

В следващия текст, който е писан в началото на 90-те години /1992-1995/ се използват някои от „концептите”, които трябваше да нарисуват теоретичния портрет на промените, извършващи се в българското общество. От една страна, -„вторична”, „догонваща” модернизация, но и други – от порядъка на „ритуал”, „несъзнавано”, „въображаемо”, „сюжет”, „троп” – „метафора”. Последните са по-скоро антитеза на „универсалната” история, залагаща на единството и телеологичния хоризонт на обществените процеси. В най-новата историография се предпочита названието „тотална” история, която изследва производството и възпроизводството на културни смисли и демистифицира универсалността на развитието.(1)

В България след промените по-влиятелни бяха идеите за „прехода” или „смяната на системата”, както и основния ценностен хоризонт изразяващ се в „нормализацията” на постсоциалистическото общество. Докато модернизационната теория повече се използваше в немския теоретичен „жаргон”, то „смяната на системата” беше патент на американската стратегия за описване и най-вече влияние върху процесите в източните общества. Парадоксално, но „смяна на системата” се оказва натоварена с по-малко ценностен или универсалистки смисъл, отколкото модернизационната теория, най-малкото защото не предполага предварително зададен идеален завършек на процесите. Тя е повече „технология” за подготовка на нови политически елити и визира налагането на правила на действие. Модернизационната теория съдържа в себе си хоризонта на „правилното” развитие, просвещенската идея за прогреса.

Реалният ход на процесите в постсоциалистическите общества показва две неща. Планираната в рамките на 10-на години „смяна на системата” може би наистина се състоя, доколкото хората използващи този тип дискурс в повечето случаи вече са сериозни „актьори” в политическото и икономическото действие и не им е да теория. Модернизационната теория се сблъсква с учудващия от нейна гледна точка преход не от нискомодернизирани към високомодернизирани общества, а с комплексен процес, съчетаващ „фалшивото” приемане на модернизационни стратегии – рационалност, отговорност, публичност, с реално изграждане на особен род „хибридни” властови структури, които могат да бъдат и реверсивни /връщащи назад/, а не прогресивни.(2) Дори и теоретичите на модернизацията днес са съгласни, че постсоциалистическото общество не е просто общество „догонващо” развитите страни, а специфичен, нямащ аналози обществен организъм.

- - -

Днес, обръщайки поглед назад към трите последни бурни години(става дума за началото на 90-те години-бел. на редактора), с учудване можем да констатираме, че промените едновременно съдбоносни и преливащи от инфарктни политически събития, по някакъв начин са оставили непроменени дълбинните основи на нашата реалност. Става въпрос,от една страна, за странната херметичност на политическата власт, а от друга, за някакво неоформено по интереси политическа пространство, където вирее стихийен гняв и неопосредени от нищо емоции. Днес, когато се намираме в епицентъра на значими исторически промени, имаме шанс да наблюдаваме преобразуването на цялостния обществен живот у нас. Без да спорим дали става въпрос за реформи или революция ясно е, че пренагласяването на обществените структури е от такъв характер,

който променя типа обществена връзка, създава нов вид обществена реалност. Промяната в общественото състояние не може да се свързва само с целерационалните политически стратегии и действия. По принцип политическата игра е само идеологически рационализираната квинтесенция на промените в жизнения свят на индивида и социалните групи. Ресурсът за възникването и структурирането на такъв тип обществено движение е в оформянето и канализирането социалните енергии. Изходът от всяка кризисна ситуация се състои в способността на системата да насочи своите енергия и ресурси по нови пътища. Нашето общество в момента решава задача от такъв характер. Тук трябва да се продуцира самата „граматика” на задаване на въпроси - това са определенията за "реалност" - маркерите на историческото време, по определен начин да се произведе "духът на времето"./3/

Социалистическото общество дълги години се стараяше да изгони кризата от социалния живот. В съответствие с догмите на марксизма идеалът за обществото включваше планируемостта на всички негови измерения, включително и индивидуалния живот. Рационалността на обществените отношения означаваше пълна прозрачност, изгонване на тъмните страни и всичко, което е самодейно и самостоятелно и се поражда независимо от волята на планиращите органи. Тази утопия доведе до страшни последици, тя унищожи естествените механизми на оцеляване в обществото. Всъщност нашите проблеми днес до голяма степен се свеждат до възможността да се възкресят тези естествени механизми. Тази задача е неимоверно сложна, но ако искаме изобщо да имаме някакъв шанс в бъдещото общество, ние трябва да разберем каква е реалността, която сме създали, какво я различава от "нормалните" общества, възможно ли е преустройство. Отговори на тези въпроси отчасти дава изследването на типа социалност, в който доскоро живяхме.

Съвременното социално-философско и социологическо знание е твърде много методологизирано за да се базира на неща, които като че ли се разбират от само себе си. Формулирането на даден проблем е и намеса във възможното му обяснение, както и практическо действие, следващо от съответната интерпретация. Това е особено важно при думи, които трябва да бъдат ключови за образа на важни обществени събития. Такова е понятието "криза". То е понятие, с което обществото описва, самоназовава състоянието си. Според системната теория, системата, която сама себе си посочва, обособява, назовава, се намира в автопоетично състояние. Парадоксът на самореферентната система е в това, че тя може да настройва своите собствени операции към факта, че е самотъждествена, но на базата на различия, с които тя разграничава своята идентичност от останалите./4/ Самоописанието на системата фиксира начина, по който тя интерпретира това, което става в нея и начина, по който тя трябва да са възпроизведе. С други думи самоописанието не е просто езиков феномен, а съществена част от самовъзпроизводството, т.е. установяването на властови отношения поддържащи континуитета на даден социален механизъм. При това, самоописанието е сравнително самостоятелно като феномен и може да продължи да съществува дори когато е неадекватно на някаква нова структурна комплексност на системата. Когато едно общество се самоопределя като кризисно, това означава преди всичко, че то търси нов начин за самоописание./1/Промяната в самоописанието не е задължително следствие от някаква обективна промяна в структурите му, а може да бъде и воля за промяна на властовите отношения. Самоописанието на обществената система използва асиметричната структура на самото общество като заема гледната точка на центъра /града, „висшия слой” от гражданството т.н./

С усложняването и диференциацията на обществата т.нар. "естествена" репрезентация, характерна за архаичните и традиционални общества /неприкосновената зададеност и сакрализирането на социалните отношения/ се подменя с многобройни репрезентации,

които, обаче, не могат да бъдат органично тъждествени на общественото цяло. По тази причина всяка модерна репрезентация /самоописание/ функционира и като политически сюжет. Може да се каже и обратното - политическото въображение е това, което продуцира самоописания, които позволяват обществото да се детафтологизира /да пробие собствените си самореференции/. Всеобщото преживяване на „кризисност“ в едно общество, може би, е тъкмо този пробив в тавтологичността на самоописанията. Когато приетите начини на действие вече изглеждат съмнителни, губят смисъл предишните референции към идеологически или ценностни общности, както и политическата легитимност на старите описания на системата.

В различните общества, в зависимост от тяхната структурна диференцираност и култура на легитимиране /допускане в публично обръщение/ кризисните енергии се преработват по различен начин и съответно саморепрезентацията на обществото може да добие различен вид и функции. Възприеманите доскоро едва ли не като "онтологични" страни на обществената система /макроравнището на социалния живот/ и индивидуално битие /микроравнището на социалния живот/ все повече започват да се визират като теоретически конструкти, които зависят от предварително приети презумпции. Нищо не пречи обществената система да бъде разгледана като синергия на индивидуални енергии, а индивидуалния живот като подреден според някакви обществени норми и прототипи. Индивидуалните жизнени съдби все по-често се схващат като регулирани от социални образци за поведение, а свързаните по някакъв начин индивидуални жизнени пътища като мотор за образуването на обществени структури./3/ Това дава възможност промяната в обществените структури да се реконструира като резултат от преплитането на индивидуални съдби, както и от взаимнообвързаността, съвместеността на индивидуалната история, колективния живот на хората и историята на обществото. Социалните структури не могат да се изучават повече като статистически агрегати и статични позиции в пространството, а представляват институализираните интенции на жизнените съдби на големи групи от хора.

Политическата сфера не може вече да бъде разглеждана без да се вземат предвид ресурсите и формите на социалната размяна /власт, пари, авторитет/, а също така без този процес да бъде "одушевен" от пораждането на смисъл във всекидневното общуване. Ако на едно равнище политическите елити посредством държавния апарат произвеждат социални решения, то на друго - многобройни анонимни групи и колективни актьори се стараят да контролират по определен начин самото поставяне на политическите въпроси като тематизират желанията на своите участници.

Институционалните решения и спонтанните действия в политиката и обществото взаимно се преплитат и се предполагат едно друго, защото всъщност историята е последователна институционализация на ценности. Когато членовете на обществото се сблъскат с някакви проблеми, те се обръщат към по-високи равнища в политическата структура. Така последователно се обединяват по-големи групи от хора и възникват нови институционални варианти по-точно отразяващи ценностите на дадено общество. Напрежението се предава от равнище на равнище до неговото разрешаване, като най-сериозните напрежения-достигат до най-високото равнище, а от най-високото равнище се задават най-големите промени. От друга страна ценностите и ориентациите заложили на най-високото равнище могат, поради характера си и да спират промените. Така културният код и необходимостта от промени не винаги съвпадат и тяхното взаимодействие може да поражда сложни социални конфигурации.

Кризисността на самоописанието на българското общество може да бъде теоретически преодоляна с помощта на концепта „догонваща“ модернизация. Особеният характер на промените в нашето общество не може да бъде изследван без да се отчита, че то попада

в категорията на т.нар. общества, подложени на "вторична модернизация"./5/ Да се разглежда модернизацията като процес еднакъв за всички общества е твърде наивно, според С.Леви.Процесът на модернизация на едно общество е много различен в зависимост от това дали се осъществява за сметка на вътрешните ресурси на системата, или обратното, като в нея се внасят готови предмети, знания, модели на отношения, създадени в други системи. Най-важните социални и политически проблеми са свързани със закъснението на модернизацията, когато в едни общества тя още не е отишла далеч, а други вече са преуспели. Проблемите, появяващи се вследствие саморазвитието на едно общество или вследствие на краткосрочен импорт на модели, стоки, и капитали от по-модернизирани контексти са съвсем различни. Резултатът от вторичната модернизация е некоректността при взаимодействието на различните структури в политиката и управлението, смесването на различните типове ориентация на личността и свързаната с това неустойчивост на управлението и политическата организация. Тъй като процесът на ускорено внасяне на заимствани отвън модели се насочва авторитарно /иначе той не би бил възможен/, той неизбежно става все по неуправляем и обществената система все по-трудно се справя с възникващите разриви между "съвременните" и "традиционните" сектори на обществото. Ресурсите на личността, а заедно с това и социалната система не са достатъчни да се преодолее разликата между рационалните форми на организация и "традиционната" ориентация на поведението на хората /особено ако това е допълнено и с остатъците от тоталитарни модели и структури/.

Проблемът засяга и опознаваемостта на собствената биграфия/, в която непременно се използва някакъв тип отнасяне към обществената системност. Поради снемането на обичайните /традиционални или тоталитарни/ репрезентации всяко действие се превръща в някакво „решение“, което е близко до морален избор, защото са отпаднали успокояващите препратки към "общоизвестните" за некризисното съзнание неща. Това поражда още един парадокс на кризисното съзнание - тъй като се търсят нови самоописания, тяхната конкурентност и динамика е голяма. Те не могат да бъдат крайна опора за действието - такава опора става самата комуникация, но в качеството ѝ на апробация на ценности. Ценностите остават неявни, но въпреки това са самоочевидни. Тъкмо това им качество играе голяма роля при разрешаването на кризата - интуитивно достоверните неща носят силен афективен междуличностен заряд и способност за бързо обвързване на преди това несвързани легитимно носители. Биографията се превръща в съвкупност от "биографемеи", които биват манипулирани в зависимост от политическата конюнктура. /3/

В това няма нищо странно, ако се обърнем към съвременната теория на индивидуалността. Афективната и нормативната /инструменталната/ страна на индивидуалността се намират в противоречие, но това дава възможност на индивида максимално добре да се вписва в собствената си среда. Афективната страна на човешката индивидуалност е символично-проспективна. Тя е носител на действено, предчувствешното, творческото начало на човешката личност. Тя е градивото на символизацията и съответно на осмислянето и на реализацията на действието./78

Абстрактните социални функции, които индивидът трябва да изпълнява като част от някакъв обществен механизъм са само част от целостността, в която той осмисля съществуването си. Докато едно събитие или социална роля не бъде емоционално осмислено, включено в някакъв проект на идентичността, то не може да добие подбудителна сила. В хода на житейските колизии е необходима непрекъснатата емоционална символизация за да бъде включено дадено събитие в контекста на житейския опит на индивида. Емоциите не са изолирани от инструменталния опит, напротив, този опит не може да бъде оразличен без емоциите. Емоциите очертават един

драматичен сценарий, в който получават своето значение и място понятийните структури, достоверността на истината, предметите, хората и действията. Този имагинативен /въображаем/ сценарий по същество е митология. Представянето на емоциите като митология им придава драматичен строеж и някаква рамка на нашия живот./9/ Всяка емоция допринася за-възникването на митология, която е свързана с целия наш живот и придава на нашия свят значение. Сценариите, които оформят митологиите на емоциите, разбира се, не са нещо извън културните практики и обичаи. Най-вероятно е случващите се събития в живота на индивида да индицират емоционална кристализация по образец на вече съществуващи в психиката структури. Тези структури са вневремевни по отношение на събитието или разказа. Дали митът е създаден от субекта или заимстван от колективната традиция /между индивидуалните и колективните митове става непрекъснато взаимно проникване и обмен/ той се различава само по материала на образите, с които оперира: структурата остава неизменна и именно благодарение на нея митът изпълнява своята символическа функция./6/

И така, индивидуалността изгражда семиотическа структура за влизане в контакт с другите, а и със самата себе си посредством символизацията на впечатленията и афектите, които индивидът добива при всеки свой сблъсък със средата. Парадоксът обаче е в това, че социалното значение се появява като определена селекция и структуриране на всички възприятия на субекта, т.е. като отхвърляне /оставяне без символ/ на част от тях и закрепване /социализация/ на други, така че социалното значение не може да съществува вън от хоризонта на телесното присъствие на индивидите./7/ Обработката на телесното присъствие е една от централните задачи на културата, а основен инструмент за това е метафората. В процеса на метафоризация обикновените думи се превръщат в "свои думи". На думите им се придават нови смисли и интенции. В употребата на метафората винаги е налице някакво снето личностно намерение. Метафората е смислоизграждаща и диалогоконструираща, защото тя съдържа модуса "като че ли", посредством който се сменя всеки възможен свят. Това обяснение на смислопроизводството по нов начин поставя проблема за индивидуалността и смисъла на съществуването и в социума. Социумът все повече се разбира като конструируем от взаимните усилия на индивидите, посредством тяхното съучастие. Така техниките на самодържане на Аз-а са съсредоточени върху "образа на себе си" като символически конструиран.

Манипулирането с "образа за себе си" е начин за семиотично опосредяване на дейността, въз основа на което се формира особена реалност, реалността на Аз-а. Събитията в тази реалност се преживяват от човека като негов собствен живот, имащ минало, настояще и бъдеще, живот обусловен от неговите индивидуални желания, от неговия характер и способности. Въпреки, че тази особена реалност съществува като психологически процес и че в основата на тази реалност стои способността за въображение /за свързване в едно осмислено цяло на различни явления/, тя все пак е културно явление, носител на символни процедури. Би могло да се твърди, че въображението е механизъм, правещ ни способни да включим реалността в единната панорама на нашия «жизнен свят, да осмисляме собствените си постъпки като моменти от комплексен ситуативен сценарий, да действваме така като че ли сме герои в някаква жизнена драма, приказка, история». Способността за въображение легитимира начина, по който ние изобщо можем да си представим "нещо". Тъкмо тази легитимираща функция на въображението има конкретно-исторически характер. Границите между "реалното" и "нереалното", "нормалното" и "странното" са културен феномен. Въображението, като че ли зад гърба на индивида вкарва в неговото съзнание интерпретационните схеми за възприятие на света.

Смисловото разчленяване е акт на обществено производство и възпроизводство на идентификационни процедури, които от своя страна са свързани с производството и възпроизводството на самите обществени институции, отношения и норми. "Производството" на смисъл е втъкано в процеса на непрекъснато самоотнасяне на самоидентификацията и структурирането на социалното пространство. Смисълът е взаимовръзката на биографичните и социалните процеси при разгръщането на техните взаимоотношения в историята. Според Шулайн трябва да се разграничава субективния и социалния смисъл. Субективният смисъл обслужва интеграцията на психичния процес със ситуацията едновременно и психически и символически /чрез съозначаване/, а социалният смисъл интеграцията между социалните субекти и социалните структури. /11/ Рефлексивността на биографичните процеси и рефлексивността на институциите, влизащи в съюз със социалните процеси се твърде различни, но субективната и социалната история са обвързани и само в това обвързване може да се разбере процесуалния характер на смисъла и той може да се разглежда като опосредяване между биографията на индивида и общественото развитие.

От определена гледна точка обществото винаги се намира в криза. Ритуалът изпълнява функцията акултурация /включване в културата/ на неизвестни зони от обективната реалност, на нови територии на човешката психика. Той може да бъде наречен протоформа, която едновременно решава проблеми свързани с овладяването на обекти от действителността - от една страна, а от друга с пренастройването и регулацията на психичното състояние на участващите в него индивиди. Това е възможно защото ритуалът е символично действие, род социална техника, развиваща и разрешаваща кризите посредством сюжети, които протичат в колективното безсъзнателно на общността. Същевременно те пряко оформят символното пространство на мотивацията на всеки един член на съответната общност, благодарение на което той става способен да се ориентира в новата ситуация. Ритуалът превежда индивида през всички степени на социалното криза, за да го върне отново пълноценен участник в социалното общуване. /10/

Индивидуализацията като обществена институция е механизмът на детерминация на индивидуалното поведение, благодарение на когото надличностното начало, неиндивидуалните планове на битието се възприемат и преживяват от индивида като негови собствени, стават за него вътрешно присъщи. Така или иначе напрежението между естествената слятост на индивида със телесността си и средата и необходимостта той непрекъснато да символизира и препраща смисъла на своите действия към някаква соционормативно зададена му рамка поражда най-интересните феномени в обществения и личния живот. Сривовете и разместванията в правилата, в начина на разчитане на социалното започва тъкмо от това напрежение. Ето защо са така неразривно свързани промените в индивидуалността, т.е. техниките на самоотнасяне на индивида и кризите в общественото състояние. Промяната в разчитането на собствената биография индицира нестабилност на обществения живот. Но въпросът е, че съотнасянето със системата, а значи и със самия себе си може да има различен характер.

Идеята за социализма като обществен строй по принцип се оказва инверсия на желанието на индивида да не бъде сам и в своето обособяване, да знае точно на какво разчита, да бъде гарантиран. Гарантирането, обаче е свързано със съответни социални техники за изключване на дестабилизиращата роля на индивидуалните енергии. Естествено, за да придобие характер на социално-структуриращ фактор, идеята за социалистическото обществено устройство трябва да попадне на подходяща почва. Такава почва са до-демократичните или до-модерните общества. Ако в демократичните модернизиращи общества психопатологията на всекидневния живот /т.е. обозначения

стрежеж към ритуално сливане с цялото/ чрез съответните техники се дистанцира от публичното /гражданското/ поведение, то в едно домодерно общество асоциалното поведение може лесно да се превърне в психопатологично поведение. Адаптацията към ирационални условия поражда у цели социални групи явления съпоставими с невротическите.

И ако ритуалът е нормалната фигура за преодоляване на разриви в обществената тъкан, то при патологична адаптация започва да действа феноменът „квазиритуалност“. Тук се спира нормалното разслояване, разцепване и възсъединяване на обществените цикли, групи и се преминава към един „свръхсмисъл“. Фактически отделните фази на ритуала застиват, започват да функционират отделно една от друга без да се преодоляват разрывите между тях. Може би тъкмо паради това смисълът се структурира кота банализиран мит с изключително силна афектация. Този банализиран мит изключва манифестирането на конфликти, дискусии, антагонизми. Една огромна част от нормите и формите на интеракция служат за изключване на дисхармоничното преживяване на общуването. Към тези техники принадлежат най-вече култът към вожда и ясната йерархизация на цялото социално пространство. Една стриктна йерархия дава примитивна, но силно осмислена ориентация. Постоянно повтаряните стереотипи и високоспециализираните заради йерархията форми на интеракция са важно средство за стабилизирането на такъв род системи. От друга страна, такъв род системи достигат висока степен на вътрешна сплотеност без да предявяват големи изисквания към конкретните приспособителни възможности на индивида, тъй като интеракцията протича при фиксирани правила. Оттук произтича особената интимност на такъв род общества, ограничената необходимост от ориентация и квази-автоматичното получаване на смисъл./11/

Квазиритуалното общество смислово структурира живота чрез радикалното му упростяване. Ако в традиционалното общество ритуалът преподава разпокъсаните обществени връзки по време на криза и реинтегрира индивида в обществото точното посочване на мястото му в новата социална структурност, то в модерното общество действа непрекъснато фактора на разграничаване на интимното и публичното в живота на индивида, като по този начин общностната енергия, преработвайки се, се интимизира, а индивидът остава свободен да действа рационално чрез пресмятане и оценка в полето на социалните отношения. Човекът от модернизираният общество строи своите отношения с природните предмети въз основа на универсални оценки за техните функции, на целесъобразността на действието, на съответствието между ресурсите, целите и средствата. Той не е склонен да действа, без да оразмери своите очаквания и изисквания с възможностите си. Пазарните и договорните отношения в това емоционално-неутрално и еманципирано от родови, съсловни и други частни пристрастия общество са нормален регулатор за целия спектър от социални отношения. Те стават универсален начин за най-пластичен пренос на разнообразна информация за личността, групата и институцията от един елемент на обществото към друг. Съвсем друг тип е присъствието на архаичния индивид, който пренася детерминациите на собствения си физически, емоционален и социален опит върху картината на света. За разлика от рационалното отношение тук "разбираемостта" на света е възможна доколкото човекът се уподобява на света и преживява своето родство с него. Очевидно нашето общество е било подложено на интервенция от модернизацията, се свят в момент, когато традиционалните структури за социално възпроизводство са били още достатъчно силни. Този сблъсък на традиционалната-локална и модерната - разграждаща, диференцираща и дееструктурираща общността рационалност довежда до състояние на обществото, което е прието да се описва в литературата като пост-традиционално или квази-модерно. Характерно за такъв тип общества е, че

рационалните идеологии, технологии, начини на мислене и поведение, които така или иначе се привнасят от модернизиранията общества се включват в традиционна действащи механизми на живот и придобиват статус на символи, идентифициращи клановата принадлежност, разиграващи индивидуалните качества по един архаичен начин. Внедрените в нов контекст елементи на модернизацията не могат да функционират като рационални, а в същото време немодернизиранията елементи не могат, да функционират традиционно.

В социалистическо общество тези факти стават особено очевидни. Модерният принцип на подбор на кадрите се преобразува в номенклатурен принцип, който използва матрицата на архаичната инициация, не от друга страна не води до традиционното изминаване на жизнения цикъл на индивида. Модерният принцип на регулиране и контролиране на ресурсите, откъдето се поражда идеята за планиране на народното стопанство всъщност се оказва прикритие за преразпределянето на общественото богатство в зависимост от силата, която притежават локалните общности и кланове. Идеологията, която би трябвало да бъде рационалният посредник между субективните мисловни форми на дадена епоха и техниката за вписване на индивидуалността в общественото взаимодействие се превръща в магична заклинателна практика, в отгатване на желанията на божествата /в случая Политбюро/.

Така социалистическото общество се оказва в парадоксална ситуация да се опитва по изкуствен път да спре саморегулацията на обществения организъм и да изключи естественото разслояване, отграничаване и спояване наново на социалните групи, ценности и институции. Получава се така, че модерната рационалност във всичките ѝ измерения /стопанско, политическо, културно/ е само едно опаковка за социално действие със съвсем друг характер. А самото действие /както и мотивите/ се оказва невидимо "не може да бъде назовано и не се контролира от обществото. В този смисъл се извършва безсъзнателно.

Това е възможно защото ритуалът е символично-действие, род социална техника развиваща и разрешаваща кризите посредством сюжети, които протичат в колективното безсъзнателно на общността, като при това пряко оформят символното пространство на мотивацията на всеки един член от съответната общност, благодарение на което той става способен да се ориентира в новата ситуация. Ритуалът превежда индивида през всички степени на социалната криза, за да го върне отново пълноценен участник в социалното общуване. Що се отнася до класическия вариант на социалистическото общество ритуалът се изчерпва с непрекъснатото вътпяване за единството и монолитността на народа - от една страна, а от друга - непрекъснатата борба и унищожение на враговете на народа. Това състояние действително има аналогия само с неврозите.

Колкото и странно да звучи, но едва за модерния, индивид се появява принципът на реалността, т.е. онова пространство, в което той може да нанесе корекции, да произведе нещо, да въплъти своята активност, да бъде творец на собствената си съдба дотолкова, доколкото става нравствен дълг индивидът да поддържа идентификацията си без да е гарантиран до край. Така или иначе и при архаичния и при модерния човек огромно значение имат начините за подреждане на психичната и емоционалната енергия на индивидите, дозирането и йерархизацията на проявите ѝ.

Но още по-интересен е въпросът за гледната точка, от която нашето общество се описва като пост-архаично. Проблемът е в това, че при отсъствието на модерни стратегии за канализиране на афективността като интимност на индивида, при липсата на изградени сюжети за вътрешно дистанциране от присъствието на общността от една страна, а от друга рухването на традиционните ритуални форми за преработване и преразпределяне на социалните напрежения се появява феноменът квази-ритуалност.

Това е странната ситуация на едно общество, което разкъсвайки нормалния ритуален цикъл, а това означава/ че то не оставя възможност за естествено преодоляване на социалните кризи/, има амбицията изобщо да отстрани кризата от социалния живот, а по този начин и от живота на индивида. Това проличава между другото и в идеологизирането на понятието "криза", която се възприема изключително с отрицателен знак. Както споменахме в началото, обаче, понятието криза и социалност в известен смисъл са синоними. Едно общество, което иска да изгони кризата на практика върви към умъртвяване на своята социалност.

Кои сюжети на афективни сценарии на безсъзнателното на българина дават основание за такава квалификация? Първо, мощността им, претенцията за статут на единствена „реалност“. В обществения живот бяха проиграни множество митични сюжети, които се съпровождат от подобаващи ритуални действия /различни изгаряния, подпалвания, заличаване, поглъщане на врага, преобръщане на долницата и горницата, метаморфозирани в политически и в личностен план, раздвояване на институциите/. Леви-Строс казва, че съвременният човек има собствената си личност в качеството на тотем, в неговата психика се разиграват цели слоеве миторитуални практики, в архаиката проигравани физически-предметно и пространствено – времево./8/ Противоречивите морални и институционални роли на съвременния човек се слепват в един виртуален сценарий, в който индивидът вижда себе си като източник на своите действия. В логиката на Леви-Строс, когато индивидът е тотем, който служи като означаващо за всички свои емпирични състояния, това означава, че той е модерен индивид. В съвременната историческа психология и антропология се обсъждат такива индивидуални структури, които метаморфозират без означаващо, т.е. индивида не препраща своите състояния към своята рационално поддържана идентичност. Като че ли в българския вариант на живеене е трудно да се твърди, че имаме модерна идентичностна структура на индивидуалността и съответно произвеждан от нея обществен живот.

В България процесите се развиват по някакъв странен начин, като че ли се движим напред и то известно накъде, а периодично възпроизвеждаме едни и същи кръгови движения. Това е феноменът „квазиритуалност“. Ако в модернизирани общества психопатологията на всекидневния живот е в сферата на интимното преживяване, а публичността предоставя техники за дистанциране от тази психопатология с помощта на рационалната аргументация, то в квазиритуалното общество образността на социалното поведение прилича на всекидневна психопатология. Тук колективното въображаемо не е материал за рационална обработка от индивидуалната аргументация, а обратното индивидуалната афективност, която още не е даже означена като идентичностен продукт ражда колективното въображаемо, което е безпаметно и затова едни и същи сюжети могат да се възпроизвеждат като че ли за първи път. Проблемът е, че това вече не са класически архаични практики, където съществува напълно разбираема цикличност и в нея влиза както индивидуалното, така и общественото /а значи и символното/ умиране и възраждане.

Странно е това, че модерният индивид въпреки загубата на ритуализираните сакрални прояви не се идентифицира локално. Модерността е тъкмо възможността да използваш рационални образци, които не са локални, а универсални /поне в телеологичен смисъл/ Хусерл. Самият принцип на реалността е творение на модерната епоха. Това е пространството, в което човек прави корекции, пространството на производството заради производството, но и производството на самия себе си. Това е инверсия на християнския мит, но такава инверсия, която включва индивида в непрекъснатата обратна връзка със самия себе си. Инстанцията на саморефлексията, която се раздвоява на публичен и интимен живот е тъкмо този принцип на реалността, който

прави индивида рационално измерим, самоидентичен. А това означава, че той строи живота си по определен план и ред непрекъснато оразмерявайки своите очаквания, възможности и последиците от своите действия сред другите действащи по същия начин индивиди. Такава рационализация на поведението предполага непрекъснат диалог, в който се конструира общото социално поле, т.е. тук социалността не е дадена „обектно”, а се твори ежечасно. Договорните отношения като емоционално неутрални и независими от локалните качества и позиции на субекта стават норма. Дистанцията от родовите, съсловните и други частни пристрастия е условие за функционирането на производството като принцип на реалността.

За архаичния индивид принципът на живота е съвсем различен – той винаги е локален, общностните регулатори действат само посредством неговата локалност както в пространствено, така и във времево отношение. Тук регулаторът е подсъзнателното и няма нужда от саморефлексия – всички душевни прояви съществуват като че ли сами по себе си, няма необходимост всичко да се събира в единен план на индивидуалната идентичност. Идентичността се задава контекстуално и се променя в зависимост от метаморфозите в ритуала. Символното присъствие задава периметрите на опознаването, а не конкретността на индивида. Тук е важен мимезисът /уподобяването/, а не дистанцията, или по-точно дистанцията става автоматично посредством саморазвитието на мита. Интеграцията и диференцията са ключови за социологията концепти, тъй като те описват именно начините за разпределение на социалните енергии, тяхната рационализация и легитимация. Обществото винаги съдържа в себе си две разнопосочни тенденции - комунитарност /общинност/ или йерархичност /статусност/, в други теории - ”топли” и „студени” социални връзки, „жизнен свят” и „система”; противопоставяне и отдръпване, от една страна, и взаимна обусловеност, от друга. Социалният организъм се „разболява” когато тава противопоставяне и взаимодействие се анихилира – такъв е светът на социализма.

Отнемайки възможността за архаичното редуване на състоянията комунитас и структурност, социализмът не можа и не поиска да внесе модерното противопоставяне на модерното и публичното. Тук по парадоксален начин се преплетоха клановите принадлежности като публични легитиматори, без да има публичност, но имаше функционалното място празна публичност. Индивидуалността усилваше в своето утвърждаване всички дистанциращи митологични ходове / като идеал всеки ли трябвало да стане „герой”/, на когато отсъстват рационални, измерими, също така и в интимността локуси, всички отношения се оказваха „топли”, в това число и в лагерите.

Ако в модерното общество комунитарната енергия се преработва за да се интимизира, а индивидът става способен да действа рационално в сферата на публичността, то в нашето общество сферата на публичността често решава идентификационните проблеми на индивида. Трудно може да се каже, че това е архаичният принцип на локализацията и посочването на конкретността на функциите на индивида по отношение на миторитуалното възпроизводство. Това по-скоро е слепване на състояния, които по принцип би трябвало да се намират в определено напрежение помежду си. Това поражда и много характерното състояние на „срѣхсмиѣл”. От психоанализата, а и от клатурната антропология е известно, състоянието на сврѣхсмиѣл е гранично състояние, което може да се тематизира и като патология, ако се отнася до съвременния секуларизиран индивид, и като загуба на профанния смисъл в определени ритуални състояния, след които започват инициационни действия. Това състояние на сврѣхсмиѣл е наточарване на определени действия със сврѣхсилна афективност и превръщането им в сврѣхсилен, сврѣхбанален мит, в който на практика остава само силата на преобрѣщащата енергия и някакви гранични персонажи от типа на враг, вѣлшебен помощник, десубективизирана стихия във

вид на система или абсолютно идеалното състояние „преди“ и „след това“. Това активиране на „квазиритуалните“ състояния, които несъмнено са били заложени още при социализма, а може би и преди това, носи болестен характер и само преодоляването му ще внесе тава „здрaво“ противопоставяне на комунитарните и институционални състояния на обществото, които може би се наричат демокрация.

Литература:

1. Луман, Никлас Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества в сб. Социологос, М.1991
2. Знеполски, Ивайло Криза на концепцията за личността в прехода към политически плурализъм в Bulgarian Quarterly, Пролет 1992
3. Lebensverlaufe und soziale Wandel, in Kolner Zeitschrift fur Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 31|1990
4. Habermas, Jurgen Die neue Unubersichtlichkeit, in Kleine politicshe Schriften, Suhrkamp 1985
5. Levy, M. Modernisation and the structure of societies, Priceton university Press, 1966
6. Леви-Строс Структурная антропология М., 1983
7. Lorenzer, A. Interaktion, Sprache und szenische Verstehen in Psyche, 1983 Februar
8. Kollmorgen, R. Transformation und Modernisierung. Eine meta – und gesellschaftstheoretische Nachlese, Magdeburg 2008
9. Olababbarri, J. “New” new History: a long Dure Structure, History and Theory, vol.34, 1 1995
10. Юнг, Карл Аналитическая психология в сб. История зарубежной психологии. Тексты. М., 1986
11. Solomon, M. Logik des Herzens, Suhrkamp 1983
12. Schulein, Johann August Simbiotische Lezienungen und gesellschaftliche Entwicklung, in Psyche, 1989 November
13. Търнър, Виктор Символ и ритуал