

РЕЦЕНЗИЯ

**за дисертационен труд за придобиване на образователната и научна степен „доктор“
на тема „Психологически експертизи и неолиберална управляемост на себе си“
от Симеон Кюркчиев**

**Автор на рецензията: доц. д-р Тодор Христов
СУ „Св. Климент Охридски“**

1. Общо описание на представения труд

Дисертационният труд на Симеон Кюркчиев е с обем от 215 с. Състои се от увод, четири глави и заключение. Библиографията към труда включва 41 публикации на български и 27 публикации на английски език. Изследването се основава върху данните от 19 дълбочинни интервюта, проведени през 2013-2014 и 2016 г. с респонденти, претендиращи за един или друг вид психологическа експертиза. В хода на докторантурата си Симеон Кюркчиев е подготвил 5 статии, 2 от които вече публикувани в реномирани български научни списания. Впрочем за качеството на публикациите му говори дори фактът, че някои от тях са вече цитирани. Наред с това Симеон Кюркчиев е редактор на брой на сп. Пирон на тема "Контекст и контекстуализации". Наред с това Симеон Кюркчиев е представил поне 5 доклада на национални научни конференции, един от които - награден в рамките на Националната докторантска конференция по социология.

Авторефератът предава адекватно съдържанието на дисертационния труд. Посочените приноси са действителни.

2. Оценка на съдържанието на представения труд

Обект на изследването на Симеон Кюркчиев е констелацията от практики на себе си, обикновено обозначавана като Ню Ейдж. За да си дадем сметка за сложността на такова изследване, да вземем следните три практики:

1. Той страда от това, че щом допусне друг до себе си, другият го наранява (Bollas, 2011: 69). Лекуван е години от различни психолози, всеки от които в крайна сметка решава, че страда от все още лека форма на параноидно разстройство и го препраща към психиатър. Вместо това той отива на психоаналитик. Разказва му за себе си сеанс след сеанс, но психоаналитикът не интерпретира чутото. Всъщност психоаналитикът скучае. След време вместо за себе си, той разказва за това как си е представял, че нахлува в кабинета по най-смуцаващ начин. Психоаналитикът всъщност е чакал тъкмо това, проблясването на едно желание в сивия поток на биографията му и сега се заема да играе с него, да се превърне

за него в обект на игра. При това не за да достигне по особено изкусен начин до скрита в дълбочината му травма, а за да го научи да играе, оттук да го научи да твори, оттук - да го научи да твори себе си.

2. Детето и изглежда болно (Korn, 2010). Лекарите поставят различни диагнози, изпробват различни лечения, но в крайна сметка могъщата машина на модерната медицина се оказва безсилна. Нещо повече, оказва се вредна, защото леченията пораждаат странични ефекти, а все по-изтънчените диагнози - тревога, която парализира живота и. След време попада на книга за вредата от глутена. Симптомите на глутеновата непоносимост са много, неспецифични и тя ги открива не само у детето, но и у себе си. Правят си тестове за алергия към глутен, но тестовете не откриват нищо. Същевременно не решават нищо, защото могат да идентифицират само сравнително рядко срещаната цьолиакия, докато тя се пита дали страданието им не се дължи на непоносимостта към глутен, много по-широко разпространена според книгата, която е чела. Нещо повече, книгата твърди, че съвременната медицина е замесена в конспирация, прикриваща вредата от глутена, за да могат фармацевтичните компании да продават лекарства за болести, които биха изчезнали просто с промяна на начина на живот. Така че тя се заема да промени начина на живот на семейството си. Понеже глутен се съдържа в повечето индустриално произведени храни, води всекидневни битки. Но изглежда, че това и дава възможност най-после да печели победи. След време детето изглежда излекувано или поне мобилизирано и тя пише популярна книга как сама е спасила семейството си и че най-сетне е открила истинската свобода - животът, свободен от глутен.
3. Тя открива, че не познава желанията си (Williams, 2011). Защото дълго е желала, каквото желаят мъжете, които обича. Така че решава да поеме по пътя на търсенето на себе си. Предлага на издателството, за което работи, да плати пътните разходи в качеството на инвестиция в бъдеща книга. Предвижда да отпътува за Италия, където да открие сетивни наслади, след това за Индия, където да открие духовността. Издателството и препоръчва да завърши пътуването си, съчетавайки сетивното и духовното на Бали - перспективна туристическа дестинация, слабо позната на американския пазар. Тя яде, моли се, обича и след година се връща към стария си живот с ново себе си и нова книга. Книгата е подкрепена от знаменитост, учила години от телевизионния екран жените как да станат господари на живота си, как да го променят и подобрят. Така че тя се превръща в знаменитост, книгата и - във франчайзинг,

филм и изумителен търговски успех. Потокът от американски туристи към Бали нараства значително и туристическите агенции предлагат съблазнително благоразумни програми за тези, които не могат да отделят повече от две седмици за търсене на себе си, но биха искали да опитат да се открият, извървявайки нейните стъпки в ускорен ритъм и в хотели с гарантирано качество.

Един изследовател на Ню Ейдж трябва да мисли такива практики заедно. Но в тях нищо не е едно. Няма един субект, защото са по-скоро сцени, в които участват психоаналитик, работник, домакиня, лекари, писатели, редактори, издатели, читатели, туристически компании. Няма един модел, защото участниците в тях играят, лекуват, страдат, контролират, спасяват, пътуват, пишат, печелят. Няма един ефект, защото някои се чувстват освободени и изцелени, но други се тревожат и борят, трети се променят и учат, четвърти – всичко това заедно. При това Ню Ейдж практиките могат да бъдат свързани също и с режими на грижа за здравето, телесни практики, енергийни техники, гадателски ритуали, секуларизиран езотеризъм, екологични нагласи, конспиративни теории, бойни изкуства, въртене във вода.

Тъй като Ню Ейдж не е нещо едно, тъй като не е единица или единство, изследователите на Ню Ейдж не могат да разчитат на много от изпитаните социологически инструменти, настроени да идентифицират социални групи, взаимодействия или нагласи. Те не могат да се надяват да установят какви са Ню Ейдж практиките, как са възприемани или оправдавани, какви са практикуващите ги, с какви ценности, статус, поведение, икономически, социален, културен или образователен капитал се характеризират. Поради това повечето изследователи опитват да опишат Ню Ейдж като територия. Очертават граници, които да го отделят от религията, науката, медицината, всекидневния живот, модерността. Но тези граници неизменно се оказват вътрешни.

Впрочем пример за това могат да бъдат дори споменатите три случая. Ако опитаме да приложим влиятелното разграничение между легитимно и стигматизирано знание, предложено от Майкъл Баркун (Barkun, 2003), то би се оказало вътрешно, защото психоаналитикът, който предпочита да играе вместо да интерпретира, се радва на легитимиращото признание на своята професионална общност, на британската кралска академия на науките и дори на влиятелни критически теоретици като Джудит Бътлър. Ако опитаме да разпознаем отличителните черти на Ню Ейдж, предлагани от друг влиятелен изследовател, Валтер Ханеграф (Hanegraaff, 1996), те ще пресичат дейците отвътре, защото макар например майката, повела борба с глутена, да има вътре-светова, холистична, критична към модерната западна култура нагласа, съчетана със специфичния еволюционизъм на вратата в личното израстване, тя не очаква идването на ново време, но

същевременно съчетава знания от областта на съвременната биохимия със знания, родили се от един опит теологията да бъде проектирана върху тялото, така че необичайно доброто храносмилане, постигнато чрез борба с глутена, да може да служи като знак за идното спасение на душата. Ако, следвайки родоначалника на социологическите изследвания на Ню Ейдж Колин Кембъл (Campbell, 1972), опитаме да прокараме разграничителна линия между институционализирана религия и култова среда, тя би се оказала по-скоро елемент от една непрекъсната циркулация. Защото култовата среда се състои в експериментиране с практики, отвлечени от институциите на различни религии, но писателката от третия случай експериментира в религиозни институции, които при това стимулират експериментите и, за да ги опаковат в пакети за туристи, стремящи се към светски удоволствия.

Всъщност границите на Ню Ейдж практиките непрестанно се изместват, изчезват, възникват. Областта им изглежда не ограничена територия, а територията на една разгръщаща се граница (167).¹ Затова много изследователи предпочитат да не ги дефинират и вместо това ги третират като "джокера в тестето карти на модерната религиозност, свободна карта, която може да означава всичко, което използващият я пожелае" (Sutcliffe 2002: 130; 137).

Но това поражда допълнителен проблем. Защото след като не могат да очертаят лицето или дори безличността на Ню Ейдж, такива изследователи го представят като призрачно лице, което може да бъде разпознато зад маската на всеки социален деец, позоваващ се на стигматизирано знание, критикуващ модерната западна култура или експериментиращ с вяра отвъд вероизповеданието. Така Ню Ейдж лесно започва да изглежда като опасен призрак, който не може да докаже знанията си, но въпреки това настоява, че знае и следователно не знае, че не знае и не иска да знае, чиято вяра е дори по-самотна от суеверията и по-несигурна от догадките, който критикува модерността, без да предлага друга алтернатива освен един или друг апокалипсис, надявайки се разрухата да бъде компенсирана от духовната еволюция на човечеството. Неуже, контрамодерен, психотичен призрак. Нищо чудно, че щом достигнат медиите, такива изследвания предизвикват вълни от морална паника, с каквато следва да се бори всяка истинска социология.

За разлика от това Симеон Кюркчиев опитва да мисли Ню Ейдж практиките заедно, без да ги подчинява на единство, което им е чуждо, без да затваря онези, които е успял да улови в ограничената територия на един резерват за екзотични поведения, без да ги третира като празно означаващо в полето на модерната религиозност. С тази цел той ги преосмисля като ризома в смисъла, който придават на това понятие Жил Делюз и Феликс Гатари. Ню

¹ Тук и по-нататък цитатите в скоби отпращат към страници от дисертацията.

Ейдж практиките са ризома, защото са не общност, субкултура или социална група, а движение, защото нямат траектория или логика на свързване - по-скоро всяка може да отведе до всяка друга - и защото нямат общ център, произход или периферия (167).

От това схващане за Ню Ейдж произтичат методологическите принципи на изследването (168):

1. Практиките да бъдат описвани като незавършено движение, незакрепено към стабилен произход или твърда историческа траектория; практиките да не бъдат анализирани в изолация, а само като елементи от една непрекъсната разгръщаща се мрежа от променливи отношения;
2. Реконструирането на тази мрежа от отношения да се ръководи от проследяването на една топка, която неизменно изплува на повърхността при всяко ново преобразяване или изместване - път, търсене, учене, енергия, развитие, истинско аз, вътрешен живот, освобождаване, природосъобразно, древна мъдрост (140).
3. Накрая, да бъде игнорирана всяка практика, откъснала се от тази подвижна мрежа от отношения така, че да се втвърди до типично поведение на идентифицируем социален деец, независимо дали то е ситуирано в областта на медицината, религията или субкултурните стилове на живот (ето защо според мен е оставен настрана дъновизмът).

Но към тези формулирани методологически принципи трябва да бъдат допълнени два неформулирани. Първо, регистриране на вътрешните разриви в изследваните практики. Защото движението им не е спокойният поток на едно хомогенно развитие, то е по-скоро геологическо движение на пластове, които се застъпват, притискат, трият, преобръщат. Такова движение създава разломи и анализът в дисертацията отчита поне пет - между ранния и късния Ню Ейдж (131), между есхатологични и хедонистични схващания (128), между дуалистични и холистични нагласи (147), между семинарни и индивидуализирани (130), елитарни и егалитарни (131), критически и овладени практики (131). Второ, да бъде проследявано от една страна въздействието на външни движения и от друга - обратното въздействие, упражнявано върху тези външни движения. Например импулса, който от получават Ню Ейдж практиките от квантовата механика (141) или от психологията на дисфункционалното поведение от средата на миналия век и махаловидното възвръщане на този импулс в полето на психологията, оттласнало я от моделите на катарзиса, признанието, вътрешния живот към едно неуморно трансформиране на отношението между субективност и работна среда (10). Или неустойчивият натиск, който упражнява върху разгръщането на Ню Ейдж практиките късният капитализъм (93).

Тези методологически принципи отвеждат към наблюдение, което може да служи като дефиниция на Ню Ейдж, макар Симеон Кюркчиев да не му придава такава функция:

Такова е и пространството на Ню Ейдж - едно пространство, територия, в което властта и съпротивата са в изключително силни, интензивни отношения и поради тази причина постоянно поражда парадокси и противоречия. (160)

В дисертацията Ню Ейдж е представен тъкмо така, като интензивно движение между властта и свободата. Поради това властта и свободата не могат да бъдат мислени просто като противоположности. Симеон Кюркчиев ги схваща по-скоро като полюси, между които се простира цяла една земя, едно поле, което е не или власт, или свобода, а и едното, и другото.

Но в какво се състои това движение между властта и свободата? На първо място, то е махаловидно, защото щом постигне свобода, преминава в подчинение, за да ни тласне отново към свобода, която ще ни върне в подчинение. Такова движение може да изглежда странно, ако го мислим в юридико-политически план. Но то става особено осезаемо при неврозите, които Симеон Кюркчиев схваща като интериоризиране на външна интензивност, която едновременно освобождава от мястото в социалния ред и лишава от сигурност. Тя бива интериоризирана като абстрактна тревога (102), която Ню Ейдж практиките опитват да облекчат посредством компулсия, вътрешна принуда за преподредване. Но преподредването потвърждава нестабилността на реда и оттук усилва тревогата, на свой ред усилваща усещането за вътрешна принуда (103, 174-175). Непрестанно колебание между 'какво, ако' и 'ето пак', тревогата като вечен двигател – тъкмо в този план, струва ми се, властта и свободата са две съизмерими измерения на конституирането на ред (19).

На второ място, движението между властта и свободата има характера на непрекъснато нагъване на външното, формиращо вътрешното на една субективност (63), чийто принцип може да бъде сведен до следното (41): да сме свободни означава да не сме подчинени; но да сме подчинени означава да бъдем вписани в един социален ред; в такъв случай можем да бъдем подчинени не само с принуда отвън, но и отвътре, като бъдем субективирани, като бъдем научени какво е мястото ни в социалния ред и приучени към него; в хода на модерността отслабва подчинението отвън и се усилва подчинението отвътре; следователно да бъдем свободни все повече означава да не бъдем подчинени отвътре, да се изплъзваме от опитите да бъдем научени какво е мястото ни в социалния ред или дори от опитите да научат какво е мястото ни в него; но тогава свободата се състои в разидентифициране, в създаване на един неидентифициран субект, който може да бъде опростено представен с формулата "не съм, какъвто смяташ"; оттук, доколкото създава

субект, свободата може да бъде мислена като практика на себе си; но доколкото субектът на тази практика е неидентифициран, той е никой; и ако все пак в хода на времето стане някой, той ще е вписван отново в даден социален ред и следователно ще е изгубил свободата си.

Впрочем ние вече познаваме тази антиномична логика от трудовете на Милена Якимова (2006). Но изследването на Ню Ейдж практики е направило необходимо допълването и с проблема за самоактуализацията (41-42, 73-74, 76). Защото някой може да се изплъзне от мястото, приписвано му от социалния ред, на само като претендира, че не е такъв, но и като стане друг. Тъкмо самоактуализирането е сърцевината на психологическите практики на себе си, изследвано от Симеон Кюркчиев. Защото рационалността на такива практики се състои тъкмо в това да постулират субекта като обект на постоянно изграждане, оптимизиране, калибриране (78), все повече превръщащо наследените от модерността режими на управляемост в само-управляемост (73-74, 76).

Досега Ню Ейдж не е бил мислен като констелация от практики на себе си и това ми се струва един от най-важните приноси на дисертацията. Но то изисква ново понятие за субект. Защото практиките на себе си не тръгват от своя субект, а се стремят към него, те го създават и тъкмо поради това той не може да бъде закопчан към съществуващи социални групи или субкултурни общности. Тъй като такъв субект има формално измерение, което не може да бъде изведено от конкретните практики, Симеон Кюркчиев опитва да изгради понятие за него, опирайки се на Жил Делюз и Феликс Гатари. В резултат на това субектът на Ню Ейдж практиките е схванат като нередукцируемо множествен, като асембляж, движен от желание и организиран около потенциал на ставане друг (64), но същевременно териториализиран така, че да удържа натиска на детериториализиращи социални сили (65); не идентифицируем деец или идентифициращ се аз, а виртуалният план на консистентност на възможните актуализации на себе си (69).

Актуализирането на възможностите, от които е съставен този субект, е детерминирано от рационалността на неолибералния капитализъм. Симеон Кюркчиев го схваща не като потисник, а като механизъм на самонарастваща интензивност, чиито ефекти могат да бъдат разпознати не само в плана на работната сила, но и в плана на работата върху себе си, необходима за производството и възпроизводството и. Тъкмо тази работа върху себе си трябва да очертаят понятията субективация и респонсибилизация, които Симеон Кюркчиев заема от Мишел Фуко и Никлас Роуз. Логиката и може да бъде сведена до следното: късният капитализъм е ретериториализирал труда от фабриката в офиса, в следствие на което той се е превърнал от екстензивно в интензивно количество; с други думи, стойността му вече бива измервана не с работното време, а с нарастването на производителността, проявяваща се в хода на една непрекъсната и всеобхватна конкуренция; но щом стойността на труда в крайна сметка зависи от това да произвеждаш

повече от другите в офиса, то съвременните пролетарии, които може би е по-уместно да наричаме работещи вместо работници, преживяват режима на остойносттаване на труда им като външен натиск да правят повече, в този смисъл като външен натиск към интензивност (94); същевременно неолиберализмът е демонтирал механизмите на социална сигурност, преразпределящи отговорността за загубите, претърпени в хода на конкуренцията с другите; така че след като не могат да споделят отговорността с други, работещите са принудени да я интериоризират като усещане за разпокъсаност, безсмислие, тревожност (92); заедно с разширяването на захвата на неолибералните механизми на конкуренция, тази тревожност се е разраснала до такава степен, че тя вече не може да бъде контролирана от механизмите, с които модерните общества са опитвали да овладеят и поправят невротичните субекти; защото вследствие на разпространеността си неврозата вече е не патология, а една статистически дефинирана нормалност, усреднена нормална реакция на външния натиск към интензивност.

Разбира се, анализът на отношението между Ню Ейдж практики и неолиберален капитализъм тук е силно повлиян от критиката на психологическите експертизи у Никлас Роуз. Но Симеон Кюркчиев е преобразувал концепцията на Роуз, така че да я съчетае от една страна с понятието за капитализъм, изградено от Жил Делюз и Феликс Гатари, от друга страна – с критиката на неолиберализма от страна на новите леви движения. Това ми се струва един от ключовите приноси на дисертационния труд. Защото то позволява капитализмът да бъде критикуван не просто в социално-икономически план, но и в плана на субективността, при това без да бъде представян като потисник, без да се налага върху неговата безлична машина да бъде рисувано едно може би отблъскващо лице. Наред с това такава аналитична оптика позволява Ню Ейдж практиките да бъдат мислени като динамично равновесие между вътрешни и външни сили, вместо да бъдат орязвани до вътрешността на един анормален субект. Накратко, начинът, по който Симеон Кюркчиев преработва концепцията на Никлас Роуз, прави възможна една разбираща критика.

3. Коментари и въпроси

1. За да могат Ню Ейдж практиките да бъдат представени като интензивно движение, свободата и властта все пак трябва да бъдат мислени в опозиция, дори да са противопоставени като полюси вместо като враждебни територии. Но те могат също и да бъдат свързани в общ апарат. Тъкмо в това се състои рационалността на либерализма и произлезлите от него апарати на сигурност. Например едно либерално управление на пазарите би изисквало не борба срещу опасности от рода на дефицита или запасяването, а тъкмо напротив - критика на регулациите, които е трябвало да предотвратяват дефицити или да санкционират запасяването, която би

настоявала, че ако оставим пазара да функционира свободно, ако оставим опасностите да се случват, те биха се отменили сами, също както дефицитите биха били премахнати от свободното уравнивяване на цената, а запасването - от демонтирането на ограниченията във външната търговия. Или както ваксинацията като режим на сигурност изисква не да бъде отблъсквана болестта, а да бъде оставена да се случи в малък мащаб, така че организъмът да може да изгради защита, която да го предпази от разгарянето и. Накратко, в контекста на модерните апарати на сигурност, свободата и властта не са полюси, а елементи от един апарат, който ни подчинява, тъкмо като ни прави свободни. Но ми се струва, че тук се крие дори по-важен проблем, възможно ли е друга свобода освен съпротивата? Как да бъде мислена свободата отвъд еманципацията?

2. Никлас Роуз свързва психологическите експертизи с понятието за пастирска власт, изградено от късния Фуко. Наистина, Фуко анализира пастирската власт в контекста на късноантичното и предмодерното християнство. Поради това, отчитайки историческата му вкорененост, Роуз предпочита да говори за нов пасторат и при това често поставя понятието на Фуко в кавички. Но въпреки това понятието изглежда необходимо, защото описва тъкмо начина, по който една власт може да бъде вкоренена в желанието, да бъде упражнявана отвътре на субектите на едно универсализирано желание, като се намали или избегне външната принуда. Струва ми се, че тъкмо тази властова рационалност трябва да улови понятието самоуправляемост, предложено от Симеон Кюркчиев. Разбира се, в сравнение с пастирската власт, самоуправляемостта предлага едно стратегическо предимство. Защото това понятие позволява Ню Ейдж практиките да бъдат мислени като подчинение на една външна сила, на натиска към интензивност, оказван от неолибералния капитализъм. Оттук анализираниите практики могат да бъдат вписани в играта на свобода и подчинение, чиято рационалност описах по-горе. Но макар да не предлага такова стратегическо предимство, понятие като пастирска власт обяснява по-прецизно начина, по който властта може да се захване за желанието и да превърне в свой инструмент свободата. Така че бих искал да попитам как се отнася неолибералният режим на самоуправление, анализиран в дисертацията, към понятието на Роуз за нов пасторат. Могат ли тези понятия да бъдат съчетани и ако могат, как би изглеждало колебанието между свобода и власт, с което се характеризират Ню Ейдж практиките?
3. Ню Ейдж практиките лесно биха могли да изглеждат кунсткамера на съвременните вярвания, ако не бъдат проследени детайлно връзките им със съвременната медицина или психология. В крайна сметка съвременните холистични терапии са

свързани много по-плътно с биохимията, отколкото с наглед по-сродната им неохипократова медицина, съвременните терапии на тревожността чрез развиване на позитивни нагласи - с психологията, вместо с езотериката или магията. Струва ми се, че анализът на това преливане между Ню Ейдж и наука би показал, че знанията, върху които се основават подобен тип практики, биват легитимирани не срещу науката, а посредством нея, че те са по-скоро браконьерство в полето на науката, отколкото агресивно невежество, както предполагат производителите и търговците на морална паника. Впрочем в това отношение трябва да се отбележи, че изследването вече включва важен и внимателен анализ на сложния обмен между Ню Ейдж и наука.

4. Дисертацията описва Ню Ейдж практиките като поле. Но тя не анализира вътрешната диференциация на полето. Бих искал да попитам дали в хода на интервютата са били регистрирани напрежения между изследваните практики, възможно ли е те да имат различна рационалност и ефекти, да играят различни игри на свобода и подчинение? После, в изследването практиките са описани повече или по-малко като взаимозаменими. Но те не са изолирани, те са по-скоро каталог, отколкото единици и практикуващите ги избират между тях. Струва ми се важно да се изясни каква е рационалността на този избор. Дали той може да бъде обяснен изцяло с играта на случая, с личните особености на практикуващите, или в дълбочината му може да бъде разпозната определена социална логика, може би логиката на една принадлежна стойност или принадлежна наслада? Накрая, Ню Ейдж е представен като набор от самотни практики. Но социалните дейци често ги практикуват заедно, при това не само в студия или клубове, но и в различни форми на неинституционализирано сдружаване. В такъв случай възможно ли е Ню Ейдж практиките да бъдат не индивидуални, а колективни, да формират общности? И в каква степен това би променило описаната в изследването властова рационалност?
5. Произходът на Ню Ейдж практиките в България е свързан с началото на сегашния век. Разбира се, това е оправдано от една страна с оглед на методологическия принцип, изискващ те да не бъдат закрепвани към стабилен произход, от друга - с оглед на стремежа да бъде описано взаимодействието между Ню Ейдж практиките и външния натиск, оказван от ретериториализирането на труда в офиса. Но ми се струва, че Ню Ейдж практиките у нас имат значително по-стара история и се питам дали дъновизмът или увлеченията по паранормалните феномени от 1990-те години, могат да бъдат мислени по същия начин, като махаловидно движение между еманципация и подчинение, тревожност и компулсия, знание и вяра? И дали те могат да бъдат описани като практики на себе си?

4. Заключение

С оглед на постигнатите в дисертационния труд изключителни научни резултати убедено препоръчвам на членовете на научното жури да присъдят на Симеон Кюркчиев научната и образователна степен „доктор“.

доц. д-р Тодор Христов

20.01.2018 г.

София

Библиография:

- Якимова, М. (2016) *Как се ражда социален проблем*. София: Изток-Запад
- Barkun, M. (2003) *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*. Berkeley, CA: University of California Press
- Bollas, C. (2011) *The Christopher Bollas Reader*. London: Routledge
- Campbell, C. (1972) The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5: 119-136.
- Hanegraaff, W. (1996) *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill
- Korn, D. (2010) *Living Gluten-free for Dummies*. Indianapolis: Wiley
- Sutcliffe, S. (2002) *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*. Routledge: New York
- Williams, R. (2011) *Eat, Pray, Love: Producing the Female Neoliberal Spiritual Subject*. *Journal of Popular Culture* 47.3