

КОНСТРУКТЪТ „РЕЛИГИОЗНА ИНТЕЛИГЕНТНОСТ” МЕЖДУ СОЦИАЛНАТА АКТУАЛНОСТ И ИЗСЛЕДОВАТЕЛСКАТА ТРУДНОСТ

Георги Бяндов

THE CONSTRUCT “ RELIGIOUS INTELLIGENCE” BETWEEN SOCIAL RELEVANCE AND THE DIFFICULTY OF RESEARCH

Georgi Byandov

Abstract: In this work, based on a brief review of the **conceptualization** of **spiritual** intelligence, characteristics of **religion experience**, the actuality of research tasks and **methodological difficulties** is given hypothesis of the existence of a separate construct “**religious intelligence**”.

Key words: religious intelligence, social relevance, intelligence, social psychology.

Макар и в стадий на силно отслабване на прякото ѝ въздействие върху социално-психологическите процеси в условията на секуларизация, глобализация и триумф на консумативизма, религията запазва своята актуалност чрез личната потребност на индивидите за осмисляне на битието, която е вечна като живота и смъртта, чрез културалните влияния върху социума и, уви, с потенциала да дава повод за социални конфликти, а освен това възможността за нейната трансформация при новите условия поражда и чисто теоретичен антропологичен интерес. Макар и твърде специфична – едновременно дълбоко персонална, социална и екзистенциално-космична, религиозната практика е най-малкото една от многото човешки дейности, а религиозното съзнание е сред най-слабо изучените от официалната психология аспекти на психиката (вероятно това го прави любим обект на паранаучните спекулации). На този фон се откроява потребността да се изучава психологичната готовност на индивидуалното съзнание за участие в религиозния живот в нейната личностна вариативност.

В своя революционен труд „*Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*” Х. Гарднър постулира новия поглед към утвърдения във вековна дискусия – с всички преимущества, но и спорна практика – конструкт „интелигентност”, наложил се като, най-общо казано, средство за измерване на адаптивните възможности при решаване на определен кръг задачи, преценявани като социално значими. Приносът е в откриването на краен брой психологично-специфични сфери на човешката дейност (домейни), към които въз основа на ясни и обосновани критерии се приписват релевантни „интелигентности” – така векторният (на Търнстоун) и матричните (на Гилфорд и Айзенк) модели за IQ се трансцендират до качествено различен нов вектор с голям предиктивен потенциал, но без ограничения на IQ, които до този момент са довели до значително обществено компрометиране на психометричната практика. Критериите за дефиниране на компонентите на този вектор са с широк размах в когнитивистката парадигма с еволюционистко-биологичен нюанс: възможност за идентифициране при мозъчно увреждане; еволюционна история; възможност за символно обозначаване на съответната дейност; ясно отграничима сърцевинна когнитивна операция; история на индивидуалното развитие; съществуване на акцентирани случаи на видимо проявление; доказателства от експериментално изследване при изискване за едновременно извършване на две дейности и психометрични измервания, където те са възможни. В последващи трудове е добавен и критерият „транскултурални аспекти” – социална оценка в конкретната култура – като реакция на навлизащите в социалнопсихологическата практика кроскултурални изследвания. Допълнително се прави уговорка, че не се отчитат мотивационата сфера, характерът и ценностната система на оценявания индивид. Така се извеждат следните видове интелигентност: лингвистична, логико-математическа, музикална, пространствена, натуралистична (въведена по-късно от автора), телесно-кинестетична, интерперсонална (концептуализирана като „социална” от Албрехт и с добавяне от Ливърмор, Анг и Ърли на нова, близка по смисъл, но различна, „културална”, за отчитане на адаптивността в културно различна среда), и интраперсонална (развита от Майер, Саловей, Голмън като „емоционална” – способност за оценяване и контрол на собствената емо-

ционално-афективна сфера; впрочем, разглежда се и алтернативен подход – на всяка от интелигентностите да се припише и емоционална компонента без въвеждане на отделен конструкт, защото „емоциите сами по себе си не носят съдържания”. В първия труд на Гарднър само се дискутира, а в следващите се въвежда и екзистенциална интелигентност като „способност за ангажиране с основните въпроси на съществуването, определяне на личното място по отношение на космичното и на значенията на живота, смъртта, материалния и психологическия свят, любовта и изкуството” (в полето на трансперсонализма Д. Зохар и Й. Маршал убедително развиват последния конструкт извън поставените от автора ограничения с привличане на психоневрологична хипотеза за организиращо-интегрираща мозъчна функция и с отчитане на отхвърлените като значими аргументи от Гарднър характерови особености, като се работи по личностната класификация на Холанд). В светлината на постулата за отборно-еволюционната функционална детерминираност на дадените типове теорията за множествената интелигентност изказва идеята, че интраперсоналната и екзистенциалната интелигентности ще са по-слабо отчетливи, защото са по-късно филогенетично формирани – нека обърнем внимание на това твърдение, ще ни е нужно по-нататък. В друго изложение по дадената тематика бе изказано лично мнение, че има още поне три потенциални интелигентности с налични съществени домейни, покриващи критериите: обонятелно-вкусова, фабулно-наративна и поетична, но това тук няма да се дискутира, защото целта е да се насочи вниманието към тезата на Гарднър, че не може да се говори за съществуване на отделна от екзистенциалната (“духовна” в модификацията на Зохар – Маршал) религиозна интелигентност. Теза, елегантно поднесена с научно добросъвестната уговорка, че въпросът не е окончателно затворен. Всъщност има проблем: в когнитивистката парадигма въпросът няма как да не е затворен. Но именно в нея, и по-общо – в методологично поле на научни школи, които изследват емпирично предимно видимото поведение на „усреднен” обективиран индивид, за който се предполага, че взема рационални решения и за определящи в социалното му обкръжение се приемат малките групи, с които се идентифицира, а ако се разглежда културен контекст, той също се свежда до – макар и разно-

образи – усреднени за дадената култура поведения, като при това упорито се отбягва построяването на априорни теоретични модели – този подход като правило дава богати практически резултати, но лишава знанието от очарованието на системността, а с това – и на обяснителната му сила. Аргументацията за отхвърляне на религиозната интелигентност като самостоятелен тип е в това, че:

1. Всяка религия фактически смесва екзистенциалното, мистичното и религиозно-фантазното – преживявания, сами по себе си доста редки;

2. Нееднозначна социална оценка на компонентите на религиозното преживяване;

3. Всяка религия има твърде силно изявена конкретика.

Тези аргументи могат да се разглеждат като собствено такива, но и като набелязани жалони на изследователска програма. Очевидно сред тях липсва и нещо друго много важно – социално-психологическият аспект, който допълнително комплицира ситуацията, но може да бъде и ключ за начало на изследване – авторът фактически остава в персоналистичната гледна точка, а критерият „социална оценка“ стои някак механично привнесен. Всяка от компонентите трябва да се разглежда поотделно и във взаимодействие с останалите както в личен, така и в социалнопсихологически аспект, при това – в йерархията и динамиката на групите, в които е включен индивидът, в ситуационен и в историческо-еволюционен план. Нееднозначната социална оценка има също културно-исторически аспект – тя зависи от резултата от дейността, а той се мени с времето. Конкретиката, от една страна, затруднява, но от друга позволява сравнение и открояване на типичното. В края на краищата в тази аргументация личи прагматично – постпозитивистки философски подход към изучаването на човека: задоволяване с частично концептуализиран модел, носещ претенцията, че може да осигури практическа полза. (При това трябва да отдадем дължимото на Гарднър, че апелира за отказ от тенденцията изучаването на интелигентността непременно да се квантифицира и призовава да не се абсолютизира в практиката моделът му.) Проблемът е, че изучаването на религиозното съзнание просто е несъвместимо както с гореказания подход, свързан с частично или цялостно игнориране на вътрешния свят на изслед-

ваното лице, така и със силното изкушение да се търси каузално, а не интерпретативно обяснение (или поне **само каузално** такова). Също така трябва да се отчете, че религиозното прозрение не е интелектуално (интелектуалните построения при него са по-скоро рационализации в психоаналитичен смисъл), религиозното чувство не е личностно (а свръхлично, трансцендиращо всекидневните чувства), а религиозното действие е алогично, натоварено с многопластов смисъл, отношение, сакрализиращо действителността. По думите на Ръсел религията съдържа поклонението, смирението и любовта като три взаимосвързани елемента – а те са пределно субективни. Зададени от личния смисъл, независимо дали открит самостоятелно, или придобит при социализацията, и задаващи личен смисъл – опора във всекидневно-профанното, но и в гранични ситуации, в които се налага да се намери техният космически, може би истински, план – и в много редки, но и много важни в историята случаи – задаващи изцяло човешката насоченост като мисия-в-битието. И все пак тези уникално-субективни елементи трябва да бъдат вписани и в обективен анализ, ако искаме да преминем от описание към някакво обяснение, към отговор на въпросите „Защо някои хора успяват да намерят в съществуващите религии своята опора, а други – не?“, „Защо религиите са в психологически аспект това, което са?“ и „По какви психологически механизми се развиват религиозните системи?“. В конкретния случай ни интересуват човешките способности като фактор при отговора на тези фундаментални изследователски въпроси.

Тук е мястото да се излявят функциите в социално-психологичен аспект и да се направи разграничение на компонентите на феномена „религия“, за да се потърси евентуална тяхна релация със специфични човешки дарби (впрочем, многообразието на религиозните системи е такова, че в социологията битува направление, дефиниращо религията чрез социалната ѝ функция: в този смисъл може дори да се говори и за секуларни или атеистични религии, а това разширено тълкуване дава много интересни възможности). На първо място всяка религия се базира на лично преживян (което не е задължително), или на харизматично споделен с общността (обикновено) мистичен опит, изразяващ се в специфично усещане за метарационално и хиперемоционално – нуминозен *tremendum* (като вариант и усещане за

абсолютен, несмущаван от нищо покой) – сливане с битието, изчезване на пространствено-времевата ограниченост, откриване на съкровени истини, често непредаваеми вербално (състояния, описани проникновено от У. Джеймз). Във всяка религия се отбелязва концепция за душа като носител на психичното, независимо от разнообразните решения, които се предлагат за битието и след смъртта на индивида. Като същностна черта на религията М. Елиаде откроява и ясното разграничение на йерофанното, святото, от профанното, всекидневното, като първото придава на битието особен смисъл до степен, че свещеното е елемент от структурата на самото съзнание. Съществен елемент, свързан с това разделение в религиозното преживяване, е усещането за магично, концептуализирано предметно в специфична енергия /„мана“, „осветеност“, „благодат“/ и магия /вредяща в примитивните култове и лекуваща, пречистваща и предпазваща – в развитите, присъстващи по същество във всяка религиозна форма, но много количествено и качествено вариативни. Свързан с магията, но непокриващ се с нея, е религиозният ритуал – инцидентен или цикличен – защото освен магически функции той има и задачата да освободи и канализира емоциите, да създаде групова емоционална кохерентност, която премахва от вярващия филтъра на профанното и му отваря сетивата за сакралното в една ситуативна инициация. Практически във всяка религия има и форми на табу, понякога рационализирано като другата компонента – нравствената норма (но за разлика от нея е проява на несъзнаваното). В този порядък е и идентификацията на индивида с религиозната общност, което свързва феномена с „етничното“ и отваря възможността за историческата му битийност. Религията се изразява на символния език на митологията в целия спектър на описаната от Вундт градация приказка – мит – героизирана легенда, изразяващи на символен език значимите за индивида пределни емоции (по Вундт), използвайки образи от подсъзнанието, кристализирали сюжети от биосоциалната действителност в зададени от колективното несъзнавано форми, предхождащи съдържанието (Юнг, Леви-Строс), а митът е проява на специфична фабулираща функция на психиката, синтезираща в общи значения чрез социално сравняване физикални и морални феномени (А. Бергсон). Тук е мястото и на тълкуването, което дава

Фройд за сходството на митологичното мислене с първичния мисловен процес – основание да се разглежда религиозният живот като „колективен невротизъм”, начин да се разрешава дихотомията „биологично – екзистенциално” (Фром). Паул Тилих изтъква като мотивационно-поведенческа същност на вярата едновременното съществуване на „пределен интерес” и „свободен, центриран акт на душата”. Именно тези атрибути могат да се отнесат със сигурност към развитите религии и ни отвеждат към темата за духовната интелигентност. И накрая – интелектуалните построения за обяснението на света, догмите и правилата за функциониране на религиозната общност (които в повечето религии стават и правила за функциониране на цялото общество). Всяка от тези компоненти участва в изпълняването на религиозните функции.

Бр. Уилсън дефинира като експлицитни функции на религиозното: спасението (от злото, от греха, от преражданията, от магия, от конкретно страдание) чрез вяра и етически действия и получаването на психологическа подкрепа, а като латентни (неразпознаваеми от вярващите): сплотяването и самоидентификацията; личната локализация в космическия порядък (природен и социален); емоционално изразяване и регулиране на изразяването; нормативния контрол; обясване смисъла на физическия и социалния свят; легитимиране на целите, действията, ролите в обществото. ”Религиозните вярвания определено не са верни в някакъв научен смисъл, но тяхната социална функция не зависи от това, дали са верни”, подчертава с цел неутралност К. Дейвис. Същевременно в днешното общество има явления, които поставят под съмнение експлицитната социална функция на религията: дифузия на различни конфесионални групи; съжителство на групи с различни морални норми и религиозни ритуали; отпадането на санкциониращата задача на религията с поемането ѝ от светската държава; силно намалената ѝ роля в моралната социализация на подрастващите; отпадането на религиозната легитимация на нациите, обществените дейности и войните; отпадане на задачата на религията да тълкува света (освен с уговорката, че интелектуалните ѝ построения трябва да се приемат като символични алегии, а не буквално); отпадане на ролята на религията като източник на социални ценности и поемането на тази функция от националната държава;

отграничаване на изявата на емоции от нравствените задължения, поемането на тази изява от средствата за масова комуникация, често съпроводено с тривиализация и хедонизъм. По същината си ирационална, религията среща все по-рационално подредено общество. Търси се не морално, а техническо решение на поставените въпроси; едновременно с това, ползвайки техническите средства, индивидите са принудени да рационализират поведението си и да разсъждават линейно-аналитично, а поетичното, естетичното, символичното мислене остават на заден план; локалните традиции стават немодерни, а многообразието на съжителстващи (непосредствено физически или опосредствано чрез лесните комуникации) религиозни системи с възможност за свободен личен избор прави съответните им нравствени норми релативни; организационните функции на религиозните институции, надемпирични по същността си, не са конкурентни по отношение на рационализираните ролеви модели на организирани групи; религиозната група действа чрез циклични повторения (по Е. Канети), а днешните комуникационни средства дават възможността за осигуряване на трайно, разнообразно емоционално стимулиране, което прави ритуалите скучни на фона на конкурентните дейности. Същевременно обаче крайната рационалност на обществената организация стимулира търсенето на ирационалното, налично в религиозната практика; прекаленото редуциране на локалното, индивидуалното, анахроничното, води до реактивно търсене на религиозна практика – и това засяга личностното измерение на способността на човека да се ориентира. Индивидуализацията, самотата пред екзистенциалните проблеми, на свой ред също възраздат потребността от религиозна практика, но този път по-скоро като индивидуално-частна, а не като традиционна организирана религия. В резултат се получава засилване на интереса към свръхестественото и паранауката, създаване на нови, псевдонаучни митове и кристализиране на разнообразни секти – от свръхконсервативно-буквалистски до новаторско-сциентистки; до голяма степен може да се говори и за полурелигиозен култ към науката и технологиите – а това означава, че днешният човек, имайки възможността да избира, има нужда от специфична дарба, която да му дава подходящи критерии. Всичко това са феномени, появили се в обществата, наследили хрис-

тиянската цивилизация, до немалка степен дължащи особеностите си на самото институционализирано християнство, което, както и юдаизма и исляма, разчита на ексклузивистична интелектуална, дихотомна картина на космоса, което е предпоставка за самозасилване на рационалистичните тенденции в процеса на общественото развитие. Същевременно има и общества, които едностранно бързо са се развили технологично и религията в тях все още има много силна роля. Подлежи на анализиране и социално-психологичното състояние на далекоизточната и индийската цивилизации, в които религията е толерантна към други култове, магически практики и философски системи. Това пък вписва проблема за религиозната интелигентност и в културален аспект.

Това дълго изложение имаше за цел да представи разнообразието на проблематиката, с която трябва да се срещне едно адекватно на съвременността социално-психологическо изследване на религиозното съзнание.

Актуален е въпросът дали днешната социална психология има релевантна методология за изучаване на религиозното съзнание и в частност – на човешката готовност за участие в религиозна практика, която би могла да се конституира като „религиозна интелигентност”. Очевидно е, че нито американската психологическа школа, срещу която в последните десетилетия възникна „бунт”, нито европейската – и двете с твърде силен универсализъм, който не позволява да се види религиозното съзнание в неговата конкретика, не планира да изследва тези явления. Ярка изява на този „бунт” в България са публикации последователно на Кр. Йонкова, Д. Градев и Л. Георгиев, насочени към търсене на изгубената ”друга психология” на плеядата Хумболдт, Вундт, Дюркхайм, Леви Брул, Фройд и Юнг и синтез на нова, „критическа психология”, изследваща ролята на наиндивидуалните психични регулатори на обществото, обозначени като „религиозно” и „етническо” – в митотворчеството, културата, динамиката на религиозните вярвания, етническите и цивилизационните особености на общностно ниво, които имат своите последствия и в историята, правото и политиката. Особености, които наистина, както ратува официализираната психология, нямат субстанциален носител, различен от индивида, но възникват от неговата нетъждественост

със себе си в процеса на социализацията и комуникацията, в които присъства и ситуативно, и исторически, цялата голяма общност с богатството на смислите, символите, традициите, ценностите и творчеството си.

Освен методологията, проблемна е и методиката на изследване поради спецификата на религиозните феномени. Психофизиологични изследвания, при които се практикува религиозно преживяване с прикрепени електроди на главата, макар да могат да дадат някакви резултати, граничат с гротеска. Интроспективните методи имат за лимит факта, че често религиозното е вербално несводимо, а е много възможно предварителното поставяне на задача на изследваното лице да доведе до блокиране на възможността за интересуващото преживяване. Изследващият трябва да възприеме емпатично самоинтерпретацията на изследваните индивиди, разбирайки смисъла на техните понятия, без при това да стане последовател на дадената религия, защото ще загуби необходимия научен скепсис. Включеното наблюдение, ако е анонимно, може да създаде морален когнитивен дисонанс и да изкриви резултатите. Ако пък е заявено, може да породи раздразнение у вярващите, заради безпристрастността си, тълкувана като пасивно отрицание. Като неявен отказ да се реагира на прозелитизма може да бъде изтълкувано и използването на интервю, а въпросниците могат да създадат впечатление за профанация на вярата. Интервюто изисква време и може да се провежда само с един участник, ако в изследването не участват и други изследователи, което пък създава опасност от загуба на значими детайли, получени при сравнението. Използването на исторически материали пък е трябва да е свързано с отчитане на личните преживявания на регистриралия психологичния епизод в миналото индивид. Всичко това подчертава необходимостта от внимателно обмисляне на методите, на съчетаването им и дори на изразните средства, които ще се прилагат. Очевидни са и възможностите за използване при изследване на етогенетичен феноменологичен подход и анализиране на писмени материали.

Тук е мястото вече да се направи ясно разграничение между добре концептуализирания конструкт от Д. Зохар и И. Маршал „духовна интелигентност“ и хипотетичния такъв „религиозна интелигентност“. Първият в практически курс се дефинира като способност

на индивида да търси значение и стойност на преживяването, да открива по-широк и смислен контекст на съществуването си, да умее да работи със символното си въображение, морално да осмисля ограниченията на ситуацията и оттам – да умее състрадателно да смекчава рамките на правилата, като има и усет за границите на компромиса, да се държи сметка за неосъществените възможности. В темпераментов дискурс се открива личност с близки до шизоидната акцентуация черти, неподчиняваща се на правилата, склонна към интроспекция и самостоятелни занимания, към фантазиране, мечтателност, затруднено вземане на решения заради виждането на полза едновременно във всички алтернативи, наличие на мислене, правещо връзки между неща, които обикновено другите не правят и „магическо мислене” – усещане за въздействие чрез мислите си; нуминозни състояния, откриване на хармония и живот навсякъде, усещания за невероятна яснота на ума. В мотивационен дискурс по личностната типология на Холанд се постулира способност на индивида да умее да интегрира мотивите на конвенционалния, изследователския, артистичния, социалния, предприемаческия и реалистичния тип личности. В културален дискурс се търси сходство с личност от „асоциативен тип култура” – сиреч, колективистичен, където всеки се чувства отговорен пред всеки. Като допълнителни критерии се поставят дълбоко себепознание и отговорност пред вътрешната мотивация, способност да се превъзмогват и използват трудностите, нонконформизъм, нежелание да се вреди на живите същества, духовно отношение към ограниченията на личното битие и към религията. В светлината на хипотезата на Гарднър би трябвало такъв тип да се среща рядко и да е по-неотчетливо изразен.

Ако е ясно формулирана духовната интелигентност, защо трябва да се търси религиозна такава? Причината е, че духовната интелигентност е силно индивидуална. Тя може да бъде адаптивен фактор за лично оцеляване и развитие, но в този вид надали може съществено да помогне да оцелява общността като цяло. Ако религията е съществен наиндивидуален психически регулатор, то е станало, защото осигурява историческото оцеляване и развитие на съответната общност. Оцеляването, съхранението на общността в примитивните общества според анализа на А. Бергсон се дължи на магично-мито-

логичните, „статични” религии /които остават обаче със свои елементи, вплетени в структурата на по-развитите, „динамичните”, направляващи формирането на етническите формации и цивилизациите и които имат значителна интелектуална концептуализация, появяват се чрез мистичните преживявания на тесен кръг от хора или даже вероятно отделни индивиди с невероятна харизма, съществуват известно време като малки групи от верни адепти, привличащи последователи („религиозна маса” по Канети) и като социално движение постепенно набират последователи, докато се наложат, слоят се с друго движение или постепенно изгубят инерция и изчезнат, ако не намерят подходящата социална почва. Докато на създателите на религиите е необходима духовна интелигентност, съчетана със социална, то на „верните” – адепти, а и на реципиентите на религиозните им послания, е нужна по-малко екзистенциална, но много по-социално ориентирана, дори политически ориентирана интелигентност със стратегическо виждане на перспективите пред общността (това дава интересното концептуализиращо основание да се разглеждат на един план „религиозна” и отделна „етнополитическа” интелигентност на исторически лидери с прояви в „етничното”, задаващи особености на връзката на индивида със социума) в контекста обаче на отговорността пред Абсолютното битие – мисията на тази интелигентност е спасителният прозелитизъм. Може да се предположи, че и духовната, и религиозната интелигентност се активират при значителни опасности за личното и общностното оцеляване по механизма, разкрит от А. Дейкман: наличие на два типа жизнени модуси – активен, чрез който психиката организира ежедневно трансформирането на средата и рецептивен, сходен с психотично преживяване, при който човек при опасност става невероятно пасивен, но пък получава усещане за мистично сливане със света, преодоляване на ограничеността и източник на интуитивно познание. (Може би така става обяснимо влиянието на изключително значимите в българската история св. Йоан Рилски и св. Паисий Хилендарски – единият около нестихналите 30 години Симеонови войни, а другият – при реалната заплаха от погърчване, при това и двамата не са активни социални личности, харизматици от типа на Раковски например). С други думи – религиозната интелигентност, ако бъде концептуализирана, ще се отнася към духовната така, както социалната (интерперсоналната) – към емоционалната (интраперсоналната). При това ще има обясни-

телен потенциал за социалнопсихологическо моделиране на религиозните, а и отчасти – на етническите общности. В сравнение с духовната може да се търси по-висок акцент върху силата на емоционалното преживяване в ритуала (заради възможността за групов емоционален резонанс), живост във възприятието на митологичните образи (като универсален език на общността), по-формално или дори негативно отношение към магическия аспект на ритуала (предполага се иновативна, а не консервативна роля, каквато имат обвързаните с магически въздействия статични религии), по-засилен интерес към интелектуално-обяснителните модели с цел вербално кодиране и споделяне с общността – но в пълния спектър на спецификите на отделните религиозни системи или дори квазирелигиозните нагласи. В светлината на забележката на Гарднър за контрастността на проявление на дадения тип като функция на еволюционната възраст би могло да се очаква сравнително слаба различимост на търсения конструкт.

Може би – чрез разширеното понятие за интелигентност – пред социалната психология, преоткрила общностните регулативни фактори и спецификата в индивидуалните им проявления като равноправен обект на научен интерес заедно с другите индивидуални проявления на груповите феномени, стои вълнуващата изследователска перспектива да навлезе в разбирането на механизма на развитието и ефективното съществуване на големите човешки общности като органична среда за пълноценно съществуване и на човека в тях.

ЛИТЕРАТУРА LITERATURA

1. **Гарднър, Х.** Нова теория за множествената интелигентност на 21 век. С.: Сиела, 2004.

Gardnar, H. Nova teoriya za mnozhestvenata inteligentnost na 21 vek, S.: Siela, 2004.

2. **Гарднър, Х.** Множеството интелигентности – нови хоризонти в теорията и практиката. „Изток-запад”, 2014.

Gardnar, H. Mnozhestwoto inteligentnosti – novi horizonti v teoriyata I praktikata. „Iztok-zapad“, 2014.

3. **Зохар, Д., И. Маршал.** Духовна интелигентност. „КИБЕА”, 2003.

Zohar, D., I. Marshal. Duhovna inteligentnost. „KIBEА“, 2003.

4. **Йонкова, К.** Дебати между моделите на човешкото поведение. Т.І Астарта, 2008.

- Yonkova, K.** Debati mezhdu modelite na choveshkoto povedenie. Т. I, Astarta, 2008.
5. **Йонкова, К.** Дебатът между рационализма и мистицизма. Т. II, Ивис, 2011.
- Yonkova, K.** Debatat mezhdu ratsionalizma I mistitsizma. Т. II, Ivis, 2011.
6. **Йонкова, К.** Другата психология “Völkerpsychologie”. „Фабер”, 2005.
- Yonkova, K.** Drugata psihologiya „Völkerpsychologie”. „Faber“, 2005.
7. **Георгиев, Л.** Критическата психология на политиката и историята. Univ. изд. Св. Климент Охридски, 2014.
- Georgiev, L.** Kriticheskata psihologiya na politikata I istoriyata. Univ. изд. Sv. Kliment Ohridski, 2014.
8. **Елиаде, М.** История на религиозните вярвания и идеи. Т. I. От каменния век до Елевсинските мистерии, „Хр. Ботев”, 1997.
- Eliade, M.** Istoriya na religioznite vyarvaniya I idei. Т. I. От kamenniy vek do Elevsinskite misterii, “Нр. Botev”, 1997.
9. **Касирер, Е.** Есе за човека. „Хр. Ботев”, 1996.
- Kasirer, E.** Ese za choveka. “Нр. Botev”, 1996.
10. **Бергсон, А.** Двамата източника на морала и религията. Аргес, 1993.
- Bergson, A.** Dvata iztochnika na morala I religiyata. Arges, 1993.
11. **Леви-Строс, К.** Структура на мита. София.: С-А., 1958.
- Levi-Stros, K.** Struktura na mita. Sofiya.: S-A, 1958.
12. **Уилсън, Б.** Религията в социологическа перспектива. „ПРАКСИС”, 2001.
- Uilsan, B.** Religiyata v sotsiologi'eska perspectiva. „Praktis“, 2001.
13. **Дюркхем, Е.** Елементарни форми на религиозния живот. София.: С-А, 1998.
- Dyurkhem, E.** Elementarni formi na religiozniya zhivot. Sofiya.: S-A, 1998.
14. **Фройд, З.** Будущее одной иллюзии. Сумерки богов. Политиздат, 1989.
- Froyid, Z.** Budushtee odnoy illyuzii. Sumerki bogov. Politizdat, 1989.
15. **Джеймс, У.** Многообразие религиозного опыта. Москва, 1910.
- Dzheyms, U.** Mnogoobrazie religioznogo opyta. Moskva, 1910.
16. **Тиллих, П.** Динамика веры. М., „Юрист”, 1991.
- Tillih, P.** Dinamika veryu. M., “Yurist”, 1991.
17. **Deikman, A., J. D. Bimodal.** Consciousness. Archives of General Psychiatry, 1971.