age & Roman Europe*. Tempus Pub Limited.

птица. Бикът като символ на плодородието и живота, птицата като символ на гушата и техният посредник – *шаманът* (Елиаде, 1976/1997)¹¹². Чрез своите преживявания шаманът осъществява мистичното сливане. Практиката на шаманизма се диференцира от общите практики извършвани в обществото. Той играе ролята на своеобразен „*терапевт на общността*“. Шаманизмът по-късно ще създаде и ще поддържа кодекс от взаимоотношения в общността, както и основни системни вярвания. При шаманизма наблюдаваме прототип на всички по-късни форми на *група* за гушата, за космоса, за социалния и индивидуалния рег.

Тези вътрешни *несъзнавани конфликти* и *фиксации* захранват най-възбудващите постижения в изкуството, особено в драмата. За какво става дума всъщност в „*Егип цар*“ и „*Електра*“ на Софокъл, в „*Хамлет*“ на Шекспир, в „*Кулаен Дом*“ на Хенрих Ибсен. Тези архаични модели са в основата и на мащабните митологични схеми на религиозните системи и вярвания, чиито произход ще разгледаме в параграфа „*Етногенеза и Цивилизация*“. Дълбинната идентификация със социално травмиращи събития от праисторията привлича хората с възможност за силни емоционални „*катарзисни преживявания*“.

Във всяка възбудваща драма можем да открием един от 6-те основни особености на прехода към хуманно социално съществуване, тяхното „релативиране“ и „проиграване“ на един или няколко свързани сценария, които гарантирано възбудват и създават естествена и *несъзнавана емоционална човешка идентификация*. Много подобни са митологичните и религиозните наративи, които по един или друг начин „съживяват“ в мита тези базисни сценарии. Това е така, защото те са в *основата на първичната социална онтология*. Не можем да си представим човешко съществуване без тях.

¹¹² Елиаде, М. (1997). История на религиозните вярвания и идеи, том I. София: Христо Ботев. (Оригинално издание 1976).

3.2. Етногенеза и Цивилизация

Предварителни бележки

Защо темата за развитие на етноса „*Етногенеза*“ и за развитие на *Цивилизацията* се сливат в нашия анализ и това представлява известна иновация в социалната наука? Защото наблюдаваме съществена генеалогична връзка между двата феномена. Наблюдаваме фази, през които историческото развитие на феномените преминава, и не може една последваща фаза да се случи без връзка с фазата, която я предшества.

Един от основните въпроси в тази връзка е за *произхода на Религията*, който е един от *онтологично най-важните феномени* в произхода и развитие на човешките цивилизации. *Религията* се определя като система от ценности и вявания, която *обхваща тотално личната и социална онтология на съществуването*. Религията е универсален, общосподелен социален свят със собствен кодекс, със собствени онтологични правила на съществуване, които възникват исторически първо в лоното на *Етногенезата*.

Точно развитието на *религиозния феномен* градира тази социална интеграция и глобализация до предмодерното време. *Важни в тази позиция на анализа са следните въпроси:*

1) На каква историческа общностна основа и при наличието на какви социално психични и интелектуални достижения може да се развие една подобна система – на основата на малки локални общности от вида на племена и племенни асоциации, достигащи до максимум до 6 000 – 10 000 души, или на много по-мощни общностни образувания, надхвърлящи милиони?

2) Какви качествени разлики от „*нелинеен*“ характер можем да открием и какви цивилизационни достижения са нужни, за да може да функционира една подобна мащабна човешка общност като първите сържавни образувания в началото на периода на Цивилизацията.

При *религиозните феномени* можем да наблюдаваме цялостния исторически процес, обхващащ *трансформацията* на общностната идентичност от родово-пламенните форми към *Универсална Цивилизация*: 1) Локална, племенна форма на религия, валидна в конкретен родово-племенен културен и географски ареал; 2) Глобализираща се *общностно-стислова* форма на религия, обхващаща асоциации от племена при прехода в етноид, подпомагаща тяхната социална интеграция; 3) Ясно очертана *етническа, уникалистка*

форма на религия, свързана с конкретен етнос, език, писмена система и кодекс на отношения – държавна или протодържавна структура и 4) Универсална форма на религия, в рамките на универсална империя – основа за *Универсална църква и Цивилизация*.

В настоящия параграф на изследването ще рефлектираме върху *универсалните* качествени, общностни и исторически *критерии*, които характеризират макро- и мега общностните образувания от рода на етносите и цивилиациите, на държавите и религиите, реализирали се след епохата на родово-семејните асоциации и племенни култури. А целият този процес възниква с *Етногенеза*.

При общностните форми на родови асоциации и племена, и техните исторически проявления, наблюдавахме развитие на *протоформи*, които се разгръщат и придобиват реални и мащабни социални характеристики в развитието на етноса. *Етносьт* е този основен „междинен“ елемент, този *средичен* социално-онтологичен феномен, без който другите форми на мега общностни образувания не могат социално, исторически и смислово да се случат.

И по библейски тържествено можем да заявим, че всичко започва с *началото на Битието*: „В началото Бог създаде небето и земята“ (Битие 1:1) и „В началото бе Словото; и Словото беше у Бога; и Словото бе Бог...“ (Йоан 1:1). Словото и „*Божият народ*“ съществуват в *етническият феномен* на *Езика* като социална и общностна онтологична реалност, той е „Небето и Земята“ на *Етничността*. Човешкото съзнание е единствено възможно в и чрез Словото (*Езика, в научни термини*). Мартин Хайдегер твърди (Хайдегер, 1927/2005): „ние не просто говорим езика, а го обитаваме – той е *нашият дом*“¹¹³ (курсивът – мой). *Етничността* е и първата форма, в която се ражда социалният конструкт на Личността първо като общностен, архетипичен феномен на Митологията и Религията, а след това и чрез механизма на *индивидуация* в процеса на социализация и оличностяване. За пръв път в историята на човечеството се употребява и думата „*Свобода*“ (Von Weizsäcker, 1971)¹¹⁴.

Етническата идентичност възниква на база *племенни обединения*. Има два ключови механизма, които са характерни за всички етноси и наличието и на които характеризира *Етногенезата* като цяло. Механизми, които

¹¹³ Хайдегер, М. (2005). Битие и време. София: Академично издателство „проф. Марин Дринов“. (Оригинално издание 1927).

¹¹⁴ Von Weizsäcker, K. (1971). Theory and Politics. Netherlands: Springer.

са факт не само за този общостен феномен, но и за цялата социална онтология – механизмите на *социална интеграция* и *общостна глобализация*. Преди интеграцията обаче наблюдаваме *естествена социална конфликтност* на нивото конкуриращи се родови асоциации и племенни общности.

При първичните общостни форми глобализацията е улеснен процес поради факта, че има *един* единствен възможен исторически и *еволуционен ход*, но в по-късните етапи е налице един не толкова хармоничен и строен процес, защото част от племенните общности не прерастват в етноси. Не всички са с *динамичен* фактор на еволюционно развитие. Някоя общност *не е „задължена“* да реализира еволюционна промяна, ако тя *съзнателно* и *конструктивно* не предприеме това съвместно с друга общност.

Сходна е ситуацията, която вече анализирахме, с биологичното човешко стадо – не всички човешки видове създават социална организация и преминават еволюционно напред. Няма как едно единствено племе да създаде *Етногенеза*, да реализира самостоятелно по-мащабна и качествено различна мега човешка общност – трябва социално да се интегрират и други. Това е част от *„предизвикателството“* на социалното развитие – *силни* и *витални* родово-племенни общности не са мотивирани да *„разделят“* силата и виталността си с други. По този начин, подчертавайки своята индивидуалност, в перспектива те губят в стратегически план. *„Съединението прави силата“* е кратката формула на *Етногенезата*.

Тук от основна роля е същият феномен, който вече анализирахме и който е направил *Хото сапиенс сапиенс* доминиращия човешки вид – *социалният контролис* на общостната интеграция. Племената трябва да направят компромис по отношение на своята идентичност, за да могат успешно да интегрират други племена и да наградят общността си до етнос. Асоциацията в по-голяма общност води до *загуба на индивидуална културна идентичност*. Централизацията е акт на реално или символично културно насилие с цел конструиране на *„общостния Гещалт“* на Етноса и консистентност на общостното тяло, което води до глобализация чрез интеграция.

Глобализацията гарантира трайно *„светово“ възпроизводство* на общността от по-голям мащаб. Търси се оцеляване и развитие на индивидуалното съществуване на племенната общност чрез включване, разширяване и създаване на нова общостна идентичност от качествено различен порядък. Тези от племенните общности, които не реализират подобен процес, изпадат в механизма на *„различно социално еволюционно време“*, по-

неже всички общностни форми на социалната онтология, както показахме в предната глава на изследването, стартират от един *общ хоризонт на събитията* – този на родовата асоциация и племенна общност.

Етногенеза

Предварителната фаза на *Етногенезата* се характеризира с прехода от *ловно-събирателска* адаптивна стратегия към *земеделска*. Исторически това се случва след последния ледников период – между 15 и 6 хил. години преди Новата ера. След преминаването в уседналата фаза на земеделието, ловът като начин на препитание почти изчезва от адаптивните стратегии на хората. Мирча Елиаде (Елиаде, 1976/1997) нарича този преход „*изгонването от Рая*“¹¹⁵. Една от причините за усядането е *затоплянето на климата* и новите възможности, които идват с това. Другата причина е *напредъкът в човешкото тислене и научен рационален подход*, приложен към Земята и нейните растителни плодове, към *наблюдение и управление на природни процеси*.

Като когнитивна и адаптивна стратегия *земеделието* изисква растението и „растителното царство“ да се наблюдават в техния природен цикъл. Това означава надхвърляне в паметовата психична система на гребните хора на Годината. Диапазонът на социални представи на гребния човек, който предприема земеделие като адаптивна стратегия, е много повече от Година – той трябва да овладее поне *няколко природни годишни цикъла*, за да може да се намеси в природния процес като цяло. Това е причината според Мирча Елиаде, „*Адам да е изгонен от Рая*“, защото никога повече няма да живее вече в *непосредствено единство* с природната среда. Няма повече да живее в една човешка ситуация, в която някой друг ще се грижи за възпроизводството на ресурсите – божествена или природна сила на анимизма. Това е и *първият научен експеримент* в историята с алгоритъм от 4 стъпки: 1) стремеж към *управлявани* практически резултати; 2) *хипотеза* как да се постигнат те; 3) извършване на определени *промени и усилия* във връзка с хипотезата и 4) постигне на нов, *природно несъществуващ* резултат във връзка с предварително планираните цели.

След това „интелектуално“ и „инженерно“ откритие процесът се ритуализира и автоматизира. Възниква първата целенасочена форма на

¹¹⁵ Елиаде, М. (1997). История на религиозните вярвания и идеи, том I. София: Христо Ботев. (Оригинално издание 1976).

труд – *земеделието*. Трудът изисква системно действие, системно усилие за овладяване на природната действителност, която не съществува преди този акт сам по себе си. *Култивираното растение* не съществува в природната действителност, то е било създадено след човешка намеса. Земеделието изисква много по-развити когнитивни интелектуални процеси и социална интеграция. Земеделието като адаптивна и когнитивна стратегия е процесът, който придвижва речта към *структурирания, систематизиран език*; от ситуационно мислене в рамките на краткосрочен мисловен или социален хоризонт към *дългосрочно систематично мислене* – произход на символите и закономерностите на математиката, физиката и системите за оценка и обмен на стойността, т.е. финанси и икономика.

На тази база възниква *езикова система*, а после и първите форми на *писменост*, която може да бъде преподавана, понеже е изградена върху общи *граматически*, всъщност *общностни*, правила. Всяка общност създава *уникална езикова група*, която е базирана върху *заобикалящата природна и социална среда*. Езиковият контекст се определя от *уникални* местни, социални и климатични условия – флора, фауна и тяхната речево-звукова имитация и управление. Хората имат *универсални умения и умствени възможности*, но *езиковата реалност се е конструирала локално в тяхната уникална етнокултурна среда*.

Не е случаен митът за „Вавилонската кула“, с който стартирахме изследването. Човечеството исторически и обективно е „наказано“ с езиковото и етническо различие, което е и социален мотив за най-*деструктивните* и *некрофилни* измерения в човешката история – масови общностни конфликти без социално-комуникативна възможност за взаимно разбиране. *Общочовешката езикова и културна общност* е проект на бъдещето, а не реалност от миналото. Това е спецификата на *етническата уникалност*, постигната чрез уникалността на социалното конструиране на езиковите системи.

Затова и съществува проблем при езиковата комуникация на глобално ниво, защото езикът *не е творение*, създадено от една човешка протообщност, а е възниквал в период, в който светът е бил населен и са се локализирали отделни общностни езикови групи. Имаме развитие на умения и мозъчни структури, позволяващи овладяването на езика и конструиране на неговата система, но *нямате наличие на протоезик*. Съдържанието на езика се случва в един *уникален* общостен *етнически контекст*, в ядрото на обединените племенни формации. Самата символика в езиците възник-

ва като комплекс от символи, обозначаващи предмети от реалността и практически действия и процеси. Не е възможно да се развие земеделие като адаптивна стратегия без развитие на езикова система и нейната обективизация в символи и знаци чрез граматически правила. Процесът на *управление* на реколтите, който надхвърля няколко години, изисква не само памет и продължителни социални представи, но и научно развитие – измерване, пазар и обмен на стойност. Трябва да има развити научни системи за изчисление на стойността (мерни единици) и финанси. Изисква се календар, астрономия, математика и сложна административна комуникация при управление на общностните и производствени процеси.

Ако реконструираме произхода на *Египетската цивилизация*, ще отбележим значението на едно чисто природно предизвикателство – *Река Нил* и нейните разливи, *овладяването* на плодородните почви и тяхното *култивиране* със земеделски култури. *Годишният ритъм* на природните процеси изисква и годишен ритъм на социалните процеси, които глобализират и организират общността в ново качествено измерение – *макро общностно образувание* със сложен, нехомогенен характер на отделни социални категории общности и дейности с развитие на инфраструктура (пътища, диги, публични и религиозни институции, които възникват в зората на първите форми на „цивилизован“ начин на живот).

От друга страна, опитомяването на животните в периода 10 – 5 хил. години преди новата ера води до *разделение* на адаптивните стратегии. Формират се две устойчиви стратегии, които в перспектива формират и трета – *уседнал, земеделски* начин на живот и *номадски* начин на живот, който разчита на животните и ресурсите, които могат да се набавят по пътя на придвижване. Тук животното не се разбира като Жертва, а като Приятел и Помощник на човека. Мобилният начин на живот изисква справяне с *по-сложни военни предизвикателства*.

Мобилният начин на оцеляване е свързан с доставяне на *еволюционна стойност* чрез *война* – третата устойчива и доминираща адаптивна стратегия на *военното дело*. При уседналите общности фактът, че има момент на задоволеност и самодостатъчност, води до застои и *загуба на еволюционна инерция*. Там където има водеща адаптационна стратегия земеделие, е много вероятно да има необходимост от външен, *номадски фактор*, който придвижва еволюционното развитие напред. Нوماдските племена имат стремеж към подчиняване и притежават импулса за историчност и промяна. Комбинацията на двата фактора поражда първите трайни фор-

ми на цивилизация – съчетаване на *уседналост* с умения за водене на *военни действия* и успешно *организирано насилие и доминиране*. Образоването на етнос от сливането на различни племена е чрез създаването на йерархия в етноса и разграничаване на различните социални прослойки, които имат необходимост от обща идентичност. *Етносът се формира като феномен на етническото съзнание*. По този начин се поражда и необходимостта от *етническа религия* и идеология.

Социално-онтологичният факт, който стои в *основата* на произхода на първите системни форми на религия, е *Етногенезата*. Религиите съществуват преди всичко роля на *етнически идентификационни културни съдържания* под формата на Митове за произхода и развитието на общността. Те възникват първо като *локални* и *уникални* общностни феномени на *Етногенезата*, а след това, чрез процеса на глобализация, като универсални феномени, даващи основи и на Универсалните Църкви и Цивилизации. Има многобройни примери на *уникалистки религиозни системи*, които не са общи, а конкретни и локални за даден етнос. Обикновено тяхната форма е такава до момента на прерастването им в „Универсална религия“ или в установяването им в статична „*етнорелигиозна*“ форма .

Появяват се и първите форми на *пазар*, на *финанси* и *икономика*, породени от уседналия начин на живот и *възникването на излишък*, който трябва да бъде обменян и преразпределян. Появява се необходимостта от *държавна организация, търговия* и *данъчна система*. Държавата е *над етническа структура*, която обединява етносите на дадена територия. Обичайно има *основен държавотворящ етнос*, който доминира и организира околните. Историческата роля на държавата е да доминира и осигурява сигурност на възпроизводството на всички исторически *предходни нива* на социалната онтология – на личното съществуване, на родовете и семейните асоциации и племена, *трансфортирани* в локални и регионални териториални общности, на обединените етнически култури.

Достигането на нивото на *етничността* е основа за следващата стъпка – образуване на *държавна самоличност*. Самостоятелно един отделен етнос *не може* да образува държавна самоличност. Необходимо е един етнос да ръководи и да консолидира други етноси и племенни структури, за да може да организира държавна самоличност. Това се създава чрез *адаптацията стратегия* на *военното дело* и подчинение на другите етнически или племенни общности, чрез използване ѝ като *водеща* адаптационна стратегия.

Земеделцето и *скотовъдството* като *адаптивни стратегии* сами по себе си, на този исторически етап, не могат да възпроизведат сигурен, социално интегриран и социално глоболизиращ се свят. *Най-важното* конкурентно еволюционно предимство, в тази историческа фаза, имат тези общностни форми, които имат предимства, умения и технологии за умело и ефективно *водене на война* и политика на гоминиране, контрол и управление на околните общности и ресурси. Отново е валиден принципът на „*биологичното съществуване, под социален контрол*“, като към него можем да добавим и „*културно-стисловото*“ *съществуване*, защото Човекът и неговите общности в историята към този етап имат вече своята очертана и традиционна културна самоличност.

От друга страна, гържавна самоличност развиват *тези етноси*, които имат *тенденция* не само *към доминиране*, но и към последващ *контрол* и *социална интеграция*. Първоначално те подчиняват другите етнически и племенни общности, и това е негативната, агресивна страна на създаване на гържавната организация, но след това им дават и *система за тирно съществуване и интеграция*, базирана на възпроизводство на автентична етническа, а по-късно и религиозна идентичност. Този политически механизъм е една от „тайните“ за дълготрайност на отделните гържавни самоличности, империи и цивилизации. Тези от тях, които гарантират *безконфликтна социална интеграция на етническите и религиозни различия*, се радват на лоялност и дългосрочен просперитет.

На тази база почти никъде в световен мащаб не можем да наблюдаваме етнически чисти гържави още от Древността и Античността до днес. Над 2400 отделни исторически етнически общности, с около 6 000 отделни езикови форми и основни наречия не могат да бъдат залечени като чужди на гържавните самоличности – има необходимост от тяхната социална интеграция и включване.

Най-добре тази роля на *универсален* социално-онтологичен *посредник* има религията като *обща ценностна система и платформа*. Тя е призвана „*да включва*“, „*да присъединява*“, „*да заздравява човешките отношения*“, *да ритуализира* социалното поведение на личността и общностите в глоболизиращия се свят, да даде фундаменталните отговори за смисъла на човешкото и космологично съществуване. Религията има, в индивидуален и колективен социалнопсихологически план, ролята на *онтологичен стислов център*, който интегрира личностната и общностната идентичност.

В някои от историческите примери, като при *1-вата Българска държава*, сливането на различните племенни и народностни компоненти се улеснява от държавно въвеждане на универсална, обща за всеки религия – Християнството. Образува се по-сложен феномен на общностното съзнание – *етнорелигиозна* форма на идентичност.

Практичните нужди на земеделието раждат писмеността, математиката и етногенезата до структуриране на първите форми на *Градове – Оазиси*, а след това и тяхното обединение в *Държавни организации* и *Цивилизации*. Това е зората на човешките цивилизации: Египетската Цивилизация, Шумеро-Акадската цивилизация, Китаичната цивилизация, Цивилизациите на Маите и Ацтеките и още 17 отделни цивилизационни общностни форми в категоризацията на Алфред Тойнби. Така, по пътя на *Етногенезата* като процес, се поражда първо *Религията*, а след това и *Цивилизацията* под формата на *Империя*, доминирана от определена *общност-ядро*. Създават се *тащабни стопелени социални светове*, свързани със стремежа на общностите към по-сигурно и гарантирано възпроизводство и съществуване.

За пръв път в техните рамки са налични и ясно разграничен отделни *социални категории*, които са силно диференцирани и структурирани с отделна етика и законова регулация: 1) социална група, която извършва земеделска и пастирска работа и строежи; 2) социална група, която развива военни умения и води военни действия; 3) социална група, която развива и прилага наука, креативна съзидателност и религиозни практики; 4) социална група, която управлява и контролира цялостния процес и 5) социална група на робите, които могат да „служат“ и на четирите диференцирани социални равнища. Пораждат се условия за *остра* социална конфликтност и отчужденост.

От своя страна, в анализа можем да установим, че *общностния Мит* ражда *Етногенезата*. *Етносьт* на психологическо и ценностно антропологично равнище се характеризира с *произхода на Героя*. Необходимостта от *титът за Героя* се появява исторически в развитие на социалната онтология след феномените на племенното събрание и проторелигия. Племената, които трябва да съществуват заедно, а това поражда известна конфликтност, трябва да намерят начин за взаимна интеграция. Възниква необходимост от *централизирана* и *персонализирана* власт, която религиозно и политически се изразява в една фигура – *фигурата на героя, на бога–владетел, която създава Етноса*, а след това и държавната самоличност, посредник не

само между „реалния Живот“ и „Живота в отвъдното“, но и между отделните митичните светове, между реалните хора и техните различни културни общности и социални групи.

Етносите са *общностна идентичност* „с Автор“. Племената и родовите асоциации нямат идентифициран автор. Те са по-скоро плод на *колективното авторство* на асоциираните родове. В този исторически момент религиозните *поли теистични* системи се сменят с *монотеистични* или са поставени под силен натиск – пораждат се *стесени системи*, т.е. религиозен и социален политеизъм с политически монотеизъм. Успоредно с това, с нарастването на обема и количеството хора, интегрирани в общността, от десетки хиляди на милиони, възникват и *качествено различни феномени* на масовото поведение – на организираната „Тъпа“, в термините на Густав Льо Бон и Зигмунд Фройд. Пораждат се историческите условия на системната социалнопсихична връзка между *Героя и неговата общност* – митико-релиозна система, позволяваща личностна и групова идентификация и съпреживяване на общността.

„Авторът“ на етноса е първата историческа форма на *индивидуално оличностяване* – колективна личност, която може да е митичен или реален образ. Но това е ключов елемент, за да може да се създаде и управлява мега общностно образование от хора, което да се идентифицира с твореца на „*колективното общностно тяло*“.

Ако този елемент на индивидуална идентификация с общността липсва, няма как да се образуват тези нови елементи на мега- и макро- общностни идентичности. Тук се абстрахираме от историческата конкретика – дали Крал Артур е реална британска историческа личност, или не, дали Авитохол е живял 300 години и е имал родова връзка с Ченгиз Хан, или не. От гледна точка на социалната онтология това не е от значение. По-важният механизъм тук е *острата* лична и общностна необходимост от конструиране на „*Архетипа*“, на „*Мита за Героя*“, чрез който психологически и ценностно безконфликтно се *трансформира* идентичността в *Етногенеза*.

В основата на всеки етнос стои митът за *Бог-Герой* или *Човек-Герой*, който по-късно се обожествява. Това е своеобразният творец на етноса, а след това и на структурите на „*етническото съзнание*“ за принадлежност. Показателни са и едни от първите документираны исторически примери – „*Озирис* / „*Хор*“ като *творци, като Богове създатели на Египет*. Подобен е и примерът с *Ромул* и създаването на *Рим*, както и много, много

други. Точно това *архаично масово психично наследство* пороги тази *силна персонафикация* в процеса на изграждане на модерните Нации и „*психичния комплекс*“ на вождизма в 20-ти век – *регресивен уклон към героизация и етнизация* на националната идентичност.

„*Героят*“ при модерните нации от граждански характер е „*гражданската общност*“ с конституционен регламент на лични свободи и отговорности, който дава възможност за *творческо осъществяване на всеки* без оглед на раса, пол, религия и етнически произход. Пример можем да дадем с Преамбюла на Конституцията на Съединените американски щати: „*Ние, Народът на Съединените щати.*“¹¹⁶

Тази историческа закономерност обяснява и масовия преход в религиозните системи от *зоофилен* или *растителен* характер при предишната анимистична форма на религия в периода на адаптивната стратегия на „*ловците-събирачи*“ към *антропоморфен*, „*ментриран*“ около „*образа на Героя*“, божествен прототип. Това е основа, обясняваща следващите важни глобални цивилизационни трансформации с религиозните феномени на Авраам, Мойсей, Иисус, Мохамед, Буда, Конфуций или Лао Дзъ.

Абсурдно и ненаучно е да свързваме произхода на *Етноса* с *кръвното родство*. То е фонеман, по-ниско стояща в „*еволюционната вълна*“ на социалната онтология общностна идентификация. В основата на *Етноса* наблюдаваме „*жив героичен мит и взаимоотношения*“,

В рамките на *Етногенезата* виждаме *Религиозна* и *Цивилизационна генеза*, които по-късно исторически ще се разделят. Това е иновацията на това ниво на анализа на произхода, като *първата* героично божествена *индивидуалност* е от колективен характер. Точно този механизъм до голяма степен е *критически неосъзнат* в социалната наука, в социалната и етническа психология в частност, и то отново на база на *липсата на релевантност* в анализа – отново прилагане на несъзнаван процес на „*проектиране*“ върху ранните етапи от *Етногенезата* на тип социалност от „*улегнал*“, институционализиран характер, валиден в много по-късните исторически и етнически етапи.

¹¹⁶ <http://www.archives.gov/exhibits/charters/constitution.html>

Цивилизация

„*Цивилизация*“ е многоаспектен термин. „*Цивилизация*“ може да означава общества, които са достигнали определена сложност по отношение на технологията, науката, политиката, разделението на труда и които се отличават от така наречените „варварските“ народи – класическият възглед на Кенет Кларк например, в който терминът се използва членуван само в единствено число, за да обозначи единствено историята на Западната цивилизация (Кларк, 1969/2004)¹¹⁷.

В рамките на *социалната онтология* ще използваме термина *Цивилизация*, за да обозначим възможно най-мащабния феномен на човешка общностна форма – крайния общностен смислов хоризонт, в който хората и общността конструират *смислово* и *безконфликтно* своята заедност; един общо споделян социален свят, в който се включват и *Другите*, *Различните* и *Чуждите* социални светове чрез един основен *базисен онтологичен принцип* на индивидуалното и общностно съществуване. Този базисен принцип може да бъде Религия, Системна форма на вяръване като Идеология, основен Кодекс от ценности и дефиниции за желано конструиране на социалната реалност или, както го определихме, *един общ, тасово споделян ценностен антропологичен модел*.

Теоретичният обзор в рамките на изследването ще започнем с представяне на идеите на британския историк на цивилизацията Арнолд Тойнби. Тойнби разглежда световната история като *циклически модел* от издигащите се и западащи цивилизации (Rich, 2002). Той изброява 21 големи цивилизации. Пет от тях са още живи и само една, Западната цивилизация, може да се определи като относително здрава. Четирите останали – Далечният Изток, Индуиската, Ислямската и Ортодоксално-християнската (Византийската) – са слаби и изостават в конкуренцията със Западния свят. Според него „единицата мярка в историческото изследване“ е мега общество – цивилизацията. Като британец той се пита: „смислена ли е английската история, разглеждана сама по себе си?“ и дава отрицателен отговор. Смисълът на ключовите събития от английската история може да бъде разбран единствено във връзка с другите нации и в рамките на по-голямата общностна единица на Западната Християнска цивилизация¹¹⁸.

¹¹⁷ Кларк, К. (2004). Цивилизацията. София: Барг. (Оригинално издание 1969).

¹¹⁸ Арнълд, Т. (1995). Изследване на историята. Том 1 (стр. 23-32). София: Христо Ботев. (Оригинално издание 1957).

Понятният обект на историческо изследване според Тойнби не е националната държава, нито (погледнато от обратната страна на възможностите) човечеството като цяло, а *определени групировки в човечеството*, които наричаме общество“ (цивилизации).

Тойнби вижда Запада в междувоенни години, изправен пред най-голямото предизвикателство – да установи някакъв вид начин на живот с четирите най-големи „*чужди общества*“, които е завладял: Византийския свят, Ислямския свят, Индууския свят и Далечния Изток. Отделянето на Балканите от Русия и установяването на Версайския договор Тойнби разглежда като „анексиране на Балканския полуостров към сферата на Западната цивилизация“ след 1000 години разделение. Но в другата част на Византийския свят Русия положението е различно. Съветската революция оставя Русия далеч от Западната цивилизация. Макар да определя Западната цивилизация като здрава, Тойнби все пак открива известен брой „*самоубийствени тенденции*“: идолизирването на технологията; разпространението на атомни оръжия; честите конфликти; национализма; прекаленото консуматорство; алчността; лошото отношение към развиващите се страни (Rich, 2002)¹¹⁹.

И ако акцентираме върху идеята на Тойнби за *фетишизирането* на технологията като една от некрофилните тенденции на Запада, днес е логично това да бъде причислено и към Далечния Изток. Според Мирча Елиаде голямата заплаха на големите технологични открития е, че те *нямат религиозна база, нито духовно покритие* и това може да доведе човечеството до дълбока криза. Човекът се оказва без Смисъл, без Модел, без Създател и това да довежда до нихилизъм. Цивилизациите според Тойнби претърпяват серии от *циклични модели* на нарастване, растеж, разпределение и дезинтеграция. Основен въпрос за него е *защо цивилизациите загиват?*

Човешките същества са смъртни, но обществата са изградени от *връзките между хората* и следователно могат да живеят вечно. Тойнби не вярва, че цивилизациите са създадени от висши раси или поради възможностите на най-добрата околна среда. В крайна сметка той заключава, че обяснението защо цивилизациите растат или загиват може да бъде открито във формулата „*Предизвикателство – отговор*“ (Rich, 2002).

¹¹⁹ Rich, P. (2002). Civilisations in European and World History: A Reappraisal of the Ideas of Arnold Toynbee, Fernand Braudel and Marshall Hodgson. *The European Legacy*, 7(3), 331-342.

Оцеляването на цивилизациите зависи от степенята, в която те могат да мобилизират ресурсите си да се справят с външните предизвикателства и да дадат достатъчно *силен отговор*. Пътят на цивилизационния прогрес е ограден от *предизвикателства* – промените в околната средата, войните, физически или морален натиск – и животът на всяка цивилизация е измерен от броя предизвикателства, които успешно посреща.

Във възгледите на Тойнби обаче има момент на промяна особено относно възгледите му за ролята на религията в развитието на цивилизациите. Той (по Hughes & Warrington, 2008) пише: „Нека отворим умовете си към възможността църквите да са главните герои и историята на цивилизациите да бъде интерпретирана не в термините на техните съдби, а спрямо *ефекта им върху историята на религията*.“ Тойнби променя погледа си върху цивилизацията и я *разглежда в духовни термини*: „опит да се създаде състояние на обществото, в което цялото човечеството ще може *да живее заедно в хармония*, като членове на едно всичко включващо семейство“. Въпреки че това клони към объркване на настоящата реалност на различни цивилизации през човешката история и по-скоро към идеала за постигане на една единствена глобална цивилизация, Тойнби променя възгледа си и относно това как цивилизациите се влошават. Разпадът на цивилизациите е процес от три стагия и включва три групи хора: *доминиращото таацинство*, *вътрешният пролетариат* и *външният пролетариат* (Hughes & Warrington, 2008).

Под „*пролетариат*“ Тойнби разбира: „социални елементи или групи, които са някак във, но не и част от кое да е общество в кой да е период от историята на това общество“¹²⁰. „*Доминиращото таацинство*“ за Тойнби са тези, които са придобили *сила* във „*времето на растеж*“ поради успешните им отговори на предизвикателствата. Във „*времето на опасности*“ те се опитват да засържат силата си. Този опит за доминантност води някои хора и социални общности до отдръпване от обществото и те стават „*вътрешен пролетариат*“. В същото време групи извън цивилизацията – „*външен пролетариат*“ – започват да застрашават „*доминиращото таацинство*“. „*Вътрешният пролетариат*“ кара некреативното мнозинство да го следва по пътя, по който е тръгнал. В повечето случаи Тойнби твърди, че Религията е приносът, който вътрешният пролетариат носи и именно религията на вътрешния пролетариат той нарича „*универсална*“

¹²⁰ Арнълд, Т. (1995). Изследване на историята. Том 1 (стр. 23-32). София: Христо Ботев. (Оригинално издание 1957).

църква“. „*Универсалните църкви*“ са наследници на гревните общества и цивилизации.

В подобни общества, характеризирани от *съчувствие* и *себеотрицание*, индивидите постигат общуване с „*абсолютна духовна реалност*“. По този начин според Тойнби Западната цивилизация израства от Гръцко-римската чрез Християнството и Цивилизацията на Далечния Изток израства от ранната Китайска цивилизация чрез Будизма. Една от най-радикалните идеи на Тойнби е именно установяването на цивилизация на религиозна основа, а като дете на Викторианската епоха той съжалева за секуляризацията, за отдалечаването от религията на Западната култура (Hughes & Warrington, 2008)¹²¹.

3.3. Етнонационална проблематика

„Етническият синдром“

Няма да е пресилено, ако определим масовия интерес към етническите и националните феномени в социалните науки в началото на 21-ви век като „епидемичен“. Дискурсът на „класическите“ интерпретативни практики, като етнография, етнология, културна и социална антропология, се интегрира в нови между дисциплинарни подходи от рода на етно-социологията и етно-психоанализата или буквално се „изтласкват“ от дискурсите на другите социални науки – политология, социология, социална, етническа и политическа психология.

Не можем да сведем обаче „*етническият синдром*“. Неслучайно Тодор Ив. Живков (Живков, 1994)¹²² обозначава феномена в медицински термин – единствено до неговите многобройни съвременни научни импликации. Обективният, социално-онтологичен факт, който беше в основата на този подчертан гностичен интерес към етническата и националната проблематика през последното десетилетие на 20-ти век и началото на 21-ви, беше разпадането на глобалния световен ред на междублоково противопоставяне и последващите процеси на реконструиране на

¹²¹ Hughes-Warrington, M. (2007). *Fifty key thinkers on history*. Routledge.

¹²² Живков, Т. Ив. (1994). Етническият синдром (стр. 11). София: Аля.

етнонационалните културни и политически пространства в търсене на идентичност, интегритет и диференциация.

Краят на Студената война, която беше „замразила“ политически етнонационалното статукво след края на Втората световна война, се отбеляза с диаметрално противоположни процеси в световен мащаб: от една страна, европейска културна и социално-икономическа интеграция на Запад, а от друга, конфликтност с „епидемично“ разпространение на „етно национализма“ в търсене на общностно самоопределение и държавна самоличност на Изток (Gruber, 1997)¹²³.

Според Ахмед Доган в „*Идентичност и интеграция*“ (Доган, 1998) „... след пагането на Съветската империя от пет държави се образуваша 25 и това е четвъртата (най-голяма) вълна на превръщането на националните идентичности в национални държави (след Френската революция, Първата и Втората световна война). Кризата в Босна започна не като война за идентичност, а за организиращите принципи на федерализма, т.е. принципите за конституиране на целостта на политическата интеграция на бивша Югославия и едва след това продължи и намери себе си като война за идентичност и самоопределение: етно религиозната идентичност беше средство, а не цел. По всичко изглежда – прогнозира авторът – че ако не се реши своевременно и оптимално въпросът за политическата идентичност на Косово със съответната максимална степен на свобода като част от цялото, конфликтът ще прерасне във война за политическа етно идентичност и за нейното жизнено пространство, т.е. за суверенна държава.“¹²⁴. Исторически това се случи на 17 февруари 2008 година.

Независимо от тези общи тенденции, интеграционните процеси на Запад са съпътствани с все още горещи точки на конфликт: религиозното противопоставяне между протестанти и католици в Северна Ирландия; стремежът към автономност на баските в Испания; на франкофонската общност в Канада; политическото възраждане на европейските национализми с етно центристски тенденции с многообразни пример като Партията на свободата в Австрия, Национален фронт във Франция, **Britexit** – вота за напускане от страна на Великобритания на Европейския

¹²³ Gruber, K. (1997). The contemporary ethnonationality renaissance in Europe and its implications for a theory of nationalism. *In: Nationalism and ethnic politics* (p. 128-151). Abingdon: Frank Cass & Co.

¹²⁴ Доган, А. (1998). Идентичност и интеграция. *Студия в: «Философски вестник», бр. 13* (стр. 10-11).

съюз и много групи. Като прибавим активната публична дейност на неофашистки и ксенофобски настроени групи от рода на младежкото движение *skinhead's*, на открит антисемитизъм, расизъм и нетолерантност към чужденците и мигрантите, както в Европейския Запад, така и в Европейския Изток, установяваме колко далеч е социалната реалност в Европа след рухването на тоталитаризма от идеала за израждане на *отворено гражданско общество*.

Друг е въпросът дали подобна теза не е поредната политическа утопия, поредния „Голям Наратив“ в постмодерната ситуация, характеризирана от Лиотар (Лиотар, 1979/1996)¹²⁵ като криза на „Големите Наративи“. Тези исторически по своя характер събития издигнаха в ранг от първостепенна политическа важност тематизациите на етнонационалната и цивилизационната проблематика в социалните науки. Изследвания като „*Краят на историята*“ на Франсис Фукуяма (Фукуяма, 1992/2006)¹²⁶, „*Третата вълна*“ на Алвин Тофлър (Тофлър, 1980/1991)¹²⁷, „*Сблъсъкът на цивилизациите и преобразуване на световния ред*“ на Самуел Хънтингтън (Хънтингтън, 1996/2006)¹²⁸, а в български контекст „*Българският Великден или страстите български*“ на Тончо Жечев (Жечев, 1975)¹²⁹, в качеството им на ценностно-смысловни рефлексии и реконструкции при възпроизводството на гадената етнонационална или цивилизационна идентичност, се проявиха в статута си на генератор на доминиращи *социални представи* (Московичи, 1995)¹³⁰ при легитимирането и обосноваването на конкретни социални и политически стратегии за управление на етнонационалните процеси и конфликти.

От друга страна, особено в англоамериканската социална наука, значителна част от публикациите и изследванията са плод на настойчивите усилия на расовите, етническите и религиозните *малцинствени интелек-*

¹²⁵ Лиотар, Ж.-Ф. (1996). Постмодерната ситуация (стр. 39-42). София: Наука и изкуство. (Оригинално издание 1979).

¹²⁶ Фукуяма, Ф. (2006). Края на историята и последният човек. София: Обсидиан. (Оригинално издание 1992).

¹²⁷ Тофлър, А. (1991). Третата вълна. София: Яворов. (Оригинално издание 1980).

¹²⁸ Хънтингтън, С. (2006). Сблъсъкът на цивилизациите и преобразуването на световния ред. София: Обсидиан. (Оригинално издание 1996).

¹²⁹ Жечев, Т. (1975). Българският Великден или страстите български. София: Захарий Стоянов.

¹³⁰ Московичи, С. (1995). Социальное представление: исторический взгляд. *Студия в: «Психологический журнал»*. Москва.

туални елити за социална легитимация на идентичността, за преодоляване на сегрегацията, дискриминационните нагласи и предразсъдъци. Поради тази съдържателна заинтересованост, разгърнатият се терминологичен и концептуален дебат по основните понятия и закономерности на малцинственияте и етнонационалните феномени се явява по-скоро продължение на „войната“ за легитимация с други средства. Трябва да отбележим и друга особеност на англоамериканския контекст – взаимнозамењемата употреба на понятията „раси“, „етнически групи“ и „етнически малцинства“, породена от ситуацията на специфична емигрантска и пост-колониална културна констелация при формирането на съответните национални идентичности (Ponterotto & Casas, 1991)¹³¹.

В международен план, особено на Балканите, наличието на остра етнонационална конфликтност и включването на тази база на политически, идеологически и културални аргументи в научния дебат, а във вътрешно-политически план преплитането им с баланса на непосредствените политически интереси между мнозинство и малцинство, очертаха ситуация на невъзможност да се постигне минимален консенсус относно научната употреба на основни понятия и дефинирането статуса на конкретните обекти на изследователски интерес. Пример в това отношение е конфликтността между отделните опити да се определят възпроизводството на македонска национална идентичност на базата на съществуващ македонски език и етнос (Николов, 1996)¹³² и етнокултурният и политически статут на Косово.

В настоящия параграф ще фокусираме своето внимание върху един от основните въпроси на етнонационалната проблематика – по какъв начин е възможен адекватен научен подход при дефинирането на отделните типове общностна идентичност в рамките на социалната онтология, „етнос“ и „нация“. Независимо от факта, че липсва базисен консенсус в социалните науки, в настоящия параграф ще се опитаме на базата на „слабия“ консенсус да предложим в хода на открит дебат с други авторски тези наша собствена интерпретация на поставения основен методологичен проблем.

¹³¹ Ponterotto, J.G. & Casas, J.M. (1991). Handbook of racial/ethnic minority counseling research. Springfield: Charles C. Thomas Publishers.

¹³² Николов, С. Ем.(1996). Разпаковането на етноса. *Социологически проблеми*, 2, 11-14.

Етнос и нация

В полето на съвременната българска социална и хуманитарна наука през 90-те години е необходимо да заявим с удовлетворение, че след едно сериозно критическо осмисляне на драматичните събития на междуетнически конфликт и етническа асимилация от т. нар. „възродителен процес“ и мотивиращите го „социални изследвания“, се реализираха също значително количество задълбочени и коректни, от гледна точка на посочените методологически предпоставки, научни изследвания на българската етнонационална ситуация. Трябва да подчертаем, че фокусът на изследователския интерес бе ориентиран и към интерпретация на не по-малко драматичните събития на между етнонационална конфликтност на Балканите, белязана с остри военни сблъсъци и феномени на етническо прочистване на територията на бивша Съюзна Федеративна Република Югославия.

В настоящия параграф на изследването ще насочим своето внимание основно към две български авторски концепции, които по наше мнение имат *релевантен характер* към етнонационалната проблематика – социологическата интерпретация, основаваща се на *конститутивната феноменология* на Георги Фотев, и споменатият вече в първа глава на изследването *критически-психологически подход* на Людмил Георгиев.

В своята монография „*Другият етнос*“ (Фотев, 1994) видният български социолог Георги Фотев активно диалогизира със споделените от Клод Леви Строс програмни изследователски цели и тяхната методологична адекватност към етноса като поле на научен интерес. Според Фотев опитът на френския етнолог и структуралист да формулира изследователска стратегия, която цели разкриването на „безсъзнателна структура, лежаща в основата на всяка институция или обичай, за да стане принцип на тълкуване, валиден и за други институции и други обичаи“, обрича подобна гледна точка на невъзможността да се улови „*особеността* на етническите реалии“ (к. – Г.Ф.)¹³³.

Напълно основателно авторът твърди, че „... универсалната дълбинна структура е онази гледна точка, от която разнообразните етнически светове стават прозрачни. Универсално-обективната научна гледна точка винаги търси съперничеството на гледната точка на Бога...“, „... дълбинната безсъзнателна структура на социума прави теоретически незначим *творческият порив на живота*, а също така човека и неговата конкретност

¹³³ Фотев, Г.(1994). Другият етнос (стр. 14-15). София: Марин Дринов.

като *съ-творящ* и *съ-конструиращ*, и *съ-конституиращ* социума, респективно живота на етноса принцип“ (к. – Г.Ф.)¹³⁴

В тази насока Фотев търси различен подход от универсалисткия, като се опитва да очертае ясно граничността: „Нашият етнос ни се представя в съзнанието като близкото, познатото, безпроблемно естественото и очевидното. Другият етнос в своята особеност се явява в съзнанието ни като проблем, като очевидно съществуващо, чието поле обаче ние можем да предпологаме, опитвайки се да превъзмогнем налагащата ни се непрозрачност“; и същевременно да верифицира позитивно различието: „... Какво попада в ползрението на даден етнос откриваме, когато застанем на *неговата гледна точка* и *разберем* начина или *методите*, с които се *конструира* или *конституира* смислово неговият свят“ (к. – Г.Ф.)¹³⁵.

Фотев демонстрира по-нататък в своя текст инструменталните възможности на *конститутивната феноменология* като методология *адекватна* на спецификата на общностните феномени. В нейното дефиниране не е трудно да установим известна близост по смисъл до постигнатото от нас по-горе в настоящия параграф двуаспектно разбиране на социалната гносеология като израз, от една страна, на познавателен критицизъм (съзнание за границите), а от друга, на социален онтологизъм (реконструкция на онтологичното съдържание на идентичността). Според автора: „... описвайки и разбирайки *особеността* на етноския всекидневен жизнен свят, ние можем да се обърнем към описание на трансцендиращите го структури и значения; ние можем да разискваме конституцията на обществото, което обединява различните етноси...“ (к. – Г.Ф.)¹³⁶. На основата на подобна методология Фотев заявява, че „*позитивното определение на етноса е възможно само в перспективата на само отнасянето му...*“, „... единствено в перспективите на неговото смислово конструране и конституиране...“, „... етносът е немислим, извън *етническото съзнание*, макар да не се свежда до чисто субективни представи“ (к. – Г.Ф.)¹³⁷.

Важно разграничение в терминологичен план авторът прави на понятията *етническо* и *национално*, *Етнос* и *Нация*, некоректното смесване или синонимната замяна на които водят до сериозни политически недоразумения и концептуални фалшификации. Според него *феноменът Нация*

¹³⁴ Пак там, с. 15.

¹³⁵ Пак там, с. 17.

¹³⁶ Пак там, с. 18.

¹³⁷ Пак там, с. 21.

възниква сравнително късно в историята на човечеството. Нациите се образуват в модерните времена под формата на „*уникални социокултурни обединения*“ със своя собствена идентичност. Те възникват на основата на даден етнос, но обединяват чрез „*транс етнически*“ връзки и традициите на добросъседство разнообразни етнически общности около основния етнос. Характеризират се с обособяване на обществото върху определена територия, общопризнати традиции, култура, общи икономически интереси и т.н. Основен акцент Фотев поставя върху особеността, че *нацията не би могла да съществува без национална държава*.

Трансформацията на държавата в национална променя нейния характер и функции на основата на рационална организация на националния живот и компактност, за разлика от възможността да съществуват дисперсионни процеси при етносите.

Според видния български социолог при промяна на държавните граници или при принудително включване на дадена национална държава в друга, в следствие на завоевателна война, следва процес на денационализация, който може да бъде съпроводен или не с процес на геетнизация и етническа асимилация¹³⁸. В тази насока, важно съображение авторът изразява, относно *диференциалната специфика* на понятията *етнически* и *национално малцинство*: „... турското етническо малцинство в България има всички основания и изконно право да смята България за своя родина, да преживява националните интереси като свои и т.н. Но какво би означавало, ако това етническо малцинство има турско национално самосъзнание и идентичност? Това означава да е причастно преди всичко към турската нация, а това означава и към Турция като национална държава. *Нацията не може да съществува без национална държава*“¹³⁹ (к. м. – Н.Н.), обобщава Фотев, а на друго място в текста, определя ясно терминологичното съдържание на категорията: „... в границите на друга национална държава претенцията за национално малцинство става нелегитимна“¹⁴⁰.

Друг значим авторски принос, както отбелязахме вече, относно релевантността на подхода спрямо етнонационалната и цивилизационна проблематика представляват научните изследвания на Людмил Георгиев. Специално внимание ще отделим на тези неговии авторски тези, които са застъпени в книгата му „*Критика на етнонационалния рационализъм*“

¹³⁸ Пак там, с. 181–183.

¹³⁹ Пак там, с. 183.

¹⁴⁰ Пак там, с. 183.

(Георгиев, 1999) под формата на основополагащи принципи на критическия психологически подход към етнонационалната проблематика изобщо.

Според Георгиев основна причина, която води до съществуващите недоразумения около дефинирането на етническите и националните общности е във връзка с подходите, базирани на принципите на Хегеловата диалектическа философия, съзнателно или несъзнателно „... да представят в една единствена дефиниция окончателно, веднъж и завинаги определени на „същността“ на етническите и националните общности“¹⁴¹. От друга страна, според автора недоразуменията при подобни опити се възпроизвеждат и поради представата за социалните общности като цяло: „... спецификата на етносите и нациите се търси не във факта, че те са проявления на общностната социалност, а в някакви произволно взети проявления на етносите и нациите които ги „различават“ от другите социални образувания...“¹⁴². Решение на терминологичния казус Георгиев предлага в необходимостта да се проследи спецификата на „социалните духовни връзки“, които възпроизвеждат тези общности *именно* като социални общности както на общностно, така и на индивидуално ниво. В следствие на подобно „... критично изследване – твърди той – можем да формулираме специфичните за етническите и националните общности *наиндивидуални психични регулатори* като *поведенчески рационализирани структури*...“¹⁴³ (к. м. – Н.Н.).

Разглеждайки етническата проблематика в контекста на „класическите“ интерпретативни дискурси етнология и етнография, авторът разграничава две нива на априорни очевидности, които ясно се очертават в своя подход: *първото ниво* е съставено от стабилни елементи като етническа култура, характерни белези на езика, етническото съзнание и самосъзнание, *а второто* – от по-динамични и лабилни елементи от рода на модата, стиловете и декорацията в материалната култура, влиянията на между културните отношения. Според него, от една страна, тези базисни характеристики като етническа култура, език, етническо съзнание и самосъзнание са не само елементи на дефиниране на етносите, но преди всичко конкретизации на социалната духовна връзка на етническата общност,

¹⁴¹ Георгиев, Л. (2013). Критика на етнонационалния рационализъм. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.

¹⁴² Пак там, с. 137.

¹⁴³ Пак там, с. 139.

която я възпроизвежда като социална общност и общностен субект на обществено-политическите отношения.

От друга страна, на индивидуално ниво в сферата на индивидуалните взаимоотношения възпроизводството на тези конкретизации на социалната духовна връзка на етническата общност става чрез възпроизводството на „... човешките индивиди като субекти на своята етническа общност, като **етнически личности...**“¹⁴⁴ (к. – Л. Г.).

Значимото следствие от постигнатото разбиране на Георгиев за *етническата социализация*, реализираща се най-вече в полето на семейството, и както показахме по-горе, касаещо радикално адекватността на личностните психологически теории и практики, е фактът, че „... още с раждането си човешките индивиди нямат никакъв шанс да бъдат нещо различно от етноса на своите родители...“, „... формирането на техните индивидуални психични характеристики в процеса на социализация по необходимост включва в себе си процеса на изграждане на етническите им белези...“, „... конкретизациите на социалната духовна връзка в етническата общност – езика, етническото съзнание, етническото самосъзнание и етническата култура“¹⁴⁵.

Първото *базисно психично образувание* със значими регулативни функции в индивидуалното развитие е *етническата личност* и нейната проява като субект на етническите отношения. След това напълно основателно, твърди авторът, следват проявите на личността в полето на другите общностни образувания, както и възможността при междуетническите взаимодействия на нивото на социалните образувания или на индивидуално ниво етническата личност да проблематизира собственото си възпроизводство като етническа личност и възможностите си за личностна изява в обществото изобщо¹⁴⁶.

Гарантираното възпроизводство на етническата общност, както на нивото на личността, така и в статута ѝ на субект в обществено-политическите отношения, се дължи на действието на специфичните дълбинни надличностни регулатори – *етническото* и *политическото* под формата им на „*рационализирани поведенчески структури*“. Точно държавната самоличност, според Георгиев, и нейното възпроизводство под формата на национална държава са неотменимото съдържание на съответната национална

¹⁴⁴ Пак там, с. 141-143.

¹⁴⁵ Пак там, с. 146.

¹⁴⁶ Пак там, с. 146-147.

идентичност и очертават границите на един преди всичко психологически проблем, а после на всякакъв друг – политологически, социологически и т.н.¹⁴⁷. Освен трансформация на *етническата* общност в *национална*, този процес се конкретизира и на нивото на личността – възпроизводство на *етническите* личности в *национални* в процеса на *етнонационална социализация*. С понятието „*етнонационална общност*“, Георгиев обозначава етническа общност, която е реализирала прехода си към национална общност с всички съдържателни аспекти на този трансформационен процес и чийто етноним обозначава и съответното национално образование¹⁴⁸.

На базата на споделените дотук тези на критическия психологически подход, можем да конкретизираме разбирането си за *общностната идентичност*, което определихме в първа глава на настоящото изследване, под формата на *психологически процес* в полето на *етнонационалното* възпроизводство и по-точно като процес на само конституиращи се в жизнения свят на етнонационалната общност ценностни структури, регулативи и институции, чиято вътрешно психична функционалност е приоритетното действие на *етническото* и *политическото*¹⁴⁹.

3.4. Принципи на социалната еволюция

На база на споделените данни в изследването до момента, очертаващи основните исторически типове общностна идентичност, които обхващат мащабен исторически хоризонт от време, могат да се абстрахират важни закономерности и принципи на социалната еволюция. Тези своеобразни „*исторически уроци*“, които като изследователи и хора, ангажирани с човешкото и общностно развитие, можем да получим, ще бъдат безценни по отношение на бъдещето и възможността да не се допуска циклично повтаряне на деструктивни и непродуктивни подходи и стратегии.

¹⁴⁷ Пак там, с. 148–171.

¹⁴⁸ Пак там, с. 155–157.

¹⁴⁹ Пак там, с. 155–157.

Кои са тези основни принципи на социалната еволюция?

- Няма възможност „за връщане“ на историческото време назад.
- Всеки динамичен процес на социален прогрес или регрес имат „критична точка“ и крайни исторически граници като феномени на социалната онтология.

- Социалната еволюция и социалната онтология имат вътрешно присъщи динамични и автентични механизми на развитие. Не се наблюдава „чудо“, външна намеса или външен „двигател“ за тяхното усъвършенстване и развитие.

- Най-важните исторически процеси, които настъпват в социалната еволюция са интеграцията и глобализацията – те са в основата на „тайната на човешкия произход“.

- Друг механизъм се отбелязва многократно при изучаване на тези критични трансформиращи периоди на преход към еволюция и иновация. Можем да наречем този механизъм и неговото действие „алтернативна еволюция“.

Няма възможност „за връщане“ на историческото време назад

Социално историческото време се случва чрез *творческа социална промяна*. Наблюдаваме два типа социална промяна: *творческа* и *статично-циклична*.

При *цикличната промяна* се получава повтаряне на преходни статични модели без творчески елемент, като тук не говорим за „движение в социалното време“, а за статично победение на *социално безвретие*, за поддържане на еволюционното статукво, едно „неавтентично усещане“ за сигурност и постоянство, съчетано с историческа илюзия за контрол – реалният контрол е в динамиката на социална съзидателност. Когато креативният процес се случва, той може да бъде „затворен“ в един постоянен цикъл на повторение. Всички ситуации, в които нямаме творческа промяна и адаптивност, са в положение на неминуемо нарастване на социалната ентропия.

Социалната творческа промяна от „нелинеен характер“ обичайно определяме като „*революция*“, за разлика от „*еволюцията*“ – процес на малки еволюционни подобрения. И двата феномена са *в спектъра на социалния*

прогрес, но с критериите може да се спекулира от едни или други автори, общности и общностни елити.

Няколко показателни примера.

Голяма част от политическите „революции“ на 20-ти век бяха не социално прогресивни, а *регресивни* по своя характер – те върнаха обществата към древни архаични модели на съществуване. В основата на комунистическата революция, а след това и на модела на комунистическа държава, в регресивен вид се осъществи идеалът за „*Третия Рим*“, за *неосъществената империя* на Руската феодална държава на база на етнорелигиозна идеология микс между „народностната версия“ на християнството и идеята за „*народа-тесия*“, който ще спаси света проектирана като „*световен съюз на пролетарското единство*“.

Резултатът, особено през първите години на военния комунизъм, на практика беше още по-регресивен – диктатура на *еднолична неформална власт*, социална система на *вождизъм от племнен тип*, независимо от огромните мащаби на държавата и свързаните с нея общества. От подобен характер беше „*националсоциалистическата революция*“ в Германия, проведена от Хитлер.

В зависимост от ситуацията регресът винаги има подобни характеристики: *деструкция до по-прититивна, архаична* форма на общностна социалност, която временно изглежда по-привлекателна за консервативно настроените хора и социални групи, които се страхуват от една автентична творческа социална промяна. Така това *консервативно мнозинство* позволява и участва да се извърши едно *престъпление* срещу общността – *социален регрес*, който винаги се заплаща скъпо и с много повече жертви и последствия. Лидерите на подобни процеси обикновено са с *некрофилна доминанта* – радикални социопати или психопати със садистични тенденции, с много голяма вероятност да са жертви на екзистенциално, сексуално или психично насилие в детството, което компенсират вторично по-късно в зрелостта.

Трябва да кажем, че *позитивната социална промяна* също има своите автори. Това обикновено са творчески настроени *социални реформатори и общностни елити*. Те генерират нови, *по-свършени социални механизми* в посока на двата основни принципа, които движат човешката история: на *социална интеграция* и на общностна *глобализация*. Имаме и друг добър паралелен пример за уникална „*Мирна революция*“ в средата на 20-ти век, базирана на еволюционно по-висшия *принцип на социалната промяна без на-*

силите. Примерът е как една империя – Британската в случая, се отдръпва без насилие пред *тиролюбивата* воля на един човек, неговата организация и една създаваща се нова нация – Махатма Ганди и Индия.

Един малко известен факт и уникален документ е писмото¹⁵⁰ на Махатма Ганди до Хитлер, едно послание на Лидер на мира и ненасилието до Лидер на смъртта и насилието. Има ли по-категорична формула за успех на социална кауза от гумите на Ганди: „*В ненасилствените техники*, както казах, *не съществува поражение*“? Всяка ситуация на еволюция без насилие е победа над тежкото некрофилно наследство от епохата на „Цивилизация на Жертвата“.

Робството е един от най-архаичните и унижаващи достойнството и правата на човека социален институт с хилядолетна потисническа традиция. Премахването на робството е „*революционна*“ социална кауза за времето си, която е посрещната с огромна съпротива, но която се постига по пътя на натрупване на много малки *еволюционни промени*, завършващи с този позитивен „революционен“ хуманен резултат. Социалният реформатор и евангелист Уилям Уилбърфорс¹⁵¹, с подкрепата и мотивацията от страна на Томас Кларксън, Гранвил Шарп, Хана Мор и лорд Чарлс Мигълтън, води парламентарна кампания срещу британската търговия с роби до приемането на „Закона за търговията с роби“ – промяна, която обхваща не само Обединеното кралство, но и САЩ. За него е недопустимо „*братя в Исус*“ да бъде ограничено от каквото и да е условие и препятствие за проява на солидарност и братство.

Подобен мотив изразява и президентът Линдън Джонсън, когато убеждава сенаторите Демократи от консервативния Юг да гласуват за Закона за граждански права през 1964 година и да не допуснат мотивите им от по-нисък социално еволюционен ранг да ги отклонят от важното решение.

Като изводи можем да обобщим: в основата на социалната еволюция са креативните малцинства, техните автори и елити. Не всеки социален процес за промяна има по определение прогресивен еволюционен смисъл, голяма част от „*революциите*“ имат регресивен характер. Разликата е в мотивацията и в резултата. В основата на *творческия процес* в социалната онтология е създаването на *по-усъвършенствани* механизми на социална интеграция навътре, и навън от общността, които рефлектират като

¹⁵⁰ http://www.mkgandhi.org/letters/hitler_ltr1.htm

¹⁵¹ http://www.bbc.co.uk/history/historic_figures/wilberforce_william.shtml

основа за социална глобализация чрез механизма за разпространение на социалните иновации (Sinek, 2011).

В основата на *регресивните промени* има социална конфронтация на засилване на деструктивните измерения в конфликтността и последваща тенденция на *изолационизъм*. Прави се опит да се „удържат“ промените в старите обичайни и „стереотипни“ рамки или да се регресират към *архаични, лишени от еволюционна стойност* модели на обществена идентичност. Не се отчита закономерността, с която започнахме посланието, че *няма „връщане назад“* в социалното измерение на времето като феномен.

Всеки динамичен процес на социален прогрес или регрес имат „критична точка“ и крайни исторически граници като феномени на социалната онтология

Достигането до *критичната точка* при социалния прогрес води до появата на ново качество, на нова еволюционна и усъвършенствана форма на социална онтология. Новото качество е акт на „*нелинейна*“ промяна. То е такъв тип промяна, която оказва решаващо структурно въздействие, първо във вътрешен план, а след това и във външен. При социалния регрес и статичното циклично повторение достигането на критичната точка води до *разпад* поради нарасналите процеси на ентропия.

Обичайно разпадът е белязан с *тежки вътрешни конфликти* и отслабване на социалната интеграция, с още по-разрушителни и катастрофални външни конфликти, като най-драматични следствия имат конфликтите с еволюционно по-висши форми на обществена идентичност.

Обществените форми на социалната онтология са своеобразни социални феномени, които се развиват в определени исторически *граници*. Тук е моята критика към *европейския рационализъм*, който прокламира наличието на *безкрайни* възможности за проява на феномена. Представете си природните и енергийни импликации на подобна безкрайност – всяка „безкрайна възможност“ за проява на феномена ще коства енергиен разход. Този вид рационализъм може да се определи по-точно като „*абстрактен, мисловен рационализъм*“. На абстрактно и мисловно равнище може да се приеме, че е възможно наличието на безкрайни проявления на феномени под формата на различни мисловни и моделни съдържания, но на практика това не е така.

Ограничени сме от базисния „*принцип на реалността*“ и енергийната ентропия. Този сблъсък на „*свободата и универсалността на западноевропей-*

ската тисъа“ и нейните прояви на „*фундаментална грешка*“ под формата на *идеологически схеми*, несвързани, както със социалната, така и с природната реалност, беше един от най-злокобните социални феномени, платени с много жертви в европейската и световна история, а в съвременното – с тенденцията към *масово унищожение* на природните ресурси и на живота на планетата като цяло. Как да бъде обяснено вярването за автоматичното действие на „*невидимата ръка на пазара*“, която ще регулира с „магическа пръчка“ производството и потреблението в икономически модел базиран на изчерпаеми природни ресурси. Дори и на мисловно ниво опитът за „*безкрайни версии*“ на един психичен факт на съзнанието има патологичен характер и блокира естествената ментална проява на адаптивност и конструктивна реакция.

Социалнопсихичните и природни феномени нямат свободата на безкрайни и универсални проявления, защото те са конкретни феномени, свързани с органични изяви и механизми на енергиен обмен и това осъзнаване е *принос на „частното“ научно тислене* и на науката като цяло, което, за разлика от абстрактната природа на *философията и религията*, „работи“ с ограничени обекти на реалността в динамиката на техните исторически граници. След появата на класическите, универсални религии и тяхното развитие, нямаме произход на нови от този „класически тип“. В биологичната еволюция след появата на птичечовката и прехода от водни към земни животни няма регрес на еволюцията отново към воден начин на живот.

Еволюцията „работи“ само в една конкретна историческа или социална точка, която е в основата на еволюционната вълна. Няма и не може да има *тотален и всеобщ* характер. Това е в пълно противоречие с *идеологията* на европейския философски рационализъм, трансформирана в *идеологията на прогресизма* за *всеобщо налагане* на социалния прогрес. Социалният прогрес или регрес имат исторически и закономерен характер доколкото са плод на мотивирани *решения и действия* на хората и общностните идентичности, чрез техните управляващи елити. Социалният прогрес, за разлика от „*естествената*“ законосъобразна природна еволюция, е възможен *само* чрез целенасочено, съзнателно поведение на избор и отговорност или от тяхната липса.

Той няма „*задължителен*“ и автоматичен характер, какъвто природната реалност има, и това е фундаменталната разлика при човешкото развитие – *то не е възможно* без мотивирано, целенасочено съучастие и

креация дори тогава, когато този процес се мисли като осъществен от висша сила.

Авраам, Мойсей, Йоан Кръстител, Исус *„водят разговор с Бога“*, участват като „човешки или божествени личности индивидуалности“ в този процес на диалог и съ-творене, за разлика от образа на *„колелото на историята“*, което механично и автоматично се върти към еволюционна победа. В образът на Георги Димитров виждаме ценностната регресивна *„клопка“* на марксизма като форма на сциентизъм – *„еволюцията като машина“*; действаща без активното и съ-творящо участие на човека и неговите общности, едно „умъртвяване“ и „де-субективизиране“ на процеса на социална еволюция. Тази идеология е пряко историческо следствие на западноевропейския *абстрактен, тисловен рационализъм*. Съвсем различен е подходът на Чарлз Дарвин, изхождайки от прагматизма, частнонаучната и конкретна гледна точка на естествознанието за разбиране на общите принципи на природната еволюция и развитието на живота като цяло.

Беше показано в изследването как в праисторията на човека са отпаднали не еволюирали човешки видове, които не са били част, и не са възприели тези еволюционни промени. Тези промени са основа не само за бъдещо социално, но и за безпроблемно биологично развитие. Независимо от следите на обмен на генетичен материал в миграционните процеси, не наблюдаваме форми на социална интеграция поради важна онтологична еволюционна преграда – липсата на общ социално комуникативен контекст и вероятна конкурентна конфликтност.

При социалното развитие на представителите на *Хомо сапиенс сапиенс* има наличие на общ комуникативен контекст и това прави междуобщностния диалог и взаимодействие възможно и желано. Трябва да имаме предвид особеността, че не само времето в социално-онтологичен смисъл не променя своя ход в обратна посока, но когато имаме *еволюционни трансформации* от качествено естество те са *еднократен исторически и ограничен акт*, който оказва своето влияние и приключва, понеже *е изразходил еволюционната си енергия*.

Премине ли общността към ново качество, старото остава в трансформирана фаза на *слой* в *социалната онтология*. Новото качество надгражда всичко преди себе си и трансформира всичко след себе си. Ако то е реално еволюционно, чрез *техниката на разпространение на иновацията* (Sinek, 2011) достига до възможния *културен хоризонт на събитията* за съ-

ответната общностна и историческа форма – процес, който определихме като *общностна глобализация*.

Много често не се отчита фактът, че *добрите* еволюционни промени не са социално конфронтационни, а обратното – *социално интегриращи*. Еволюция чрез *заплаха от смърт* и *налагана чрез смърт* е крайна фаза на *некрофилна тоталитарна практика*, която има контрапродуктивен характер. В това отношение трябва да се отбележи нещо много важно, което се отнася до межкултурното общуване – *политическата коректност* е едно, а реалната представа за ситуацията и протичащите процеси – съвсем друго.

Една от съвременните тенденции в рамките на Западно европейската цивилизация е *туатикултурализма*, който целенасочено потиска идеята, че социално еволюционното развитие е *конкретно и ограничено* в определени исторически и географски граници. Като представители на Западно европейската цивилизация, ние не трябва да изпитваме неудобство от факта, че сме достигнали до по-високо еволюционно стъпало на развитие на база ценностно антропологичния модел на *гражданската нация* и *отвореното гражданско общество* – плурализъм и демокрация, граждански права и свободи, правов рег, свободен пазар и предприемачество, свобода на държавата от едно или друго религиозно съдържание. Ако изпитваме подобно неудобство, рискуваме да станем *жертви на терора* на по-архаични еволюционни форми, опитващи се да се наложат върху качествено по-развита и иновативна форма, по подобие на социалния регрес на комунизма и фашизма в рамките на 20-ти век.

Ние, като част от по-еволюционна общностна форма, сме задължени *да защитим с пълната строгост на закона* всички *терористични опити за регрес* и налагане на религиозен, морален или какъвто и да е гнет с архаични модели на деструкция, остра социална конфликтност и дезинтеграция спрямо нашата културна идентичност. Концепцията на *туатикултурализма*, като част от неолибералната икономическа идеология, осигуряваше евтин труд на глобалния капитал, с обещанието за поддържане на минимално поносима културна дистанция. Авторите на този политически и икономически инженеринг, не оцениха реалистично „социалната цена“ на подобна стратегия. В тази проява на *икономически фундаментализъм*, за който културната идентичност е само епифеномен, „настройка“ върху „икономическата база“, беше заложена *рисковата съвременна тенденция* на

радикален културен сблъсък мотивирац не междукултурна интеграция, а обратното – сепаратизъм и тероризъм.

В тази връзка по-адаптивен е моделът на част от гържавите от Британската общност на нациите (Австралия, Канада, Нова Зеландия) и САЩ¹⁵². Успоредно с езиково, гражданско обучение и ценностно-културна адаптация, те предлагат по-качествен механизъм за селекция на таланта и личностно развитие на представителите на групите култури, които желаят *мотивирано* да се развиват в рамките на техните граждански общности. По този начин е възможна активна адаптация и междукултурно сътрудничество на база доминиращите, еволюционно по-зрели социални правила и норми. Това е *релевантна* версия на *междукултурна интеракция*, чрез която представителите на групи култури могат да станат част от Западноевропейската култура, приемайки с *респект* към живота и с *уважение към ценностите на гражданската нация*, вече постигнатите социални стандарти и норми на социална интеграция. Релевантността в рамките на подхода на социалната онтология предполага разбиране, емпатия и интегриращ подход, но не оправдаване и приемане на поведението и действията регресиращи и деструктуриращи еволюционните достижения и правова гържава.

От друга страна, извън тези социални и географски граници *не може да се налага със сила* логиката на еволюционно развитие, защото този процес е възможен само като *автентичен* личностен и общностен процес. Той е конструктивен във възможността да бъде възприет от околните като еволюционно по-продуктивен ценностен антропологичен модел, а не чрез насилствено налагане, на една по-висша еволюционно форма над друга по-архаична, без автентична генеалогична връзка помежду им. След използването на ядрените и водородни бомби след 1945 година и 2-те световни войни на масово унищожение, *адаптивната стратегия на военно дело*, което е носело конкурентни исторически предимства, има контрапродуктивен характер. Тя е смислена само в измеренията на военна защита, така както беше конструиран и НАТО¹⁵³, без агресивна и нападателна военна доктрина. Всеки опит с война и силови средства да се решават глобални или междуобщностни конфликти в един взаимозависим свят е контрапродуктивен.

¹⁵² U.S. Department of Homeland Security, U.S. Citizenship and Immigration Services, Office of Citizenship, Learn About the United States: Quick Civics Lessons for the Naturalization Test, Washington, DC, 2016.

¹⁵³ <http://www.nato.int>

На този исторически етап *няма общ модел* на цивилизационно развитие, защото *не е била конструирана и поставена* подобна *цел* пред представителите на отделните човешки цивилизации. Има локални цивилизационни модели, които не са се стремили да интегрират различieto, а по-скоро се опитват съдържателно да се конкурират и да доминират. Решението което предлага Самуел Хънтингтън е разумно и отчита принципа на крайни исторически граници на феномените на социалната онтология – Западната цивилизация да се откаже от претенцията си за универсалност на своята ценностна система и в стремежа си да я налага агресивно на останалите цивилизации (Хънтингтън, 1996/2006)¹⁵⁴. Това може да бъде един нов исторически шанс за Западната цивилизация, която показва типичните черти на „уморените“ цивилизации. Това може да бъде *една нова творческа цел*, имаща подобен характер на делото на Мартин Лутер и Реформацията стартирали през 16-ти век и дали нови исторически перспективи за нейното историческо обновление и развитие. Чрез преформулиране на акцента от универсалистка количествена експанзия, типична за потребителския и монетарния капитализъм, към глобална общностна иновация: промяна към *биофилна култура* и ценностна ориентация – за развитие на *икономика на неограничените ресурси* и таланта. При подобна преориентация проблемите на социална интеграция на културното различие могат да бъдат решени значително по-успешно, от състоянието им към момента.

Социалната еволюция и социалната онтология имат вътрешно присъщи динамични и автентични механизми на развитие

Те стартират като край на прехода към хуманност на съвременния вид човек *Хомо сапиенс сапиенс* след овладяване на речта и социалната комуникация, които датираме от около 240 хил. години до 80-60 хил. години до новата ера, с утвърждаването на ново, социално качество на общността, базирано на въвеждането на Кодекс със забрана на сексуалното общуване вътре в собствения род и тотем. Образова се родово семейна асоциация и племе – исторически първата, еволюционно различна общностна форма.

Оттук нататък е валиден „*Принципът на поставяне на индивидуалното биологично съществуване под социален контрол*“. *Динамичната страна* в социалната онтология е този фактор, който носи *еволюционен заряд*, кой-

¹⁵⁴ Хънтингтън, С. (2006). Сблъсъкът на цивилизацията и преобразуването на световния ред. София: Обсидиан. (Оригинално издание 1996).

то трансформира със своята енергия за качествена, „*нелинейна*“ промяна архаичните статични структури. Статичното е ритуализирано, „утаено“ като навик, като структура, която има тенденция към предметно и смислово „овещняване“.

Специфично за социалната еволюцията е, че по-развитие форми без проблемно включват и адаптират в себе си по-архаичните, като ги трансформират. По-архаичните структури са лишени от „*еволюционен заряд*“, а веднъж установил се този преход не се повтаря. Няма отново да наблюдаваме в историята еволюция на племенни асоциации и етногенеза като *еволюционна вълна*. Обикновено представители на „статични“ форми на социална еволюция директно се включват в по-развитата форма чрез механизма на *социална адаптация* и *акултурация*.

Еволюцията има само една времева характеристика на развитие във времето – *усъвършенстване*, чрез социална интеграция и глобализация. Всяка форма на социална идентичност има своята динамика, докато не се „*успокои еволюционно*“ и не премине на следващото ниво. Всяка форма има характеристиките за себе си „*тип съзнание*“ и „*организиращи принципи*“, но те качествено се различават в различните форми на общностна идентичност.

Семейно-родовата структура има „*тип съзнание*“, свързано с първата форма на човешки вярвания и ценности – *тотемизъм* и *екзогамия*. Същевременно тотемизмът представлява и първичната социална организация. Всички религиозни форми на вярвания произхождат от него. Първичната социална травма води до табуизиране на кръвосмешението, което, от своя страна, позволява на хората да достигнат до следващото ниво. При етапът на племето (племенната асоциация) се появяват първите *проторелигии*. Тук е налице структурирана организация прототип на държавата. При етноса и етническите обединения се появяват първите държави с легитимно лидерство. Характерно за етносна форма е *религията като система* – не отделни религиозни вярвания, а изградена и структурирана религиозна система. Религиозните вярвания обикновено са устни, а религиозна система намира своята трайна фиксация в писмеността, в изграждането на храмове, култове и разнообразни ритуални практики.

Всяка промяна е била в *напълно географски ареал* и след като бива реализирана от даден общостен елит и наложена в дадена общност, започва да се разпространява, чрез механизма на разпространение на иновацията (Sinek, 2011). Има критични точки, в които се случва тази еволюционна стъпка. Характерно за всеки преход е, че преминава през социална динамика

с аспект на жертвеност, сблъсък и след това се успокоява в една структурирана съществуваща форма – първо се „заплаща цената“ на социалната промяна и иновацията, а след това, чрез основните два механизма, които формулирахме като движещи сили на човешката история: 1) социалната интеграция и 2) общностна глобализация, се утвърждава по-мащабната и усъвършенствана форма.

Най-важните исторически процеси, които настъпват в социалната еволюция са интеграция и глобализация

Ще разочароваме почитателите на „*Затвореното общество*“ (Попър, 1945/1993)¹⁵⁵, че феномена на глобализация е *първия белег* на автентична човешка история. Социалният характер на човешката комуникация и общностни форми са качествено различни от стагната организация – те имат възможност за възпроизводство *на надсемейна структура, включително и на биологично ниво*, чрез социалната категория и социална идентичност на рода, а след това и на родовете асоциация, която е първата вторична социална форма, прототип на усложняващите се в бъдеще и качествено развиващи се общностни идентичности.

От началото на човешката история, както аргументирано я конкретизирахме в лицето на първичната семейна структура, през рода и родовете асоциация, племето и племенната асоциация, етногенезата и националната общност, наднационалната общност и цивилизацията, процесът следва закономерност на историческо развитие без да прави да прави изключение – интеграция и глобализация.

Интеграцията на по-високо еволюционно равнище на социална комуникация и общностна идентичност, *глобализира* общността до нивото на пределния културен и цивилизационен *хоризонт на събитията*. Повишената *вътрешна интеграция*, чрез иновация на социалната комуникация, дава отворен хоризонт за повишена *външна интеграция*, включваща госкорпорациите „врагове“ и „опоненти“. „Историята“ на техните отношения, динамиката на включване и изключване на интеграция и изолация показва позитивен тренд. Тяхното реално и символично интегриране дава основа за конструкция на нови социални органични форми и качество.

¹⁵⁵ Попър, К. (1993). Отвореното общество и неговите врагове. София: Отворено общество. (Оригинално издание 1945).

Разбира се, това се „рационализира“ и атрибутира в рамките на „типа съзнание“, типа културна идентичност, до която развитието е достигнало. Но това не омаловажава смислеността на социално конструиращия жест, чрез който лидерството и участието на хората в общността творят. Каква е „печалбата“, *еволюционната сила*, която този процес постига, за разлика от своите конкуренти? Оказва се най-важният фактор е *отпадане на ограниченията пред хората* под каквато и да е форма, за да творят и общуват за *развитие на своя творчески потенциал*. Острата социална конфронтация, социалните стигми, предразсъдъци, ограниченията на системите за насилие, изолиране и потисничество *намаляват иновационния потенциал* и възможности на общността за *еволюционно развитие*. Най-елементарен математически алгоритъм на система от вероятности ще покаже как в такова ограничено поле от конструктивни възможности за иновации, стагнира и рязко намалява възможността за „*продуктивното изключение*“, което поражда качествено различното поведение.

Загубата на социален и интелектуален „капитал“, на интелектуално развитие и мотивация за иновирание, е възможно *най-фаталното престъпление*, което може да бъде оказано на човешката общност. В този смисъл, това не е въпрос за количество и обем на общността, а за качество и еволюция на нейните основни характеристики – социална комуникация, интеграция и глобализация.

По този начин относително минимални по обем общности могат да се окажат в много *по-адекватна* еволюционна позиция от такива с мащабно население. В идеалния случай на обща човешка цивилизация, базирана на биофилно начало, която не сепарира възможностите за общо човешко общуване и не ограничава потенциала за развитие по какъвто и да е начин, механизмът на интеграция и глобализация ще достигне до непредставим за архаичните гледни точки, културен хоризонт на развитие. Това е и един от възможните източници за *икономика на неограничените ресурси и развитие на таланта*.

До сега типа общности и социална комуникация са били затворени в историческите рамки на „ограничен и овещняващ се социален стисък“, който, поради *претенцията* си за *вечност* и в реалността си на *вещна, личностна и социална ограниченост*, бързо регресира. Той е в зависимост от историчността на „*таенния носител*“, с който се идентифицира и кодифицира, за разлика от иновацията на *дигиталната* структура на информацията, която се абстрахира от вещния носител със своеобразна трайна и независима

„генетична структура“ на паметта. При нея информацията не е заплашена с енропийни процеси на загуба и разпад, характерни за информационните материални носители от миналото. Обратното – чрез информационния обмен, в тази структурата от нов технологичен и социално иновативен характер, *сложността* и *комплексността експоненциално нарастват* и се ускоряват като „самопораждащи“ се еволюционни и креативни вълни.

Това е разликата между *папирота* и *дигиталния носител*, между Александрийската библиотека, в чийто пламъци изгоряха най-важните ръкописи на Античността и дигиталните фондове на Библиотеката на Конгреса (Library of Congress¹⁵⁶), проектът OpenCourseWare¹⁵⁷ на Масачузетския Технологичен Институт, проектът за свободно дигитализиране и споделяне „Гутенберг“¹⁵⁸ на световната научна и художествена класика и много други, развиващи се през последните 40 години с утвърждаване на Информационното общество.

Не случайно Арнолд Тойнби си задава въпроса: „обречени ли са Цивилизациите на регрес, упадък и унищожение?“. В епохата на „Цивилизация на Жертвата“ това касае *обратно* всеки участник, всеки член в *базисната социална връзка, биологична* или дори *природна връзка*, която е *универсалният посредник* в този процес – на Насилника и на Жертвата, на експлоатацията на ограничените природни или социални ресурси, които са крайни и не могат да се възобновят.

Това е тежката присъда и дълбокият психичен комплекс на некрофилната нагласа, която независимо от компенсаторните идеите за „*вечен отвъден живот*“ унищожават реалния. Най-вероятно в отделно изследване ще покажем погрешното разбиране от *антропоцентричен* и *егоцентричен* характер на божественото обещание за „*вечността на отвъдния живот*“ в класическите религии от есхатологичен характер, отново плод на феномена на „*фундаменталната*“ грешка, но приложен към религиозните феномени – стремеж на Човека да увековечи и „спаси“ конкретно личното, да „тързува“ с Бога, да злоупотребява с вярата не за постигане на общностна еволюция и общо благо, а за своя конкретна лична полза.

Мартин Бубер, този съкровен, дълбоко религиозен и екзистенциално ориентиран философ, диалогизира относно масовите представи за така наречения „*религиозен човек*“. В най-известното му произведение „Аз и

¹⁵⁶ <https://www.loc.gov/>

¹⁵⁷ <http://ocw.mit.edu/index.htm>

¹⁵⁸ <https://www.gutenberg.org/>

Ти¹⁵⁹ (Бубер/ 1923) можем да отбележим неговите аргументи срещу *повърхностното* и *безсъвържктелно* разбиране на религиозността и взаимоотношенията между Бога и Човека: „Не можеш подели живота си между една действителна връзка с Бог и едно действително Аз-то отношение към света, да се молши истом Богу и да използваш света. Който познава света като нещо за използване, той и Бога не познава другояче. Неговата молитва е процедура за облекчение; тя минава през ушите на пустотата... той е безбожникът.“¹⁶⁰ По отношение на безсмъртието и безграничността на потенциите за сътворение в диалога, Бубер добавя: „човекът трябва да тълкува вечните слова, и то със собствения си живот.“¹⁶¹

Уникализъмът и *изолационизъмът* в рамките на глобалната социална еволюция са по-скоро изключения, а не правило. *Витаалните общности*, чрез *криза на своята идентичност* и *историчност* ускорено се развиват. Те са в основата на творческа реконструкция и конструкция на иновации, които еволюират в бъдещето. Те символизират своята общностна идентичност в *некласически* измерения на динамичен процес и метафора от *жив, органичен* и *динамичен* характер, а не във *вещното* и *личностно предметяване* и „*утвърдяване*“ на общностния смисъл. Изборът за оцеляване и развитие на общността са свързани или с биофилна, или с некрофилна насока, или със „заздравяване на базисните структури“ в нов еволюционен контекст, или със затвърждаване на упадъчен и иностуозен характер на неавтентични ценности с остра социална конфронтация и липса на общ смислов контекст. От централно значение има степенята на „*сътворене*“, „*свобода*“ и „*отговорност*“.

Интеграцията настъпва не само към „Значимия груз“, но и вътре в общността, в „*общо споделения социален свят*“, както определихме цивилизацията, се осъществява и разширява с един единствен възможен хоризонт в бъдеще – отпадане на всички исторически ограничения, които са имали локален, социален и природен характер и *интегриране* на *човешката общност* като такава. От централно значение ще бъде качествена еволюция на факторите на социалната онтология, за които споменахме в процеса на постигане на универсална социална връзка.

¹⁵⁹ Бубер, Мартин., Аз и ти, Задушният разговор, Божието затъмнение., И.К. Стено., Варна., 1992

¹⁶⁰ Бубер, Мартин., Аз и ти, Задушният разговор, Божието затъмнение., И.К. Стено., Варна., 1992, с.90 - 91.

¹⁶¹ Цит. съч. с. 311.

Друг механизъм се отбелязва многократно при изучаване на тези критични трансформиращи периоди на преход към еволюция и иновация. Можем да наречем този механизъм и неговото действие – „алтернативна еволюция“.

Ако, по една или друга причина, някои от историческите общностни форми не могат да реализират тези тенденции на *интеграция* и *глобализация*, това се случва в паралелен исторически момент с друга или, по-скоро, чрез други форми. Ако наблюдаваме регрес и некрофилна реакция, липса на развитие във вътрешен или външен план на дадена общностна идентичност, то паралелно, в друг, изолиран и културно несвързан цивилизационен ареал, протичат конструктивни социални процеси от биофилен характер, които реализират качествената и иновативна промяна.

Така в по-глобален план социалната еволюция продължава. Има промяна на доминация и лидерство, до следващ цикъл на исторически предизвикателства. Най-големият проблем е усещането за *достигнат максимум* и „*затваряне*“ на творческия акт в миналото, в овещеното социално онтологично съдържание. Този *стремеж за монопол* върху значимостта и времето, явно е прекомерна амбиция на социалните общности, които имат локален характер.

До момента в който се изгради *общо остислена човешка цивилизация*, амбицията на локална общност за монопол, ще среща действието на механизма „*алтернативна еволюция*“. Алтернативните сценарии за реализиране на потенциала на „*еволюционната въана*“ обхващат тези аспекти на интеграция и глобализация, които *конструктивно* не са решени от доминиращата и еволюционно изчерпана историческа форма на социална онтология. Пример е етногенезата на Юдаизма, и крайния хоризонт на конструиране на идентичността. Разликата с християнството преодоляващо етническото – основа за нова обща глобална идентичност, съчетаваща и етническите различия.

Достигането на *пределия максимум* и усещане за *изчерпване* на динамиката на културния хоризонт на събитията за дадената общностна идентичност, ще бъде свързано с паралелен процес на социална иновация на интеграция и глобализация от конструктивен характер при друга. Това е примерът с неандерталеца, с паралелните на *Хомо сапиенс сапиенс* видове. Това е възможният отговор на много популярния дебат за изчезването на неандерталците, на денисов човек, на хомо сапиенс идалго. Независимо от

тяхната несъмнена биологична сила и приспособимост. Ако в периода на *етногенеза*, отпреди 12 хиляди години до около 1 000 години от днешно време, можем и е логично да наблюдаваме подобни процеси, то последните 500 години е исторически абсурд „образуването“ на нови етнически форми.

Епохата на етногенеза си е *отишла безвъзвратно* в историята и е по-скоро в „спокойната“ фаза на естествена социална органика, а не във фаза на „еволуционно напрежение“. Феноменът на социалната онтология „*Етнос*“ е изиграл своята еволуционна роля и всяка форма на „иновация“ в тази сфера има по-скоро регресивен и патологичен характер, както установяваме в претенциите на етническите идеологии за „*Третия Рим*“, „*Третия Райх*“, „*Републиката на Александър Македонски*“ и подобни. Ако тези политически тенденции не са опасни и убийствени като претенции, то те са смешни и мелодраматично несъстоятелни.

По подобен начин е статусът на *Монархията* като модел за държавно устройство, дори и само като символична социална реалност. През последните 200 години няма иновация в това отношение и не можем да очакваме да има. Обратното – няколко пъти повече е изборът на *Републиканско* и *Демократично* устройство на държава като еволуционно по-зрели политически форми. Изключение правят някои авторитарни или тоталитарни деспотични режими, които сменят монархиите като патологичен регрес към еволуционно още по-архаични обществени форми. Някои от *колунистическите деспотии* представляваха такъв социално-онтологичен регрес по подобие на съдбата на „3-тото Българско царство“, паднало под гнета на „Народната Република“ и СССР.

Дори и с тези негативни феномени, тенденцията е факт – *„алтернативната еволюция“* осигурява развитието. Ако интерпретираме процесите с мащаб на анализа от няколкостотин хиляди години, малките детайли на патологични отклонения са маловажни – основният тренд се запазва неотклонно със силата на *законосъобразен процес, който е научно познаваем*. Това е и основният *исторически урок* от идеята за социална онтология, при спазване на принципа на релевантността. Социалният прогрес или регрес имат исторически и закономерен характер доколко, доколкото са плод на *решенията* и *действията* на хората и обществения идентичности, чрез техните управляващи елити. Социалният прогрес, за разлика от „естествената“ законосъобразна природна еволюция, е възможен *само* чрез целенасочено, съзнателно поведение на избор и отговорност.

Четвърта глава

Фундаменталната грешка и принципът на релевантността

4.1. Какво представлява принципът и каква е връзката му с фундаменталната грешка?

Клод Леви-Строс в началото на своя текст „*Раса и история*“ (Леви-Строс, 1973/1995), част от брошура на ЮНЕСКО, посветена на преодоляване на расистките предразсъдъци, определя „първородния грях“ на антропологията в смесването на чисто биологичното понятие за раса със социологическите и психологическите продукти на човешките култури. Според него подобна теоретична нагласа е свързана не с наличието на анатомични и психологически разлики в способностите на отделните раси, а по-скоро с различните цивилизационни постижения и оригиналните културни приноси, които имат големите етнически общности от географските ареали на Африка, Европа, Азия и Америка. От друга страна, важни според френския хуманист са не различията между четирите отделни раси, а по-скоро оценяването на различията в процеса на взаимодействие между отделните култури, които са неизмеримо повече¹⁶².

„На Антилските острови, няколко години след откриването на Америка, докато испанците изпрацали анкетни комисии, за да установят дали туземците имат или нямат гуша, последните се мъчели да давят белите затворници с цел да проверят чрез дълго наблюдаване дали труповете им подлежат, или не, на гниене“. Така шеговито Клод Леви-Строс илюстрира проблема за *културния релативизъм* и с истинско психологическо прозрение продължава: „... колкото повече се стремим да осъществим дискриминация между културите и обичаите, толкова по-пълно се идентифицираме с тези, които се опитваме да отречем. Отричайки човешкото у тези, които се явяват като „най-диви“ или „варварски“ от човешките предста-

¹⁶² Леви-Строс, К. (1995). Структурална антропология II (стр. 441 - 444). София: Христо Ботев. (Оригинално издание 1973).

вители, ние само заемаме едно от типичните им поведения. Варваринът е най-напред човек, който вярва във варварството.“¹⁶³

В сблъсък с този факт според Леви-Строс повечето големи философски и религиозни системи на човечеството ратуват за естествено равенство и братство между хората, които да ги обединяват независимо от раса и култура. Но в тази ситуация според него „... има нещо измамващо духа, защото пренебрегва едно фактическо многообразие... Големите декларации за правата на човека също имат силата и слабостта да провъзгласяват един идеал, който твърде често забравя факта, че човекът не осъществява природата си в някакво абстрактно човечество, а в традиционни култури, чиито най-революционни промени остават да просъществуват цели части и самите те се обясняват като функция на строго определена във времето и пространството ситуация“¹⁶⁴.

Решение на този парадокс френският структуралист и етнолог предлага чрез критическо осмисляне на последствията от т. нар. „*псевдоеволюционизъм*“, пряко свързан с мотивацията на първите етноложки и антроположки изследвания на „нецивилизованите народи“ – с епохата на културния дискуниет при колонизирането на Новия свят. Можем да характеризираме тази амбивалентна нагласа според автора с желанието да се премахне разнообразието на културите и в същото време да се стимулира пълното му признаване с една ключова особеност – те се разглеждат като стадии, етапи в едно единствено социално развитие (това на Западната цивилизация). Човечеството трябва да стане идентично на самото себе си, а отделните култури са етапи от това единствено развитие – разбиране, което ги лишава всъщност от собствени основания и прави привидно разнообразието им. Обикновено тази концепция се обяснява според Леви-Строс с екстраполация на тезите на биологичния еволюционизъм на Дарвин върху социалното развитие. Но историята показва обратното – още Паскал предвижда развитието на човечеството като животинско същество с различни възрасти. Други примери са: „спиралата“ на Вико; „трите възрасти“ на Огюст Конт; двамата създатели на социалния еволюционизъм Спенсър и Тейлър публикуват своята концепция преди „*Произходът на видовете*“¹⁶⁵.

¹⁶³ Пак там, с. 450.

¹⁶⁴ Пак там, с. 450–451.

¹⁶⁵ Пак там, с. 451–453.

Възможност за адекватни корекции в „опростителните тези“ на псевдоеволюционизма Леви-Строс вижда във функционалното разграничаване на „стационарна история“ и „кумулятивна история“ на наблюдаваните култури във връзка с неизбежния етноцентризъм на наблюдателя. „При това положение ние смятаме за кумулативна всяка култура, която би се развила в посока, аналогична на нашата, т.е. чието развитие би било белязано за нас със *значитост*. Докато другите култури ни се струват стационарни не непременно защото са такива, а защото тяхната линия на развитие не значи нищо за нас, не е измерима с понятието за референтна система, която използваме“¹⁶⁶ (к. - Л.-С.). Към края на своя текст Леви-Строс обобщава смисъла на понятието „кумулятивна история“ като свойствена не на определени раси или на някои култури, а на техния „*начин да съществуват заедно*“. Кумулативната история е историческа форма, свойствена за „*коалиции*“, за култури, комбинирани волно или неволно от „своите игри“, като „социален свръх организъм“, съставен от групи общества, за разлика от стационарната история, присъща на самотните общества (к.- Л.-С.). Самотата на гадена човешката общност е най-фаталният „порок“, който може да попречи за осъществяването на нейните потенциали¹⁶⁷. Какви възможности ни предоставя подхода на Леви-Строс за изясняване на някои от основните въпроси, които поставихме в центъра на терминологичния дебат?

Първо, по отношение на „първородния“ грях на антропологията, който все още масово подхранва с напрежение терминологичния и социално-политическия дебат относно релациите „раса-етнос“ и „раса-култура“. Преди да конкретизираме изводите, ще се опитаме да предложим кратък преглед на информацията в тази насока. Можем да започнем с масово достъпните и на тази основа влияещи върху широкото обществено мнение формулировки на речниците и енциклопедиите. Комичен е примерът със *Social Sciences Encyclopaedia* (Kuper & Kuper, 1985/1996), при която се определя расовата група като образувана от „... хора, които вярват, че споделят обща биологическа напраща“, а не расовата етническа група, като такава, която „... се идентифицира чрез общи културни белези“¹⁶⁸. Разбирането за етносите, споделено в *Oxford English Dictionary* (1991), е не по-малко

¹⁶⁶ Пак там, с. 464.

¹⁶⁷ Пак там, с. 486, 489.

¹⁶⁸ Kuper, A. & Kuper, J. (1996). *Social Sciences Encyclopaedia* (p. 267). Abingdon: Routledge. (Original work first published 1985).

объркващо и бихме определили дискриминационно: „... принадлежащи към нехристиянски и нееврейски нации... имащи общи расови, културни, религиозни или лингвистични характеристики“¹⁶⁹. За съжаление подобни нагласи, съзнателно или несъзнателно, се възпроизвеждат масово и в съвременните социалнопсихологически изследвания при употреба на основните термини на етнонационалната феноменология.

Например независимо от своя окуражителен опит да диагностицират докъде се разпростира „една социална болест“, американските социални психолози Грийнберг и Писчжински (Greenberg & Pyszczynski, 1985) изследват „ефекта на етническото различие при оценяване на обект, член на малцинствена група“ като експериментална ситуация между „бели“ изследвани лица и „черен“ участник в дебата, по този начин смесвайки етничност, раса и малцинство в общи, взаимнозаменяеми категории¹⁷⁰. По подобен начин Гловър (Glover, 1994) борава с категорията „*протестантски етнос*“ в своето експериментално изследване, посветено на моралните и епистемологични разсъждения като предиктори на предразсъдъчни нагласи към малцинствата, определяйки религиозното самоопределение като етническа категория.¹⁷¹

Поради невъзможността да се посочат всички подобни случаи в съвременните социални науки, задача която може да се конкретизира в специално изследване на проблема, но която не е обект на настоящото, ще приключим с оценката на тази ситуация в студията на Стефан Ем. Николов „*Разпознаването на етноса*“ (Николов, 1996). Според автора „... намесването на категорията „раса“ при определянето на етноса вместо да внесе по-голяма яснота, още повече обърква нещата“¹⁷². Разбираемо е неговото неудовлетворение, че подобно терминологично объркване допуска и друг известен изследовател в областта на етническите отношения Майкъл Виевиорка, който използва термините „раса“ и „етнос“ като взаимнозаменяеми, поставяйки ги в единна концептуална рамка. Според Виевиорка, цитиран от Николов, „... етносът представлява комбинация от характеристики както от културно, така и от природно естество... Неговите корени се

¹⁶⁹ In Oxford English Dictionary (p. 535) (1991). Oxford University press.

¹⁷⁰ Greenberg, J. & Pyszczynski, T. (1985). The effect of an overheard ethnic slur on evaluations of the target: How to spread a social disease. *Journal of Experimental Social Psychology*, 21, 61-72.

¹⁷¹ Glover, R. J. (1994). Using moral and epistemological reasoning as predictors of prejudice. *Journal of Social Psychology*, 134, 633-640.

¹⁷² Николов, С. Е. (1996). *Разпознаването на източника*. София: Институт по социология, БАН.

намират в идентификационната сила на механичката солидарност чрез присъщия механизъм на формиране на историческата памет... Когато са ясно формулирани, тези характеристики се отнасят до считаните за биологически категории кръв, фенотип и, в крайна сметка, раса".¹⁷³

След направения преглед на дебата „раса-етнос“, можем накратко да възстановим своя интерес към споделените тези на Леви-Строс. Ако определим расата като географско разпределена група от хора с общи климатични условия на живот и наличие на незначителни, от гледна точка на фундаменталните биологични и психични характеристики на вида *Homo sapiens sapiens*, диференциални белези – най-вече цвят на кожата, ръст, физиономични особености – то от подобно разбиране по никакъв начин не следва наличието на съответна общностна култура, погрязваща се в термините на Леви-Строс или в смисъла на общностна идентичност по начина, по който я определихме в първи параграф на настоящото изследване. *Расата е категория на хуманитарната биология, а етносът – форма на общностна или, както е прието в антропологията, на културна идентичност.*

Преплитането на спецификата на двете категории води до посочените по-горе недоразумения и е *израз на феномена на фундаменталната грешка*. От една страна, да се поставя въпросът за принадлежност към расовата група като акт на самоопределение (т.е. на избор) от хора, „които вярват, че са от обща биологическа направа“ е факт, който по никакъв начин не би могъл да анулира техните биологично предопределени расови белези и, от друга страна, да се разкрива етнокултурното различие или общност по отношение на соматичното чрез кръвта, расата, фенотипа или чрез други биологични „означения“. Етнокултурната реалност не съществува *a priori* в биологичната природа на човека. Тя е реалност от качествено друг порядък, както и необходимостта от човешкото социално развитие не е израз на биологична целесъобразност.

Друг е проблемът, към който ни насочва френският етнолог. Загледаността на феномена „расова идентичност“, генериращ и дебата за расите, се разкрива друго по смисъл отношение, символизиращо *следствията от социалния конфликт* между „белия“ Запад и „цветнокожото население“ на Африка, Азия и Америка в процеса на колонизация, следствията от които все още съдържат, макар и в по-голямата си част несъзнавано, конфликтен потенциал и в след колониалната епоха. Невъзможността критически да се осъзнаят различията и границите на употреба на категориите раса

¹⁷³ Пак там, с. 7–8.

и етнос манифестира незаинтересованост и липса на стремеж да се *индивидуализират* в мярата на техните *собствени очевидности* (етническо самоопределение, общостен смисъл, аспекти на жизнения свят) при межкултурното взаимодействие представителите на т. нар. „цветнокожи“ култури. В този смисъл артикулирането на термина раса в полето на межкултурните и между етнонационалните отношения е проява на *феномена на фундаменталната грешка*, на *културен релативизъм* и *субектен нихилизъм*, така живописно илюстрирани от краткия разказ на Леви-Строс.

Второ – относно методологичните проблеми, пред които се изправя неминуемо всеки опит на хуманитарното и социалнопсихологическото знание, ориентиран към „другите“ култури, респективно към „другите“ етнонационални или цивилизационни феномени. Необходимостта от критическа рефлексия както върху споделените от Леви-Строс мнения, понятия и оценки в тази насока, така и върху кореспондиращи концепции, е ключово важна предпоставка за изясняване смисловото съдържание и диференциалните специфики и на другите основни категории на етнонационалната проблематика, ако считаме за вече изяснен проблема за категорията „раса“.

Понятията, използвани от Леви-Строс в тази насока са: „*етноцентрична тенденция на наблюдателя*“, „*културативна – стационарна история*“ и „*референтна система*“. Познавателният механизъм при межкултурното взаимодействие в неговия най-опростен вариант би изглеждал по следния начин: научният наблюдател от социалните или хуманитарни науки (етнограф, етнолог, психолог, социолог, историк) е „*потопен*“ в своята собствена културна идентичност. Той се отнася познавателно към своя обект – „*другата*“ култура и история чрез използването на *собствена референтна система*, чийто означения и смисъл се артикулират и подразбират в контекста на общостната или културна идентичност, в която са възникнали и в която са валидни. Тези съдържания, постъпващи от обекта на познание, които се разпознават като смислово значими, сходни с вътрешните референтни системи на субекта и с неговата линия на развитие, се обозначават като *културативни* съдържания, а другите, които имат маловажна или никаква значимост – като *стационарни*.

Удачна илюстрация на този механизъм според Леви-Строс (Леви-Строс, 1973/1995) е теоретичният модел на Айнщайн за относителността на времето и пространството при отчитане на движението от гледните точки на различни наблюдатели. С една единствена разлика от

физическата реалност – инверсия на ефекта на движение. Ако двамата наблюдатели се движат с една и съща скорост и еднаква посока спрямо трети – те имат стационарно положение един спрямо друг. При същите условия, оценката на тяхната култура е с обратна закономерност – те отчитат като кумулативно, а не като стационарно своето положение един спрямо друг. Леви-Строс счита, че в подобно отношение се намират наблюдателите и вътре в една култура в зависимост от своето участие в нейната динамика. За тези които не участват или имат негативно отношение към линията на нейното развитие (хората от третата възраст, дистанцираните групи и малцинства) тази ситуация се оценява като лишена от значение, като стационарна или дори като регресивна¹⁷⁴.

Не е трудно в описаната по-горе стратегия, широко застъпена в съвременната социална наука, да открием тенденцията към *фундаментална грешка* на база на *културален универсализъм*, която определихме в предходния параграф на настоящото изследване като стремеж да се приложат и екстраполират смислово-ценностните принципи, конституиращи социалния порядък на гадена общностна идентичност (проява на етноцентричната тенденция, според Леви Строс) върху представителите на други общности, извън нейните граници. Точно наличието на подобна опасност от несъответствие между универсалисткото теоретизиране и конкретността на идентичността дава основание на Бъргър и Лукман да заявят в своя текст „*Социалното конструиране на реалността*“ (Бъргър & Лукман, 1965/1996) че, „... идентичността си остава непонятна докато не бъде локализирана в някакъв свят. В този смисъл според авторите всяко теоретизиране върху идентичността и върху специфичните типове идентичност трябва да се извършва в границите на теоретичните интерпретации, в които те са локализирани... Например една психологическа теория, предполагаща обладаност от демони, е малко вероятно да бъде адекватна за интерпретиране на проблеми около идентичността на еврейски интелектуалци от средната класа в Ню Йорк. Тези хора просто не разполагат с идентичност, способна да произведе феномени, които се поддават на подобна интерпретация ... От друга страна, малко вероятно е психоанализата да се окаже адекватна за интерпретиране на проблеми около идентичността в селските райони на Хаити, докато определен тип Вуду психология би могла да предостави интерпретативни схеми с

¹⁷⁴ Леви-Строс, К. (1995). Структурална антропология II (стр. 464 – 467). София: Христо Ботев. София. (Оригинално издание 1973).

висока степен на емпирична прецизност. Двете психологии демонстрират своята емпирична адекватност чрез приложимостта си в терапията, но нито една от тях не демонстрира с това онтологичния статус на своите категории. Нито Вугу боговете, нито либидоносната енергия могат да съществуват извън границите на света, дефиниран в съответния социален контекст... Обладаността от демони и неврозата, по такъв начин, конституират едновременно обективна и субективна реалност *в тези контексти*“ (к. – П. Б. и Т. А.)¹⁷⁵.

Ако възвърнем своето внимание към модела на межкултурно взаимодействие, който Клод Леви Строс генерира, ще установим, че той не отчита най-важната особеност на концепцията на Айнщайн за относителността – наличието на *общо пространство*, в което наблюдателите се съотнасят помежду си. Новото методологично качество, което внася модела на мислене на Айнщайн, е възможността за отчитане както на вътрешните автентични за наблюдателите гледни точки един спрямо друг, така и на външно съпоставящ ги обективиращ поглед върху цялата система на взаимодействието. Тази гледна точка съответства на мета система, която *не отрича, а включва* като частен случай „класическите“ теоретични интерпретации на физико-математическите закономерности на нютоновата физика и евклидовата геометрия, валидни за конкретния частен наблюдател във физическата реалност. Ако строго приложим Айнщайновата методология към межкултурното взаимодействие, по необходимост се нуждаем от динамизиране на субект-обектните отношения, от преход от едностранчива към интегративна позиция на взаимодействието, кореспондираща с метаидентичност, която прави възможно битийното наличие на интегративно, интерсубективно пространство. Възможност да се репрезентира позитивно межкултурното различие чрез *адекватни* методологии на социалните и хуманитарните науки като цяло и на социалната и етническа психология в частност. Позитивно не в смисъл положително, т.е. приемливо спрямо дадена система на оценка, а в автентичната етимология на понятието *positum* от латински – като онтологично налично, съществуващо като реалност.

По този начин достигаем до необходимостта от отговорен, предва-рителен процес, който може да ни предпази от естествената тенденция на нашето изследователско съзнание във връзка с феномена на фундаментал-

¹⁷⁵ Бъргър, П. & Лукман, Т. (1996) Социалното конструиране на реалността (стр. 204-207). София: Критика и хуманизъм. (Оригинално издание 1965).

ната грешка. От една страна, обективизация на социално научния субект чрез саморефлексия и критицизъм върху границите на неговите собствени смислово-ценностни основания, а от друга, на субективизация на общностния обект – признаване *сатоконституивния* характер на неговата идентичност, самоценност и автономност, стремеж към емпатично разбиране на неговите собствени вътрешно онтологични основания. Този процес може да се осъществи чрез *интегрално* верифициране в пространството на методическото съзнание в диспозицията „*универсално-уникално*“ чрез динамични преходи между вътрешните и външните гледни точки – механизъм, който Бъргър и Лукман описват сполучливо: „верификацията може да се извърши както от участниците в съответните социални ситуации, така и от външни наблюдатели... [като се] приложи концептуалния механизъм на *локалната* психология към съответното *локално* изследване“ (к. м. – Н.Н.)¹⁷⁶.

Тези принципни съображения ни ангажират с двuasпектност на интерпретативната методология: 1) *познавателен критицизъм* – отношение към границите на познавателните възможности и 2) *социален онтологизъм* – отношение към особеното съдържание, динамика и ценностни приоритети само конституиращи смисъла на дадената общностна идентичност. Можем да обобщим чрез един кратък и еднозначен „*Принцип на релевантността*“, описващ достигнатото разбиране до тук: *приложение на „особена“, социално научна и социалнопсихологическа методология, релевантна спрямо „особени“ феномени на общностната идентичност (етнонационални или цивилизационни феномени) докогато всеки отделен човек, включително и изследователят, както и всяка отделна общностна форма, реализират своята хуманност и социалност в „особен“ общостен, социокултурен контекст.* Това важно съображение, което Клод Леви Строс грижливо припомня, служи за базисна методологическа мотивация на изследванията в социалните и хуманитарните науки.

На тази база можем да определим и феномена на „*фундаменталната грешка*“ като методологична претенция, добре илюстрирана от Бъргър и Лукман, за *пряк достъп* до фактите на емпиричната реалност на „другата“ култура чрез *универсално валидна онтологична интерпретация*, придаваща им собствено „референтно“ за наблюдателя същностно съдържание. „*Фундаменталната грешка*“ е основа за идеология, а не за наука. Тя е примат на „класическите“ еднопланови физико-математически парадигми от рода на

¹⁷⁶ Пак там, с. 207.

нютоновата физика и евклидовата геометрия или, както сполучливо отбелязва Людмил Георгиев (в „Критика на етнонационалния рационализъм“ (Георгиев, 1999), на подхода на Г. Фр. Хегел като израз на „диалектиката на Абсолютния дух“ и неговото преформулиране в тезите на К. Маркс и Ф. Енгелс за „обективните закони на социалноикономическото развитие“¹⁷⁷. Не е трудно да отбележим, че референтен на етноцентричния модел е *геоцентричният астрономичен модел*, обозначаващ привилегированата позиция на Земята като център на Вселената, който в отличие от все още доминиращите универсалистки (етнопроективни) нагласи в прагматиката на съвременните социални науки като цяло и на социалната психология в частност, беше преодолян в астрофизиката значително по-рано. При нея *численето за центъра се трансформира в числене за взаимоотношенията*, които предопределят очевидността на един или друг център и гарантират възможността за реализиране на автентичен научен процес.

За разлика от „класическите“ парадигми, предложените по-горе методологични принципи предполагат *не пряка, а опосредена и взаимодействаща* със смислово-ценностните структури на съответната културна идентичност (*социална онтология*) функционално-познавателна реконструкция (*социална гносеология*) на феномените на съответната етнонационална или цивилизационна прагматика (*социална онтика*), които обикновено се характеризират от позитивните социални науки като емпирични факти на изследването. От друга страна, трябва да се подчертае, че не е необходимо да се анулира или обезсмисли използването на традиционните емпирично-статистически средства на анализ в позитивните социални науки. Те представляват един индиферентен инструмент спрямо кодифицираното съдържание, което обработват. По-скоро трябва *да се спази изискването за „релевантност“* в процеса на кодифициране и интерпретация на данните спрямо съответния социокултурен контекст.

Естествено всяка конкретна социалната онтология, както ясно показва още в своите пионерски изследвания Емил Дюркейм (Дюркейм, 1994)¹⁷⁸, има своята специфична вътрешна структура и динамика – доминиращи и доминирани, съзнавани и несъзнавани социални съдържания, конституиращи принципи, които е необходимо да се реконструират в своите функционални отношения спрямо конкретния социален факт. Тази вътрешна

¹⁷⁷ Георгиев, Л. (1999). Критика на етнонационалния рационализъм (стр. 122–123). София: У. И. „Св. Кл. Охридски“.

¹⁷⁸ Дюркейм, Е. (1994). Избрано. София: Критика и Хуманизъм.

диалектика е възможна именно поради наличието на общо пространство на отношения в полето на дадената общностна идентичност.

4.2. Примери за нерелевантност

Без съмнение при системната логическа реконструкция на тезите на Леви Строс достигахме до нееднозначни методологически основания. Противоречието, което се разкрива в тях, по своя характер проблематизира методологията на социално научното познание, фокусирано както към „групите“ етнонационални и цивилизационни култури, така и към феномените на своята собствена културна идентичност вследствие от ефекта на включеност или дистанция от нейната линия на развитие и съответна социална промяна.

Социално научният субект, според анализа на френския структуралист и етнолог, е склонен да открие в тях това съдържание, което има референтен, значим и „кумулятивен“ характер спрямо неговата собствена ценностно-смислова координатна система и да детронира съдържанието, които са индиферентни или противоречиви. Подобна еднородна методология на вътрешно-съдържателна центрация на субекта и строго поддържане на външната, мислена като единствено „обективна“, гледна точка спрямо обекта на социокултурното различие, обрича процеса на изследване в перспективата да се открие в него само предварително заложените собствени смислово-ценностни проекции. От подобен характер бяха „научните изследвания“ в българската социална наука, мотивиращи т. нар. „възродителен процес“ през края на 80-те години, които чрез исторически и антропологични данни обосноваваха тезата за „забравения“ български произход на представителите на турското етническо малцинство в България, че българските турци са „забравили“ своя български етнически произход“. Така само за около два месеца са преименувани, административно и паспортно „обработени“ над 800 000 души, т.е. около четири пъти по-голяма група от помациите и турците в Смолянско през 70-те години (Централен сръбски архив, 1988)¹⁷⁹. Етноцентричната тенденция в по-

¹⁷⁹ ЦСА, ф. 1Б, оп. 68, а. е. 3388, л. 254. (Според самия „Първи“ – 840 000 души. – Изказване на Тодор Живков на заседанието по проекта за тезиси по „възродителния процес“ от 12 март 1988 г.)

добни „изследвания“ беше проява по-скоро на *целенасочена етнонационална политика и идеология на етническа асимиляция*, отколкото на безкритично допускане на „неточности“ в социалната етно-методология. И в този случай се потвърждава тезата ни за фундаменталната грешка като основа на нерелевантни и критически осмислени идеологически вярвания, които се легитимират като „социално научни“ – израз на конкретен деструктивен политически интерес.

Неслучайно Ф. М. Уайли в своето изследване „*Общностна психология: релевантност към малцинствата*“ (Wylie, 1973)¹⁸⁰ критикува наличието в значителна част от американските изследователи на повърхностно отношение, *патерналистични* и *етноцентрични* нагласи при провеждане на теренни изследвания с малцинствените групи. Авторът подчертава, че „... бялата психологическа общност има несериозно отношение към своя собствен прикрит расизъм и тази самоизмама е необходимо да се прекрати“.

Според М. Китахара в изследването „*Американската антропология като етнонаука*“ (Kitahara, 1989)¹⁸¹ потенциален принос за формиране на националистични, етноцентрични и расистки нагласи има употребата на така наречените „*цветни термини*“, чрез които американците определят другите народи. При сравнителен анализ на дефиниции и определения в широко достъпни за масовата публика речници (*в The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles and the New Dictionary of American Slang*) авторът установява, че „бял“ повече от другите четири цветни термина се свързва с предпочитани конотации. Само със съжаление можем да отбележим факта на масовата безкритична употреба на „*цветна терминология*“ в антропологичните и социалнопсихологически изследвания, който, както установява Китахара, засилва подобни нагласи. По подобен начин възникват и цитираните по-горе куриозни определения на етносите като „... принадлежащи на нехристиянски и нееврейски нации“, като дискриминационна в културално отношение терминологична негация.

Друг пример е теоретичната рамка, или културалният модел, чрез който се типологизират и артикулират антропологичните съдържания, получени от изследванията на фолклора на различни етноси и култури, включително и на т. нар. „*примитивни*“ народи (по изрза на Леви Брьол,

¹⁸⁰ Wylie, F.M. (1973). Community psychology: Relevance for minorities. *APA Division of Community Psychology Newsletter*, 6, 3-4.

¹⁸¹ Kitahara, M. (1989) American anthropology as ethnosciencence? *Eastern Anthropologist*, 42, 205-210.

1922) при сър Джеймс Фрейзър (Фрейзър, 1923/1989)¹⁸². При него структурата на Стария завет, още митикорелигиозната система на гръкоримската цивилизация, са източници, които се възприемат като най-далечния в генетично отношение собствено културален хоризонт на Западната християнска цивилизация. От подобни съображения, близки по-скоро до собствените моделни представи при дефинирането на категорията етнос, а не на базата на самоопределението на съответната общност, сър Фрейзър, при дебати в Палатата на лордовете, определя *сикската* общност като етнос. Според него „... ако членовете на една група имат обща история, обща специфична културна традиция, общ географски произход, общ език и литература, обща религия и малцинствен статус, то това е етническа група...“ (Николов, 1996). Това мнение, независимо от желанието за самоопределение на представителите на сикската общност като религиозна група, е официализирано в специални документи, въз основа на които съответните власти им предоставят статут различен от този на заселващите Великобритания емигранти от Индия, определени като *индуси*¹⁸³.

В така очертаната *нерелевантна методологическа позиция* попадат тази част от емпиричните личностно-психологически изследвания, които се прилагат извън социокултурния контекст, при който се генерира и формулира валидността на техните базисни категории. Идеята за *универсално валидна* структура на личността, независима от спецификата на културата, в която тя придобива своето конкретно социално качество и съдържание, или, както беше определена от Ханс Айзенк (Eysenck, 1981)¹⁸⁴, *идеята за универсален „модел за личност“* се превръща в теоретична основа на емпиричните тестологични изследвания в социалната и клинична практика. По същество тя експлицира *специфичен, социално значим* за дадена културна идентичност, масово споделян *ценностен антропологичен модел*, който задава *актуалните параметри* на социално толерираните или не толерирани личностни черти и поведенчески стратегии.

В тази връзка важни съображения изказва Хайгануш Силгиджиян в своята студия *„Ерик Ериксън: предизвикателство към научните и културните*

¹⁸² Фрейзър, Дж. Дж. (1989). Фолклорът в Стария завет. София: Издателство на Отечествения фронт. (Оригинално издание 1923).

¹⁸³ Николов, С. Е. (1996). Разопаковането на източника. София: Институт по социология, БАН.

¹⁸⁴ Eysenck, H. (1981). A Model for Personality. Berlin: Springer.

Възгледи за жизнения път на човека“ (Силгиджиян, 1996)¹⁸⁵. Според авторката водещ изследовател на жизнения път и личностното развитие в съвременната българска психологическа наука, „... всяка култура е загрижена да синтезира своя поглед за света и идеалите си за човека в един свързан тип човешко поведение. Въвеждането и постигането на този модел за човечност представлява психосоциалната зрялост на колективно и индивидуално равнище“. Много често, както и в цитирания по-горе случай, съдържанието на този модел се *пробива като психосоматична реалност*, предопределена от структурата на хуманитарната биология независимо от факта, че в процеса на емпирично изследване се използват културално детерминирани лингвистични средства.

Отново установяваме как социокултурното различие, по подобие на проблема за расите, се търси и разкрива в психосоматичното – типичен пример за гоняне на фундаменталната грешка. Не малка част от съвременните американски изследователи отхвърлят етнокултурния релативизъм на „класическите“ изследователски парадигми в личностната психология и персоналния подбор. Според тях тествологични процедури и емпирични данни извън автентичния социокултурен контекст при генериране на даден тествологичен или изследователски инструментариум и неговата периодична ре-актуализация, имат некоректен в методологическо отношение характер и могат да предизвикат обратен социален ефект, особено при прилагането му към етнокултурни малцинствени общности (Gottfredson, 1994¹⁸⁶; Haney & Hurtado, 1994¹⁸⁷; Richardson, 1995¹⁸⁸).

Фундаменталисткото придържане към патологичния, дехуманизиран *сциентистки* ценностен антропологичен модел, изразен с метафората за „*науката като ташина*“, се оказва не само опасен за социалното и психичното здраве на изследваните, но патологизира най-вече самите изследователи. В основата на този модел е използването на методологията не като средство за постигане на истината във възможния исторически хоризонт на

¹⁸⁵ Силгиджиян Х. (1996). Ерик Ериксън: предизвикателство към научните и културните възгледи за жизнения път на човека, *Студия-встъпание в*: Ериксън, Е. Идентичност младост и криза (стр. 13). София: Наука и Изкуство.

¹⁸⁶ Gottfredson, L. S. (1994). The science and politics of race-norming. *American Psychologist*, 49, 955-963.

¹⁸⁷ Haney, C. & Hurtado, A. (1994). The jurisprudence of race and meritocracy: Standardized testing and “race-neutral” racism in the workplace. *Law and Human Behaviour*, 18, 223-248.

¹⁸⁸ Richardson, T.Q. (1995). The window dressing behind The Bell Curve. *School Psychology Review*, 24(1), 42-44.

събитията и подпомагане развитието на обществото и хората, а като фундаментална „*същност на науката*“, съществуваща сама по себе си. Подобна ритуална вяра в „Абсолюта на научния метод“ от гледна точка на социалната онтология е явен социален регрес към по-архаична, превърната форма на религиозност, базирана върху класическия модел на епохата преди Новото Време.

И ако тогава тази историческата форма на религиозност е на максималното ниво на възможния културен „*хоризонт на събитията*“, то тази превърната нова форма на „*псевдо религия*“ и „*научна идеология*“, лишена от еволюционна стойност и автентична мотивация, има характер на социална и психична патология. „Свръх ценна идея“, съчетана с ритуално невротично повтаряне на еднообразни поведения със смисъл сами по себе си.

Как да бъде обяснен основният приоритет по време на изпит на мои колеги психолози, преподавайки психологически измервания, да бъдат задължени студентите *да изчисляват „на ръка“* данните в началото на 21-ви век, в епохата на интернет и улесняващите технологии. Статистическите алгоритми, формули, закономерностите на логиката, математиката и теорията на вероятностите са своеобразен Фетиш, Култ на научното в полето на психологията. Тяхното помнене, трениране и употреба сами по себе си за тях са своеобразна „гаранция за научност“, за липса на „субективизъм“ и проява на „нездравео“ въображение и креативност.

Омаловажава се фактът, че това е само математическо-статистическа „услуга“, която може да се използва, тогава когато имаме автентичен научен интерес и творческа задълбоченост във феномените, които като психолози и представители на другите социални науки и на науката изобщо изследваме.

Показателно е журналистическото разследване, проведено съвсем наскоро от Джон Оливър (Oliver, 2016) и екана на предаването Last Week Tonight в НВО, на лошите, нерелевантни практики на псевдонаучно изследвания и необходимостта обществото да се предпази от риска и вредите, които те могат да нанесат. Джон Оливър дава за пример „играта на статистика“: „... P-hacking представлява събирането на голям брой променливи, с които учените „си играят“, докато не открият *статистически значим резултат*, който най-вероятно е безсмислен. Сайтът **FiveThirtyEight** е интервюирал 54 души, събирайки над 1000 променливи и чрез **p-hacking** на резултатите е успял да открие статистически значими корелации между:

1. Яденето на зеле и вкаран навътре пъп.
2. Пиенето на студен чай и вярването, че филмът „Crash“ не е заслужавал да спечели наградата за най-добър филм.
3. Яденето на сурови домати и юдаизма¹⁸⁹.

И ако тези данни не биха ни навредили, то разследването на Джон Оливър и неговия екип посочва наличие на множество паралелни изследвания за редица храни и напитки – вино, домати, чай, мляко, яйца, царевича, кафе, масло, телешко – за които има данни и в двете посоки, че причиняват и предпазват от рак.

В колегиалната общност на социалната психология не се признава фактът, че повече от 100 години научно развитие в областта *по този начин* не е създадена *нищо една влиятелна и социално значима психологическа концепция*, която не само пасивно да обяснява социалния свят и ключовите феномени, но и да спомага за неговата промяна и развитие. За противоположен пример служи високата социална значимост и влияние на изследванията на Ерих Фром „Да имаш или да бъдеш“ (Фром, 1976/2012)¹⁹⁰, „Душевно здравото общество“ (Фром, 1956/2004)¹⁹¹ и „Анатомия на човешката деструктивност“ (Фром, 1973/2003)¹⁹². Забележително е, че подобен пример са отново изследванията в астрофизиката – „*гравитационните вълни*“ бяха прогнозираны от Айнщайн през 1916 година чрез умствен експеримент и доказаны „емпирично“ едва през 2016 година, 100 години по-късно (Castelvecchi & Witze, 2016)¹⁹³.

Тази деструктивна тенденция на научна идеология на „*сциентизъм*“, както я определихме, в голяма степен лиши психологията и в частност социалната психология от мисията им да бъдат ключовите, с най-висока степен на комплексност и интегритет *научни платформи*, обединяващи другите (от хуманитарната биология, генетика и медицина, до антропологията, социологията и политологията) в мисията им за усъвършенства

¹⁸⁹ Oliver, J. [LastWeekTonight]. (2016, May 8). Last Week Tonight with John Oliver: Scientific Studies (HBO). [Video file]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=0Rnq1NpHdmw>

¹⁹⁰ Фром, Е. (2012). Да имаш или да бъдеш. София: Кубеа. (Оригинално издание 1976).

¹⁹¹ Фром, Е. (2004). Душевно здравото общество. София: Захарий Стоянов. (Оригинално издание 1956).

¹⁹² Фром, Е. (2003). Анатомия на човешката деструктивност. София: Захарий Стоянов. (Оригинално издание 1973).

¹⁹³ Castelvecchi, D., & Witze, A. (2016). Einstein's gravitational waves found at last. *LIGO hears' space-time ripples produced by black-hole collision*. Available online: <http://www.nature.com/news/einstein-s-gravitational-waves-found-atlast-1.19361>.

не на развитието. Обратното – те се превърнаха в *академични и научни бюрокрации*, стагниращи развитието. Патологичното тук е в стремежа към деструкция на автентичния смисъл на социално-онтологичното съдържание като естествена тематична област на изследване и акцентиране върху математическия и статистически инструментариум сам по себе си. Ако тази тенденция продължи, това ще бъде и една от спирачките на развитие на световната икономика, която се намира на прага на „*4-тата индустриална революция*“ (World Economic Forum, 2016)¹⁹⁴, която по своя характер, според споделеното на Световния Икономически Форум, ще е следствие от прякото съчетание на високи технологии с човешки таланти. развитието на таланта и изследването на мозъка, конструирането на пряка технологична връзка между висшите психични функции на човека и управлението на производствените и социалните процеси ще бъде ключовия фактор за постигане на личностно развитие и интегритет на ново цивилизационно равнище. Подобни изследвания обаче изискват релевантност, иновативност и еволюционно състояние на социалната психология, на възможния максимален културен и технологичен хоризонт на събитията през 21-ви век, а не както е в описаната по-горе ситуация на социално-онтологичен регрес, базиран върху класическия модел на епохата преди Новото Време.

Затова от ключово значение е осъзнаване на последствията от механизма на фундаменталната грешка и прилагане на „*принципа на релевантността*“. Основните характеристики на този нерелевантен подход и неговото социално регресивно онтологично ще разгледаме по-долу.

Насоченост към миналото

Приоритетно използване на статистически и математически модели на анализ на миналото, или най-много на близкото настояще. По този начин анализът винаги е *регресивен*, търси причинно следствени връзки, кластерни или факторни зависимости за вече изминали събития извън актуалния културен хоризонт на събитията и тенденциите в бъдеще. Така тенденциите на поведение и откритите закономерности на социално-антропологичните обекти в миналото се проектират в бъдещето. Тези изследвания са обречени на регресивен статус без да се улови времето като

¹⁹⁴ <https://www.weforum.org/>

социален феномен, т.е. не като механично еднообразно повторение, а като качествена промяна и креативно движение.

Реалността на Европейския съюз като социална организация не може да бъде открита в поведението и развитието на Викингите като фактор в Европейската историята след 5-ти век на новата ера, независимо от категоричното им участие в създаването на много европейски държави. Едно е времето като феномен от статистически и математически характер и неговите закономерности, друго е като физически, химичен, биологичен и социално-антропологичен феномен. Общото са еволюционната промяната и движението напред, като критериите са качествено различни и несводими едни към други. Не е възможна *редукция* от по-простите към еволюционно по-сложните и от моделите на миналото към събитията в бъдещето.

Тенденции от линеен характер

Еволюцията се базира на *творчески и продуктивни изключения*, които са *минотарни*, а не *паякоритарни* и *има нелинеен характер*. До сега тези анализи не са направили динамична прогноза близка до реалността, защото техният фундамент не е *постигане на истината като процес*, т.е. динамика с нова качествена промяна, а по-скоро желано продължение на линейното състояние от миналото. Това е стремеж „да се спре времето“, то „да се овладее“ в рамките един *статичен културен хоризонт на събитията*. Това е страхът от нелинейния характер на историчността към „*средната норма*“ на миналото и има социално патологичен характер, защото блокира развитието.

Те използват математическите и статистически модели като „*индугенция*“ срещу своята естествена крайност и частичност. Първото условие, за да се реализира научен процес, е признанието на факта на неговата конкретност, относителност и крайност. Това е мотив да се търси интегритет в науката, да се търси продължение, приемственост или критична опозиция, да се поставя под въпрос, съмнение и проверка всяка хипотеза в един *нескончаем научен дискурс*, без шанс за тоталния и „единствен Отговор“. Това е фундаменталната социално-онтологична разлика между Науката и Религията, между Науката и „Модерните религии“ и Идеологиите в техните класически измерения на *тотална картина* на света. За това в рамките на Религиите и Идеологиите виждаме развитие

към *некласически* и *динамични модели*, които не са сляпо копиране на прототипите, а *съ-творяща* активност водеща до ренесанс на техните ценностни антропологични модели в социалното време и пространството. Как да обясним по друг начин „религиозната революция“ на Реформацията в Християнството, идеите на Мартин Лутер и традицията след него като ключова повратна точка за развитие на Западната християнска цивилизация и превръщането ѝ в доминиращ фактор в съвременето?

Оттук произлиза и необходимостта от „*принципа на релевантността*“ – приложение на „*особена*“ методология, насочена към „*особени*“ феномени на социалната онтология без претенция за научен универсализъм и статизъм. От 26 описани цивилизации 16 са мъртви и нямат смислово продължение в социалното време. Всяка от тях е въобразявала безкраен и доминиращ свят за себе си. Показателно е мнението на Арнолд Тойнби (Тойнби, 1939/1995)¹⁹⁵: „Мъртвите цивилизации не са мъртви поради съдбата или „в хода на природата“ и затова нашата жива цивилизация не е невъзвратно предварително обречена да се присъедини към другите. Макар шестнадесет цивилизации да са вече загинали доколкото можем да съдим, а девет други може би сега са на смъртен огър, ние – двадесет и шестата – не сме принудени да поверим загадката на съдбата си на слепия арбитраж на статистиката“.

Липса на отношение към съществените предикативни и качествено различни фактори на значимата социална промяна

Колко от съветските (дори и западни) социални психолози, социолози и политолози, прогнозираха рухването на съветския режим, интерпретиран и прогнозиран много по-рано в изследванията на Николаї Бердяев, Карол Войтила и Збигнев Бжежински? Каква методология принуди Самуел Хънтингтън да предупреди, че не само не идва „Края на историята“ (Фукуяма, 1992/2006)¹⁹⁶, за разлика от идеологическия ентузиазъм на Франсис Фукояма и много „либерално-демократично ориентирани мислители“ в края на 20-ти век, а предстоят драматични и исторически моменти на „Сблъсък

¹⁹⁵ Тойнби, А. (1995). Изследване на историята, том 2. София: Христо Ботев. (Оригинално издание 1939).

¹⁹⁶ Фукуяма, Ф. (2006). Края на историята и последният човек. София: Обсидиан. (Оригинално издание 1992).

на цивилизациите“ (Хънтингтън, 1996/2006)¹⁹⁷ в търсене на идентичност? Колко икономисти, социолози, финансови и бизнес анализатори предвидиха световната финансова и икономическа криза през 2008 година с изключение на Насим Талеб и Лари Финк? За разлика от множеството нерелевантни примери, има представители на креативно творческо малцинство, които чрез своите концепции и прогнози не само че предвиждат реалистично, но и сътворяват бъдещето. Можем ли да открием общност в подходите на Леонардо Да Винчи и Диего Веласкес, Никола Тесла и Томас Едисон, Николай Бердяев и Збигнев Бжежински, Франц Кафка и Джеймс Оруел, Алберт Айнщайн и Стивън Хоукинг, Карол Войтила и Ерих Фром, Карл Сейгън и Ал Гор, Жан Клод и Кристо, Насим Талеб и Лари Финк? Те прилагат креативни подходи и евристики в своята дейност като творци, които са по-продуктивни, *защото са релевантни* както по отношение на *общуване с различните*, така и от гледна точка на най-важния аспект на социалната онтология – *чувствителност към нелинейното* еволюционно развитие в бъдеще.

Липса на статическа валидност и целенасочено търсене на идеологически медиен ефект, а не на научна автентичност

Класическите експерименти в социалната психология не ни казват нищо съществено за социалната природа на човека и класическите социалнопсихични феномени, които изследват. Двадесет до тридесет души биват манипулирани с експериментално поведение тип „*двойно гръно*“, без да се отчитат културната специфика и социално-онтологичното съдържание. В тях се тренира и прилага методология сама по себе си. Каква трябва да бъде статистическата вероятност, за да се изпълни принципът за представителност, когато се изследват универсални за човека феномени, а не само локални общностни както се твърди?

Има някои изследователи в социалните науки, а и в науката като цяло, които чрез своите изследвания търсят сензационност, публичност и задоволяване на несъзнаваните комплекси на собственото си Его. Те не взимат предвид разнообразието на човешките култури и общности. Приемат, че валидното за гадана извадка е приложимо върху всички останали по подразбиране. В своите изследвания и хипотези те не обръщат внимание на факта, че хората живеят в различни общности, обусловени от различни

¹⁹⁷ Хънтингтън, С. (2006). Сблъсъкът на цивилизациите и преобразуването на световния ред. София: Обсидиан. (Оригинално издание 1996).

културни традиции, които от своя страна оказват фундаментално влияние върху личността и характера на човека, върху доминиращия ценностен антропологичен модел в конкретната култура.

Примери за подобни *нерелевантни изследвания*, които въпреки своя субективизъм са придобили световна известност на универсални „огледала на човешката социална природа“, са експериментите на Стенли Милграм (Milgram, 1963)¹⁹⁸ и Филип Зимбардо (Zimbardo, 1971)¹⁹⁹. Но ако им направим по-критичен анализ, ще достигнем до автентичната им мотивация. В двата експеримента участват общо 64 души (40 при Милграм и 24 при Зимбардо).

И двата експеримента са били репликирани множество пъти, но винаги в англоезична среда – САЩ и Великобритания. В изследването за подчинение на авторитети на Стенли Милграм съществуват много вариации на експерименталната среда в рамките на първоначалния експеримент: даване на заповеди по телефона, вариации в пола на участниците, присъствието на двамата „експериментатори“ в стаята и други. Но изследването никога не е провеждано в култура, различна от американската или дори в рамките на различни културни общности, на които американската социална реалност е богата – в *Salt Lake City* например, където доминира общността на мормоните, известна с изключително ниските нива на агресия (Numbeo, 2016)²⁰⁰ и с висок респект към законите.

При наличието на всички тези пропуски няма е възможно да говорим за универсалност на изследванията и на техните резултати? Каква е била всъщност автентичната цел на експеримента тогава? Стенли Милграм, изучавайки дневниците на Нюрнбергските процеси, е ужасен от липсата на признание на лична вина и отговорност за нацистките престъпления. За него конформизмът и властовият натиск водят до универсални реакции на сляпо подчинение на Авторитета дори и в поведението на граждани на САЩ, която е либерална и демократична държава. Под либералната външност се спотаяват агресията и насилието, които лесно могат да излязат на повърхността, за да бъде актуализирана една деструктивна нагласа. Дори и да са налични подобни тенденции в американската култура, това

¹⁹⁸ Milgram, S. (1963). Behavioural study of obedience. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67, 371-378. <http://dx.doi.org/10.1037/h0040525>

¹⁹⁹ Zimbardo, P. (1971). *The Stanford prison experiment*. Austin, TX: Austin ABC.

²⁰⁰ http://www.numbeo.com/crime/city_result.jsp?country=United+States&city=Salt+Lake+City+%2C+UT

не дава основание да се слагат под общ знаменател всички нейни представители и общности и да бъдат сравнявани със социалнопсихичната ситуация на Германия по времето на нацизма.

От подобен характер е проблемът на така наречения „*лъсен период*“ в творчеството на Зигмунд Фройд (*създаване на идеологията „фройдизъм“*). Той механично експонира своята теория за личността върху развитието на човешка цивилизация и *позиционира* процесите от психо динамичната теория – „*несъзнавано*“, „*предсъзнавано*“ и „*съзнавано*“ – под формата на статични личностни инстанции – „*То*“, „*Его*“ и „*Свърх Его*“ (Георгиев, 1993)²⁰¹. В опита си на да се дистанцира от Юдаизма, Фройд несъзнателно го препотвърждава като „културен код“, като модел на културна идентичност. В стремежа за си за отхвърляне на една класическа религиозна форма, той създава своеобразна нова „научна религия“. „*Египовият комплекс*“ е точно такъв „*културен шаблон*“, който беше наложен върху всички представители на различни култури по един и същ универсален начин, като една всеобща метафора за проблемите на човешкото развитие. Както виждаме в изследванията на културните антрополози (Малиновски, 1922/2004)²⁰², Египов комплекс съществува, но това е Метафора, отнасяща се само до някои културно-исторически общности, определени като Авраамови религии (Юдаизъм, Християнство и Ислям). Съществуват и други възможни метафори за ранната проблематиката на човешкото развитие като „*Електро комплекс*“ (Jung, 1970)²⁰³, „*Комплексът Аджаксе*“ (Kosawa, 1931)²⁰⁴, „*Балкански психичен комплекс*“ (Георгиев, 1993)²⁰⁵ и много други. Но за Фройд това остава нерелевантно. Затова въвведох, може би за пръв път в историята на социалната наука, термина „*ценностен антропологичен модел*“, който включва измеренията на всяка една отделна общност или култура.

В този модел се събират динамиката, ексцентричностите и спецификите, „*уникума*“ на дадена общностна идентичност и култура. Можем така да сравним две култури, да установим къде в тяхната ценностна

²⁰¹ Георгиев, Л. (1993). Бъдещето на Балканите: Психологически проблеми и перспективи. София: Европа.

²⁰² Малиновски, Б. (2004). Научна теория на културата и функционалната теория. София: Панорама плюс. (Оригинално издание 1922).

²⁰³ Jung, C. (1970). *Psychoanalysis and Neurosis*. Princeton University Press.

²⁰⁴ Kosawa, H. (1931). Two kinds of guilt feelings. The Ajase complex. *Japanese Journal of Psychoanalysis*, 11.

²⁰⁵ Георгиев, Л. (1993). Бъдещето на Балканите: Психологически проблеми и перспективи. София: Европа.

структура се преплитат и къде са в дисонанс – нещо, до което културните антрополози са достигнали преди повече 100 години. Например Рут Бенедикт (Бенедикт, 1946/2007) с идеята за „*patterns of culture*“, изучавайки японската традиция и структура на културата²⁰⁶.

Подобен феномен са антропологичните елементи, налични в много религиозни системи като „*Мъжкото*“, „*Женското*“ и „*Детското*“ архетипни начала. Зоофилните религиозни системи, например в Египет, експонират и проектират различни антропологични аспекти и ценности към образите на съответни животни или синкретични антропо-зоофилни същества (*Апит* – глава на крокодил, тяло на леопард и задница на хипопотам; *Амун* – човек с глава на овен и др. (Токарев, 1983)²⁰⁷. Тотемистичната система, както установихме в анализа на историческите типове общностна идентичност в развитието на социалната онтология, се е използвала като календар, а сега е популярна наукообразна форма на „*масова идеология*“ – *Астрологията*. Нейният дълбок, и до голяма степен неосъзнат, произход е в екстраполация на вторичния *ценностен антропологичен модел*, на междуплеменна асоциация върху звездния небосклон, на проекция на сложните взаимоотношения между тотемните символи, настъпили в процеса на конструиране на символиката на новата общностна идентичност – племето, от съставните родово-семейни единици. Това не е израз на „*етноцентричност*“, а по-скоро на една по-универсална социално психична тенденция на „*антропоцентричност*“. Клод Леви-Строс въвежда идеята за „*етноцентричност*“ на наблюдателя в социалните науки. Тази тенденция всъщност не е специфика само на етноса като общностна форма, а изобщо на феномена на „*потопеност на човека в света*“, в историческото еволюционно развитие на отделните типове общностна идентичност, на границите на естествения за неговата историческа ситуация „*хоризонт на събитията*“. Един естествен социално-психологически процес на „*антропоцентричност*“, на личностна и колективна смислова центрация, който определя и възможна социална и клинична патология, която наблюдаваме при описание на феномена на фундаменталната грешка.

²⁰⁶ Бенедикт, Р. (2007). Хризантема и меч. Модели японской культуры. Москва: Наука. (Оригинално издание 1946).

²⁰⁷ Токарев, С. (1983). Религията в историята на народите. София: Народна младеж.

4.3. Насоки за релевантни изследвания

Изследвайки – ние творим, общувайки с другите култури и социални общности – ние взаимно се променяме. И личностната и общностната идентичност креативно се развиват като органичен и творчески процес. Следователно едно изследване не трябва да е се приема като краен *продукт, а като процес*, като непрекъснат научен диалог с емпирични потвърждения или опровержения на ключовите хипотези. Един колективен акт на социално взаимодействие, който има продължителен и интерактивен характер. Не може процесите, които наблюдаваме, да са динамични, а ние да създаваме статична социално научна картина на света. Необходимо е на практика *интерактивна научна платформа*.

Един от добрите примери в областта на релевантните изследвания ни дава проф. Хеерт Хофстеде (Hofstede, 1980)²⁰⁸. Той започва работата си с едно проучване върху организационната култура, което на по-късен етап прераства в една от доминиращите научни парадигми в сферата на сравнителните межкултурни анализи. В сътрудничество със сина си той разработва онлайн платформа в реално време, в която могат да бъдат открити и свободно ползвани събраните от него данни (The Hofstede Centre, 2016)²⁰⁹.

Първоначалното му изследване включва над 50 000 души в повече от 50 страни, всички от които служители на гиганта в информационните технологии IBM. Изследваните лица, които Хофстеде тества, заемат едни и същи позиции в организацията, което е гарант за това, че те притежават сходни личностни характеристики и качества. Фундаменталният фактор, който ги различава е в кой филиал на организацията работят. Това позволява по-ясна диференциация на влиянието, което дадена култура оказва, като разликата в останалите променливи се задържа максимално стабилна.

Друга ключова характеристика на релевантното изследване е способността му да се обновява, адаптира и актуализира към промените и новооткритията, които се случват в света. Фундаментална грешка е да се мисли за едно изследване или теория като за продукт. В най-добрия случай

²⁰⁸ Hofstede, G. (1980). Culture and organizations. *International Studies of Management & Organization*, 10 (4), 15-41.

²⁰⁹ <https://www.geert-hofstede.com/>

то е процес – непрекъснат научен диалог с емпирични потвърждения или опровержения на издигнатите хипотези. Позитивен пример в тази насока отново можем да открием при проф. Хофстеде.

Херт Хофстеде успява да формулира своите дименсии, когато през 70-те години на 20-ти век се сдобива с база данни, съдържаща над 100 000 въпросника, измерващи ценностите на служителите, работещи в IBM. Първоначално той опитва да анализира данните на индивидуално ниво, но това се оказва неясен и объркващ процес. Затова решава да насочи вниманието си към осреднените стойности на държавите, от чиито служители са събрани въпросниците, и там успява да открие значими корелации. Уповавайки се на своята научна интуиция, че получените резултати са валидни и извън рамките на корпорацията, в която са събрани, той провежда алтернативно изследване и открива, че резултатите от него силно корелират с данните от IBM. Това показва, че той е успял да идентифицира *различия в националните ценностни системи*.

След това подлага акумулираните данни на факторен анализ. Анализира 32 ценности и открива, че те се групират около 4 фактора, които представляват проблеми, с които служителите на IBM трябва да се справят. Но *подеите им на справяне* се различават на база *културата, в която са отглеждани*. Тези четири проблема са:

1. Зависимост от началниците;
2. Нужда от правила и предсказуемост;
3. Баланс между индивидуалните цели и зависимостта от компанията;
4. Баланс между ценностите на егото и социалните ценности.

По-късно той ги преформулира в четирите дименсии, респективно *„разстояние до властта“*, *„избягване на несигурността“*, *„индивидуализъм/колективизъм“* и *„мъжественост/женственост“*. По-късно на база работата си в Далечния Изток, и по-конкретно у Китай, Майкъл Харис Бонд (Hofstede & Bond, 1988)²¹⁰ установява 5-та дименсия, характеризираща културите – *„дългосрочна/краткосрочна времева ориентация“*. Тя отразява къде във времето хората фокусират своите усилия – минало, настояще, бъдеще. Хофстеде, в сътрудничество с българския учен Михаил Минков (Hofstede, Hofstede & Minkov, 1993/2010)²¹¹, идентифицира 6-та дименсия – *„задоволя-*

²¹⁰ Hofstede, G., & Bond, M. H. (1988). The Confucius connection: From cultural roots to economic growth. *Organizational dynamics*, 16(4), 5-21.

²¹¹ Hofstede, G., Hofstede, G. J. & Minkov, M. (2010). *Cultures and Organizations: Software of the Mind* (Rev. 3rd ed.). New York: McGraw-Hill. (Original work first published 1993).

ване/въздържање“, отнасяща се до това дали хората се отдават на импулсите си за удоволствие, или ги контролират.

Първоначалното изследване е било репликирано множество пъти в най-различни социокултурни реалности, като винаги са били откривани статистически значими резултати. За разлика от повечето научни парадигми, които стоят на склад в библиотечните хранилища, теорията на проф. Хеерт Хофстеде се развива и поддържа в реално време като една интерактивна научна платформа. Около 40 години след първоначалните публикации на проф. Хофстеде по темата, налице са 2 добавени дименсии и двоен ръст на държавите, от които са събрани данни. Тази научна платформа е красноречив пример за релевантно изследване, съобразено с динамичното естество на социалния свят. За това говори *постоянната ѝ адаптация* към новите открития в глобален мащаб, неспирната ревизия на теорията и богатият социокултурен контекст, в който платформата е приложена.

На база на споделеното, можем да обогатим методологията на своите изследвания в психологията и социалната психология с *релевантни подходи* и да повишим своята продуктивност.

Кои са основните препоръки за релевантност на база на проведения критичен анализ:

- Висока социална значимост на целта на изследването, свързана с решаването на значим проблем, възникнал на възможния краен предел на културния хоризонт на събитията за дадена общностна идентичност.
- Анализ на базисния и вторичен ценностен антропологичен модел, обособен в рамките на дадена общностна идентичност – изследване на неговата динамика и промяна.
- Анализ на нелинейни иновации и технологии за развитие, които имат уникален характер и висока степен на влияние върху развитието.
- Факторни и многофакторни анализи, регресици, корелация, свързани с „паралелни слоеви закономерности“ на паралелна еволюционна промяна на различни нива, които са свързани в общ исторически процес. Например казусът с *„Млякото като хранителна съставка в древната цивилизация и съвременните му измерения“*, който не може да бъде решен като научен казус без комплексни научни изследвания, без участието на експертиза и анализи на дисциплини като археология, хуманитарна генетика, културна антро-

пология, социална психология и социология, история на цивилизацията и зооинженерство.

- Използване на компетентни „преводачи“ в другата култура или в ситуацията на промяна и сблъсък на различните им гледни точки, свързани с основните еволюционни тенденции.

- Развитие и приложение на интерпретативна социална психология на изкуството, насочена към социално най-значимите произведения и автори, които имат смисъл по отношение на развитие на социалната онтология и на разширяване на културния хоризонт на човешката цивилизация.

- Проучване на „референтни“ и „експертни групи“, чието мнение и оценка са предикативни за тенденции и процеси, чрез използване на „закона за разпръскване на иновацията“ (Sinek, 2011)²¹².

- Анализ на „критичните точки“ в слоеве и топуси на социалната онтология, в които се осъществява качествена промяна към прогрес или регрес.

- Умствени експерименти с употребата на еволюционни евристики от характера на „социалната онтология“, „теорията на относителността“, „теорията на всичко“ и „теория на игрите и стратегиите“.

- Анализ на случаи, които са показателни за динамичните тенденции на развитие или регрес – изолиране на основните еволюционни фактори.

- Научни платформи в реално време, чрез технологиите на мозъчния тръст, big data анализи, AI, machine learning и web интелигентност.

- Изследване на изключенията – връзка между статистически, математически и качествени анализи.

- Изследване на несъответствията и „еволюционния виталитет“ на моделите.

- Приложение на „сократовия метод“ и метода „адвокат на дявола“ в процеса на научен дебат и вземане на решение.

- Анализ на риска с вероятностни сценарии по степен на спешност и на важност.

От гледна точка на релевантността какво е научното предизвикателство по отношение на бъдещето като социално време и социална еволюция? То води до усложняване и генериране на възможности *„отвъд културния хоризонт на събитията“*.

²¹² Sinek, S. (2011). Start with Why: How Great Leaders Inspire Everyone to Take Action. NY: Penguin.

По-продуктивен в научните изследвания не е „*твърдият подход*“, а „*мекият подход*“ на латерално мислене „*отвъд рамките на кутията*“, както го формулира Едуард Де Боно (De Bono, 1970/2015)²¹³. Наблюдаваме в научните и социални революции творчески личности и творчески елити, „*бременни с бъдещето*“ – показателно е тяхното поведение в изкуството и творческите индустрии, което има прецикативен социален смисъл.

Чрез методологията на *интерпретативната социална психология* могат да се разберат и осмислят от публиката, на нивото на езиковата реалност и рационалното разбиране, и социално значимите феномени на изкуството. Необходимо е ново виждане за него – то се явява своеобразна „*лаборатория на бъдещето*“, „*социален експеримент*“ с динамика на общностния смисъл и неговата промяна и реконструкция. Проява на свръх сензитивност, свръх перцепция за латентни, все още масово неосъзнати и рационализирани, процеси в бъдещето и тяхното пораждаване и налагане. Това представлява своеобразна „мета реалност“, необременена от „*контрола върху креативността*“ с изискването за законосъобразност на социално значимото битие, т.е. основа за създаване на *нова законосъобразност*. В изкуството се въплъщава бъдещото социално значимо битие, което ще законодателства като нова социална реалност. Законите на човешкото социално развитие са *съ-творчески процес* на човешката и общностна свободна воля, а *не закони на механиката на неживото тяло или абстрактни математически закономерности*. Затова не могат да бъдат анализирани с регресивни метрики, лишени от социално значим смисъл на целта в изследването и негова мотивация.

4.4. Базисен и вторичен ценностни антропологични модели

След като обсъдихме под формата на открит дебат с някои от основните тези на Клод Леви Строс в текста му „*Раса и история*“ (Леви-Строс, 1973/1997)²¹⁴ редица примери от негативен характер спрямо възприетите от нас методологични принципи за релевантност при изследването на об-

²¹³ De Bono, E. (2015). Lateral Thinking: Creativity Step by Step. NY: Harper Colophon. (Original work first published 1970).

²¹⁴ Леви-Строс, К. (1997). Раса и история. София: Христо Ботев. (Оригинално издание 1973).

щностната проблематика, какви позитивни исторически и съвременни проявления в тази насока можем да посочим? Как тези примери са добра основа за повишаване на *динамизма и комплексността на изследванията*, които следва да рефлектират върху много по-сложна система от съвременни и архаични, лични и колективни структури на идентичността, отколкото това се прави от *простата схематична структура* на изследванията, базирани върху феномена на фундаменталната грешка.

Показателен в това отношение е опитът за приложение на психоаналитичния модел на психотерапия в условията на японската етнокултурна среда. Тази любопитна информация получаваме от публикацията „*Япония: игра на снизходителност*“ (1993) на френския независим журналист Етиен Барал, живеещ в Япония и познаващ в дълбочина нейната етнонационална специфика: „На Запад психоанализата набляга на „кастриращата“ функция на бащата в отношенията между майката и детето, които без него биха останали херметични, а японската психиатрия приема двойката майка-дете като я обяснява с „*компекса на Аджасе*“, наречен така от първия психоаналитик в страната д-р Косава по името на един цар от будистката митология, който искал да убие майка си. Прилагайки върху своите пациенти психоаналитичния метод на свободните асоциации, д-р Косава не открил в техните видения Египтовия комплекс (желанието за убийство на бащата) такъв, какъвто го изучавал при Фройд през 1932 година“²¹⁵.

Аджасе бил син на краля на Индия. Неговата майка, която се страхувала да не изгуби младостта и красотата си, искала да роди дете, за да може да задържи статуса си. Пророк ѝ казал, че отшелник, който живее в гората, ще се прероди като син на краля. Кралицата искала син колкото се може по-скоро и убила отшелника, който тогава влязъл в утробата ѝ. Синът, когото родила, нарекли Аджасе. Точно преди да бъде убит, отшелникът казал на кралицата, че той ще се прероди като неин син и ще прокълне своя баща. Кралицата, изплашена от това, което е направила, се опитала да направи аборт, но не успяла и Аджасе оживял. Когато Аджасе пораснал и научил тайната около раждането си, той се ядосал на майка си и се опитал да я убие, но му попречили и не успял. В този момент Аджасе бил атакуван от тежко чувство на вина и се разболял от ужасна кожна болест, която причинявала силна миризма и никой не искал да го приближи. Само майка му се грижела за него. Аджасе обаче не се възстановил. Търсейки облекчение,

²¹⁵ Барал, Е. (1993). Япония: игра на снизходителност. *Студия в: Психоанализата* (стр. 20-21). *Курьер на ЮНЕСКО*.

кralицата отишла при Буда и му разказала за страданията си. Буда излекувал вътрешния ѝ конфликт, и тя се върнала да се грижи за Аджасе. Накрая, принцът се възстановил и станал уважаван владетел.

„Щелта на психоанализата според 9-р Такахашу, цитиран от Барал (Барал, 1993), е да улови индивидуалността на субекта. Но японецът приема и дори се стреми да изтъкне неопределеността на своето *Аз*, което зависи от другите. Психоаналитикът не търси независимостта на индивида, тъй като това би противоречало на основните начала, по които се развиват човешките взаимоотношения... Двамата проблема, с които се сблъскват пациентите ми, са от една страна, стремеж да отричат напълно своята индивидуалност, за да се слоят по-добре със заобикалящото ги общество, а от друга, крайното противопоставяне на групата поради изострено чувство за собствена индивидуалност“²¹⁶. Барал обобщава: „... субектът може да търси снизходителността на групата, за да постигне целите си. Поради това е от значение да не стига до открити конфликти, които биха разрушили хармонията в социалната група във вреда на общите интереси“²¹⁷.

В споделената информация откриваме един позитивен пример на *междукulturно взаимодействие* под формата на адаптиране на психоаналитичния метод към условията на японската етнокултурна среда. Приложената методология валидизира своите основания *не срещу, а чрез* специфичните социокултурни съдържания на дадената социална онтология.

Културалното съдържание на психоаналитичната методология, конструирано от Зигмунд Фройд като процес на индивидуализация и еманципация на *Аза* от травмиращите влияния на първичното социално обкръжение под влияние на доминиращия индивидуалистично центриран ценностен модел на Викторианската епоха, по мнението на Карл Густав Юнг (Юнг, 1992)²¹⁸, запазва терапевтичните си цели в японската социална ситуация, но придобива други специфични за нея онтологични съдържания. Прецизната научна употреба на *метода на свободните асоциации* и както се предполага в психоаналитичната методология, на *психоаналитичния рапорт* от 9-р Косава реконструират специфична социалнопсихична конструкция, обозначена от първия японски аналитик като „*комплекса на*

²¹⁶ Пак там, с. 22.

²¹⁷ Пак там, с. 22.

²¹⁸ Юнг, К. Г. (1992). Зигмунд Фрейд как культурно-историческое явление, в: Карл Густав Юнг, Феномен духа в изкустве и науке, Том 15 (стр. 61-63). Москва: Ренессанс.

Аджасе". Интерпретацията на Барал показва смисъла на *емоционалната снизходителност (amae)* като основен конститутивен принцип както на междуличностните, така и на социалногруповите отношения в японското общество (Барал, 1993)²¹⁹.

С цел по-добро разбиране на споделената информация в тази насока е необходимо да имаме предвид действието на основния социалнопсихичен фактор за *интериоризация* съдържанията на социалната връзка в етническата общност (езика, етническото съзнание, етническото самосъзнание и етническата култура в процеса на оличностяване), както и *социализиращата функция* на първичната семейно-родова среда (Георгиев, 1999)²²⁰. На тази основа ексцентричният характер на универсално наличните роливи отношения в структурата „баща-майка-дете“ и на родовите връзки „*patterns*“ (Benedict, 1934/1959)²²¹, включващи по-широкия кръг от роднински отношения, придават на всяка отделна етно идентичност *особено* и същевременно с това *типично* съдържание, което не може да бъде универсално определено от частния случай на Египовата ситуация. Тя е универсалистка и същевременно етноцентрична методологична претения, която предявяваше Зигмунд Фройд към механизмите на семейна социализация.

Важен по-скоро е процесът, разкриващ специфичните особености на *модела на семейно-родови и роливи отношения*, който доминира в дадената етнокултурна среда, неговите промени и социализиращи импликации върху „голямото общество“ (Градев, 1984)²²². Точно подобна стратегия мотивира формулирането на специфични социалнопсихични механизми в психоаналитичната етно методология като „*психични котлакси*“, валидни за конкретната етнокултурна среда, чрез които съгържателно се тематизират устойчивите модели на *първична социализация*, оказващи своето влияние върху конститутивните принципи и на *вторичните социални институции* (Фриденгер, 1975/1993)²²³.

На основа на тези изследвания и ключови понятия можем да конструираме научно една много *по-прецизна и динамична структура* на ценностния антропологичен модел, която може да разкрие както *базисни*, в голяма

²¹⁹ Барал, Е., Цит. съч. с. 22.

²²⁰ Георгиев, Л., Цит. съч. с. 143-147.

²²¹ Benedict, R. (1959). *Patterns of Culture*. Boston: H. Mifflin. (Original work first published 1934).

²²² Градев, Д.(1984) *Социалните роли на личността*. София: Партиздат.

²²³ Фриденгер, С. (1993) *История и психоанализа* (стр. 146-212).София: Агрес. (Оригинално издание 1975).

част от случаите несъзнавани личностни и общностни съдържания, така и *вторични*, базирани на тях, личностни, социални и общностни форми от институционален характер. Немаловажно следствие от тази научна възможност е идеята за по-осезателна диференциация на „*слоеве на личността и общностна идентичност*“, на тяхното развитие като обща органично интегрирана безконфликтна структура, или обратното – на патологична, дезинтегрирана структура, основа на редица патологични социални и клинични феномени. Можем да определим *базисния ценностен антропологичен модел* като семейно-родови и ролеви отношения, които доминират в дадената културна среда; модел на първична ценностна социализация, *типичен* и същевременно *уникален* за дадената общностна идентичност. Този модел е и исторически първият, свързан с прехода от стагнацията на висшите примати от рода на „*homo sapiens*“ към човешката форма на семейно-родови и ролеви отношения на „*homo sapiens sapiens*“, както показахме във втора глава на настоящото изследване. Този социалнопсихичен по своя характер преход е белязан от множество биологични и най-вероятно генетични промени на хуманитарната биология, които са основа и на непознатата за биологичната целесъобразност клинична патология. След социалната му еволюцията към семейно-родови асоциации и устойчива племенна структура той исторически се разграничава от вторичния, който продължава да се усложнява и развива.

Като най-важни следствия от този преход към хуманност са общо 6 ключови характеристики, които можем да открием за всички типове култури и техните *базисни ценностни антропологични модели*: 1) уникалното и същевременно универсално, характерно само за човека като биологичен вид, наличие на латентен период в развитие на сексуалността; 2) наличие на универсална *забрана за кръвостепешение* първо за собствения род и семейство, а исторически след това с редукция до най-близките родственици; 3) универсална форма на целенасочена подкрепа и грижа за *езиково, социално и ценностно обучение* на младите представители на дадената човешка култура, чрез което съзнанието им придобива човешки характер и те се интегрират и развиват в общността; 4) универсално наличие на *ритуали на преход* от пубертетното развитие към легитимна сексуална и социална зрялост; 5) универсално наличие на *кодекс, на система на норми и ограничения*, на желани и на потиснати социално неприемливи поведения и личностни характеристики; 6) универсално наличие на *социални и психични патологии*, характерни само за „*homo sapiens sapiens*“, както и на биоло-

гични и генетични промени, „белязали“ адаптацията на биологично и органично ниво на човешките индивиди към натиска на социалните фактори. Пример за тези необходими условия за базисна социализация е ситуацията на деца от човешки култури, отгледани от представители на животинското царство. След 10-12 годишна възраст те безвъзвратно губят възможността за човешко качество на своето съзнание и взаимоотношения със социалната среда и остават на нивото на животинското съзнание и инстинкти. Унаследените генетични и биологични промени за социален начин на живот при представителите на „*Homo sapiens sapiens*“ са налице и могат да бъдат актуализирани само в рамките на първичната общностна социализация и чрез механизма на взаимодействие и обучение.

Вторичният антропологичен модел е много по-сложна ценностно-регулативна структура, институционализирана в общностни институции и колективни практики това, което като популярен израз обозначаваме като модел на общество – система от доминиращи и подчинени, формални и неформални отношения в рамките на дадена общностна идентичност, възпроизвеждаща се трайно във времето и пространството. Вторичният модел е плод на сложни межкултурни и цивилизационни отношения и историческа динамика, все по-сложен и комплексен феномен в зависимост от еволюцията на съответната общностна идентичност. От ключово значение е и идеята за закономерния характер на отношенията както в рамките на моделите, така и за взаимната им обусловеност и динамика на развитието при отношенията между тях. Тези модели са динамични и основният начин да достигнем до научната истина за тяхното съдържание, динамика и промяна е да следваме *принципа на релевантността* – чрез межкултурно взаимодействие и динамични социални и социалнопсихологически методологии. Всяка отделна култура има своята *уникална „констелация“* както на нивото на базисния, така и на нивото на вторичния ценностен антропологичен модел. Дори и в рамките на една цивилизационна общностна идентичност, тя не отменя различното и уникално съдържание на тези модели на архаично ниво по-подобие на тяхното съществуване в подчинено състояние в другите исторически предшественици на личностната и колективна идентичност.

И в двата типа модели е валидна диалектиката от психодинамичен характер. Това е основният психологически принос на Зигмунд Фройд от неговия първи творчески период – всеки социален или личностен процес преминава през несъзнавана, предсъзнавана и съзнавана фаза и може да бъде

рационално анализиран, де- или ре-конструиран и усъвършенстван. Във всеки от типовете модели, които диференцирахме, можем да откروим специфични структурни сегменти от традиционен (архаичен) и актуален (съвременен) тип, които символизират полето на стереотипното (конструирано) и новото, (ре-конструиращо се) социалнопсихично съдържание на общностната идентичност. И в двата типа модели са валидни социалнопсихичните тенденции към *биофилна* или *некрофилна* ценностна ориентация и тяхната динамика в процеса на иновация или исторически регрес на съответните форми на общностна идентичност. Валидна е и закономерността при липса на социалната еволюция да се наблюдава регрес и завръщане към по-архаични форми на идентичността със съпътстващо повишаване на случаите на кризисност, на социални и клинични патологии.

4.5. Анализ на случаи.

Анализ на случай 1.

„Късният Рим – криза и иновация в първичния ценностен антропологичен модел“

Особено показателни за кризата на идентичността в това отношение са промените на базисния ценностен антропологичен модел в Късния Рим. Там кризата на ценности води до дехуманизация на отношенията в управляващия елит и до модел на ценностен разпад на „ядрено“ равнище на базисните семейно-родови структури, върху които вече не е възможно да се изградят устойчиви вторични социални институции. Този остър дефицит на траен антропологичен ценностен модел на първично ниво, удовлетворяващ необходимостта от конструктивно хуманно възпроизводство, довежда до потенциална възможност за налагане на новия Християнски модел на „Светото Тайнство на семейството“²²⁴, който осигурява благодатна ценностна и регулативна основа за това базисно и най-важно човешко възпроизводство. То гарантира и възпроизводството във всички други вторични общостни и социални измерения. Виждаме как в исторически план разпад на една общностна структура активира динамика и алтернатива на развитие на друга, запълваща ценостния, со-

²²⁴ <http://www.pravoslavieto.com/docs/Tainstva/brak/index.htm>

циален и „смилов вакуум“ и то точно в този аспект на общностна идентичност, който има базисно и фундаментално значение за хуманността на човешкото възпроизводство. Разпадът на всички основни табута и универсални ограничения за хуманно победение на римските императори и техните близки родственици след Октавиан Август, особено на Тиберий и Нерон (Варналис, 1981), довеждат до историческа тенденция в другата крайност – до сакрализация в Християнската цивилизация на семейните отношения, на техните основни правила и легитимност²²⁵. Неслучайно точно този *ценностен разпад* в римския императорски елит мотивира император Константин и неговата майка императрица Елена към радикална „религиозна революция“, която става и цивилизационна основа на утвърждаването на Християнството като световна универсална религия. Неслучайно те се почитат като „свети равноапостолни цар Константин и неговата майка царица Елена“²²⁶. Те възстановяват базисния ценностен антропологичен модел на семейните отношения в елита на Късния Рим и с това допринасят за сакрализацията им в Християнството. Успоредно с това внасят иновация, която утвърждава с едно хилядолетие жизнеността на Империята.

За да посочим прогностичната сила и възможност за достигане на научно базирано знание в идеята за социалната онтология, чрез анализ на „*базисния ценностен антропологичен модел*“ можем да защитим обосновката защо точно Християнството е избрано за официална религия в Късната римска империя, а не Митраизмът – религиозна и ценностна платформа, много по-популярна и доминираща между легионите, между римските императори и елит (Burkert, 1987)²²⁷. Императорите през 3-ти век са ревностни защитници на Митраизма и това е в пълен синхрон с триумфалната и абсолютна императорска власт по това време, подкрепяна изключително от войнишките легиони. Голяма част от митропоподкрепящите легиони са дислоцирани по границите на империята. Тъй като тези легиони са набирани изключително от местното население, така наречените „*федерати*“, то Митраизмът съвсем определено може да се разглежда и като „*народна*“ религия в посочените райони. В Англия са определени поне три легиона като легиони на Митра, като един от тях е точно от Лондон. Други са

²²⁵ Варналис, К. (1981). Диктаторите. София: Христо Г. Данов.

²²⁶ http://www.pravoslaviето.com/life/05.21_sv_Konstantin_Elena.htm#2b

²²⁷ Burkert, W. (1987). Ancient Mystery Cults. Harvard University Press.

в Housesteads, Carrawburgh и Rudchester²²⁸. Независимо от тази „естествена“ културна и цивилизационна близост както на ниво „народ/федерати“, „легиони“ и „елит“, така и до модела на Митраизма, решението на проблемите на Късния Рим е груго – „Светото Тайнство на Християнското семейство“.

По-подобен начин по-нататък в текста ще цитираме ролята на Реформацията и на Мартин Лутер като ключов фактор в промените на „*вторичния ценностен антропологичния модел*“, на своеобразна „религиозна революция“ и религиозен ренесанс на Християнските ценности в Западната цивилизация. Научно базираният отговор е свързан както с проблемите на „разпад на ценностите“ на елита, така и с възстановяване на нарушеното функциониране на базисната структура на семейно-родовите отношения от техния *инцестуозен регрес*. Феномените на цивилизационен разпад водят до застрашаване на най-древните устои на социалното човешко обичуване и това е предпазване от инцест.

Митраизмът, другите схизми и реформаторски движения в Европа по времето и преди делото на Реформацията нямат отношение точно към тази централна тема. Християнството като официална религия в Късния Рим, съхранило повече от едно хилядолетие устоите на империята, и Реформацията като вече 500-годишен отговор на ценностната криза на Западната цивилизация на прага на Новото време имат роля на решения на най-важния проблем в процеса на ценностен разпад. Те *възстановят* основните ценностно-регулативни структури в базисния и вторичния ценностен антропологичен модел и *предпазват* общността от инцестуозен регрес.

Анализът на базисния и вторичния ценностен антропологичен модел ни насочва към необходимостта от диференциация на отделни „*словесна личностната и общностна идентичност*“, на тяхното развитие или като обща органично интегрирана безконфликтна структура, или, обратното, на дезинтегрирана структура, служеща за основа и на редица патологични социални и клинични феномени. Ключов момент в човешката социална и клинична патология, както показахме по-горе в изследването за феномена на фундаменталната грешка, е естествената социалнопсихична тенденция към фундаментализъм. На базата на общностната идентичност се заражда и съответна личностна идентичност. При по-сложните исторически форми, вследствие на социалната еволюция, имаме *множествени форти* на

²²⁸ Пак там.

общностна идентичност като исторически съдържания и „слоеве на идентичността“. В тази сложност и богатство на процеса на общностно „оличностяване“ се крие и потенциалната възможност както за изпреварващо цивилизационно развитие, така и за отключването на патологични социалнопсихични тенденции на фундаментализъм в победението на престабителни на общностна идентичност в състояние на социален регрес или регресивно развитие на личността.

Първата базисна идентичност е семейно-родовата. Исторически след това е племенната идентичност. Тя, от своя страна, преминава в етническа идентичност, която се обуславя от развитието на езика като основополагащ фактор на етничността. Следващата историческа фаза е цивилизационната идентичност, базирана на религия и системни вярвания. В рамките на Модерното време бурно се развиват националните идентичности и политическите идеологии. В цялата структура на социалната онтология, на всеки един отделен преход имаме личностна и социална промяна и съответна криза. Към идеята на проф. Людмил Георгиев (Георгиев, 2013)²²⁹, която ще разгледаме по-нататък в текста, за съществуването на *етническо* и *етнонационално съдържание* на личността можем да добавим и наличието на културни идентификационни съдържания и от другите общности форми: на семейно-родовата; на племенната (субкултурите в съвременното), на цивилизационната и субцивилизационната.

Съществуват множество слоеве на идентичността, които е необходимо органично и безконфликтно да се интегрират в развитието на личността. Големият проблем на тази сложна структура на слоеве се крие в динамиката и взаимоотношенията помежду им, конфликтността или постигната органична хармония. Биологично тежките последствия на първичната социална травма на произхода, които носим в своята хуманитарна биология, поставени под социалното травмиращо влияние на средата и криза на „слоя на автентична идентичност“, можем да определим като хипотеза за „*тройно критична структура*“, която може да има значителен патологичен и деструктивен социален и клиничен потенциал. Тя се състои в съчетаването в отделната личностна биография на: 1) травматично минало на насилие, екзистенциална застрашеност или сексуална травма; 2) криза на личността и 3) криза в слоя на общностна идентичност, в който тя има *автентична* смислова идентификация.

²²⁹ Георгиев, Л. (2013). Критика на етнонационалния рационализъм. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.

Смисълът на хипотезата за „*тройно критична структура*“ е, че когато тези три елемента се съчетаят в житейската биография на един определен човек, това което може да се очаква като резултат е засилване влиянието на травматичността на миналото, реакция на социален или психопатологичен регрес и все по-вероятни некрофилни и деструктивни измерения на поведението и ценностната ориентация. Това е един от възможните отговори на актуалния въпрос за анализ на тероризма, за обяснение на неговия социалнопсихичен произход и предиктори на индивидуално и колективно поведение. И както посочихме по-горе в текста, тези тенденции могат да имат несъзнаван и неререфлектиран характер както за отделната личност, така и за общността. Колкото по-висок социален статус на лидерство в общностната идентичност има съответната личност, толкова по-висока ще бъде социална значимост на патологичните и деструктивни последици. В тази посока е следващият анализ на случай, при който от значение ще бъде както екзистенциалната личностна застрашеност в ранно детство на ключов социален и политически лидер, така и синхрона между неговия психичен комплекс с регресивната фиксация на общностно и ценностно равнище в развитието на Руската цивилизационна идентичност или, по думите на Ерих Фром, с характеристиките на „социалния характер“.

Анализ на случай 2.

„Йосиф Сталин – регресиращ пример по отношение на библейския архетип на бащата“

Подобен пример за влиянието на базисния ценностен антропологичен модел в личностен и колективен план е анализът на личността на съветския лидер Йосиф Сталин, псевдоним на Иосеб Бесарионис дзе Джугашвили. В анализът на неговия случай наблюдаваме как специфичната личностна екзистенциална констелация на първична социализация, повлиява на стила на вписване и управление на вторичните социални ситуации и институции. Тенденциите от *садистичен и некрофилен характер* на семейната социализация имат граматично влияние върху поведението на зрялата личност. Деструктивността, която обществото своеобразно е „инвестирало“ чрез поведението на тероризиращия баща, се възвръща многократно мултиплицирана под формата на терор и масови престъпления, непознати до този етап в човешката история.

Наши „преводачи“ и дълбочинни познавачи на личността на Сталин и корените на Руския комунизъм ще бъдат Дмитрий Волкогонов, авторът на най-дълбоченото биографично проучване посветено на Сталин „Триумф и трагедия“ (Волкогонов, 1991)²³⁰, и Николай Бердяев (Бердяев, 1994)²³¹ – руски религиозен философ и социален антрополог, обявен за „Пророк на краха на комунизма“ (Попмаринов, 1993)²³².

Дмитрий Волкогонов започва своето въведение в биографията на тоталитарния вожд с разказ за забулените в тайнственост часове на неговата смърт. Според Волкогонов Сталин умира сам, облеган на стола, с поглед насочен към вратата на своя кабинет, търсец съпричастност с отворена длан за помощ. След десет-дванадесет часа, Берия се разпорежда да бъдат въведени медиците и охраната при него. Те пристъпват със страх, за да не обезпокоят покоите на властелина. Краят на Сталин е символичен, твърди Волкогонов. Почти „земният бог“ по време на своето властване, разполагащ с живота и смъртта на хората и народите които е управлявал, става жертва на бюрократичната система, която сам е изградил – агонизира няколко часа безмълвно, без възможност някой да му окаже помощ.

Забулено в тайнственост с важно психологическо значение е и неговото житейско начало. Родителите му, бедни селяни, а след това горийски „плебеи“, по израза на Волкогонов, живеели в остра материална несгода. Другите им две деца Михаил и Георгий не преживели и една година. Оцелял единствено Сосо (Йосиф), „бъдещият Сталин“. Баща му пиел много и системно подлагал на жесток побой своята съпруга и малкия Сосо. Жестоките побои ожесточили малкото момче и го принудили да използва различни хитрости, за да избягва тормоза на своя баща. Майка му превърнала в цел на своя живот спасяването на сина си. Всеотдайна, с цената на огромни лишения, тя осигурила бъдещето на своя син – първо в духовно училище, а след това и в семинария. Там близо десет години младият Сталин изучавал Стария и Новия Завет, като се отличавал от другите младежи с феноменална памет и с почти сляпото си преклонение в постулатите за „единството на Бога“ като носител на абсолютната благодат, всемогъщество и

²³⁰ Волкогонов, Д. (1991). Триумф и трагедия (том 1-3). София: “Военно издателство“.

²³¹ Бердяев, Н. (1994). Извори и смисъл на руския комунизъм (стр.5, стр. 162). София: Христо Ботев.

²³² Попмаринов, Д. (1993). Николай Бердяев – пророк на краха на Комунизма. *Духовна култура*, 9, с. 12–24.

знание. Той имал несъмнени качества на систематизатор и класификатор на постулатите на вярата, но без развитие на творчески способности и критично отношение към истинността на знанието. От друга страна, младият семинарист се чувствал силно угнетен и ожесточен от своето самотно и изолирано съществуване, което протичало в състояние близо до това на килия в затвор. Травмите от детството и трудното самотно оцеляване при тези сурови условия, направили естествен избора му по-нататък на псевдонима „Сталин“ – „Стоманен“ от руски език. Те предположили формирането на базисната *крайно интровертна и егоцентрична тенденция* на неговия психичен живот, свързана с изграждането на силен, защитаващ Аза, *психичен комплекс на екзистенциалната сигурност*.

Можем да очертаем този комплекс като несъзнаван стремеж към осигуряване на максимална, *хипертрофирана сигурност на личното съществуване*. В социалнопсихичен план той тласка личността на Сталин към последваща регресивна и негативна имитация в реалността на социалния живот, на *архетипния образец на Абсолютното съществуване*, първо под формата на идентификация с образа на „Всемогъщия Бог“, а след това и с всемогъществото на „Марксизма“, „Революцията“, „Партията и Съветската държава“, управлявани от него до края на живота му като дълговечна абсолютиска диктатура.

Този психичен комплекс обвързва последващите действия на Сталин към социалното му обкръжение със стремеж за *тотален и систематичен контрол* върху границите на тяхното съществуване. Ерих Фром (Фром, 1973/2003) описва тази тенденция като *несексуален садизъм*²³³, свързана в масово психичен план с *назохистичната тенденция* на сяло подчинение към едноличната власт, формирана в руския национален характер. Според Николай Бердяев (Бердяев, 1994)²³⁴ „Руският комунизъм е труден за разбиране, поради двойствения си характер. За хората от Запада е особено важно да разберат националните корени на руския комунизъм, неговата детерминираност от руската история. Познаването на марксизма в този случай не помага“. Руският философ и социален антрополог дава ясна представа за ролята на Сталин като лидер на руския комунизъм: „Сталин е държавник

²³³ Фром, Е. (2003). Анатомия на човешката деструктивност. София: Захарий Стоянов. (Оригинално издание 1973).

²³⁴ Бердяев, Н. (1994). Извори и смисъл на руския комунизъм (стр. 5, стр. 162). София: Христо Ботев.

от източен, азиатски тип. Сталинизмът, тоест комунизмът от периода на строителството, се преражда в своеобразен руски фашизъм“.

Стратегията на Сталин е планомерно и всепроникващо властово влияние, реализиращо се чрез системен контрол върху границите на действие на всички останали. Неслучайно под неговото партийно и държавно управление НКВД придобива характера на една от най-жестоките бюрократични *системи за тотален социален контрол*. Описват се редица случаи, при които той изпитва дълбоко садистично удоволствие, планирайки в най-малки подробности начина и времето на убийство на даден човек, застрашаващ неговите планове. Ако съответният човек се разболее или има житейски проблеми преди планирания срок за неговото ликвидиране, Сталин го обгрижва, осигурява му сигурност, общува приятелски с него докато се реализира злокобният му таен план. Този стереотип на ликвидиране на опонентите чрез задкулисни, забулени в тайнство действия, утвърждава неговото самочувствие като Всемогъщ, като контролиращ Живота и Смърта, Началото и Края на всеки човек. Неслучайно под негово ръководство в държавната политика на СССР се реализират грандиозни планове на социалното инженерство – преместване, преименуване и изтребление на цели народи и социални групи. Това са мегаломански инженерни и биогенетични проекти за корекция на законите на природата, плод на *масова социална психопатология и некрофилна нагласа*.

Този стил подтиква Сталин към тотално монополизиране на информацията и процеса на вземане на стратегически решения. Той е един от най-ярките *образци за авторитарен некрофилен характер и стил на управление*. Но за разлика от експанзионизма и емоционалната несигурност на Хитлер, неговите управленчески действия са системни, целящи максимална властова сигурност и дълговечност. Огромно влияние върху околните е оказвало неговото мълчание и пестеливият му, самоконтролиран словесен изказ. Принуждавал е чрез закъснение или чрез внезапни спонтанни действия и промени в плана всеки да тръпне в очакване на неговата поява. Тази стратегия и личният „ореол“ на Сталин оказват мощно, непознато до този момент властово влияние върху всеки човек, общуващ с него. В мемоарите си Чърчил разказва как по време на Потсдамската среща на Върха, нарочно предупредил другите участници да не се поддават на автоматичния си импулс да стават прави, когато генералисимус Сталин пристъпва към среща с тях по-късно от определеното време. Независимо от предупреждението

това отново се случва – пръв Чърчил, а след това и другите държавници се изправят веднага след като Той нахлува в пространството на срещата.

И на края на анализа на случая можем да посочим как *сагистичното желание за контрол* върху живота и смъртта, го подтиквават към жертване живота и на своя собствен син Василий, независимо от възможностите, които е имал да го спаси от сигурната гибел. На Сталин е чужда библейската ситуация на Авраам, който е готов да жертва живота на сина си Исаак в Името на Господ, но получил милостта на Бога, който не желае подобно доказателство за силата на неговата вяра. В тази връзка можем да приемем личността на Сталин като един *обратен, регресиращ пример* по отношение на *библейския архетип на Бащата* – не познаващ милост към живота, включително и на собственото си дете.

Анализ на случай 3

„Феноменът Мафия и връзката му с ценностно антропологичния модел на роговата асоциация“

Каква е историческата реалност, която се крие за феномена „Мафия“? Някои историци намират началото на възникването на братството през 1282 година на събитие, влязло в историята като „*Сицилийската вечеря*“. Жители на Палермо се нахвърлили върху своите френски подгисници с вика „*Morte Alla Francia, Italia Anela*“ („Смъртта на Франция – изконно желание на Италия“). От началните букви на тази парола те смятат, че е произлязло името „Мафия“. След обединяването на Италия така наречената „*Onorata Societa*“, т.е. „*Почтено братство*“, както се нарича и днес, загубва правото си на съществуване (Полкен & Шепони, 1970)²³⁵.

Като най-стар документ за съществуването на Мафията все още се приема докладът на прокурора Пиетро Кала Уола от 1838 г., в който се казва: „В много села съществуват братства, състоящи се често от седем членове, които се наричат „*партии*“. Те не се събират и нямат друга връзка, освен че са зависими от един водач, който се нарича президент или първосвещеник“ (Paoli, 2008)²³⁶.

В Сицилия, и по-късно в САЩ, те самите се наричат „*Коза Ностра*“, което означава на италиански „*наша работа*“, нещо в рамките на нашата общност. Изразът „*Мафия*“ е много популярен журналистически и лите-

²³⁵ Полкен, К. & Шепони, Х. (1970). Които не мълчи ще умре. Пловдив: Христо Г. Данов.

²³⁶ Paoli, L. (2008). Mafia Brotherhoods: Organized Crime, Italian Style. Oxford University Press.

ратурен термин, който се използва с цел да придобие публичност и сензационност този феномен по подобие на много литературни и езикови метафори, които навлизат в социалната наука и психологията като „Единово комплекс“, „Тотем и Табу“ и много други. Както „Единовият комплекс“ се възприема като феномен, който описва като типаж много конкретни психични ситуации, така „Коза Ностра“ и „Мафия“ не са изолирани в социокултурната реалност и историята явления, а феномени, характерни в пряк и косвен социален смисъл за много социални и културни ситуации.

От това, че те са разнообразни, разпръснати географски и исторически не следва, че принципът им като израз на определен *тип социална онтология* не е подобен. А нашата роля в анализа е да открия обединяващия, закономерен типичен феномен, скрит зад разнообразните частни и конкретни проявления.

Основното социално-онтологично съдържание на феномена „*мафия*“ можем да характеризираме като доминирането на ценностите на антропологичния *модел на родовата асоциация*, върху всички други слоеве на вторична и първична общностна идентичност. Можем да изразим тази закономерност като *един пряк или символичен родов фундаментализъм*.

Тривиално е да установим, че той е по-подчертан в култури и общности в ситуации на социална и ценностна аномия и в ситуации на конфликт. Етиката, правилата и кодекса на поведение, свързани с ценностния антропологичен *модел на родовата асоциация*, се налагат върху еволюционно по-зрелите и обичайно субординиращи индивидуалното и колективно поведение форми. Този процес е закономерен израз на реакция на криза на основните социални регулатори или, при наличие на ценностни конфликти и доминация, при сблъсък на различни култури.

Така общностната форма, която става фундамент и архаичен прототип на обществото като цяло, т.е. на *родовата асоциация*, оцелява като *ядро на уникалната общностна социалност* при екзистенциалната си застрашеност. Когато едно *хомогенно общество*, което представлява висока форма на общностна идентичност, изпадне в криза също е характерен *регрес* на определени негови елементи към по-долни нива в йерархията на общностните идентичности. При хомогенните общества, при които няма остър културен конфликт, този феномен е израз на *социална патология* (примерът с „Коза Ностра“ в САЩ).

Ако тази мотивация и реакция в подобни ситуации е конструктивна, защото запазва типа социалност в чужда и недружелюбна среда, то в

много от случите, където липсва подобна граматична социална ситуация, се наблюдава *деструктивна личностна* или *общностна фиксация* към този механизъм на действие, без исторически и социални предпоставки за това. Развива се една *социална* и *клинична психопатология* отново с некрофилна и деструктивна ценностна ориентация и поведение. В известен смисъл това е *акт на тероризъм*, но с много банална и непрестижна мотивация – в името на интереса на реална или символична родова асоциация. При автентичният терористичен акт от значение е по-високо стояща социална мотивация в йерархията на социалната онтология.

След като установихме общата рамка и граници на феномена, можем да открием множество типове социални структури и реакции на социални ситуации, които не се тълкуват и възприемат като „*Мафия*“, но всъщност са такива от гледна точка на социалната онтология. Това е форма на социално патологична фиксация на индивидуално и колективно равнище към този начин на реагиране и ценностна ориентация без да има обективна причина за това.

Например в Албания, от 15-ти век може да се забележи тази регресия към архаични форми на законодателство, а именно *фамилното кръвното отмъщение*. „Канун на Лека Дукагини“ (Ноел, 2001)²³⁷ регулира обществените отношения на албанските гегски родо-племенни общности в Северна Албания и Косово в периода 15 – 20 век. През последните двайсет години над 5000 души в Албания са станали жертва на кръвното отмъщение. Няколко десетки хиляди, основно деца, са затворени по домовете си, защото правилото повелява убийството да се извърши извън дома на целевия род. „*Кръвта се излива с кръв*“. Това е обърнатата форма на „*Златното правило*“ по цитат на гумите на Иисус: „И както искате да постъпват с вас човеците, тъй и вие постъпвайте с тях“ (Евангелие от Лука, гл.6:31). Тази практика в Албания е характерен пример за *социално патологичен регрес* в рамките на социалната онтология.

Тук е налице преди всичко *фаворизиране* и *фиксация* на силната първична връзка в рамките на ценностния антропологичен модел на рода. Прилага се двойствен социален стандарт – един към своите, друг към чуждите, както в пряк, така и в символичен смисъл. Такава силна родова връзка е непродуктивна за функциониране на „голямото“ общество, за създаване на социална връзка от по-сложен характер, от йерархично по-високо равнище на другите форми на социалната идентичност. Основната историческа

²³⁷ Ноел, М. (2001). Кратка история на Косово. София: ЛИК.

причина е слабата държавно творяща социална връзка в северна Албания през 15 век, и липсата на друга форма на законно регулиране на отношенията, които да породят трайно социално възпроизводство.

Правилото „*Кръвта се измива с кръв*“ силно и безкомпромисно мотивира към добри и ненасилствени отношения в албанските гегски родово-племенни общности. Любопитна е логиката, от гледна точка на социалната онтология на правилото, да не се извършва отмъщение в рамките на дома на целевия род. Това е символично социално „убийство“, част от отмъщението – целевите индивиди да бъдат „живи погребани“ без право на социални контакти, които са част от „голямото“ общество. Частното пространство на рода, рязко се разграничава от това на племето с граница между живота и смъртта, докато не се изплати „кръвния съглас“.

Това поведение препраща към зората на човешката цивилизация – 15 хиляди години преди Христа (края на последния Ледников перуод), когато подобен кодекс на взаимоотношенията е възможен и *еволуционно оправдан* при състоянието на човешките общности под формата на родови асоциации. Това е епоха на *ловците събирачи*, при които няма уседнал начин на живот. При тях, както беше показано в *Параграфа „Тайна на човешкия произход – родово-семеен и племенна идентичност“* на настоящата изследване, възниква за пръв път решаващата връзка за регулиране на отношенията в рамките на „родовата асоциация“ – *събрание на старейшините*, което представлява своеобразно социално „братство“ с представителна власт върху другите първични отношения. На тази база възниква и представителната политика, еманципира се отделен орган на властта в общността на асоциацията, който доминира във вертикалните отношения. Той до голяма степен лишава от сила и доминиращия фактор в първичния ценностен антропологичен модел – родово-семеен – и подготвя историческите предпоставки за формалната социална структура на племето като първата трайна и уседнала форма на човешка общност.

Анализ на случай 4
**„Сюжетът „Las Meninas“ – разбулване на тайнството или
творецът като герой“**

Както показахме по-горе в изследването на релевантните методолози, чрез интерпретативната социална психология могат да се разберат и осмислят, социално значимите феномени на изкуството като показателни предиктори за дълбочинна социална промяна. По този начин в генеалогията на ренесансовата живопис можем да регистрираме проявата на „*епистемичен разрез*“, според терминологията на Мишел Фуко (Фуко, 1966/1992)²³⁸, на радикална промяна във фундаментите на социалната онтология, задаваща семантичните възможности, вътрешните правила на конституиране на социалния и художествен порядък, представляващ преход от една *класическа към некласическа социална онтология*. Този преход бележи радикална, нелинейна промяна във вторичния ценностен антропологичен модел на Класическата епоха в Западно християнската цивилизация към модела на Новото време. Основен елемент на тази социална промяна е в процеса на доминиране в социалния порядък на *нова историческа фигура* през следващите 300 години до началото на Модерното време – „*творецът като герой*“ на епохата и *индивидуалият творчески активизъм* (Вебер, 1905/1993)²³⁹ като доминиращ стил.

Най-радикална и свършена проява на тази тенденция откриваме в платното на Диего Веласкес „Las Meninas“ (**Приложение 1.**). При него пространството придобива значим статут на порядък, конституиращ обектите в тяхното отделно битие. Различните равнища на видимост, на социална и художествена значимост задават обектите като феноменално-ноуменален свят. Феноменологичната проява е подчинена на една фундаментална онтология – пространствено логическа ретроположеност не само по отношение на чисто предметното, обектното, но и по отношение на социално значимото. Според Мишел Фуко (Фуко, 1966/1992)²⁴⁰ Веласкес ни изправя пред свършения израз на един радикално различен стил на отношение към изображението. Това е двойно рефлексивната процедура, която

²³⁸ Фуко, М. (1992). Думите и нещата: Археология на хуманитарните науки (с. 34–37, 458–473). София: „Наука и изкуство“. (Оригинално издание 1966).

²³⁹ Вебер, М. (1993). Протестантската етика и духът на капитализма. София: Хермес-7. (Оригинално издание 1905).

²⁴⁰ Фуко, М. (1992). Думите и нещата: Археология на хуманитарните науки (с. 55). София: „Наука и изкуство“. (Оригинално издание 1966).

проектира пред нас не само съдържанието на обектите, но и начина, чрез който те се представят и стават възможни.

Този ефект се постига от Веласкес чрез разгръщането на три художествени плана и гледни точки: 1) платното, изобразено вътре в творбата; 2) нагледът на самото произведение и 3) ситуацията извън платното, включваща както битийно, така и смислово наблюдателя-обект (кралската двойка е обект на вътрешното платно). Третият уникален план, включващ пространството на погледа и интерпретацията на „Другия“ в диалога, неуловим на пръв поглед, се разбулва посредством рефлексивния ефект на огледалото. Тази специфична логика затваря смисловия цикъл и откроява значимия акт на посланието – автопортретът на художника, представен като творец на целия процес на рефлексивност.

Ако отстраним съдържанието на огледалото (символичната „детронация“ на кралската двойка) и възстановим неговата огледална функция, всеки конкретен наблюдател би присъствал чрез своето индивидуално битие в този процес на рефлексия. Веласкес създава инструментална художествена структура с потенциални възможности за универсализиране и демократизиране на рефлексията върху човешкото битие, едно „схождане“ на фокуса от абсолютната, съдържателна, властова позиция на Класическата епоха към универсалната, ежедневна позиция. При приложение на този потенциал би се създал автоматичен паноптичен механизъм на връзка между съдържанието на позицията на наблюдателя-обект със съдържанието на вътрешното платно, подвластно на художника. Можем да обобщим: значимият акт, основният замисъл на произведението е представяне на нова властова позиция (тази на твореца) и нейният механизъм на действие.

Автопортретът на Веласкес (**Приложение 2.**), включен в произведението, е издържан в чисто хероичен дух. Той е облечен като войн с изображение на хероична йерофания върху нагръдника – кръст, подобен на меч и е разположен в дясното пространство на творбата. Позата на тялото, независимо от липсата на видимост на долната част, е класическа хероична поза – изнесени напред лява ръка и крак, поглед, прехвърлящ лявото рамо; активна десница, държаща четка вместо атрибут на властта. Пред нас се представя творец с мащаб на „погледа“, обхващащ не само отделните детайли, но и цялото пространство на предметното и социалното битие. Свърх реалистичността на живописния маниер преминава от чисто предметната достоверност към дълбок психологизъм и разбулваща аналитичност.

В тази позиция на анализа ще припомня мнението на Макс Фриландер за патетичния характер на автопортрета като жанр в живописата. При „Las Meninas“ обаче, автопортретът на Веласкес не е самоцелен, патетичен егоцентризъм, доминиращ върху останалата част на сюжета. Разкритието, изтръгването на неговия смисъл от почти „божествената“ притъмненост, в която е потопен, се предполага като един краен, заключителен акт. Традиционният патетизъм на автопортрета съзнателно се трансформира от Веласкес посредством сложна сюжетна система в хероичен епос. Тук художникът не само пресъздава и увековечава своето индивидуално налично битие – той цели да представи себе си и ролята на твореца като демуург на целия възможен дискурс.

Претенцията на Веласкес е много по-голяма от сюжета на една портретна или автопортретна драматургия – да се изгради едно универсално, метазнаково пространство. В него изображението е не само подобие на света, не само откровение и *hypostasis* на значимото социално или сакрално битие, а самостоятелен, автономен свят, конструиран от твореца. Класическата легитимация на изображението като част от словцовото пространство, в което то се явява една превърната художествена форма на доминиращия социален порядък, се трансформира в „Las Meninas“. Търси се по-скоро обратното – легитимация на социалния порядък като художествен.

В позицията на Диего Веласкес, откриваме един подчинен на универсални, формално-рационални принципи *творчески индивидуализъм*, описан от Макс Вебер като личностна стратегия на инструментален активизъм.

Друг важен момент при изграждане на изображението е полагането на точката на наблюдателя-обект, представляваща своеобразна покана за диалог, но при предварително поставени условия за разбиране „логоса“ на творбата. Завоалирането, тайнствеността на замисъла са търсени от Веласкес неслучайно (самото название на картината също подвежда относно сюжета – „Камериерките“). Преследваното определение на творческия акт като божествен, космогонен става възможно не само чрез продуциране на нов порядък на нивото на очевидността, но и чрез продуциране на вътрешния замисъл като самостоятелен и забутен в непрозрачност. От една страна, сюжетът метафоризира както видимия публичен порядък, така и едно равнище на битието, конструирано като тайна.

Тайната е основание, легитимация на властта. Изображението „се освобождава от веригите и ни се представя истински свободно“ (Фуко,

1966/1992²⁴¹). Бих допълнил, че то се стреми да придобие доминиращ социално-онтологичен статус. По отношение на социалната онтология Веласкес реализира ясно дефинирана стратегия. Търсената „високо“ символична, по-скоро абстрактна презентация, на монарсите и на социално значимите фигури в изображението ги представя преди всичко в тяхната властова легитимация, маргинализирана с типичните характеристики на техния статус. Докато другите по-ниски социални роли остават пластични, индивидуализирани в търсене на дълбоко „човешки“ личностни характеристики (**Приложение 1.**). В изображението се репрезентира социалното битие в неговата цялост с тенденция на отместване към тези фигури, които не носят доминантен характер. Подходът на Веласкес е демократизиращ, открояващ закритото, оличностяващ социално безличното. Художественият дискурс вторично придобива компенсаторна и социално властова характеристика. Не се изгражда в логиката на „Подобното“ на социалния порядък, в термините на Фуко, а загатва тенденции за преобръщане на значимостта и конфликтване с доминиращия в реалността порядък. „Същото“ се пропуква, под него прозира „Дружостта“. Но този проект в „Las Meninas“ се реализира от Веласкес не пряко, а уносказателно – решението се разбулва, провижда в тази перспектива на гледане и анализ, която не потиска стремежа за реконструиране на смисъла като неприемлив, а като възможен и желан. Оттук и възможностите за идентификация и дискурсивност, които авторът предлага на наблюдателя. Веласкес загатва и откроява тенденции, които революционно ще трансформират доминиращата социална система в Европейския Запад, представя ролята на твореца като герой на новата епоха.

Друга, не по-малко значима родствена връзка, творбата на Веласкес има и с безапелационния опит на Пабло Пикасо върху нейния сюжет (**Приложение 3.**). През 1957 година, почти на преклонна възраст, Пикасо предприема един проект, свързан с целенасочено и същевременно спонтанно перифразиране на „Las Meninas“. Към първата широкоформатна творба, която той неслучайно озаглавява „Las Meninas (след Веласкес)“ (1957, Барселона, Пикасо-музеум) и посвещава изцяло на класическия сюжет на Веласкес, в рамките на три месеца присъединява серия от още 57 „...много различни *large-scale oils*“ (Warncke, 1997)²⁴². Тенденциите, потенциално заложили в енигматич-

²⁴¹ Фуко, М. (1992). Думите и нещата: Археология на хуманитарните науки (с. 55). София: „Наука и изкуство“. (Оригинално издание 1966).

²⁴² Warncke, C. P. (1997). Picasso (p. 208, 214). Cologne: Taschen.

ното послание на Веласкес, се открояват агресивно от Пикасо. В неговата трактовка триумфират модерното освобождаване на изображението и авторският активизъм от всички предметни условности и йерархични зависимости – както от ангажимента с реалността на външното пространство, така и от социалния и „хуманоиден“ статус на обектите.

В своя обзорен анализ „Пабло Пикасо“ (Martini, 1964)²⁴³ Алберто Мартини споделя: „Пикасо, чийто реализъм вече не е подчинен на външността, не прибегва към крехкия прием на огледалото, за да докаже на самия себе си, че всеки предмет е една същност, която принадлежи на сферата на мисълта, а не на проявата на реалното...“ Енигматичният, скритият за сложна система от похвати и рефлексии патетичен наратив за художника като герой на Веласкес отстъпва на директния, триумфиращ демуургизъм на Пикасо. Образът на художника, който е решен изцяло чрез пространствено разгръщане на хероичната йерофания (меч, подобен на кръст) при Веласкес и пластичното, многопланово решение на картината, пред която е изправен художникът, изцяло доминират в дясната част на композицията. В огледалото, загатващо краля и кралицата при Веласкес, регистрираме неясни, почти карикатурни трактовки на образите им. Инфантата, камериерките и другите персонажи запазват своите сюжетни роли, като при тях стилът на трактовка е класически за Пикасо. В долния ляв край на композицията присъстват две фигури (малкото момиченце и кучето при Веласкес), които при Пикасо са решени чисто силуетно с линия върху собственото пространство на канавацата. Изображението натрапва своята незавършеност и отвореност, своята безусловна граница – външната реалност в самото себе си.

Карстен-Петер Варнке (Warncke, 1997)²⁴⁴ възкликва: „Един е този, който ражда всичко това: Пикасо. Той е господар на своя свят, упълномощавайки който и да е свой избор. Конкурентната кралска власт спира по същество дотук.“ Решението на конфликтността между съблимност и изображение в „Las Meninas (след Веласкес)“ на Пикасо е радикално – триумф на твореца на границата на Модерното време (**Приложение 3.**).

²⁴³ Martini, A. (1964). Pablo Picasso. Seconda parte. (p. 5). Milano: Fratelli Fabbri editori.

²⁴⁴ Warncke, C. P. (1997). Picasso (p. 208, 214). Cologne: Taschen.

Анализ на случай 5.

„Един спомен от детинство на Леонардо“ или връзката между първичен и вторичен ценностни антропологични модели“.

Милиони страници на повече от 200 езика са изписани по повод магичната и тайнствена усмивка на Мона Лиза дел Джокондо (**Приложение 4.**), по повод скритите символи в творбите, по повод текстовете, изписани в обратен словоред, и всичко с което привлича творчеството на Леонардо да Винчи.

Особено привлекателни са темите и информацията за гения на Новото време, скрити в криптата на неговото несъзнателно или съзнателно поведение като дете и юноша преди периода на известност и величие. Как, от гледна точка на социалната онтология, можем да обясним както този непрестанен интерес, така и значимия принос и смисловата стойност, която творчеството и личността на Леонардо да Винчи имат за развитието на Западната цивилизация? Отговорът от научна гледна точка е по-банален и рационален, а не така провокиращ въображението и мисленето на ръба на забраната и инцеста. Тайнството в личността и творческото дело на Леонардо да Винчи е свързано с цивилизационна промяна в първичния, а след това и във вторичния ценностен антропологичен модел на Западно християнска цивилизация, която настъпва и се утвърждава в следващите 500 години след това.

Няма да е пресилено да кажем, че ние, голяма част от нейните представители, сме преки наследници на този процес. В известен смисъл живеем в свят, въобразен и сътворен от Леонардо Да Винчи. В следващите страници ще се опитаме в детайли, от гледна точка на методологията на социалната онтология, да дадем отговори на въпросите какво крие Леонардо да Винчи, защо е необходим този скрит дискурс и какво захранва с енергия един нескончаем дебат по темата близо 400 години след това, съживен от психоаналитичните твърдения на Зигмунд Фройд за неговата „скрита хомосексуална нагласа“.

Поради естеството на настоящото изследване, ще насочим своето внимание преди всичко върху студията на Зигмунд Фройд „Един спомен от детинство на Леонардо“ (Фройд, 1910/1991)²⁴⁵. От друга страна, дали

²⁴⁵ Фройд, З. (1991). Един спомен от детинство на Леонардо (стр. 5, стр. 7, стр. 9, стр. 14-35, стр. 41-51, стр. 56, стр. 60-61). София: Български художник. (Оригинално издание 1910).

поради своята скандална хипотеза за наличие на *пасивна хомосексуалност* като несъзнавана психична нагласа в личността на Леонардо Да Винчи, или поради комичната ситуация напращаща отново темата за грешката (в случая грешка при превода на фактологичния материал), това произведение на Фройд застана в центъра на един нескончаем 100-годишен дебат. Как биха могли да се реконструират съдържателно в тяхната логическа последователност основните тези на Фройд по отношение личността и творчеството на Леонардо, които, в своята съвкупност, предположиха шокиращия масовата публика психоаналитичен резултат? Какъв е основният методологичен проблем, който се откроява при проследяване на основните позиции в дебата около темата и какви нови интерпретативни възможности се очертават след неговото съвременно критическо осмисляне?

Първата теза в изследването на Фройд е фокусирана върху особените *емоционално амбивалентни* отношения между гениалния творец и неговите творби. Леонардо работи бавно и с изключително психично напрежение върху тях. По думите на негов ученик, цитиран от Едмунд Солми, маестрото имал толкова възвишена представа за изкуството, „... че откривал грешки там, където другите съзираха чудеса“ (Фройд, 1910/1991)²⁴⁶. Редица негови произведения, независимо от дългогодишната работа върху тях, остават недовършени. В тази насока Фройд споделя: „... като че ли тук някакъв чужд, външен интерес, интересът на експериментатора, идва отначало да подсили художествения замисъл, за да напакости след това на произведението“. Постигането на художествената цел се потиска, отлага във времето и се заменя със стремеж за опознаване на обекта. Тази свръхсилна изследователска страст извежда Леонардо отвъд обичта и омразата, доброто и злото, отвъд собствените му художествени интереси, за да го превърне в откривател и пионер на естествознанието, в предмечта на бъдещи цивилизационни промени.

Втората теза на Фройд е във връзка с психоаналитичното обяснение на първия наблюдаван феномен – прекомерното развитие на изследователския инстинкт при Леонардо е следствие от неговото действие в най-ранно детство под усиливащия ефект на сексуалността. Според Фройд в детството на гениалния творец изследователският нагон е бил подчи-

²⁴⁶ Фройд, З. (1991). Един спомен от детинство на Леонардо (стр. 5, стр. 7, стр. 9, стр. 14-35, стр. 41-51, стр. 56, стр. 60-61). София: Български художник. (Оригинално издание 1910).

нен на сексуални цели, т. нар. *инфантилно сексуално разузнаване*, а по-късно чрез механизмите на *изтласкване* и *сублимация*, сексуалният интерес заменя своите непосредствени цели с други, по-високо оценени несексуални цели – тези в полето на естетическото и научно творчество. Либидото на Леонардо във висока степен успешно се сублимира, първо в естетически, а по-късно и в изследователски интерес, процес при който сексуалният му живот постепенно закърява.

Третата теза на Фройд синтезира основния резултат от неговото изследване. Чрез психоаналитична реконструкция на емпиричен доказателствен материал в личността на Леонардо се откроява определено несъзнавано, подтиснато психично съдържание – *пасивна, сублимирана хомосексуалност*. Доказателствата, които Фройд привежда в това отношение, са от разнообразен характер. Основно внимание обаче той отделя на спомена или, по-точно казано, на фантазията на Леонардо за младенческите му години. В своите записки Леонардо споделя как над него в люлката се спуска един лешояд, който отваряйки устата му с опашката си многократно го удря между устните.

Неслучайно, чрез своя символичен „ресурс“, именно този ключов фрагмент е избран от Фройд като емблематичен – присъствието на образа на *лешояда* в детската фантазия на Леонардо се асоциира със символиката на *майката* в древноегипетската писменост и религия. Майчинското божество – богинята Мут – е изобразявано от древните египтяни като същество с глава на лешояд. Напълно възможно е за Фройд Леонардо, в своите природонаучни интереси, да е получил информация или от античните историци, описали религиозните схващания на древните египтяни за лешояда като женско същество зачеващо от вятъра, или от църковните отци, позоваващи се на този пример в своята ежедневна агитаторска дейност.

От друга страна, фактът на незаконното раждане на Леонардо и липсата на баща в периода на ранното детство се съгласува с образа на лешояда в неговата фантазия. Фройд тълкува този образ като израз и заместител на неговата силна *либидна обвързаност* преди всичко с *майката*, с фиксиране на младенческите му преживявания към сукателния рефлекс и оралната област. Според Фройд, фантазията за „обработката“ на устата на Леонардо с опашката на лешояда може да се възприеме и като *фелацио*, като израз на пасивна хомосексуална нагласа.

Обяснение на това предположение Фройд открива в редица факти от андрогинен характер, известни от психоаналитичните реконструкции на

преживяванията в ранна детска възраст и от гревната история на различни култури. Те се основават на *инфантилните сексуални теории* на малкото момче за наличие на мъжки полов орган при майката, които при архаичните култури се проектират в космологичен план под формата на андрогинни божества. Древните египтяни често изобразявали майчинското божество, богинята Мут, като лешояд с хермафродитен характер: в горната част на тялото – с женски черти; а в долната част – с фалос. Тази сексуална амбивалентност, изразена чрез символа на лешояда във фантазията на Леонардо според Фройд, изяснява някои биографични и художествени факти при гениалния творец. Прекомерната секуларизирана обвързаност на малкия Леонардо със своята майка Катерина и липсващия баща, водят до *инверсия* в неговото психосексуалното развитие. Любовта към майката се изтласква в несъзнаваното като неприемлива в по-нататъшното развитие на момчето. Идентифицирайки се с нея, то взема своята собствена личност за модел на обектен избор в процеса на полово съзряване. Юношите, които Леонардо обича по-късно за Фройд са само лица заместители на неговата детска личност – изборът на любовен обект е бил осъществен по пътя на вторичен регрес към *авторотизма и нарцисизма*.

Потвърждение на своята основна теза Фройд намира в анализа и на редица групи биографични данни, писмени източници, спомени и произведения на гениалния творец чрез позоваване на негови изследователи. Във всеки случай трябва да се има предвид мнението му, че тази *несъзнавана нагласа* на Леонардо остава само бегли следи в неговото реално поведение. В биографичната информация за него се споделя за едно единствено обвинение в хомосексуални контакти по време на чиракуването му в ателието на Верокио – обвинение, по което бил оправдан. Другият биографичен акцент в тази насока е изборът му като майстор на красивци, но не много гаровити млади момчета за ученици и помощници, нито един от които не оставил значително художествено наследство.

Четвъртата теза на Фройд подкрепя останалите твърдения, характеризиращи особеностите на творческата активност на Леонардо и неговото психосексуално развитие, като фокусира психоаналитичния интерес към специфичните взаимоотношения, които той е имал със своя баща. Биографичните данни, които Фройд цитира за детството на Леонардо са ограничени: роден е през 1452 година в градчето Винчи, близо до Флоренция, като незаконно дете на бедното селско момиче Катерина и месер Пиеро Да Винчи – нотариус. По-късно е отгледан в дома на баща си от неговата

първа съпруга – дона Албиери, която останала бездетна. Неизвестно кога напуснал къщата на баща си, за да постъпи като чирак при Андреа дел Верокио. Баща му, човек с голяма жизнена енергия и престиж, имал след това още три съпруги, десет сина и две дъщери. Предполага се, че майка му е имала брак с друг жител на градчето.

Според Фройд, независимо от негативното влияние на отсъствието на бащата в най-ранните детски години от живота на младия Леонардо, след приемането му в бащиния дом под грижите на дона Албиера, той встъпил като следствие от едиповата ситуация в „нормално отношение на съперничество“ с него. Тези събития и тяхното влияние върху развитието на Леонардо се съгласуват с някои неговии по-късни психични особености. Той изоставя своите творби (спрямо които, както твърди Фройд, художникът се чувства като баща), така както е бил изоставен от баща си в най-ранно детство. От друга страна, силен е бил стремежът на Леонардо да имитира и надмине своя баща по социален престиж, знатност, отношение към разкоша и красотата, независимо че са му липсвали материалните възможности за това, както споделя Вазари. Според Фройд: „...опълчването срещу бащата е било инфантилното условие за неговите внушителни достижения като изследовател“.

Неспъването от бащата инфантилно сексуално разубаване му дава свободата да реализира по-сетнешните си научни изследвания. Според Фройд, преодоляването от страна на Леонардо на догматичното отношение към бога в индивидуален план, може да се тълкува като детрониране влиянието на бащата, а възможността да се търси в природата източник на всяка истина – като влияние на „...нежната и блага майка, която го кърми“ (Фройд, 1910/1991)²⁴⁷. Тази антидогматична нагласа мотивира Леонардо към ревизия на доминиращите схоластични схващания и го превръща в първия естествоизпитател на Новото време.

Преди всичко, според Фройд, разкритите особености на психичния живот на Леонардо, биха могли да обяснят създаването на редица неговии творби, които близо петстотин години неугържимо привличат публиката със своята енигматичност. Загадъчната омайна усмивка на някои неговии персонажи е първото предизвикателство в това отношение. Порт-

²⁴⁷ Фройд, З. (1991). Един спомен от детинство на Леонардо (стр. 5, стр. 7, стр. 9, стр. 14-35, стр. 41-51, стр. 56, стр. 60-61). София: Български художник. (Оригинално издание 1910).

ретът на Мона Лиза гел Джокондо (**Приложение 4.**) най-силно завладява наблюдателя с магическото действие на своята усмивка.

В повечето тълкувания доминират идеите за не еднозначността и *емоционалната амбивалентност* на внушението. Усмивката на Мона Лиза излъчва същевременно свян и потайно сладострастие, миловидност и воля за прелъстяване, доброта и жестокост. Според интуицията на Мари Херцфелд, Леонардо е открил самия себе си в лицето на Мона Лиза (Herzfeld, 1906)²⁴⁸. Независимо от споделените съображения, за Фройд всички опити за логическо обяснение на този гениален художествен феномен до сега остават незадоволителни. Единствено по пътя на проведената психоаналитична реконструкция можем да разкрием забуленото в тайнственост внушение на усмивката на Мона Лиза. Според него „една великодушна природа“ е позволила на Леонардо да изрази по един изключителен начин своите лични въннения в полето на художествената реалност.

По време на своята дългогодишна работа върху портрета Леонардо е имал възможност да съпреживее и възроди в себе си една своя несъзнавана психична нагласа и идентификация от детството. Споменът за вече забутените нежни целувки и усмивката на неговата майка Катерина изплуват в творческия жест на Леонардо и поражат особените емоционално амбивалентни внушения на неговата творба. С изображението на тайнствената усмивка на Мона Лиза, даряваща с безгранична нежност или вещаеща заплаха, Леонардо остава верен на съдържанието на своя детски спомен. Нежността на майката, твърди Фройд, се оказала съдбоносна за неговите по-късни нагласи. Бедната, изоставена майка е трябвало да влее в своята майчина любов всички свои стремежи за неизживяна нежност. Да обезщетити не само себе си за липсата на мъж, но и детето си за липсата на баща, провокирайки със своята прекомерна нежност ранно съзряване на еротичните копнежи при младия Леонардо, копнежи които по-късно жертвали част от неговата мъжественост.

В картината, създадена след Джокондата „*Св. Ана с Богородица и Младенеца*“ (**Приложение 5.**), Фройд отново открива присъствието на прелестната „леонардовска“ усмивка върху устните на женските персонажи. В структурата на картината обаче съзираме и нещо друго – вместо да спази естественото изискване на сакралния сюжет, изобразявайки Св. Ана като „майка“ на Богородица и „баба“ на Младенеца, Леонардо е дал, според

²⁴⁸ Herzfeld, M. (1906). Leonardo da Vinci der Denker, Forscher and Poet, Zweiti Anflage, Iena, p. LXXXVIII.

логиката на своята лична ситуация от детството, „две майки“ на малкия Исус. Нещо повече, в свое допълнение към текста от 1923 година Фройд отбелязва особеностите и на друг вариант на същия сюжет – т.нар. „лондонски картон“, при който двете фигури не могат да бъдат графически отделени една от друга, факт който дълго време се приемал за художествена несполука или грешка. В психологически план обаче, вътрешният стремеж на Леонардо е бил *да слее* в един образ усета за „двете майки“ от своето детство – Катерина и доня Албиера.

В друга своя бележка към изданието от 1919 година Фройд допълва анализа на „*Св. Ана с Богородица и Младенеца*“ с данни от откритието на Оскар Пфистер (Pfister, 1913)²⁴⁹, който разкрива в грехата на Богородица *несъзнателно скрита картина*. В нея ясно се очертава образът на лешояда, символ на майчинството. От друга страна, долната част на образа, в която Пфистер разпознава опашката на лешояда, е насочена към устата на детето по подобие на „събобвия детски сън“ на Леонардо. Според Фройд (Фройд, 1910/1991)²⁵⁰ необходимо е да се има предвид и това мнение, независимо от естествения скептицизъм, който предизвиква. В по-сетнешни творби на Леонардо – „*Вакх*“ (**Приложение 6.**) и „*Св. Йоан Кръстител*“ (**Приложение 6.**), Фройд открива отново специфичната „леонардовска“ усмивка, този път върху красивите „женствено нежни“ юношески лица на персонажите. Те гледат „... загадъчно тържествуващи, сякаш знаят за някакво голямо сполетяло ги щастие, за което трябва да се мълчи. Познатата омайваща усмивка подказва, че това е любовна тайна“. Близки по смисъл според Фройд са данните, получени от Вазари, за характера на първите художествени опити на младия Леонардо. Изваяните от глина няколко смеещи се женски глави и глави на деца заслепяват със своята красота. Тези два вида обекти в началото на неговото творчество препотвърждават несъзнаваните му сексуални нагласи, психоаналитично реконструирани както при детската му фантазия с лешояда, така и при по-късните му художествени произведения след портрета на Мона Лиза.

Неслучайно стремежът на Фройд да дебатира чрез изследването си следва своето естествено дискурсивно продължение в различни области

²⁴⁹ Pfister, O. (1913). Kryptographie und unbewusstes Vexierbild bei Normalen, in: "Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung" (p. 147). Leipzig.

²⁵⁰ Фройд, З. (1991). Един спомен от детството на Леонардо (стр. 5, стр. 7, стр. 9, стр. 14-35, стр. 41-51, стр. 56, стр. 60-61). София: Български художник. (Оригинално издание 1910).

на тематизация на проблема: изкуствознание, културология, история и психология. В основните критики и съображения срещу подхода, изводите и сигурността на емпиричните данни в изследването на Фройд могат да се диференцират в две основни насоки. В първата се споделят рефлексии от конкретен характер, а във втората – от общ характер, проблематизиращи или психоаналитичния подход на Фройд към изкуството и културата като цяло, или значими, уясняващи темата културно-исторически феномени.

В своята „Психология на изкуството“ (Выготский, 1925)²⁵¹ конкретна критика към психоаналитичната реконструкция на Фройд отправя Лев Виготски. Според него: „... Фройд се опитва да изведе цялата негова съдба [на Леонардо] и цялото негово творчество от основните му детски преживявания, отнасящи се до най-ранните години от живота“. От друга страна, за Виготски психоаналитичният подход създава впечатление, че разполага с универсален каталог на сексуалните символи, които се тълкуват по един и същ начин за всички народи и исторически периоди, и насочва интерпретацията на един или група художник към реставриране на Египовата ситуация. Получава се представата, че всеки човек е „прикован“ към своя Египов комплекс и в „най-високите“ форми на своята активност, отново и отново преживява своята инфантилност от далечното минало. За всеки сериозен изследовател на Леонардо, счита Лев Виготски, е ясно каква маловажна роля за интерпретиране на неговото творчество играе „ключовият“, сексуален според Фройд, символ от неговия детски спомен. Основни слабости на приложението на психоаналитичния подход към изкуството Виготски вижда в два пункта: 1) в *нацеляване на несъзнаваните психични процеси* в художественото творчество, които в тази теория се свързват преди всичко с особеностите на сексуалността и 2) в *подцеляване на социалната и естетическата форма*, чрез която се реализира обективно творческата активност в широкия социален контекст.

От друга страна, Виготски открива определени позитивни теоретични ценности в психоаналитичния подход, които не се актуализират практически в необходимата степен. Според него това е опитът да се разшири сферата на изследванията в психология на изкуството чрез отваряне към проблемите на несъзнаваното, за разлика от предходната академична традиция, фаворизираща ролята на съзнанието. Това е опитът на психоаналитичната теория да отговори на въпроса: „... как несъзнаваното

²⁵¹ Выготский, Л. С. (1925). Психология искусства (стр. 68–83). Москва: Педагогика.

в изкуството става социално“. В тази насока за Виготски е необходимо конституирането на една *социалнопсихологическа* интерпретация на символката в изкуството и неговото историческо развитие, включваща не само малкия кръг на личния живот, но и големия кръг на социалния живот, или по-точно казано: „... изкуството като социално разрешение на несъзнаваното.“

От позициите на аналитичната психология Карл Густав Юнг отправя своите критични съображения не само към конкретното изследване на Фройд върху Леонардо, но и върху неговата методология към феномените на изкуството и културата в цялост. В своя текст „Зигмунд Фройд като културно-историческо явление“ (Юнг, 1992)²⁵² Юнг споделя, че неспособността на Фройд да предложи своя позитивна програма, фиксацията му само към определени факти от миналото на психичния живот, докато детронира други, които в перспектива могат да имат определящо значение, сродяват неговия подход с този на скандалните хроники в пресата. Според него от подобен характер е изследването на Фройд върху Леонардо във връзка с проблема за неговите две майки. Независимо от обективните обстоятелства в житейската съдба на Леонардо, отгледан като дете от майка и мащеха, сама по себе си, твърди Юнг, *темата за двете майки е митологична* – нейното влияние можем да открием и тогава, когато фактите в реалността са различни. Много често две майки има героят в класическата структура на *хероичния мит* при различни култури, а що се отнася до фараоните, споделя Юнг, за тяхното естествено място в древноегипетската митология и социален порядък наличието на две майки е задължително. В отношението на Фройд към тези факти от психичното развитие на Леонардо за Юнг прозира стремеж да се търси нещо негативно, анормално, патологично, без съобразяване с критериите на научната истина и многоаспектността на проблема.

Подходът на Фройд, според Юнг, е верен не на научната точност, която не цели скандализиране на общественото мнение със своите едностранчиви твърдения, а на световноисторическата задача, с която несъзнавано се ангажира той – да се покаже скритото под лъжливата външност. Не е трудно за Юнг да се „... представи леонардовската „Св. Анна“ (**Приложение 5.**), с нейните три образа като класическо изображение на митологическия мотив за двете майки“. За Фройд обаче с неговата „... къс-

²⁵² Юнг, К. Г. (1992). Зигмунд Фрейд как културно-историческое явление, в: "Феномен духа в изкустве и науке", Том 15 (стр. 61-63). Москва: Ренесанс.

новикторианската психология и, заедно с това, за най-широката публика, значително по-привлекателно е чрез „пътя на обстоятелствения анализ“ да се установи как високоставеният баща на Леонардо е създал великия художник вследствие на незначително недоразумение“. Според Юнг Митологическият мотив за двете майки представлява действителен интерес именно за науката и постиженията на малцината, които, верни на научността, се занимават с него, не биха откликнали така всред публиката като едностранчиво ориентирания, търсец негативни моменти подход на Фройд.

Майър Шапиро в своята студия „Леонардо и Фройд: едно изследване върху история на изкуството“ (Schariro, 1956)²⁵³ акцентира върху допуснатите значими, от гледна точка валидността на заключенията, пропуски в психоаналитичната реконструкция на Фройд. Мари Херифелд, чийто превод от италиански на немски е фактологичният материал в анализа, погрешно превежда ключовата за интерпретацията на Фройд гума в описанието на детския спомен на Леонардо *nibio* като *лешояд*.

Автентичният смисъл на гумата на немски е *каня*. За редица изследователи като Ърнест Джонс (Jones, 1955)²⁵⁴, Ирма Рихтер (Richter, 1952)²⁵⁵, Джеймс Стречи (Strachey, 1957)²⁵⁶ грешката при превода не е маловажен факт относно сигурността на хипотезата на Фройд. За по-голяма обективност е необходимо да припомним наличието на изследователски данни от изучаването на древноегипетската тотемистична и религиозна система, основаващи се на птицата *каня* и носещи смисъла, който е имал предвид Фройд при тълкуването на символа на лешояда – връзка с богинята Мут. Подобни данни за култ към хищната птица *каня*, съществувала в Горен Египет, Ел Каба, се цитират от германския изследовател Кеес (Kees, 1956)²⁵⁷. Богинята *Каня* била почитана като покровителка на фараоните през цялата история на Египет и била част от тяхната титулатура. В Карнак птицата *каня* била тачена като възплъщение на богинята Мут – съпруга на бог Амон.

От позициите на аналитичната психология критични съображения към изследването на Фройд отправя и Ерих Нойман в студията „Леонар-

²⁵³ Schariro, M. (1956). Leonardo and Freud: an art historical study, in: "Journal of the History of Ideas", t. XVII.

²⁵⁴ Jones, E. (1955). The Life and Work of Sigmund Freud, Vol. II (p. 390).

²⁵⁵ Richter, I. (1952). (ed.). Selections from Notebooks of Leonardo da Vinci (p. 286).

²⁵⁶ Strachey, J. (1957). Editorial note to Freud, Vol. XI (p. 59).

²⁵⁷ Kees, H. (1956). Der Götterglaube im Alten Ägypten (p. 37). Berlin: 2 Aufl.

до да Винчи и архетипът на Майката“ (Нойманн, 1954)²⁵⁸. Акцентът в анализа на Нойман не се поставя върху проблема за грешката при превода на детската фантазия на Леонардо. Напротив, независимо от терминологичните различия при превода, образът на лешояда или на груга птица в описанието на фантазията за автора категорично носи символичните белези на „уроборическата майка“ – двуаспектно тълкуване на опашката на птицата като кърмеща зръг и като фалос. Символът на Змея (уроборос), погълнал своята опашка, т. нар. „Велик Кръг“, изразяващ вечността на вселената при древните египтяни, олицетворява както женското, така и мъжкото начало, както оплодотворяването, така и оплодотворяващото и съдържа в себе си символиката на Великата майка. За разлика от психопатологичното, личностно тълкуване на Фройд, преpraщащо съдържанието на символа към забутените в неяснота събития от младенческите години на Леонардо, чрез структурата на фантазията, според Нойман, можем да открием несъзнаваното действие на *надаличностни архетипически фактори* в неговото творческо развитие – *архетипът на Майката* и *Женското начало*. Съчетаването на мъжки и женски елементи в символиката на майката в детската фантазия на Леонардо не може да бъде обяснено с наличието на латентна хомосексуална нагласа или като вследствие на инфантилните момчешки представи за гениталната организация на майката. Това трябва да се направи посредством естествените предпоставки на индивидуалното развитие и чрез културалното унаследяване на архаични социални представи за произхода на живота. Авторът се опира върху идеята на Юнг за връзката между *индивидуалното* и *колективно несъзнавано* и конкретизира спецификата на тяхното взаимодействие в личността и творчеството на Леонардо. Като утвърждава редица елементи в анализа на Фройд като възможно обективни в индивидуално личностен план, Нойман отправя своята критика преди всичко срещу омаловажаването и не отчитането от негова страна на архетипното, културално и цивилизационно начало. Личността и творчеството на Леонардо в тяхната противоречивост и многостранност могат да бъдат възприети като символ на дълбинния обрат, който настъпва в *цивилизационната динамика* на западното общество. Те са израз на несъзнаваната към актуалния исторически момент *промяна*, която настъпва в неговия *културен канон*. Класическият за Югославия християнската цивилизация, социален порядък, установен върху патриар-

²⁵⁸ Нойманн, Э. (1954). Леонардо да Винчи и архетип Матери, Студия в: "Психоанализ и искусство" (стр. 95-152). Москва: Ваклер.

халния рег и архетипа на „Бога-Отец“, премества своята центрация върху „архетипа на Майката“, респективно върху природата като нейна *символична обожествена проекция* (Нойманн, 1951)²⁵⁹. Неслучайно, според Нойманн, именно Леонардо е основният претеча на естествознанието и новото отношение към природата, човека и божественото.

Потвърждение на подобен процес в традицията на Западния ренесанс откроява в своя „опит за съзерцателно богословие“ и Калин Янакиев (Янакиев, 1998)²⁶⁰. Неговият убедителен опит за сравнение между иконографската традиция, посветена на Православния лик на Богородица и западните Магони, включително и с творби на Леонардо, ясно показва *протяната* в Запада на каноничната християнска семантика в изображението на Богородица с Младенеца, и *центрирането* им около друг масово споделян *ценностен антропологичен модел*. Подчертано земният, натурален характер на образите, доминирането на *антропността пред светостта* в сакралните сложни композиции, при редица автори близки в културно-историческото време, показват развитието на тази *секуларна* по своя характер тенденция в Западния ренесанс. Като извод от направения социално-онтологичен анализ на случай от методологична гледна точка, свързана с основната тема на изследването за „*принципът на релевантността*“, наблюдаваните промени в базисния ценностен антропологичен модел и тяхното влияние върху вторичния, обясняват енигмата в творчеството и поведението на Леонардо Да Винчи. И той като Диего Веласкес закодира своята творческа интуиция и предпазва своята личност, за да отправи послание към бъдещето, което влияе и до днес. Иронията на историята в този случай касае *научния регрес* и *притер за нерелевантност* на психоаналитичния анализ на Зигмунд Фройд, който вместо да разкрие величието на този гениален и новаторски жест, акцентира върху проблем с висока медийна значимост за късновикторианската публика – „*скритата хомосексуална нагласа*“.

Проблемът не е в анализанта, в лицето на Леонардо Да Винчи, а в самият Фройд, който като психоаналитик не е работил за трансформация и рационализиране на своите собствени, етнокултурно базирани и несъзнавани представи и ценностни нагласи, свързани с базисния ценностен антропологичен модел. Ценностният антропологичен модел на Фройд и

²⁵⁹ Нойманн, Э. (1951). Искусство и время, Студия в: "Психоанализ и искусство" (с.153-195). Москва: Ваклер.

²⁶⁰ Янакиев, К. (1998). Диптих за Иконите, Опит за съзерцателно богословие (стр. 97-141). София: Ф. "Покров Богородичен".

на много други съзнателни или несъзнателни представители на цивилизациите, свързани с Аврамовите религии – Юдаизъм, Християнство и Ислям, като културен и исторически произход и традиция е центриран около *доминиращата роля* на „Бащата“ – в термините на културната антропология, той има патерналистичен характер. В това се състои и социалната „революция“ на Леонардо Да Винчи. Може би точно това крие „*леонардовската устивка*“, която магнетично привлича погледите и мислите на милиони почитатели вече половин хилядолетие. *Хармонично съчетание* на „Мъжкото“ и „Женското“ начало като *символ на човешката андрогинна цялост*. Точно това откритие, а не схемите на човешката органика или военни и инженерни иновации, налага необходимостта от *скрит дискурс*, от скрито знание и рационален опит, за да се предпази автора от твърде високия риск за публично тълкуване, различно от доминиращата схоластика. Преди това в Средновековието катарите, и „българската ерес“ – богомилите, в чиито вярвания има равнопоставеност и баланс между ролите на „Жената“ и „Мъжа“, на „Майката“ и „Бащата“ – както и много други опити за промяна на модела са били жестоко наказвани с гонения и смърт (Moore, 1975)²⁶¹.

²⁶¹ Moore, R. I. (1975). *The Birth of Popular Heresy*. Toronto: University of Toronto Press.

Изводи и резултати от изследването

На финалът на изследването можем да направим оценка на постигнатите резултати – концепцията за социална онтология е *възможен* и иновативен подход за формулиране на релевантни теоретични и емпирични модели за изследване на феномените на общностната идентичност. Има постигнати научни открития – изясняване на *механизма на латентност* в сексуалното развитие на младите хора и на *механизма за настъпване* на генетични и биологични промени, вследствие на налагане на социалните правила и победение в началото на социалната онтология. Идентифицирани са други *релевантни* модели на изследвания и са формулирани *практически препоръки* за спазване на принципа на „*релевантността*“ в изследванията. Това беше и основната научна и социална мисия на настоящото изследване – да покаже съвременните проблемни тенденции и да подпомогне научно тяхното практическо преодоляване.

По гумите на Ал Гор: „*Това, което направил сега, може да има продължение в следващите 1000 години.*“ (Гор, 2006/2008)²⁶². Голяма част от наследството, което ни е завещано, включително от социалните и социалнопсихологическите изследвания, може да ни доведе до цивилизационна катастрофа от *некрофилен характер*. Тенденцията към некрофилност на човешката цивилизация, която в момента застрашава резултатите на 4,1-милиарден естествен процес на еволюция на живота на Земята, изисква от изследователите не само анализ на произхода на тази тенденция, но и *алтернативни пътища за развитие*, преодоляващи тези *архаични психични фиксации* и *травматология*, които я предполагат.

Има висок и реален риск от *глобална катастрофа* с невиджани размери, ако тези тенденции се пренесат автоматично в победението на хората в бъдеще без *трансформация към биофилност*. Ако тези тенденции в изминалите 250 – 300 хиляди години еволюционно развитие на *Хомо сапиенс сапиенс* са имали позитивни резултати за утвърждаването му и налагането му като основен вид между другите хоминиди и това са адаптивните стратегии на *лов и събираществото*, както и стратегията на *военното дело*, то тяхното действие в момента, *усилено от технологиите*, може да застраши изобщо съществуването на живота на планетата Земя. Живеем

²⁶² Гор, А. (2008). Неудобната истина. София: Младинска книга. (Оригинално издание 2006).

в епоха, в която сме предизвикани да трансформираме своето наследство. С деструктивни и нерелевантни действия не е възможен автентичен напредък и промяна на негативните тенденции от миналото. Трябва да приемем *биофилното начало* като основа за нов релевантен подход. Социалният смисъл и неговата криза единствено при човека от всички биологични същества, застрашава неговото съществуване. Предишните исторически епохи са базирани върху „икономика на изчерпаемите ресурси“ и „комплекса на Жертвата“ като цивилизационна идентичност – „жертвата на Слабия“, „жертвата на Малкия“, „жертвата на Другия пол“, на „Различния“ и на „Чуждия“, „жертвата на Околната среда“. Голяма част от религиозните системи интерпретират този акт на жертвоприношение, защото това е процес, който е в основата на произхода на човешката социална природа, както го показахме в изследването. Но тук е мястото да припомним и смисъла и значението на „Авраамовия комплекс“, който е действие и послание в обратна посока – акт на милост от страна на Бога към човешкия живот, и към живота като цяло.

В новата ценностна платформа и съответен антропологичен модел на „развитието и отговорността“, на „икономиката на неизчерпаемите ресурси и развитие на човешкия талант“, водещо място е необходимо да заеме *екзистенциалната сигурност и приоритета на живота в търсене и развитие на стисъла*. Необходим е *нов, действителен хуманизъм от биофилен характер*, с отговорност за живота и неговото качество, утвърждаващ свободата и творческо начало при конструиране и реконструиране на социалния смисъл и идентичност.

Етичният императив на човека на науката в нашето съвремие няма абстрактен и умозрителен характер – резултатът от едно или друго човешко поведение или действие, усилено от силата на науката и технологиите, има конкретен характер или на регрес, потискане, деструктивна агресивност, или обратното – на прогрес, еволюция и окуражаване на развитието.

Това е *пресечна точка* на *съвременния конфликт на цивилизационно равнище* – тенденции от биофилен характер или тенденции от некрофилен характер, механично продължаване във времето на тенденциите на **цивилизация на „Жертвата“**, или *биофилна трансформация* и утвърждаване на ценностния антропологичен модел на цивилизация на **„Развитие и отговорността“**.

Ролята на Психологията като основна наука за човека и общностите е решаваща в тази насока и настоящото изследване имаше за цел да даде своя принос за това.

© *Найден Николов, София, 2018 г.*

Приложения



Приложение 1. Диего Веласкес "Las Meninas", 1656г., Праго, Магриг.



Приложение 2. Диего Веласкес "Las Meninas"- гетайл, 1656г., Праго, Магруд.



Приложение 3. Пабло Пикасо, "Las Meninas (след Веласкес)",
1957г., Пикасо музеум, Барселона.



Приложение 4. Леонардо Да Винчи, „Мона Лиза дел Джокондо“, 1504 г., Musée du Louvre.



Приложение 5. Леонардо Да Винчи, “Св. Ана с Богородица и Младенеца“, 1510 г., Musée du Louvre.



Приложение 6. Леонардо Да Винчи, „Св. Йоан Кръстител“,
1515 г., Musée du Louvre.



Приложение 7. Леонардо Да Винчи, „Вакх“, 1510 г.-1515 г., Musée du Louvre.

Литература

- Барал, Е. (1993). Япония: игра на снизходителност. Студия в: Психоанализа-та (стр. 20-21). Куриер на ЮНЕСКО.
- Бенедикт, Р. (2007). Хризантема и меч. Модел на японской культуры. Москва: Наука. (Оригинално издание 1946).
- Бердяев, Н. (1994). Извори и смисъл на руския комунизъм (стр.5, стр. 162). София: Христо Ботев.
- Бързър, П. & Лукман, Т. (1996). Социалното конструиране на реалността (стр. 65-86). София: Критика и хуманизъм. (Оригинално издание 1965).
- Варналис, К. (1981). Диктаторите. София: Христо Г. Данов.
- Василева, Б. (2006). Физиология и патология на пубертетното развитие. Медицинфо, 8.
- Вебер, М. (1993). Протестантската етика и духът на капитализма. София: Хермес-7. (Оригинално издание 1905).
- Вебер, М. (2000). Ученият и политикът. София: „ЕОН-2000“. (Оригинално издание 1917).
- Волконогов, Д. (1991). Триумф и трагедия (том 1-3). София: „Военно издателство“.
- Выготский, Л. С. (1925). Психология изкуства (стр. 68-83). Москва: Педагогика.
- Георгиев, Л. (1993). Бъдещето на Балканите: Психологически проблеми и перспективи. София: Еврома.
- Георгиев, Л. (1999). Критика на етнонационалния рационализъм (стр. 101-118). София: У. И. „Св. Кл. Охридски“.
- Герасимов, М. М. (1958). Палеолитическая стоянка Мал'та (стр. 49). Москва: Советская этнография.
- Гор, А. (2008). Неудобната истина. София: Младинска книга. (Оригинално издание 2006).
- Граев, Д. (1983). Промени в социалната психика (стр. 65). София: Наука и изкуство.
- Граев, Д. (1995). Социална психология на масовото поведение. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Дешамп, Ж.К. (1990) Социална психология на междугруповите отношения и категорилна диференциация. Студия в: „Групата и личността в со-

- циалната психология – 14 западноевропейски учени“ (стр. 88-105). Съст. Е. Тодорова. София: Наука и изкуство. (Оригинално издание 1984).
- Доган, А. (1998). Идентичност и интеграция. Студия в: «Философски вестник», бр. 13 (стр. 10-11).
- Дюркейм, Е. (1990) Дуализмът на човешката природа и неговите социални условия. В: „Социология на личността“ (стр. 55). Сб. под ред. на проф. г-р Л. Николов. София: У. И. „Св. Климент Охридски“.
- Дюркейм, Е. (1994). Избрано. София: Критика и Хуманизъм.
- Елиаде, М. (1995). Трактат по история на религиите (стр. 13). София: Лук. (Оригинално издание 1949).
- Елиаде, М. (1997). История на религиозните вярвания и идеи, том I (стр. 11-42). София: Христо Ботев. (Оригинално издание 1976).
- Жечев, Т. (1975). Българският Великден или страстите български. София: Захарий Стоянов.
- Живков, Т. Ив. (1994). Етничният синдром (стр. 11). София: Аля.
- Йонкова, К. (1999). Теорията на Вилхем Вунд за народопсихологията (една интерпретация в областта на митовете и религията) (стр. 22-23). Автореферат на изследване за присъждане на научно-образователна степен „доктор“. София.
- Кант, И. (1993). Критика на способността за съждение. София: Акад. изд. проф. Марин Дринов. (Оригинално издание 1790).
- Кларк, К. (2004). Цивилизацията. София: Бард. (Оригинално издание 1969).
- Кръстева, А. (1996). Свое и чуждо: български прочит. Студия в: „Универсално и национално в българската култура“ (стр. 12). София: IMIR.
- Кун, Т. (1996). Структурата на научните революции. София: Петър Берон. (Оригинално издание 1962).
- Леви – Строс, К. (1973) Структурална антропология II. София: „Христо Ботев“.
- Леви-Строс, К. (1997). Раса и история. София: Христо Ботев. (Оригинално издание 1952).
- Лиотар, Ж. (1996). Постмодерната ситуация. София: Наука и изкуство. (Оригинално издание 1979).
- Льо Бон, Г. (2014). Политическа психология. София: „Асеновци“. (Оригинално издание 1871).
- Малиновски, Б. (2004). Научна теория на културата и функционалната теория. София: Панорама плюс. (Оригинално издание 1922).

- Маркс, К. (1971). Капиталът, том 4: Теории за принадлежната стойност. София: Държавен полиграфически комбинат „Димитър Благоев“. (Оригинално издание 1867).
- Морита, А. & Рокфелер, Д. (1998) Диалог между източния и западния капитализъм. В: „В края на века“ (стр. 224–225). София: Труд. (Оригинално издание 1992).
- Московичи, С. (1995). Социално представление: историческият възглед. Студия в: «Психологическият журнал». Москва.
- Набоков, Л. (1991). Лолита. София: Народна култура. (Оригинално издание 1955).
- Николов, Н. (1998). Социалнопсихологическа интерпретация на творбата на Диего Веласкес „Las Meninas“. Студия в: Годишник на СУ „Св. Климент Охридски“, книга Психология, 91.
- Николов, Н. (2001). Фройд и Леонардо – Продължението на един дебат. Студия в: „Годишник на Бургаския Свободен Университет“, 6.
- Николов, Н. (2004). Общностна идентичност и социална онтология. Студия в: Годишник на СУ „Св. Климент Охридски“, книга Психология, 92, с. 131-144.
- Николов, Н. (2008). Етнонационалната проблематика между универсалното и уникалното. Студия в: Годишник на СУ „Св. Климент Охридски“, книга Психология, 93, с. 297-319.
- Николов, С. Ем. (1996). Разпознаването на етноса. Социологически проблеми, 2, 11-14.
- Ноел, М. (2001). Кратка история на Косово. София: ЛИК.
- Нойманн, Э. (1951). Искусство и време, Студия в: «Психоанализ и искусство» (с.153-195). Москва: Ваклер.
- Нойманн, Э. (1954). Леонардо да Винчи и архетип Матери, Студия в: «Психоанализ и искусство» (стр. 95-152). Москва: Ваклер.
- Паси, И. (2006). Човек не само с разум живее Десет етюда върху европейския ирационализъм. София: Труд.
- Полкен, К. & Шепони, Х. (1970). Който не мълчи ще умре. Пловдив: Христо Г. Данов.
- Попаринов, Д. (1993). Николай Бердяев – пророк на краха на Комунизма. Духовна култура, 9, с. 12-24
- Попър, К. (1993). Отвореното общество и неговите врагове. София: Отворено общество. (Оригинално издание 1945).

- Силгиджиян Х. (1996). Ерик Ериксън: предизвикателство към научните и културните възгледи за жизнения път на човека, Студия-встъпление в: Ериксън, Е. Идентичност младост и криза (стр. 13). София: Наука и Изкуство.
- Ташфел, А. & Форгас, Дж. (1990) Социална категоризация - познавателни способности, ценности и групи. Статия в: „Групата и личността в социалната психология - 14 западноевропейски учени“ (стр. 38-63). Съст. Е. Тодорова. София: Наука и изкуство. (Оригинално издание 1981).
- Тойнби, А. (1995). Изследване на историята, том 2. София: Христо Ботев. (Оригинално издание 1939).
- Тойнби, А. (1995). Изследване на историята. Том 3 (стр. 234). София: Христо Ботев. (Оригинално издание 1957).
- Токарев, С. (1983). Религията в историята на народите. София: Народна младеж.
- Тофлър, А.(1991). Третата вълна. София: Яворов. (Оригинално издание 1980).
- Търнър, Дж.(1990). Социална идентификация и създаване на психологически групи. Студия в: „Групата и личността в социалната психология - 14 западноевропейски учени“ (стр. 65-66), Съст. Е. Тодорова. София: Наука и изкуство. (Оригинално издание 1985).
- Фотев, Г.(1994). Другият етнос (стр. 14-15). София: Марин Дринов.
- Фрейзър, Дж. Дж. (1989). Фолклорът в Стария завет (стр. 161 - 162). София: Издателство на Отечествения фронт. (Оригинално издание 1923).
- Фриглендер, С. (1993) История и психоанализа (стр. 146-212).София: Агрес. (Оригинално издание 1975).
- Фройд, З. (1991). Един спомен от детинство на Леонардо. София: „Български художник“. (Оригинално издание 1910).
- Фройд, З. (1991). Психология на сексуалността (стр. 120). София: Христо Ботев. (Оригинално издание 1940).
- Фройд, З. (1994). Психология на религията. София: Евразия. (Оригинално издание 1913).
- Фройд, З. (2013). Тотем и табу. София: Критика и хуманизъм. (Оригинално издание 1913).
- Фром, Е. (2003). Анатомия на човешката деструктивност. София: Захарий Стоянов. (Оригинално издание 1973).

- Фром, Е. (2004). Душевно зравото общество. София: Захарий Стоянов. (Оригинално издание 1956).
- Фром, Е. (2012). Да имаш или да бъдеш. София: Кибеа. (Оригинално издание 1976).
- Фуко, М. (1992). Думите и нещата: Археология на хуманитарните науки. София: „Наука и изкуство“. (Оригинално издание 1966).
- Фуко, М. (1996). Археология на знанието. София: „Наука и изкуство“. (Оригинално издание 1969).
- Фукуяма, Ф. (2006). Края на историята и последният човек. София: Обсидиан. (Оригинално издание 1992).
- Хайдегер, М. (2005). Битие и време. София: Академично издателство „проф. Марин Дринов“. (Оригинално издание 1927).
- Хънтингтън, С. (1998). Цивилизациите на нож. В: „В края на века“ (стр. 51-52). София: Труд. (Оригинално издание 1995).
- Хънтингтън, С. (2006). Сблъсъкът на цивилизациите и преобразуването на световния ред (стр. 52-53). София: Обсидиан. (Оригинално издание 1996).
- ЦДА, ф. 1Б, оп. 68, а. е. 3388, л. 254.
- Юнг, К. Г. (1992). Зигмунд Фрейд как културно-историческо явление, в: Карл Густав Юнг, Феномен духа в изкустве и наука, Том 15 (стр. 61-63). Москва: Ренессанс.
- Янакиев, К. (1998). Диптих за Иконите, Опит за съзерцателно богословие (стр. 97-141). София: Ф. „Покров Богородичен“.
- Aldhouse-Green, M. J. (2001). Dying for the gods: human sacrifice in Iron Age & Roman Europe. Tempus Pub Limited.
- Annett, M. (2006). The Right Shift Theory of Handedness and Brain Asymmetry in Evolution, Development and Psychopathology.
- Baron, R. A. & Byrne, D. E. (1991). Social Psychology: understanding human interaction 6-th ed. (p. 437-438). Boston: Allyn and Bacon. (Original work published in 1965).
- Benedict, R. (1959). Patterns of Culture (p. 33). Boston: H. Mifflin. (Original work first published 1934).
- Burkert, W. (1987). Ancient Mystery Cults. Harvard University Press.

- Castelvecchi, D., & Witze, A. (2016). Einstein's gravitational waves found at last. LIGO 'hears' space-time ripples produced by black-hole collision. Available online: <http://www.nature.com/news/einstein-s-gravitational-waves-found-atlast-1.19361>.
- Corballis, M. C. (1997). The genetics and evolution of handedness. *Psychological review*, 104(4), 714.
- Dawkins, R. (2004). *The Ancestor's Tale*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- De Bono, E. (2015). *Lateral Thinking: Creativity Step by Step*. NY: Harper Colophon. (Original work first published 1970).
- DeMause, L. (2009). *The Origins of War in Child Abuse*. The Institute for Psychohistory.
- Einstein, A. (1920). *Relativity: The Special and General Theory* (R.W. Lawson, Trans.). New York: „Henry Holt“.
- Enard, W., Przeworski, M., Fisher, S. E., Lai, C. S., Wiebe, V., Kitano, T., ... & Pääbo, S. (2002). Molecular evolution of FOXP2, a gene involved in speech and language. *Nature*, 418(6900), 869-872.
- Engels, F. (1934). *The Part Played by Labour in the Transition from Ape to Man*. Moscow: Progress Publishers. (Original work first published 1876).
- Eysenck, H. (1981). *A Model for Personality*. Berlin: Springer.
- Feldman, R. S. (1985). *Social Psychology: theories, research, and applications* (p.370). New York: Mc Graw-Hill Book Company.
- Fukuyama, F. (1999). *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*. New York: Free Press.
- Glover, R. J. (1994). Using moral and epistemological reasoning as predictors of prejudice. *Journal of Social Psychology*, 134, 633-640.
- Goldwater, L., & Hoover, A. (1967). An International Study of „Normal“ Levels of Lead in Blood and Urine. *Archives Of Environmental Health: An International Journal*, 15 (1), 60-63. <http://dx.doi.org/10.1080/00039896.1967.10664874>
- Gottfredson, L. S. (1994). The science and politics of race-norming. *American Psychologist*, 49, 955-963.
- Greenberg, J. & Pyszczynski, T. (1985). The effect of an overheard ethnic slur on evaluations of the target: How to spread a social disease. *Journal of Experimental Social Psychology*, 21, 61-72.
- Gruber, K. (1997). The contemporary ethnonationality renaissance in Europe and its implications for a theory of nationalism. In: *Nationalism and ethnic politics* (p. 128-151). Abingdon: Frank Cass & Co.

- Haney, C. & Hurtado, A. (1994). The jurisprudence of race and meritocracy: Standardized testing and „race-neutral“ racism in the workplace. *Law and Human Behaviour*, 18, 223-248.
- Herdt, G. H. (1987). *The Sambia: ritual and gender in New Guinea*. Holt Rinehart & Winston.
- Herzfeld, M. (1906). *Leonardo da Vinci der Denker, Forscher and Poet*, Zweiti Auflage, Iena, p. LXXXVIII.
- Hofstede, G. (1980). Culture and organizations. *International Studies of Management & Organization*, 10(4), 15-41.
- Hofstede, G., & Bond, M. H. (1988). The Confucius connection: From cultural roots to economic growth. *Organizational dynamics*, 16(4), 5-21.
- Hofstede, G., Hofstede, G. J. & Minkov, M. (2010). *Cultures and Organizations: Software of the Mind* (Rev. 3rd ed.). New York: McGraw-Hill. (Original work first published 1993).
- Hughes-Warrington, M. (2007). *Fifty key thinkers on history*. Routledge.
- Humphrey, N. K. (1976). The social function of intellect. *Growing points in ethology*, 303-317.
- Jones, E. (1955). *The Life and Work of Sigmund Freud*, Vol. II (p. 390).
- Jung, C. (1970). *Psychoanalysis and Neurosis*. Princeton University Press.
- Kees, H. (1956). *Der Götterglaube im Alten Ägypten* (p. 37). Berlin: 2 Aufl.
- Kitahara, M. (1989) American anthropology as ethnoscience? *Eastern Anthropologist*, 42, 205-210.
- Kohler, W. (1925). *The mentality of apes*. London: Kegan, Trench. (Original work first published 1917).
- Kosawa, H. (1931). Two kinds of guilt feelings. The Ajase complex. *Japanese Journal of Psycho-Analysis*, 11.
- Kroeber, A. L. (1948). *Anthropology. Culture Patterns and Processes* (p. 60–64). New York: Harcourt, Brace & World.
- Kuper, A. & Kuper, J. (1996). *Social Sciences Encyclopaedia* (p. 267). Abingdon: Routledge. (Original work first published 1985).
- Levine, R. (2010). *Psychological Anthropology: A reader on Self in Culture*. Blackwell: West Sussex.
- Lorenz, K. (1966). *On Aggression*. San Diego: Harcourt Brace. (Original work first published 1963).
- Marshack, A. (1991). *The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First Art, Symbol and Notation*. New York: Moyer Bell. (Original work first published 1971).

- Martini, A. (1964). Pablo Picasso. Seconda parte. (p. 5). Milano: Fratelli Fabbri editori.
- McDougall, W. (1908). An introduction to social psychology. New York: Methuen.
- Mendez, F. L., Krahn, T., Schrack, B., Krahn, A. M., Veeramah, K. R., Woerner, A. E., ... & Hammer, M. F. (2013). An African American paternal lineage adds an extremely ancient root to the human Y chromosome phylogenetic tree. *The American Journal of Human Genetics*, 92(3), 454-459.
- Milgram, S. (1963). Behavioural study of obedience. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67, 371–378. <http://dx.doi.org/10.1037/h0040525>
- Moore, R. I. (1975). *The Birth of Popular Heresy*. Toronto: University of Toronto Press.
- Morath, J., Moreno-Villanueva, M., Hamuni, G., Kolassa, S., Ruf-Leuschner, M., Schauer, M., ... & Kolassa, I. T. (2014). Effects of psychotherapy on DNA strand break accumulation originating from traumatic stress. *Psychotherapy and psychosomatics*, 83(5), 289-297.
- Oliver, J. [LastWeekTonight]. (2016, May 8). Last Week Tonight with John Oliver: Scientific Studies (HBO). [Video file]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=0Rnq1NpHdmw>
- Onyishi, I. E., Prokop, P., Okafor, C. O., & Pham, M. N. (2016). Female Genital Cutting Restricts Sociosexuality Among the Igbo People of Southeast Nigeria. *Evolutionary Psychology*, 14(2).
- In *Oxford English Dictionary* (p. 535) (1991). Oxford University press.
- Paoli, L. (2008). *Mafia Brotherhoods: Organized Crime, Italian Style*. Oxford University Press.
- Pfister, O. (1913). Kryptographie und unbewusstes Vexierbild bei Normalen, in: „Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forscher“ (p. 147). Leipzig.
- Ponterotto, J.G. & Casas, J.M. (1991). *Handbook of racial/ethnic minority counseling research*. Springfield: Charles C. Thomas Publishers.
- Rich, P. (2002). Civilisations in European and World History: A Reappraisal of the Ideas of Arnold Toynbee, Fernand Braudel and Marshall Hodgson. *The European Legacy*, 7(3), 331-342.
- Richardson, T.Q. (1995). The window dressing behind The Bell Curve. *School Psychology Review*, 24(1), 42-44.
- Richter, I. (1952). (ed.). *Selections from Notebooks of Leonardo da Vinci* (p. 286).

- Romberg, R. (1985). *Circumcision: The Painful Dilemma*. New York: Greenwood Pub Group.
- Ross, E. A. (1908). *Social psychology: An outline and source book*. London: Macmillan.
- Scally, A., & Durbin, R. (2012). Revising the human mutation rate: implications for understanding human evolution. *Nature Reviews Genetics*, 13(10), 745-753.
- Schapiro, M. (1956). Leonardo and Freud: an art historical study, in: „Journal of the History of Ideas“, t. XVII.
- Siegel, D. J. (2006). An interpersonal neurobiology approach to psychotherapy. *Psychiatric Annals*, 36(4).
- Sinek, S. (2011). *Start with Why: How Great Leaders Inspire Everyone to Take Action*. NY: Penguin.
- Strachey, J. (1957). Editorial note to Freud, Vol. XI (p. 59).
- Tajfel, H. (1984). The Social Identity Theory of Intergroup Behaviour. In: *The Social Dimension: European Developments in Social Psychology*. H. Tajfel (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Teicher, M. H., Dumont, N. L., Ito, Y., Vaituzis, C., Giedd, J. N., & Andersen, S. L. (2004). Childhood neglect is associated with reduced corpus callosum area. *Biological psychiatry*, 56 (2), 80-85.
- U.S. Department of Homeland Security, U.S. Citizenship and Immigration Services, Office of Citizenship, *Learn About the United States: Quick Civics Lessons for the Naturalization Test*, Washington, DC, 2016. www.uscis.gov
- Von Beyme, K. (1971). *Theory and Politics*. Netherlands: Springer.
- Warncke, C. P. (1997). *Picasso* (p. 208, 214). Cologne: Taschen.
- Warren, W. C., Hillier, L. W., Graves, J. A. M., Birney, E., Ponting, C. P., Grützner, F., ... & Yang, S. P. (2008). Genome analysis of the platypus reveals unique signatures of evolution. *Nature*, 453(7192), 175-183.
- Wylie, F.M. (1973). Community psychology: Relevance for minorities. *APA Division of Community Psychology Newsletter*, 6, 3-4.
- Zimbardo, P. (1971). *The Stanford prison experiment*. Austin, TX: Austin ABC.
<http://www.archives.gov/exhibits/charters/constitution.html>
http://www.bbc.co.uk/history/historic_figures/wilberforce_william.shtml
<https://www.geert-hofstede.com/>
<https://www.gutenberg.org/>
<http://home.cern/>
<https://www.humanbrainproject.eu/>

<https://www.loc.gov/>
http://www.mkgandhi.org/letters/hitler_ltr1.htm
http://www.numbeo.com/crime/city_result.jsp?country=United+States&city=Salt+Lake+City%2C+UT
<http://ocw.mit.edu/index.htm>
<https://start.elearn.pro/home>
<http://www.pravoslaviето.com/docs/Tainstva/brak/index.htm>
http://www.pravoslaviето.com/life/05.21_sv_Konstantin_Elena.htm#2b
<https://www.weforum.org/>
<http://uni-sofia.academia.edu/NickNickoloff>

**Сканирайте кода за повече информация от автора
или посетете <http://uni-sofia.academia.edu/NickNickoloff>**



Найден Николов

**ИДЕЯТА ЗА СОЦИАЛНА ОНТОЛОГИЯ И
ПРИНЦИПЪТ НА РЕЛЕВАНТНОСТТА**

Българска
Първо издание

Научни рецензенти
проф. д.с.н. Дончо Градев
проф. д.с.н. Людмила Георгиев

Формат 70/100/16
Печ. коли 13

Университетско издателство „Св. Климент Охридски“
www.unipress.bg