



ДИСЕРТАЦИОНЕН ТРУД

За придобиване на научна и образователна степен Доктор

**Научна област 3. Социални, стопански и правни науки,
професионално направление 3.2 Психология (научна
специалност Социална психология)**

Нагласи към смъртта и траурната ритуалност

Докторант:

Дончо Стоянов Донеv

Научен ръководител:

Проф. д-р Красимира Йонкова



СЪДЪРЖАНИЕ

	Стр.
ВЪВЕДЕНИЕ.....	3
 ПЪРВА ГЛАВА: ДИСПОЗИЦИИ ЗА СМЪРТТА В КУЛТУРНАТА ИСТОРИЯ	 8
1.1. За философията на смъртта.....	8
1.2. Обещанието за „Небесно царство“ в християнството.....	30
1.3. Народопсихологични вярвания за смъртта.....	50
 ВТОРА ГЛАВА: ПСИХОЛОГИЧНА РЕФЛЕКСИЯ ВЪРХУ БЪЛГАРСКИТЕ ТРАУРНИ РИТУАЛИ.....	 65
2.1. Ритуал, ритуално поведение и траурна ритуалност на българите.....	65
2.2. Българската траурна ритуалност в контекста на теорията за преодоляване на скръбта (по Уилям Уордън).....	79
2.3. Концепцията на Елизабет Кюблър-Рос за етапите при преодоляване на загуба.....	94
 ТРЕТА ГЛАВА: ЕМПИРИЧНО ИЗСЛЕДВАНЕ НА ВЗАИМОВРЪЗКАТА МЕЖДУ СОЦИАЛНИТЕ НАГЛАСИ СПРЯМО СМЪРТТА И БЪЛГАРСКАТА ТРАУРНА РИТУАЛНОСТ.....	 113
3.1. Методологични затруднения при измерване на социалните нагласи: постановка на проблема.....	113
3.2. Методология на изследването.....	129
3.2.1. Модел на изследваното явление.....	129
3.2.2. Цел, хипотеза и задачи.....	135
3.2.3. Методика и организация.....	137



3.2.3.1. Аргументиране на изследователската технология.....	137
3.2.3.2. Апробиране на метода в пилотно изследване.....	145
3.2.3.3. Същинско изследване: описание на обекта и предмета, организация на процедурата и статистически анализ.....	148
3.2.3.4. Изводи от статистическия анализ.....	165
 ЧЕТВЪРТА ГЛАВА: КАЧЕСТВЕН АНАЛИЗ НА ДИНАМИКАТА НА НАГЛАСИТЕ СПРЯМО СМЪРТТА.....	 167
4.1. Кризи на идентичността и трансформации на нагласата спрямо смъртта	167
4.2. Страхът от смъртта и социалните нагласи в контекста на съвременното	190
 ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	 209
ПРИЛОЖЕНИЯ.....	214
ПРИНОСИ.....	220
ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА.....	221



ВЪВЕДЕНИЕ

*„За да разбереш смисъла на смъртта,
трябва да разбереш смисъла на живота”*

Джеймс Дилет Фриймън

Интересът към смисъла и значението на смъртта е датиран почти едновременно с появата на живота. Двата големи въпроса за живота и смъртта са взаимно обвързани в най-голяма степен и е почти невъзможно да се търси отговор само на единия, без да се отчита контаминацията му с другия. Ако трябва да се операционализира връзката между живота и смъртта, тя би могло да изглежда по следния начин: смъртта е част от живота – негов естествен завършек. Както казва архимандрит св. Юстин Попович: „Съществува някакъв космически заговор против нашата планета, понеже никъде във вселената не се умира, освен на земята” (Попович, 2001, стр. 21). Неоспорим факт, тъй като на никоя друга планета няма доказателства за живот. Следователно, няма как да има и смърт.

От еволюционна гледна точка появата на съзнанието се оказва вододел в отношението ни към смъртта. Съзнавайки връзката между двете състояния и обречеността ни да сме или живи, или мъртви и никога двете едновременно, но в ясна хронологична последователност, ние хората живеем с разбиране за своята обреченост. В този ракурс на смъртта може да се погледне като на модератор на човешкото поведение, респективно на живота.

Настоящият труд няма претенции за изследване на смисъла на живота или значението на смъртта. Още по-малко да търси каквито и да било трактовки в сферата на религиозните и езотерични вярвания за трансформации при преминаването от едното състояние в другото.



Единственият аспект, в който ще бъдат изследвани различни концепции в тази област е значението им за личността и нейното общество от психологична гледна точка. Това е труд, посветен на виталността и начините, по които българският народ се опитва, съзнателно или не, да съхрани своята душевност. Дори и в най-тежките моменти.

ОСНОВНАТА ХИПОТЕЗА е, че траурната ритуалност на българския етнос е непосредствено свързана с психологичните потребности при загуба и оказва съществено влияние при формирането на нагласите спрямо смъртта.

Традиционно смъртта като понятие е натоварена с негативно значение. Това – само по себе си – представлява парадокс. Човек се среща със смъртта еднократно и след тази среща не е в състояние да пренесе в битието обективната си нагласа, формирана под въздействието на придобития опит. Възприятието ни за смъртта се отъждествява с болка, мъка, страдание, тъга, разочарование, които преживяваме при загуба на близък. Конституирането на смъртта в битието, по този начин, предопределя формирането на социални нагласи от типа на предразсъдъци и стереотипи.

Съществуват две големи групи фактори, оформящи социалнопсихологичния профил на нагласите. От една страна това са рационалните факти – конкретни събития, научно доказани постулати, пряко наблюдаеми явления, личен опит. От друга страна са факторите, формиращи нагласи, които не се поддават на операционализация от позицията на отделна личност – социално учене, идентификация, конформизъм, емоционални преживявания.

Тук се допуска, че липсата на емпиричен опит при изследването на смъртта предполага формирането на конкретна нагласа под решаващото въздействие основно на втората група фактори. Именно тези неосъзнати



за индивида социално-психологични процеси, вярвания и ирационални схващания намират свое отражение в траурната ритуалност.

Две са основните ЦЕЛИ, които си поставя авторът:

- 1. В контекста на някои най-влиятелни танатологични психологични теории да анализира и осмисли в социалнопсихологичен дискурс българските траурни и погребални ритуали, като докаже тяхното значение за опечалените, преживели загуба на близък човек;*
- 2. Да представи модел, демонстриращ значението на траурната ритуалност в статута ѝ на модератор при формиране на нагласата спрямо собствената смърт на индивида.*

Изследването на ритуала традиционно се свързва с обредността и нейната динамика в културния и исторически опит на човечеството. Едва в края на XIX век, ритуалите се разкриват като същесвени феномени за редица науки, различни от етнографията – антропология, културология, история на религиите, социология, психология. Този процес значимо променя подхода към изучаването им. От чисто описателен той се превръща в аналитичен. Освен теоретизирането на ритуалите се откриват и редица опити за тълкуване на тяхното значение за общностите и личностите, които ги практикуват.

В най-обобщен смисъл, ритуалите имат една изключително съществена функция – да създават сигурност и да нормират поведението в необичайни или нови за индивида ситуации, които по правило индуцират силно нервно напрежение и високи стойности на стрес.

Траурните и погребални ритуали ще бъдат осмислени именно от тази гледна точка, като бъде направен опит за тяхната интерпретация от диспозицията на социалната психология. Подобен подход ще разкрие значението им на социалнопсихологичен модератор – фактор, който притежава потенциалната сила да променя не само психичното състояние



на човека, но да насочва поведението му и да транслира посланията между общността и отделните ѝ членове.

За да бъде проверена формулираната хипотеза, а указаните цели постигнати, настоящият текст се ангажира с изпълнение на следните задачи:

- 1. Да се извърши аналитико-синтетично теоретично изследване на съществуващите постановки и подходите към изучаването на смъртта в областта на философията и психологията, като се направи опит за определяне ролята на социалната психология при изследване на смъртта;*
- 2. Да се анализират диспозициите в народопсихологичните и християнски вярвания за смъртта и се дефинират психологичните функции на българската траурна ритуалност;*
- 3. Да се изследва и докаже връзката между траурната ритуалност на българския етнос и нагласите към смъртта, описани от Елизабет Кюблар-Рос и Уилям Уордън – утвърдени авторитети в областта;*
- 4. Да се разкрие структурата на многопластовия страх от смъртта и да се диференцират съставните страхове, с намерението да се направи опит всеки от тях да бъде обвързан с конкретна нагласа на индивида спрямо смъртта;*
- 5. Да се конструира теоретичен модел на нагласата към смъртта;*
- 6. Да се изследва емпирично връзката между траурната ритуалност и актуалната нагласа спрямо смъртта в контекста на социалното учене.*

Невъзможността за формиране на непосредствен емпиричен опит със смъртта предопределя отношението на науката към нея. То най-просто може да бъде описано като „избягване“. Съвременните изследвания се извършват чрез измервания, експерименти, статистически и математически



анализи на данни, анализ на наблюдаемите явления. Всички тези методи са – най-малкото – трудно приложими спрямо смъртта. Тя е от явленията, които поставят сериозни въпроси пред методологията на модерната наука.

Липсата на ясно научно становище по отношение на смъртта я обвива в мистичност . По същия начин, по който преди време хората са вярвали, че природните явления са дело на боговете, ние считаме, че смъртта е в ръцете на съдбата.

Смъртта не е предпочитана тема не само в науката, но и в ежедневието. Тя ни напомня, че всичко е преходно. Че ни предстои неизбежна среща с неизвестното. Че има промяна, от която не можем да избягаме. Че има нещо, което е окончателно и необратимо. Тя активира най-дълбоките ни страхове. Неглижира всички наши постижения. Повдига въпроса за смисъла на битието. Поставя тезата за нехилизма на човешкото същество.

Това е достатъчно за превръщането на смъртта в табу в ежедневието. Но има ли право науката да се крие зад това табу или е необходимо да насочи съзнатели усилия за нейното разбиране – доколкото това е възможно?



ПЪРВА ГЛАВА: ДИСПОЗИЦИИТЕ ЗА СМЪРТТА В КУЛТУРНАТА ИСТОРИЯ

1.1. За философията на смъртта

За философите смъртта се е превърнала в обект на изследване от първостепенно значение. Стремейки се да даде отговори на въпроси свързани с битието и неговия смисъл, всеки от тях рано или късно достига до проблема за смъртта и обвързаността ѝ с живота. "...защото за хората, изглежда, остава неизвестно, че тия, които са свързани истински с философията, не се занимават с нищо друго, а само с това – с умиране и със смърт" (Платон, 1982, стр. 168).

Смъртта е тази, която в голяма степен осмисля битието, като остойностява опита на човека. Наличието на смърт по своеобразен начин дефинира живота. Битието ни се нуждае от нея, за да осъзнаем, възприемем и изживеем живота. Смъртта не просто нормира поведението, а инспирира битието като му задава пределност и по този начин може да се превръща в основен мотив за живот.

Колкото и алогично да звучи подобно твърдение, то намира своята подкрепа в ракурса на дуализма. Ако се приеме, че животът и смъртта са антиподи, то в съзвучие с разбирането на Сократ, те произхождат едно от друго и винаги се съдържат едно в друго. Тяхната взаимовръзка ни дава представата не за биполярност, а по-скоро за контаминираност, която позволява да търсим едното в другото и по този начин да изградим пълната обхватност на двете явления. Съществувайки в своя относителна самостоятелност, хората са склонни да натоварват двата феномена по емоционално биполярен начин, изхождайки от техния привиден антагонизъм. Ако животът е познатото, в което се чувстваме относително



сигурни и спокойни, то смъртта би трябвало да бъде непознато, което по дефиниция генерира тревожност и страх.

Тази диспозиция за противоположните релации спрямо смъртта и живота може да бъде още по-лесно прозряна при индивидите със суицидни нагласи. При тях много често трансформирането на емоционалната натовареност на представата за живот и придаването на негативен заряд води до реполяризация и на представата за смърт. Така негативният заряд, характерен за смъртта, се пренася върху живота, а за да бъде запазен дуалистичният баланс, смъртта придобива „привлекателност“.

Във философията съществуват и крайни възгледи за смъртта, които я възвеличават. Такова е отношението на Монтен. „Смъртта – казва той – не е само избавление от болката, а избавление от всякакъв тип страдание” (цит. чрез Радугина, 2001, с. 259). Тъкмо в съзнанието за смъртта той открива основната разлика между човека и животното. За него човек е своеобразна форма на аномалия защото може да жадува смъртта си, в противоречие с всички животински закони, доминирани от инстинкта за самосъхранение и стремежа за запазване и продължаване на живота. Причината за това, Монтен открива в способността на хората да вярват. В конкретния случай – да вярват в по-добрия живот след смъртта. „Вярата в безсмъртието настъпва едва тогава, когато човек е достигнал съзнанието, че смъртта е абстракция на отрицанието, но сам проявява отричане на смъртта, като в мислите си оставя подвластни на нея само видимото от себе си (тялото), но не и душата си” (пак там, с. 263).

Стремежът за запазване на статуквото и продължаване на сигурността генерира страха от смъртта. В същото време съзнанието се занимава с въпроса за смъртта, над която обаче нямаме власт. Като действащо същество, човекът има свободата да вземе решение за поведението си, но е безсилен да предприеме каквото и да било спрямо каузалността на смъртта.



Въпреки това, желанието да се конкретизират действия за справяне със страха от смъртта е интернално присъщо на човека. Липсата на опитност води до изграждане на илюзорната представа, че единственият начин да се парира смъртта е като се живее. Още по-конкретно, това е перцепцията, че ако човек живее по определен начин, той може да окаже определено въздействие върху смъртта. В инспирираното от подобна концепция поведение може да се дефинира един дълбинен мотив за живот – смъртта въпреки, че в стремежа към съхранение на личностната си цялост, повечето индивиди го операционализират посредством чисто битийни, разбираеми за околните и самите себе си псевдо мотиви.

Подобно отношение към смъртта е описано от Кант. Той поставя трансценденталната хипотеза. „В своята същност животът е собствен и умодостижим. Той не е подвластен на времето и не започва с раждането, както и не завършва със смъртта. Земният живот е просто явление – чувствена представа за чистия духовен живот. Чувстеното възприятие за света е само образ, който замъглява представата за настоящата реалност така както съновиденията нямат никаква обективна реалност” (Гуревич, 2001, с. 117).

Един от най-известните постулати за смъртта и отношението към нея принадлежи на Епикур, според който "Смъртта е парадокс за нас. Когато ние сме, смъртта я няма, а когато смъртта е дошла, нас ни няма." (Шахнович, 2000, стр. 91) В основата на това твърдение е залегнал принципът, че липсата на възможност за непосредствена среща с обекта на страха отменя страха.

От позицията на рационализма, така формулираното и обосновано твърдение е достатъчно, за да даде пълно спокойствие на човечеството относно смъртта. Независимо от това, емпиричният опит показва съвсем различна реалност. Съждението е съвсем правилно конструирано, но на



базата на неверни допускания, които силно повлияват прагматичната му приложимост.

Твърдението, че човек не се среща със смъртта е невярно поради **две причини:**

Първата е, че смъртта започва още с раждането – всеки жив организъм, след като се роди започва да умира, защото се приближава до смъртта с всяка минута живот. Парадоксалното е, че колкото повече живее човек и се „вкопчва“ в живота като противодействие на смъртта, толкова повече се доближава до нея. Следователно, колкото по-дълъг хронологично е един живот, толкова по-продължително е умирането. Дори и времето от живота, посветено на борбата със смъртта е време, в което човек се доближава до собствената си смърт. От този ракурс „живеене“ и „умиране“ могат да бъдат тъждествени понятия, описващи едно и също явление по различен начин.

В основата на своята метафизика, Аристотел залага принципа за нескончаемостта. С други думи – нищо не съществува само по себе си. Всеки обект е свързан причинно-следствено с редица други обекти и представлява част от някаква по-голяма верига от събитийности. Той възприема смъртта като метафора. За него тя не е реално и значимо събитие. „Разрушението и смъртта оказват крайност в съществуването на даден обект, но това е само етап от промяната във формата на съществуване“ (Реале, Антисери, 2004, с. 42). За него, нищо не спира да бъде, а само променя начина на своята изява.

Втората причина, която би могла да обясни ниската ефективност на Епикуровото твърдение за деинтензифицирането на страха от смъртта, може да се намери в преживяването на загуба. Всеки човек се среща със смъртта – като външно за него самия явление, но с интензивно емоционално отражение в личното му битие. Въпреки твърдението за анонимния човек (das Man) на Хайдегер, че „...другите умират, но това не



се отнася за мен” (Хайдегер, 2005, стр. 112), всеки човек преживява лично загубата на близки хора. Така, макар и косвено, всеки се среща със смъртта и формира представата си за нея на база непряка опитност.

Тук дефинирането на опита като „непряк” е от съществено значение, защото преживявайки загуба, човек не преживява смъртта, а само нейните последици и отражения в битието, които са достъпни за наблюдение. В този контекст, смъртта винаги е смърт на другия, което я постулира като външна за субекта. Което значи, че преживяването на загуба винаги натоварва смъртта с интензивен негативен емоционален заряд – скръб, тъга, загуба, раздяла, несигурност, неясно бъдеще. По този начин се конструира когнитивен модел на взаимовръзка между смъртта и негативните преживявания при загуба. Поради липсата на пряк преживелищен опит спрямо смъртта, тази когнитивна карта запълва дефицита в представата за смъртта и я постулира като негативна, в резултат на което се формира и отрицанието спрямо нея. Смъртта конституира нашия свят като място на окончателната раздяла. Тъкмо тук тя ни отнема близките и предизвиква много болка.

Съвсем логичен е въпросът: „Каква е представата на човек за собствената му смърт – съпоставима ли е тя с преживяванията при загуба или съществено се различава?”

Всъщност човек има опитност само с емоционалните и социални последици от смъртта, но не и със самата смърт. Затова поставянето на въпроса за личната смърт може да хвърли нова светлина върху съждението на Епикур. Споменатите социални и емоционални следствия от загубата са характерни за битието, което познаваме. От друга страна смъртта може да се разглежда и като дефиниция между битие и небитие. Ако тук и сега човек преживява загубата като косвена среща със смъртта, то в небитието или след пряката си среща със смъртта, той би придобил нова опитност. Приемайки небитието като антипод на битието, не е трудно да се стигне до



предположението, че смъртта като преход би отменила тъгата и скръбта при загуба, които човек познава от битието си. Но те биха били характерни за актуалната му реалност, тъй като са част от нея.

Тази идея споделя и Лоран Бърнс: „Вие питате: „Какво е смъртта?“ И животът ви дава отговор. Защото, колкото и странна да е истината, никой не е виждал смъртта. Ние виждаме само това, от което животът вече няма нужда.” (Бърт, 1998, стр. 33)

От контекста на тези и подобни съждения може да се изведе още един съществен за разбирането на смъртта проблем от диспозицията на философията. Естественият порив на мисълта изправя човек пред необходимостта да трансцендира в сремежа да разгърне разбирането си за смъртта. „Несправедливо щях да постъпя ... да не роптая против смъртта, ако не мислех, че отивам най-напред при добри и мъдри богове, после и при люде, вече покойници, по-добри от тукашните хора. На това много не бих държал. Но че ще ида при богове свършени господари, добре знаете, че от всичко най-много на това държа. Затова именно не роптая като другите, напротив, изпълнен съм с добра надежда, че и след смъртта има нещо и както се говори от „време оно“, то е по-добро за добрите, от колкото за лошите” (Платон, 1982, стр. 167 - 168).

Преминаването на представата отвъд смъртта дава възможност да ѝ предадем смисъл, различен от „абсолютен край” на битието. Това я прави да изглежда като антипод на всичко познато, дава ни дори и илюзорно усещане за спокойствие и сигурност. Трансцендирането пряко се противопоставя на диалектизма.

Диалектизмът на Хегел издига на пиедестал човешкия разум. Философът разгръща значението и смисъла на битието в контекста на възможността на човека да оказва въздействие върху реалния свят. В съжсенията си той разкрива и същността на Духа, който дава на разума необходимата енергия за реализиране на трансформациите. В търсене на



обяснение за смъртта, Хегел е принуден да направи известни отстъпки от своя възглед. „Смърт, ако така наречем небитието е най-ужасното, на което може да се противостои само с невероятна сила. Тъкмо безсилната красота, която разумът ненавижда е способна да му даде необходимата сила, за да го направи способен да преодолее смъртта. Но не онзи живот, който се страхува от смъртта и трепери пред разрушението, а този, който приема страха и заживява с него е истинският живот на Духа” (Реале, Антисери, 2004, с. 69). Силата на Духа може да бъде открита не в неговия сремеж да отрече или омаловажи затрудненията, а в способността му да гледа в лицето негативното и да се реализира чрез него. „Духът – казва той – е длъжен да приеме смъртта, за да съхрани своето битие” (цитат по Реале, Антисери, 2004, с. 97).

Трансцендирането се оказва именно такъв инструмент, чрез който разумно може да се намали страхът от смъртта. Тук се намесва вече религията – като рефлексия на потребността от откриване на смисъл в смъртта. Тя дава възможност за трансцендентен поглед и конституира смъртта като стъпка (етап) от живота на човека, а не като необратим и тотален негов край. Виждането, че смъртта прекратява безвъзвратно съществуването е известно като *терминална теза* (Feldman, 2000). А позицията, че ние наистина можем да продължим съществуването си след смъртта, се налага като схващане за *отвъдния живот* (Robbert, 2011).

Факт е, че разбирането за отвъден живот е лишено от каквито и да е емпирични доказателства в своя полза. Но тъкмо то, в известна степен, отменя смъртта като най-страшна заплаха за живота и сигурността. Макар и метафизична, представата за отвъдния живот се оказва основание не само за смъртта, но и за живота на вярващите, чрез своята нормираща функция. Различните религии дефинират широк спектър от представи за небитието, някои от които диаметрално противоположни. Но всяка от тях дава отговор на въпросите за смисъла на живота и смъртта, в чието



послание прозира тяхната значимост за философията и психологията в частност.

За настоящото изложение е релевантно диференцирането на религиите в **две големи групи**: религии проповядващи цикличната обвързаност между битие и небитие и религии, включили в своите доктрини разбирането за линейна хронологична връзка между битието и небитието.

Към **първата** категория могат да се отнесат традиционните източни религии (индуизъм, джайнизъм, будизъм, шинтоизъм и др.), които са обвързани с идеята за реинкарнация. Това схващане за многократното преминаване между битието и небитието обуславя разбирането за циклична взаимовръзка между живота и смъртта. Може би най-пълно и изчерпателно, а същевременно и общовалидно, идеята за цикличност се описва от Лорънс Бърт: „Душата има съществуване доста независимо от физическия живот. Единствената и всецяло поглъщаща я амбиция е да расте, да разгъва своите латентни сили. За да постигне този растеж, необходима е опитност и за тази цел, всяка душа взима физическо тяло и се ражда в този свят. Когато задачата определена за даден физически живот се завърши, душата се оттегля от тялото и това оттегляне се нарича смърт” (Бърт, 1998, стр. 29).

Ако се приеме, че обещанието за продължаване на живота в небитието е функционално като рефлексия на нуждата от трансцендиране с цел осмисляне и предаване на определено значение на живота и смъртта, може да се твърди, че източните религии дават доста по-голяма широта и генерират количествено по-малко напрежение спрямо смъртта. Включвайки в своята доктрина прераждането, те дават съвсем ясна представа на своите последователи какво се случва след смъртта – връщане в битието, което е познато и е носител на сигурност. Смъртта е



просто оттегляне на душата в небитието, където тя „отпочива“ до следващото си раждане и връщане към битието.

Към **втората група** религии се отнасят двете теологични доктрини с най-голям брой последователи - западното християнство и исляма. За тях е характерна линейната хронологична зависимост живот – смърт. Човек има само един шанс да бъде в битието и според действията си тук, сам ще определи своето бъдеще в небитието. Тези възгледи също дават възможност за обяснение на небитието и изграждане на определени представи за него и смъртта като преход. Те обаче са силно мистифицирани и не могат да бъдат достатъчно ясно вербализирани и операционализирани, за да допринесат за сваляне интензитета на тревожността, породена от представата за смъртта.

Силната релация на идеята за небитието с метафизичното и невъзможността тя да бъде визуализирана или обяснена е възможно да окаже обратен ефект, като допълнително катализира негативизма и страха от смъртта. По този повод Бърт пише: „...Човекът е Душа и носи физическо тяло. За нещастие, правоверните християни от векове вярват точно обратното на тази тъй важна истина. Съзнателни само за едно физическо съществуване, тяхното вярване в реалността на душата е мъгляво и неясно” (пак там, стр. 27).

Допълнителен, но много важен елемент, поясняващ тази тенденция в християнската доктрина, се открива в историята на религията. През средновековието католическата църква доразвива и широко популяризира идеята за ада, като се стреми по този начин да засили влиянието си не само над светската власт, но и над хората като цяло. Тази тенденция много бързо се разпростира върху целия християнски свят, а надвисналата заплаха за „вечни мъки“ прави смъртта да изглежда още по-страшна.

Концепцията на религиите с линейна зависимост между битието и небитието проповядва идеята за вечен живот, но не успява да го дефинира



достатъчно ясно, за да придобие той смисъла на продължаване на живота след смъртта. Постулира го по-скоро като нова форма на живот, която е съвсем различна от познатото битие. Това връща търсенията в изходна позиция, когато страхът от небитието продължава да бъде достатъчно интензивен, за да доминира изцяло битието.

Невъзможността на западната религия да даде задоволително ясна и релевантна на потребността от снемане на страха от смъртта доктрина води до редица рационални опити за достигане на безсмъртие. Това е съвсем естествена рефлексия на западния свят да отмени смъртта и елиминирайки я като реалност да направи битието по-спокойно. Тази идея за вечен живот чрез осигуряване на неограничено битие силно напомня на идеята на Епикур – отмяната на обекта на страха, елиминира страха.

Хронологично опити за осигуряване на безсмъртие могат да се открият още от дълбока древност. Но за пръв път идеята е систематично анализирана от Марсилио Фичини, който я разработва детайлно в съчинението си „De Vita” през 1489 г. Неговият принос е, че задава ход на мисълта, насочен не към метафизичното, а към материалното, т.е. той говори не за безсмъртната душа, а за вечно живеещия в екзистенциума човек. Неговата идея се доразвива от Декарт, който инвестира усилия за създаване на система от практики, имащи за крайна цел директната отмяна на смъртта и осигуряване на безсмъртие тук и сега. След тези двама учени, редица други също дават своя принос за постигане на тази цел, но за жалост без конкретни резултати в борбата със законите на природата.

Сега футуристичните представи за технологии, позволяващи реструктуриране на живи организми на атомно ниво и превръщането на човек в молекулярна реорганизация на отделни органи, както и всички очаквания от креогенната медицина, само провокират фантазиите за преодоляване на каузалността на смъртта. Но дали етапът от съществуване,



в който индивидът е реасемблиран или криогенизиран може да бъде наречен живот?

Този период е лишен изцяло от субективна хронологична събитийност, липсват психични функции, невъзможно е да се трупа значим за битието опит. От тук и въпросът – това състояние не е ли по-характерно за небитието, отколкото за битието? В стремежа си да ни предпази от смъртта, съвременната наука не ни ли тласка именно към нея? (по Warren, 2004, p. 192) Изкуственото въвеждане на индивид в небитието, само за да може да бъде върнат по човешка воля към битието вероятно създава илюзия за отмяна на смъртта, но не е в състояние да извърши реално подобно игнориране.

На човечеството липсват емпирични наблюдения върху безсмъртието, но редица интерпретации по въпроса се откриват в светованата литература. Само като пример, който не претендира за изчерпателност, може да се посочи творчеството на Мери Шели, която разглежда темата за живота безсмъртието в редица свои произведения („Collected Tales and Stories With Original Engraving”, 1990; „Франкенщайн”, 2012; „Преображение”, 2008), както и емблематичният роман на Оскар Уайлд „Портретът на Дориан Грей” (2011). Разгръщайки непреходността на битието, писателите, неподвластни на научни доказателства и факти фокусират своите търсения към личните преживявания, усещането за удовлетвореност и щастие на своите образи.

Интересен е фактът, че в повечето случаи литературните герои, лишени от правото да бъдат смъртни, се описват като подтиснати, депривирани и нещастни личности. Те са обречени да живеят, но без дефиницията на живота – смъртта, тяхното битие като че ли е лишено от своя екзистенциален смисъл. Вместо да му се наслаждават, те са по-скоро отегчени и преминават индиферентно през времето. Това най-често е волево избрана нагласа. Защото тяхното битие е изпълнено с несигурност



и липса на относително постоянни опорни точки, като се има предвид безкрайността на живота им, както и безкрайната поредица от загуби на близки и значими хора.

По отношение на безсмъртието в този контекст е редно да се постави и още един въпрос. Като се вземе под внимание предиката, че смъртта е антагонист на раждането, отмяната на едното би трябвало да доведе до отмяна и на другото с цел да бъде запазен екзистенциален баланс. Успешното изпълнение на проект, свързан с преодоляване на смъртта би трябвало да включва и отмяна на раждането.

В дискурса на тази диспозиция идеята за безсмъртие в битието би губила част от своята обаятелност. Би изчезнала и нормативната функция на страха от смъртта и небитието, което също има непредвидими следствия върху социалните прояви на личността. Макар и чисто хипотетично, така се формира представата за едно безвремие – всички са безсмъртни, но не се раждат нови хора. Тези, които са били преди хиляда години са и сега. Ще бъдат в цялото безвремие занапред. Неминуемо това би бил свят на скука и отегчение. В стремежа си да се преборят със скуката човешките същества биха могли да са крайно изобретателни, но също така и трудно предвидими. А когато безсмъртието индуцира безстрашие поради отмяната на най-големия човешки страх, няма земна или небесна сила, която би успяла да повлияе или овладее желанията и поривите, дори най-ирационалните от тях. При тези условия, Фройдовото „Суперего“ губи функционалността си и вероятно би отпаднало поради „нецелесъобразност“ и рудиментарност.

Очевидно, по този начин се конструира представа за живот доминиран от нещастие. Следвайки, обаче, идеята на познатото ни светоусещане, трябва да се отдаде дължимото на факта, че в съзнанието на повечето хора и във философията доминира разбирането, че не живота, а



смъртта е тясно свързана с нещастие. Но дали е възможно тя да не бъде негативна за хората?

Въпреки, че това е въпрос от първостепенно значение за човек, съществуват автори, които описват смъртта като лишена от смисъл. От позицията за успоредната еволюция на културата и науката, разработена от Макс Вебер, смъртта е лишена от смисъл за съвременния човек. Според него, интелектуализацията е процес на разпокъсване и раздробяване на знанията. „Нарастващата рационализация не означава ръст на знанието за битието и съществуването в него. Тя е нещо съвсем различно – отражението на увереността на хората, че могат да получат всяко знание, което пожелаят. Без излишен разход на енергия, усилия или време. Най-накрая, това означава, че светът е разгадан. Повече не е необходимо да се прибегва до магически средства, за да се спечели благосклонност или подчинение, както са го правили предците с тайнствените сили. Сега всичко се прави посредством технически средства и пресмятания. Тъкмо това е интелектуализацията” (Вебер, 1990, с. 713). В миналото селяните са умирали в спокойствие, защото не са имали тайни, които са оставали некръпени. Те са постигали удовлетворение от знанията, които са имали и те са им били напълно достатъчни. Напротив, човекът на културата, включен в еволюцията на цивилизацията, постоянно обогатяващите се идеи, знания, проблеми, по-скоро би се отказал от живота, от колкото да се насити на търсенето на знание за него. Той улавя само една малка част от това, което отново и отново ражда духовният живот. При това, всичко е предварително и неокончателно, а от там, смъртта е събитие, лишено от смисъл.

Екзистенциализмът също поставя смъртта в особена и самостоятелна категория на събитийност. Екзистенцията е битието и възможностите, които то предоставя на човека за самопроектиране и трансцендиране. Всяка наша проекция може да бъде разкрита чрез изборите, които правим.



В този смисъл, би могло да се постави знак за тъждественост между двете. Всеки би могъл да посвети живота си на работа, наука, забогатяване, да го постави в услуга на другите и именно в това може да се разкрие същността на живота. Той е поредица от избори, които правим, за да се осъществим като хора. Същността на човека се оказва неразривно свързана с възможността да избира. Това го кара да се чувсва като властващ над битието и е основен източник на сигурност. Въпреки това съществува едно единствено събитие, което отменя свободата на човека да прояви своята власт чрез способността за вземане на решения. Това е смъртта (по Колесников, 2010, с. 118-123).

Тук се приема, че най-обхватно разбиране за анализ на интересите и релациите дава подходът на компаративизма. По същество той предлага метод за описание на различни възприятия за конкретни събития, които могат да придобият дадени стойности. Нека осветлим принципните му положения.

Според компаративизма, някои събития са по своята същност добри (или лоши) за субекта. Поради това техните ефекти и индивидуална интерпретация са напълно предсказуеми. Като контраст, други събития биват добри (или лоши) според личната интерпретация на субекта. Те имат значението добро (или лошо) за всеки един субект, без тези значения да могат да бъдат прогнозирани или предсказани преди настъпването, възприемането и интерпретацията на събитието от субекта. Например, много хора определят удоволствието като обективно добро, а болката, като обективно лоша. Респективно лекарството може да бъде описано като субективно добро, ако отстранява болката.

„Събитията могат да получават стойности по различен начин: те могат да бъдат съществено добри (лоши) за субекта, могат да бъдат определени и само като добри (лоши). Събитията са съществено добри (лоши) за даден индивид, когато правят живота му по-добър (по-лош), този



тип събития могат да бъдат и съвсем случайни, но повлияват цялостния начин на живот. На другия край на дименсията са събитията, които могат да имат значение на частично добри (лоши) – те правят съществуването на субекта по-добро (по-лошо) само в определен аспект. Частично доброто може да има едновременно значение и на значимо лошо за един и същ субект” (Bradly, 2009, p. 32-33).

Съгласно компаративизма, стойността на събитието E (от англ. ез. event – събитие) притежава за субекта и приблизителната E' крайна стойност за същия индивид. Но нека направим опит за малко по-прецизно формулиране на компаративистките стойности.

За да определим стойността на дадено събитие E , ние започваме да разграничаваме две възможни ситуации или два свята. „Единият от тях е настоящият свят, който обхваща реалността – минало, настояще и бъдеще. Другият е светът на възможностите (вероятности) и той отразява варианта, при който събитието E не се случва” (пак там, p.38).

Следващата стъпка е да се определи степента на благополучието в WE (от англ. ез. wellbeing – благополучие) и степента на благополучие в $W \sim E$. Степента на благополучие в WE е присъща стойност спрямо индивида и неговия живот в WE . Тази степен е значима за реалността на живота към настоящия момент. Тя може да бъде описана и с термините частично добро и частично лошо. За да се изчисли нивото на благополучие за WE , първата стъпка е да се даде конкретна стойност за това частично добро в WE . Това ще бъде стойност с положителен знак, представляваща сума от всички добри възможности. След това се задава стойност за частично лошо в WE , като тук стойността е с отрицателен знак. Сумират се двете стойности. Нека с $G(S,W)$ изразим сумата от нивата на частично доброто в W за субекта S , а с $B(S,W)$ изразим сумарната стойност за частично лошото за субекта S в W . Тогава може да се каже, че нивото на благополучие за субекта S в WE представлява $G(S,WE) + B(S,WE)$. За да



стигнем до величината на значимо добро за субекта S в света W : $IV(S, W)$.

Нея изразяваме като:

$$IV(S, WE) = G(S, WE) + B(S, WE).$$

Степента на благополучие в $W \sim E$ се изчислява аналогично, като сума от частично доброто и частично лошото в $W \sim E$.

На финала се извежда нивото на благополучие за живота в $W \sim E$ от стойностите за живота в WE . Съгласно компаративизма, това е стойността E . Така $V(S, E)$ (от англ. ез. value – стойност, ниво) е конкретно ниво на E за субекта S , което има вид:

$$V(S, E) = IV(S, WE) - IV(S, W \sim E).$$

Тази стойност определя дали дадено събитие е значимо добро (лошо) за субекта S . Ако стойността на E за S е отрицателна ($V(S, E) < 0$), тогава E е значимо лошо за S . Ако стойността на E е с положителен знак ($V(S, E) > 0$), тогава E е значимо добро за S . Колкото по-висока е абсолютната стойност на E толкова по-добро или лошо е E за S . (по Bradley, 2009)

Компаративизмът анализира човешките интереси в контекста на понятието „благополучие“ и съвместява всички подходи към разбирането на това благополучие. Известни са три основни гледища по въпроса за персоналното благополучие: *позитивен хедонизъм*, *преференциализъм* и *плурализъм*. За да бъде по-добре изяснено какво е благополучието е необходимо да бъдат осмислени техните основни идеи.

Позитивният хедонизъм има следната гледна точка: „За всеки субект S , удоволствените преживявания за определен период от време са напълно идентични с частичното добро за S във времето t (от англ. ез. time – време), а болезненият опит на S за t е едно и също с частичното лошо.“ (Scanlon, 1998, p. 241)

Позитивният хедонизъм е възникнал (J.S.Mill 1863) като опит да се даде баланс и обяснение на мотивите за поведението. Възникнал е и проблемът за класифициране и детерминиране на различните типове



добро, както и съотношенията между тях. Тези проблеми не са нови за хедонистите, които ги интерпретират през призмата на удоволствието и неудоволствието.

Това е основната причина голяма част от теоретиците да приемат хедонизма като нереалистичен и недостоверен. Друг основен пропуск на хедонизма е свързан с миналия опит и очакванията на индивида. „Дали дадено събитие би било източник на удоволствие или неудоволствие се определя по скоро от опита и нагласите на индивида, отколкото от самото събитие. Тъкмо този субективен и изключително значим за удоволствието аспект е останал без обяснение от хедонизма.“ (пак там р. 258)

Преференциализмът оценява благополучието в контекста на реализирането на желания. Да желаеш, означава да желаеш достигане на някакво конкретно нещо P . Когато ние желаем P , то P е обект на желание. Съгласно преференциализма, благополучието се отключва когато бъде достигнат обектът на желание. Според преференциалистите, за всеки субект S , значимо добро е постигането на всяко желание P в определен времеви отрязък. А значимо лошо за S е от една страна всяко нереализирано желание P за определено време, а от друга, реализирането на всички отрицателни или различни варианти на P - $\sim P$ (не P).

По този начин, конституирайки смъртта като обект на изследване чрез преференциализма, тя би могла да бъде дефинирана като неблагоприятие само ако настъпи и не е желана от субекта. Но тя би могла да приеме значението на благополучие ако субектът няма отрицателна релация спрямо нея. Тази идея е залегнала в основата на палиативната психология, като дефинира нейната основна задача да реполяризира обичайно негативната нагласа към смъртта.

Въпреки привидната логичност и последователност в подхода, към него могат да бъдат насочени и някои критични бележки. “В тази нерафинирана форма, преференциализмът изглежда доста



неправдоподобен. Много от нещата, които желаем не само, че не ни осигуряват, но дори и не ни приближават до благополучието. Роуелс се опитва да илюстрира това, като дава пример с човек, който имал желание да преброи всички стръкчета трева. Като отговор на задачата с „тревоброеца“ възниква критичният преференциализъм” (Rowel, 1971). Според него, благополучието се определя от постигането на рационални цели. В този контекст, целта на броящият тревата е ирационална, защото е безсмислена, поради това тя не би довела до удовлетвореност и не може да бъде разгледана като добро или лошо за субекта.” (Bradley, 2009, p. 281)

Плурализъмът представя третата поред гледна точка за благополучието. Плуралистите приемат част от разбирането на хедонизма, че удоволствието на даден индивид е присъщо добро за него, както и виждането на преференциализма, че постигането на желанията е значимо добро за индивида. Освен това, плурализъмът твърди, че съществуват различни други категории, които също биха могли да бъдат значимо добри за субекта. Някои от класическите примери са свързани с мъдростта, приятелството, любовта и справедливостта. (Luper, 2009, p. 102-108).

Не може да се отрече стремежът на компаративизма да рационализира и даде метод за еднозначно дефиниране на категориите „добро” и „лошо”, като ги отнесе към конкретни събития в субектната реалност. Но прилагането на методи, характерни за естествените науки като математика и физика в сферата на хуманитарните науки води до някои съществени ирелевации, както в конкретния случай със смъртта. Добавянето на личната нагласа спрямо смъртта би могло да конституира нейното настъпване в дименсията благополучие-неблагополучие. Когато, обаче, се направи опит смъртта да се определи чрез понятията значимо добро и значимо лошо се оказва невъзможно.

За да бъдат определени стойностите за „значимо добро” или „значимо лошо” е необходимо да се сумират всички благополучия до



момента на настъпване на смъртта. Включително и тези след нея, като независимо от тях се търси сборът от благополучията в миналото и бъдещето, ако тя не е настъпила към точно определен момент.

Предвиждането на бъдещото благополучие само по себе си е доста условно, но то става категорично невъзможно когато става въпрос за преминаване от битието към небитието. Причината отново е липсата на конкретна опитност на индивида. При липсата на конкретни данни за небитието е алогично да бъде направено каквото и да било допускане дали то ще бъде източник на удоволствие или неудоволствие за субекта. Поради тази причина, смъртта е разгледана като частен случай в рационалния комаративизъм.

Рационализмът и неговите последователи твърдо защитават тезата, че смъртта е неминуемо вредна и лоша за всеки конкретен субект. (Nagel 1986, Quinn 1984, Feldman 1992). Съгласно компаративизма, смъртта на индивида би могла да навреди на самия индивид. Смъртта би могла също да бъде и безвредна за него. За да бъде решено, дали смъртта е добро или лошо за индивида е необходимо да се дефинира нивото на благополучие за двата случая – когато той умира и когато не умира.

Нека допуснем, например, че Х умира на първи декември 2012 година на 25 години и също така, че той не умира; той е имал много успехи през тези 25 години, но е страдал през последните 5 години. Съгласно компаративизма, първо трябва да преброим успехите, за да определим благополучието на Х. За улеснение нека ползваме позитивния хедонизъм. Следващата стъпка е да сумираме удоволствията и страданията, които той е имала по време на живота си. Приемаме, че той е имала значително повече удоволствия, от колкото страдания. Така, хипотетично можем да приемем за стойност на благополучието 250.

След това, сумираме удоволствията и страданията, които Х би имал, ако не умре на 1 декември 2012 г. Единственият обективен критерий за



определяне на тази стойност могат да бъдат само първите 25 години от неговия живот. Поради това, можем да допуснем, че стойността на неговото благополучие за вторите 25 години от живота би била също 250. А сега, нека допуснем, че последните 5 години, през които е страдал много имат стойност на благополучие -50. Така, ако не умре, неговото ниво на благополучие за целия живот би имал следния аритметичен вид: $250 + 250 - 50 = 450$. Извеждайки стойността на значимо доброто от нивото на неговото актуално благополучие 250 получаваме -200. Това е оценка на събитието „умиране на 1 декември 2012 година“. Според компаративизма, смъртта на Х би била напълно лоша за самия него към конкретния момент. Но не така биха изглеждали нещата, ако предположим, че следващите 30 години от живота му биха преминали в непоносима агония. При тези обстоятелства, смъртта му на 1 декември 2012 година би била изключително добра. (по Luper, 2009, p. 154-159)

От примера става ясно, че компаративисткият подход губи изцяло своята прогностична стойност когато става въпрос за настъпване на смърт. Невъзможността да се придаде еднозначна стойност на това събитие принуждава рационалистите да я дефинират като „лоша“ винаги и за всеки по презумпция. Въпреки, че целта на подобно поведение е да се запази значимостта на подхода, крайният резултат е очертаване на проблемно поле, в което принципите не могат да бъдат приложени с очакваната точност.

Коректността изисква да се направи уточнението, че при едновременно прилагане на позитивния хедонизъм и компаративизма, стойностите на удоволствията и страданията са значително пресилени и съответно са доста завишени и крайни. Освен това, значението на смъртта за самите нас би могло да се повлияе от редица други фактори, различни от удоволствията и страданията, които сме преживели или очакваме да преживеем, ако не умрем в конкретен момент.



Такъв фактор може да се окаже стремежът човек да бъде запомнен дори след смъртта си. През погледа на преференциализма, непостигането на тази цел би било събитие, което би се случило след смъртта на индивида, но не би било добро за него. Дали желанието ще бъде реализирано, може да се разбере само след смъртта му. Това не означава ли, че индивидът продължава да съществува по определен начин дори и след смъртта си, след като може да постига желания и това да му носи удоволствие или страдание?

Предизвикателство за компаративизма и рационализма като цяло е идеята, че смъртта не е постоянно състояние за хората и не може да се твърди, че е лоша. Според теорията за *симетричните аргументи*, изведена от Лукреций и доразвита от Епикур, всеки човек е способен да си спомни събития, случили се с него, преди да бъде роден. „Погледни назад във времето...преди нашето раждане. Този поглед не е през очите, а в огледалото на Природата, което ни показва бъдещето, след смъртта. Мрачно и вледеняващо ли е?“ (Hinz, 2010, p. 41)

Идеята може да бъде изяснена само от определена гледна точка. Това твърдение е ирационално от позицията на обективната смърт. Но ако биха могли да съществуват пре-витални състояния, това би означавало, че човек би могъл да съществува без наличието на витални процеси. А оттук се поражда и въпросът, не е ли възможно тогава човек да продължи съществуването си след прекратяването на жизнените процеси?

В контекста на тази хипотеза, смъртта не би могла да бъде „лоша“, защото тя детерминира преминаването на съществуването ни от състояние на екзистенциалност към неекзистенциалност, но не прекъсва самото съществуване. Все още разбирането на симетричните аргументи е доста ограничено. Нашето предположение е, че състоянието на неекзистенциалност би могло да бъде ужасно. Но вместо това, може да се



направи предположението, че смъртта носи живот, което би било „добро“ за индивида.

Лукреций счита, че състоянието на смърт не би могло да бъде лошо поради разбирането си, че това състояние на неекзистенциалност е същото състояние, от което ние можем да предизвикаме спомени. Тях той определя като пре-витални. С други думи, състоянието на неекзистенциалност е едно и също, без значение дали попадаме в него след смъртта или се появяваме от него с раждането си.

Следвайки подобна логика, могат да бъдат открити явни противоречия във възгледите на рационалистите по тази проблемна за тях област – смъртта. В същото време, в опита си да запазят и отстоят значимостта на своето направление, те се противопоставят на идеята за съществуване в небитието и категорично демонстрират нежелание да допринесат за разбирането на смъртта. Причината е не толкова в нежелание и липса на воля, колкото в методологичното им безсилие. Именно поради това, те елиминират и тезата за отвъден живот в религиите с твърдението, че смъртта винаги е „лоша“. Тя дефинира края на съществуването не само на човека, но и на неговата същност (личност, дух, душа и т.н.).

От изложеното до тук става ясно, че голяма част от философските търсения са насочен към „помиряване“ със смъртта и смекчаване на негативната нагласа спрямо феномените ѝ. Много хора са се опитвали и продължават да опитват да намерят решение за справяне със страха от смъртта и небитието, но към момента липсва цялостна концепция, която да може да отговори адекватно на тази потребност. Като че ли, цялата мъдрост на философията оставя всеки индивид сам да търси и намери пътя към своята смърт, задавайки фундаменталната доктрина за реинкарнацията в източните религии, но непристъпвайки границата на метафизичното и мистичното.



1.2. Обещанието за „Небесно царство“ в християнството

За целите на настоящото изследване е необходимо да се анализира идеята за отвъден живот или обвързаността на битието с небитието в ортодоксалното християнството. Изборът на тази религия е обусловен от две основни предпоставки.

Първо, както вече беше изяснено, религията има важно значение в разбирането за смъртта. Към момента е единственият източник на възможност за трансцендиране, което е основополагащо при търсене на смисъла на битието и небитието. **Второ**, предмет на настоящото изследване са траурните ритуали и нагласите към смъртта на българския етнос, а християнството е официалната и най-широко разпространена религия в България. Оттук следва необходимостта да бъдат потърсени и идентифицирани ортодоксалните предикати, които биха могли да индуцират ритуали при загуба и конкретни нагласи спрямо смъртта.

По своята същност православното християнство представлява много обхватна и относително хомогенна доктрина, която се опитва да даде обяснение и да придаде значение на битието. Няма аспект или период от човешкия живот, който да не може да бъде интерпретиран и нормиран посредством каноните и догмите на църквата. В този план, религията има важно значение за социализацията на индивидите, които формират поведението си в рамките на система от правила, регламентирани постъпките им в дименсията „християнско – нехристиянско“. А самият феномен на подтикване към „християнски“ постъпки се доминира от понятието „богобоязливост“.

Ако „Бог е любов“ – един от основополагащите постулати на християнството – защо хората трябва да се страхуват от него? Кой се страхува от любовта, която е копнеж на всеки човек? Как се постига тази двойственост в разбирането на християните за божественото?



Отговорът на тези въпроси трябва да се потърси в обещанието за отвъден живот, което имат християните.

За да бъде въздействието върху поведението достатъчно интензивно, не стигат рестрикциите, които биват налагани в бита на хората (на този свят). Затова православието използва концепцията за отвъдното.

Човек освен тяло, притежава и душа, която е безсмъртна (вечна). Тялото е преходно и то се губи с настъпването на смъртта, но душата продължава да съществува и е обречена да носи последствията от действията си по време на земния си път. „Човек умира само с тялото, а душата му отива при Бога (Екл. 12:7), Който властва над живите и над умрелите (Рим. 14:8-9). Мъртви с душата си няма. Хората умират само телесно, защото сам Христос е казал, че Бог „не е Бог на мъртви, а на живи, защото у Него всички са живи“ (Лука 20:38). Ние не се молим за мъртвите тела на умрелите, а за живите им души, защото живеещите на земята и живеещите без тяло зад гроба по душа са еднакво живи“ (Калнев, 1994, стр. 152).

Продължителността на човешкия живот, спрямо вечността е несъизмерима. Оттук се създава и стимулът-мотив за християнския начин на живот. Убедени в безсмъртието на душите си, вярващите са склонни да приемат наложените норми, стремейки се към по-добър живот в отвъдното. Заплахата от „вечни мъки“ или перспективата за безкрайно пребиваване в Рая са много по-силни и значими за християните от каквито и да било последствия от тяхното поведение, обвързани с непосредственото им битие.

Библейското учение за живота на вярващия след смъртта се обобщава в изрази „възкресение на тялото“. То отразява същностното единство на човешкото същество. „Вярата в Христос означава освен всичко и че ние ставаме част от Неговата смърт и възкресение... Новият човек вече споделя вечния живот чрез единението си с Христос и върви



необратимо към новото небе и новата земя.” (Милн, 1996, стр. 294, 295). Според християнството, възкресението представлява нещо различно от земното съществуване, въпреки че няма яснота какво би било, но „плът и кръв, такива, каквито ги познаваме, не могат да наследят Небесното царство” (пак там, стр. 297).

Според християнската доктрина, когато човек „отмине” той попада в състояние на небитие, лишено от време и събитийност. Там душите изчакват Второто пришествие, когато Бог ще прибере всички живи и ще „събуди” мъртвите, за да се състои Страшният съд. Той ще определи съдбата на всеки един възкръснал. А критерият е вече споменатата дименсия „християнско – нехристиянско” поведение. Според земните деяния се осъществява едно разделяне между тези, които са оправдани и другите, които са осъдени. Осъдените попадат на място, означавано традиционно като Ад. Безспорно, голяма част от изразните средства, които православие използва, за да разкаже за Ада са символни, но го обрисуват като една неописуемо трагична реалност. „Крайната цел на Божиите люде и реалността, към която се движат всички Божии цели се нарича ново небе и нова земя.” (пак там, стр. 305). В православното християнство това „ново небе и нова земя” е придобило популярност като Рай, представляващ антипод на Ада.

Тези пояснения са необходими, за да бъде разбрана основната идея за смъртта, залегнала в православното християнство, като официална религия на българите. Логично е да се допусне, че тъкмо религиозните фактори обуславят поведението, а от там и ритуалите при погребения и траур. Без да се правят предположения за истинността на тези вярвания е важно да се проследи развитието на този конструкт в православната доктрина. Това ще помогне за по-добро вникване в същността и религиозното значение на погребалните ритуали и ще даде логическа



обосновка на поведението на близките от теологична гледна точка, отчитайки психологията на техните религиозни убеждения.

За да се изясни колкото се може по-точно християнското значение на смъртта е важно да се отдели внимание на символите в православие. Най-значимият за целите на настоящото изследване е символът на църквата като представа за божия дом и мястото, което е най-силно натоварено с идеята за небитие.

Когато се говори за църква в християнството, могат да бъдат дефинирани две значения: първото означава християнския храм; второто обобщава цялата християнска общност, свещениците от всички йерархични нива, тайнствата и останалите действия, както и притежанията на тази общност. „Църквата Христова се състои не само от живи, но и от умрели хора, съединени в едно неразделно Божие семейство, оглавено от Исус Христос в името на вярата, надеждата и любовта (Еф. 1:10 и 22)“ (Калнев, 1994, стр. 152). Славянската дума „църква“ произлиза от гръцката „кириака“ или „кириакон“, което ще рече „дом Господен“. На тази основа възникват немското *die Kirche* и английското *Church*.

Друго много разпространено название на християнския храм в западната традиция също свързва произхода си с гръцкия език и думата „еклесия“ – събрание на вярващи. В православие, еклесия не се използва заради значението си. Храмът е не просто сбор на християни. Той представлява църква – дом на Бога, което само по себе си е опосредстване на божественото. Църковният храм може да се разбира и като материално отражение на нещо невидимо, сакрално и непонятно за хората. За да бъде катализирано въздействието на обещанието за отвъден живот, християните се нуждаят от осезаем обект, който да въздейства на сетивно ниво и в същото време да представя модела на неосезаемото.

„Църквата като богочовешки организъм, като тяло, чиято глава е Исус Христос, е една. Въпреки все това, макар и условно, говорим за



земна, видима Църква, към която принадлежат живеещите още на земята и небесна, невидима, към която принадлежат отминалите вече от този свят християни, а също така и ангелите” (Коев, Бакалов, 2006, стр. 142). Не може да се постави ясно разграничение между смисъла, който Коев и Бакалов влагат в понятието църква и църквата като храм. „Християнската космологична концепция, приемаща принципа на аналогията, предполага подобие и съотнасянето на всеки храм с “небесната църква”. (Кръстанова, 2004, стр. 72). Божият дом е в най-голяма степен олицетворение на небесната църква и разбирането на православието за това какво се случва с човек (душата на човека) след като тленното тяло преустанови своята дейност. Всеки вярващ получава възможността да види и усети връзката с „отвъдното” още тук на земята и да направи своя избор за християнско или нехристиянско поведение.

Небесната и земната църкви се възприемат като едно цяло, но също така между тях съществуват определени отношения. Покойниците не спират да съществуват за живите, а напротив, като че ли се засилва тяхното влияние и почит. „Любовта и молитвата се проявяват особено силно в отношенията между членовете на земната и небесната Църква. Те намират конкретен израз в почитта към Св. Богородица, към светиите и техните мощи, към иконите и в почитта към отминалите от този свят наши близки” (Коев, Бакалов, 2001, стр. 156). Не само, че смъртта не прекратява отношенията между хората, но се дава и начина, по който те могат да продължат и за напред.

Този факт изцяло подкрепя обещанието за отвъден живот и дава възможност на вярващите да погледнат отвъд пределите на смъртта от позицията на екзистенцията. Твърдението, че отминалите имат нужда техните живи близки да не прекратят грижата си за тях постулира отношението на свързаност между битието и небитието. Не бива да се пропуска и възможността за идентификация на живите с небитието на



починалите. Следвайки тази последователност, в известен смисъл християните имат възможност да се доближат до небитието или отвъдното чрез молитвите за своите покойници.

Друг факт от православната доктрина, който не може да бъде подминат е терминът „отминали“, с който се означават покойниците. В църковната литература не се говори за умирање, защото то означава край, а за вярващите, смъртта е по-скоро очаквано преминаване към нова форма на съществуване. Именно семантиката на отминаването съдържа в себе си успешното преодоляване на част от пътя, който трябва да бъде извървян.

От изложеното до тук става ясно, че в православната доктрина съществува своеобразен култ към отминалите или мъртви християни. За църквата е недопустимо да бъде канонизиран за светец, мъченик или великомъченик който и да било приживе. Едно от задължителните условия е човекът да е отминал. Само тогава той придобива сакралния символизъм, необходим на живите, за да го почитат. В битието си, човек е далеч от Бог и е необходимо да полага усилия, за да живее според неговата воля. Но след смъртта си човек става близък до Бога, което води до своеобразно обожествяване на отминалите.

Съществуват редица доказателства за християнския култ към мъртвите, които лесно могат да бъдат открити. „...Ние можем и трябва да отправяме молитви към Бога, към Св. Богородица и към светиите за нас и за нашите близки. Това важи в не по-малка степен и за нашите близки вече отминали от този свят. Дори за тях трябва да се молим повече, защото те нямат материални нужди – не са им нужни нито жилища, нито коли или вили, те имат само духовни нужди, които могат да бъдат удовлетворени чрез нашите молитви.“ (пак там, стр. 163). „Който не обича умрелите, той духовно е мъртъв, защото „който не обича брата си, той пребъдва в смъртта“ (1Йоан 3:14). У когото няма любов към умрелите в Христа братя, той не е дете Божие, а дете на дявола, защото казва апостолът: „Чедата



Божии и чедата дяволови се познават тъй: който не върши правда не е от Бога, също и който не обича брата си” (1 Йоан 3:10)” (Калнев, 1994, стр. 153.)

Силната връзка между битие и небитие, която се конституира в ортодоксалната църква оказва съществено въздействие върху нормативната за поведението на вярващите функция. Колкото по-реално и неизбежно е обещанието за отвъден живот, толкова по-силен е стимулът за спазване на предписаните норми. Вероятно по тази причина ортодоксалната църква отделя голям ресурс, за да направи непонятното небитие максимално оперативно за християните.

Важно е да се отдели необходимото внимание и на системата от правила за християнско поведение, за да се потърси смисъла на личния избор в доктрината. Той има значение дотолкова, доколкото в него може да бъдат разкрити различен тип нагласи спрямо смъртта, респективно към неекзистенциума посредством страха от Божието наказание и стремежа към Божието царство.

Оказва се, че системата от правила е със статут на нормативен акт, описан в Стария завет, който намира своето динамично развитие в книгите на Новия завет. Това свидетелства за своеобразна градация на предписаните норми за поведение. Ако приемем десетте Божии заповеди като първия етап от създаването на ясни норми за поведение, то те имат следния вид:

1. „Аз съм Господ Бог твой; да нямаш други богове, освен Мене.
2. Не си прави кумир и никакво изображение на онова, що е горе на небето, що е долу на земята, що е във водата и под земята, не им се кланяй и не им служи.
3. Не изговаряй напразно името на Господа, твоя Бог.



4. Помни съботния ден, за да го светиш; шест дена работи и върши в тях всичките си работи; а седмият ден е събота на Господа, твоя Бог.
5. Почитай майка си и баща си, за да ти бъде добре и да живееш дълго на земята.
6. Не убивай.
7. Не прелюбодействуй.
8. Не кради.
9. Не лъжесвидетелствуй против ближния си.
10. Не пожелавай дома на ближния си; не пожелавай жената на ближния си, нито нивата му, нито слугата му, нито слугинята му, нито вола му, ни осела му – нищо, което е на ближния ти.”
(„Нашата вяра”, Синодално издателство, 1991)

В книга Изход от Стария завет, в главите от двадесета до тридесет и първа са дадени подробни тълкувания на тези заповеди така, че да не подлежат на интерпретация и да придобият силата на закон за християните. По този начин те получават първите си норми за праведно и богоугодно поведение. Прави впечатление, че тези повели имат структурата на съвременната правно нормативна уредба – основен закон с придружаващи го поднормативни актове (правилник за прилагането му).

Ако за старозаветните племена, десетте Божии заповеди са били достатъчни, за да сложат рамка на християнското поведение, с настъпването на новата ера (след Христа), се оказва, че те губят своята актуалност и значимост, а до някъде стават и неадекватни на битийната реалност. Така са създадени предпоставки за новите закони, които Христос предявява към своите последователи. С тях изискванията за попадане в категорията „праведно поведение” значително се завишават. Към строго материалните заповеди оповестени от Мойсей в Стария завет и насочени към отношението спрямо външни обекти се прибавя и съзнанието за тях.



Според новия закон, грях е не само прелюбодеянието, но и самата мисъл за него. Същото се отнася и за останалите от десетте Божии заповеди.

Тук вече се откроява не само нормиране на отношенията отвън, а по-скоро изискване за интериоризация и интеграция в цялостното поведение на индивида. Целта е чрез външно нормиране да се променят вътрешните връзки между отделните личностни конструкти, като се надгради необходимостта от потискане на греховните желания и се вмени тяхното категорично елиминиране. Така се постига не простото нормиране на социалните прояви, а вмешателство в ценностната система.

От тази позиция, християнството придобива облика на доста авторитарно учение, което предявява свръх изисквания като отнема личната свобода и правото на избор на своите последователи. Подобен извод може да бъде направен в ограничения контекста на анализираната информация, която създава подобно впечатление само извън цялостната православна християнска доктрина. Той би влязъл в открит конфликт с присъщата християнска убеденост в личната отговорност, намерил израз в сентенцията: „Всеки си носи кръста“.

Тъкмо в Новия завет се обръща особено внимание на правото на избор на всеки човек. Могат да се приложат многобройни примери за това. Един от най-популярните пасажии, свидетелстващи за правото на личен избор е от евангелието на Марко, първите девет стиха от четвъртата глава. Там е разказана притчата за сеяча, който хвърлял семена. Някои от тях попадали на подходяща почва, други не. Тези, които попадали върху камъни, никога не пониквали. Попадналите върху пръст израствали и давали плодове. Анализът на тази притча показва разбиране и уважение към правото на избор на всеки човек. Християнството съществува, но всеки поотделно има свободата да го приеме или не, та дори и в каква степен.



Доказателства за правото на свобода и личен избор може да се намери и в т.нар. Свети тайнства. Това са кръщението, миропомазването, причастието, покаянието. Встъпването във всяко от тези тайнства изисква предварителна подготовка, която може да бъде постигната само чрез осъзнато желание от страна на индивида. В този смисъл, те не могат да бъдат натрапени от когото и да било по никакъв авторитарен или силов начин. За православието, кръщението представлява своеобразно ритуално приемане и въвеждане на нов член на земната църква. То е неразривно свързано с останалите тайнства и няма как да бъде изпълнено въпреки волята на някого.

Не само, че християнството не елиминира личната свобода на хората да правят избор, но и обръща специално внимание на това. Всеки християнин, във всеки един момент може да избере насока за собственото си поведение. Съществува ясно предписание, но то може да бъде престъпвано. Още в старозаветния закон е уредено, какво би се случило с нарушилия Божиите заповеди, което само по себе си показва възможността за подобно престъпване. Друг много важен факт от православната религия е опрощението.

Разбирането, че „няма безгрешни хора“ означава, че съществува приемането на греха като естествен елемент от жизнения път на индивидите. Всеки има разум, за да вземе решение. Но в различни етапи или моменти, дори и най-праведният нарушава предписаните норми за поведение. Именно това разбиране обуславя съществуването на покаянието и опрощението. Те дават възможност за разгръщане на свободата на християните – ако е допуснато нарушение на църковните догми, то да бъде поправено чрез покаянието и съответно прошката. Самата отговорност за постъпките остава дълбоко лична.

Християните разполагат с пълната свобода да определят сами постъпките си. Единственият поведенчески регулатор се явяват



собствената съвест и ценностната им система. Посредством своята воля всеки може да устои на „изкушенията“ или да не го направи. И в двата случая, това не е от съдбоносна важност за „безсмъртната му душа“. Подобно решение е изцяло волево и осъзнато. Човек носи индивидуална и лична отговорност за постъпките си на този свят. Съзнавайки какви биха били последствията от всяка алтернатива на своето поведение, той реализира правото на свободен избор, без да може да припише или открие аргументи в каквито и да било външни въздействия.

По този начин християните понасят бремето на вътрешния локус на контрола за собственото си поведение. Външните предписания имат по-скоро препоръчителен, отколкото нормативен характер. Те определят общата рамка и регламентират категориите „добро“ и „лошо“. В коя категория ще попадне конкретна постъпка или цялостното поведение на даден индивид е извън властта и волята на Бог. Тази свобода е изцяло в ръцете на хората.

Принципът за личната отговорност е изключително широко застъпен в православието и християнството като цяло. Дори може да бъде определен като основополагащ за разбирането на християнската православна доктрина. Във всички християнски ритуали основен фокус е поставен върху човека в неговата частност, а не човекът като обобщена представа за всички хора.

Ако християните имат право на личен избор, не само дадено, но и изисквано да прилагат ежедневно, при това под заплахата от понасяне на последствията от изборите си в небитието, биха могли да се направят няколко извода за различните възможни нагласи спрямо смъртта.

Първият тип нагласа позволява да се определи като отричане. Това е отношението към смъртта на хората с атеистични възгледи. Те не приемат идеята за отвъден живот, което не е задължително да доведе до явно противопоставяне или пристъпване на повелите на Бог. За тях



небитието привидно не съществува и респективно то не може да бъде поощрение или наказание. Ако се направи малко по-задълбочен анализ, това са хора, които доброволно са се отказали от единствения начин да се справят с напрежението, което поражда възприятието на смъртта – трансцендирането. След като те не желаят да погледнат отвъд смъртта, те не могат да конструират макар и виртуална когниция, която да натоварят със смисъл. Не е трудно да се направи допускането, че страхът от смъртта на тези хора е толкова интензивен, че те не си позволяват дори метафизично да си съставят фантастичен план за справянето с нея. Просто отричат нейното съществуване, вглеждат се в битието и му се посвещават изцяло, опитвайки се да игнорират смъртта и последствията от нея.

Вторият тип нагласа, който може да бъде дефиниран е обусловен от пълно подчинение на религиозните предписания. Традиционно тази нагласа е доминирана от силен страх от смъртта, а хората – нейни носители, изцяло подчиняват битието си на целта да отменят смъртта си. На всяка цена да си осигурят вечен живот в небесното царство. Малко са битийните неща, които могат да отклонят хора с подобна нагласа от тяхната пунктуалност в изпълнението на религиозните действия и ритуали. Те са склонни изцяло да подменят личната си ценностна система с повелите на Бог. Да посветят всяко свое действие на крайната цел за отмяна на смъртта. Подобно поведение лесно може да бъде разчетено от околните като невротично, а понякога дори психотично. В стремежа да водят християнски живот, много често тези вярващи стигат до крайности като пълна социална изолация или трансформиране на конкретни християнски възгледи. Не са в състояние да ги интериоризират или следват, но и не могат да понесат това.

Третият тип нагласа, възможен за идентифициране е приемането на смъртта. Представата за нея е като за нещо реално неизбежно, което поражда известно напрежение. Но то може да бъде овладяно посредством



следване на религиозните предписания, като по този начин се осигурява възможност за трансцендиране. Част от тази представа е идеята за любящия и всеопрощаващ Бог, който би разбрал и отменил човешките грехове. За тези хора Божиите заповеди имат стойност, но те не прекъсват връзката им с битието и реалността, а тъкмо обратно – правят постоянни опити да ги прилагат тук и сега, но не на всяка цена. Традиционно хора с подобна нагласа не биха парадирали излишно със своята религиозност, защото тя има значение за тях самите дотолкова, доколкото им дава отговор на актуални потребности и това не е значимо за външния свят.

В обобщение е важно да се каже, че тези три типа нагласа отразяват наслагването на идеята за откъснат живот в християнството, догматичността на християнското поведение и присъщото на тази религия право на свободен избор. Тъкмо последното позволява не просто да се наложи определена нагласа на вярващите, а да им се даде възможност всеки сам да интерпретира и интериоризира религиозните предписания в рамките на цялостната концепция. Опционалността този процес да се реализира може да бъде разгледана като принос на християнството в борбата на хората със страха от смъртта. Ако правото на личен избор беше игнорирано, доктрината щеше да има възможност да предложи една единствена нагласа, която да се определи от последователите като приемлива или неприемлива за тях.

Изследването на смъртта в християнството води и до още едно **съществено обобщение**. То очертава предписания, които могат да бъдат определени като грижа за близките на починалия. Ако през целия си живот християните са принудени да правят съзнателни избори и да понасят следствията, последиците и резултатите от тях, това право се отменя при настъпване на смъртта. В този момент фокусът на религията изглежда превръща покойника само в повод за налагане на предписания спрямо поведението на неговите близки. Фокусът на контрола за пръв път се



извежда от субекта, като от вътрешен, той става външен. Отминалият се възприема като безпомощен, но неговите близки трябва да поемат цялата отговорност за „християнското“ бъдеще на неговата душа.

Както вече беше посочено, православието не продуцира особени изисквания и не предявява обичайните си догми при смърт. Този факт сам по себе си буди интерес и провокира по-особено изследователско внимание.

Отношението на църквата към отминалите се обяснява с понятието почит. Тази почит има две, условно разделени измерения – духовно и материално. Духовното се свежда до задължението на живите християни да почитат своите починали, да се молят и застъпват пред Бог за опрощение на греховете им.

Материалното или физическо измерение нормира почит към тялото на покойника посредством изпълнението на определени ритуали от близките. То трябва да бъде облечено и приготвено за самото погребение. Акцентът, който се поставя тук е върху кръстосването на ръцете на покойника на гърдите му, като дясната е над лявата – символ на приемането на кръстните страдания на Исус Христос и отражение на разбирането, че покойникът носи своя житейски кръст. Християнството повелява да бъде повикан свещеник, който да извърши опело. Молитвите, които той произнася, съдържат упованието на починалия, че смъртта не е край. Тя е врата към преминаването в друг живот, както и утеха към близките, които продължават своя земен път.

Ангажимент на близките остава да организират молитва на третия, деветия, четиридесетия ден и годишнината от смъртта. Третият ден се свързва с възкресението на Исус Христос от неговата смърт и се отправят молитви за аналогичното възкресение на покойника. На деветия ден се отправят молитви към Бог да причисли покойника към своите ангели. При молитвите на четиридесетия ден се прави аналогия с възнесението на



Христос. На годишнината от смъртта се отразява вярата на близките, че денят на смъртта е ден за ново раждане.

С предписанието, че трябва да се молим за отминалите, повелите на църквата за изпращане на починали се изчерпват. Въпреки, че в християнското учение задгробният живот е неоспорим факт, липсват каквито и да било насоки за това какво трябва да прави човек (по-точно неговата душа) след смъртта и отделянето от тялото. Това е уникално преживяване, което отново според християнството, се случва само веднъж. Но няма никакво предписание или дори загадка за такова. Вместо това малкото ритуали по изпращането на покойника са насочени изцяло към близките, като на тях се прехвърлят всички ангажменти и отговорности не само за погребението на тялото, но и за измолването на опрощение на греховете на покойника.

Това е очевидно прехвърляне на отговорността за пътя на душата върху близките, а не върху покойника. Смъртта е единственото състояние в човешкия живот, когато църквата отменя личната отговорност и ретранслира вътрешния локус на контрола във външен. Душата се поставя в пълна зависимост не само от действията, но и от убежденията и вярванията на близките на покойника. За да съществува такъв прецедент вероятно има достатъчно основателна причина. Тя може да бъде потърсена в чисто човешкия опит на църквата да подкрепи близките на покойника в процеса на справяне със загубата.

Тази своеобразна социална подкрепа на опечалените **намира израз в три направления**, които се открояват в контекста на цялостната християнска концепция и ритуалите, предписвани от църквата – продължаване на връзката с покойника, възможност за отмяна чувството за вина на близките спрямо покойника, ангажиране на близките с интензивни дейности.



Концепцията за небесната и земната църкви, както и взаимоотношенията между тях, дават облика на първата форма на подкрепа, която православието оказва на близките на покойниците. Смъртта не е край нито на живота, нито на отношенията между живите и отминалите. По този начин семейството и близките не преустановяват в пълна степен контакта с покойника. Той просто придобива по-различни измерения и се опосредства от религията и небесните сили. Този факт е съществена психологична предпоставка за преживяване на загубата като раздяла и по този начин понижава нервното и емоционално напрежение.

От тази постановка може да бъде изведен и втория, предоставен от православието метод за социална и психологична подкрепа при загуба на близък. Не рядко след като загубят някого, хората изпитват своеобразно чувство за вина спрямо него. Причините могат да бъдат много и се илюстрират доста точно в българските поверия.

В народопсихологичните вярвания съществува разбирането, че след смъртта душата се явява на близките, за да им предаде определено послание. То традиционно е свързано с погасяне на дълговете на покойника, искане на определени вещи, дрехи или храни, искане на прошка или опрощаване на действия на живите спрямо умрелия. В етнографските източници са описани множество подобни съновидения, които провокират определено поведение у живите. След като бъдат удовлетворени желанията на душата или се вземе прошка от нея, тя спира да се „явява на сън“. От психологична гледна точка, подобни сънища могат да бъдат интерпретирани като проява на чувството за вина спрямо покойника.

Християнството предоставя начин за справяне на близките с тази вина. Дори след смъртта, те могат да свършат много и то значими неща за покойника, защото той е изцяло зависим от техните действия. Тяхна е задачата да измолят опрощение на неговите грехове пред Бог. Отново



върху тях пада отговорността за правилното изпълнение на ритуалите при погребението, опелото и помените. Църквата дава дори възможност, напомняща за индулгенция – близките да откупят (заплатят) четиридесет литургии – по една за всеки ден от смъртта до деня на предполагаемото възнесение.

Не на последно място, прехвърлянето на контрола и вменяването на пряка отговорност на близките за душата на покойника изисква от тях висока физическа активност. Те организират всичко около погребението, изпълняват голям брой ритуални действия и т.н. Това дава облика на третия компонент на подкрепата от страна на православието за преодоляване на скръбта и загубата. Наличието на силна двупосочна връзка между соматичното и психичното е доказан факт. Тя обуславя, че промените в психичния статус водят до промени и във физиологичния, както и обратното. Могат да се открият дори признаци на трансформиране на психичната енергия във физическа (по Ошанов, 1996).

Изискването да бъде обгрижено тялото на покойника предполага действия от близките в две насоки – поредица от натоварващи физически дейности в дома и активни социални контакти (уведомяване на други хора, познавали покойника за неговата кончина, осигуряване на свещеник за опелото и други подобни). Извършването на физически дейности с цел постигане на определени връзки и състояния в психичната сфера се използва изключително в трудовата терапия. „Погълнатост от дейността – тоталното отдаване на определена дейност придава увереност на Аза, че нещата са в непрекъснато ставане. Това поддържа ирационалното вярване, че нещата ще продължават вечно, разрушението не съществува, а с това и смъртта. Когато е погълнат Азът се превръща в роб на посветеността – основната сила е трябва...” (Стаматов, Минчев, 2005, стр. 76)

Друго доказателство на твърдението за опита на православната църква да окаже психологическа и социална подкрепа на живите при



загуба на близък е интензитетът на християнските погребални и траурни ритуали.

Той е най-висок в първите двадесет и четири часа от настъпването на смъртта до погребването на тялото. След това ритуалите стават все по-редки – трети, девети, двадесети, четиридесети ден, три месеца, шест месеца и година от смъртта. Очевидно е, че с времето отдалечаване от травматичното събитие, близките постепенно се справят със загубата и изпитват все по-ниска необходимост от ритуално поведение, като догмите на църквата отговарят абсолютно точно на тези техни преживявания и нужди. На тази основа може да се твърди, че при смърт, християнството е насочено много повече към живите хора, от колкото към покойника и неговата душа.

„И до сега някои езически елементи са се запазили в култа към починалите християни... Разбира се, че всичко това е излишно и лишено от християнски смисъл. Но традициите не се променят лесно. Една практическа препоръка, особено към младите хора. Те трябва с такт и търпение да обясняват на възрастните, че това са езически остатъци. Но не бива в никакъв случай да се намесват грубо и насилствено да махат сложените предмети, защото има голяма опасност възрастният човек, веднъж лишен от близкия си, когото изпраща, да се травмира от мисълта, че не го е изпратил както трябва и това да се отрази пагубно върху него. За това, духовните лица, които извършват опелото трябва да проявяват необходимия такт и да се съобразяват със специфичната ситуация. Има такава сентенция: за да простиш, трябва да разбереш, а разбереш ли, не можеш да не простиш. Ако това има значение в обикновените човешки отношения, то е още по-валидно в областта на религиозния живот, който изцяло има духовни измерения.“ (Коев, Бакалов, 2006, стр. 150)

Явна е аналогията, която се прави между „духовните измерения“ на религиозния живот и психическите преживявания на християните при



загуба. За да подкрепи близките на покойника, църквата е готова да пренебрегне дори Божите заповеди. Първата от тях е свързана с монотеизма, който отхвърля идолопоклонничеството. Ако българите изпълняват траурни и погребални ритуали, отразяващи идолопоклонничество и представляващи езически по своята същност, не е ли редно църквата да ги предпази от това грехопадение? Очевидно при погребения и траур се наблюдава едно доста по-либерално отношение към греха. Ако близките изпитват потребност да следват греховно поведение, то църквата поема ангажимента да се езическите ритуали да бъдат рафинирани и имплицира към доктрината, а не да се елиминират или отхвърлят.

Интегрирайки култа към мъртвите, християнството не само го запазва, но и катализира значението му за живите, изграждайки концепцията за земната и небесната църква, конструирайки силната връзка между тях и регламентирайки начините за взаимодействие между двете. На тази теологична основа, в съзнанието на българите смъртта е конституирана като събитие от изключителна важност както за отминалите, така и за живите. Като всеки сакрален момент от живота на човек и този е изпълнен с множество религиозни вярвания, обичаи, традиции и ритуали. Специфичното е, че за разлика от раждането или сватбата, например, въпреки силното си християнско самосъзнание, българинът е съхранил множество обичаи, свързани с траура и погребението, чиито корени не само не могат да бъдат установени в православие, но и открито влизат в конфликт с неговите догми. В същото време, не би било грешно предположението, че тъкмо християни, които демонстрират най-силна вяра, изпълняват с пунктуална точност подобни ритуали. Най-често това може да бъде наблюдавано у възрастни хора, които погребват свой близък.



В известен смисъл, християнството налага правила и норми в битието на своите последователи чрез заповедите и повелите на Бог. В същото време, раздялата с близък е отчетливо изключение от този принцип. В този момент от живота, православните водачи полагат усилие не в насока за елиминиране на езическите ритуали, а тъкмо обратното – в отговор на психологичните потребности при скръб, те се опитват да ги интегрират и запазят. Това осигурява психологични предпоставки за по-бързото справяне със скръбта.



1.3. Народопсихологични вярвания за смъртта

Въпреки ясната концепция на православното християнство не само за смъртта като етап от пътя на човек, но и за това, което се случва с душата в последствие, българските традиции и ритуали, свързани с погребенията са доста по-многогранны и колоритни от предписаното в канона.

Църковната традиция се свежда до изискването покойникът да бъде изкъпан, преоблечен, ръцете му да бъдат скръстени върху гърдите, да се палят свещи и да бъде опят от свещеник, а след това погребан в гроб. В същото време сме свидетели на обичаи, съпътстващи смъртта, които не само не кореспондират, но често са и в противоречие с религиозните убеждения на покойника или неговите близки.

Тези обичаи са неписани, няма институция (като църквата), която да ги изисква или нормира, но те съществуват, предават се от човек на човек и с времето са придобили особено значение и сила. По това те наподобяват народния фолклор. Не е рядкост покойник да бъде погребан, без да бъде четена молитва за упокой от свещеник, защото е бил атеист, но много от неписаните традиции да се спазват пунктуално от неговите близки. Те биха изпитвали угризения на съвестта след погребението не защото не са повикали свещеник, а защото са пропуснали да сложат в ковчега гребенчето на покойника, например.

Въпреки многообразието на тези ритуали и особената значимост, която смъртта има, не само за българите, в етнографската литература са налични твърде малко източници, които са ги документирали. Последният издаден монографичен труд е от 2008 година – „Български погребални ритуали” с автор Христо Вакарелски. Произведението доразвива по-ранните изследвания на същия автор (Вакарелски, 1990).

На базата на класификацията, направена от Вакарелски, ще бъдат открити някои от по-значимите погребални ритуали, характерни за



българите, за да бъде показано чрез тях отношението към смъртта и покойника. Целта е да се изведат основните щрихи, без да се навлиза в детайли. След това ще бъде направен опит за извеждане на някои основни психологични и социални функции, които тези ритуали и обичаи изпълняват. Последващият текст следва указания порядък.

Погребални ритуали:

- *Облекчаване на умирането.* Естествено е да се желае агонията на умиращия да бъде по-кратка. За това, около болния се пази тишина и не се плаче на висок глас. Ако това не се спазва, според народното вярване, умиращият ще се разполови и ще е нито жив, нито мъртъв. В дясната му ръка се запалва свещ, защото се вярва, че в този момент душата върви по тъмен и черен път. Понякога на врата на агонизиращия се слага волски ярем. Надеждата е, че така ще преодолее голям грях и ще умре по-леко.
- *Известяване.* В не далечното минало, известяването за смърт в дома е ставало със силно изплакване на жените, без значение дали в населеното място има или не църква и камбана. Когато се известява за смъртен случай в друго селище и до наши дни в някои места изпращат писмо с нагорени краища – „Нагорена книга“. Масово използваният начин в съвременното е чрез некролози, които се поставят на видими места.
- *Затваряне на очите на мъртвеца.* Този ритуал е провокиран от битуващото схващане, че отворените очи на покойника са прокоба за смърт в семейството. На места, към това се прибавя и страхът да не би мъртвият да се превъплати и да се превърне във вампир.
- *Стъкмяване на мъртвеца.* В този етап се включват голям брой ритуали, индуцирани от различни поверия. Обхваща действията на близките, насочени към привеждането на мъртвеца в подходящ



вид за прощаването с него и тържественото му изпращане до гроба. Необходимо е покойникът да бъде изкъпан (обикновено на скришно място) с прясна затоплена вода. Ако мъртвецът е мъж, това се извършва от мъже, ако е жена – от жени. След това се облича с нови дрехи и се поставя да легне с главата на изток. Косата трябва да бъде сресана, а ако става въпрос за мъж – трябва и да се избърсне. Особено внимание се обръща на обувките на покойника, които е необходимо да са нови. Посочва се как да бъдат поставени краищата. В различните краища на България съществуват различни обичаи за това как да се постъпи с гребена, водата и сапуна, ползвани при последните ритуали. Има и нюанси на това с какви точно дрехи да бъде облечен мъртвият.

- *Стиране на часовника, покриване на огледалото.* Това е един от най-честите ритуали. В дома на покойника се спират всички будилници и стенни часовници, огледалата, портретите, дори и иконите се покриват с кърпи или се обръщат, за да „не светят“.
- *Отваряне на вратите и прозорците.* Обичай е щом умре човек, вратите и прозорците на къщата да се отворят, за да може душата да излезе. Обратното се приема за поличба за нова смърт в семейството.
- *Бдение над мъртвеца.* Този ритуал се изпълнява от най-близките, които пазят покойника, да не бъде прескочен от котка или друго животно, за да не вампиряса. На места, по същата приина, това се прави и на гроба до погребението. По време на бдението се замесват две питки – първата се изяжда за здравето на близките, а втората – за „Бог да прости“.
- *Оплакване.* Обичай е покойникът да бъде оплакан. Поговорката гласи: „Сватба без гайда и мъртвец без тъжачка не бива.“



Характерно за оплакването е, че става с висок и силен глас от най-близките жени. Мъжете не оплакват.

- *Прощаване с покойника.* Когато се забележат признаци на приближаващата смърт, роднини и близки се прощават с умиращия като отиват до него, целуват му ръка или челото, целуват и иконата, поставена върху гърдите му и искат прошка.
- *Изливане на намиращата се в съдовете вода.* По традиция, всички съдове с вода в дома на покойника се изпразват и се пълнят с прясна вода, ако е необходимо. Поверието гласи, че покойникът (на някои места св. Архангел Михаил) се е измил в нея. Употребата на тази вода се възприема като прокоба за смърт.
- *Покров и ковчег.* Покровът е нескроен плат с който се покрива цялото тяло на покойника. Преди полагането му, дъното на ковчегата се застила с черга, одеяло или чаршаф. Има специално изискване към възглавницата – да не бъде пълна с пух, защото покойникът щял да се мъчи много преди да намери пътя към отвъдното.
- *Храна и питие за умрелия.* След изнасянето от дома на починалия, на мястото където е била главата му се поставят различни ястия и вино, които не се ядат, а се сменят периодично, като се дават на животните. В някои краища на България, на това място се поставя камък, върху който в продължение на три дена гори свещ.
- *Ритуали свързани с добитък.* Домашният добитък трябва да бъде уведомен за смъртта на стопанина си с думите: „Чорбаджията умре, вие да сте живи“. Така, според народното поверие се предотвратява влизането на душата в някое от животните.
- *Мерки за невампиряване.* Това са едни от най-стриктно спазваните ритуали. Доста разпространено е забиването на игла,



гвоздей, нож или трън в крака на покойника. Също така връзването на краищата и вече споменатото пазене да не бъде прескочен труп от животно.

- *Дарове за покойника.* Обикновено покойникът се изпраща с различни подаръци – храна (най-често плодове) и вещи, които са му били необходими приживе, накити и дори пари, за да може да си плати на лодкаря (вярване пренесено от гръцката митология, в която душата преминава на лодка през река по пътя си към царството на Хадес - долната земя).
- *Изнасяне на мъртвеца, почистване на жилището, процесия.* Изнасянето на ковчега с покойника става през врата. Изключение са самоубийците, които по българската традиция се изнасят през прозореца. Едва след това, домът може да бъде изметен и основно почистен. Метенето преди да се изнесе ковчегът се тълкува като прокоба за смърт. Покойникът се носи до гробищата с краката на пред, за да не може да намери пътя обратно. Поради същата причина връщането от гробищата става по друг маршрут.
- *Прогонване на смъртта от дома.* Съществуват различни поверия за това, как да бъде пропъдена смъртта, за да не вземе и някой друг член на семейството. Това се постига чрез счупване на яйце върху мястото, където е бил покойника, трошене на посуда или заковаване на гвоздей на същото място.
- *Опело.* Опелото се извършва от свещеник и е особено важно за християните. Въпреки това, все още битова разбирането, че когато покойникът бъде опят, смъртта се сърди и взема още повече хора.

С обичая „Лека пръст“ самото погребение приключва, но това съвсем не са всички ритуали, които се изпълняват от живите при смърт на близък човек. Предстоят им връщане от гробищата и „почистване с огън и



вода”, следпогребална трапеза, забрана да се ношува в дома на покойника, разкъсване на семейната връзка с покойника, решаване на въпроси, свързани с вещите на покойника и много други.

Трябва да се отбележи, че не бяха разгледани обичаите, свързани със самия гроб и надгробните предмети. Не бяха засегнати и изискванията към помените и траура на близките. Въпреки това, приведените примери са достатъчно показателни за богатата гама от ритуали, съпътстващи българското погребение и широкия спектър на влияние, които те оказват върху поведението на опечалените.

Многообразието на траурните ритуали и традиции у българите, които не са свързани с православната доктрина свидетелстват за някакво по-особено отношение към смъртта. Отношение различно от това на типичния християнин. Отношение, формирано в продължение на много години, през които са преминали множество вярвания и ритуали, съхранени до днес. Някои от тях са се променяли в съответствие с промените в битието на народа. Други са се съхранили в пълната си автентичност в продължение на столетия. Корените им не биха могли да бъдат конкретизирани с пълна точност и сигурност заради богатата история, етническото многообразие, а защо не и заради географската територия, която населяват българите.

Тъкмо разминаването между реално извършваните ритуали и повеляването от християнството поведение е сериозна предпоставка на **хипотезата**, че българският народ е пренесъл през вековете част от своите езически вярвания, интегрирал ги е с православното християнство и е създал своето народопсихологично отношение към смъртта и състоянието след нея.

Типичен пример за това е обичаят, известен като парастас. „На третия, на деветия, а на места и на двадесетия ден от смъртта, роднините на умрелия му правят парастас или панихида – молитва с приношения, за



да умилоствивят Бог спрямо покойника” (Славейков, 2006, стр. 71). Приношението се отрича като езически акт от цялото християнство, но въпреки това ревностно се практикува не само в България, но и на целия Балкански полуостров.

Възприятието на българина за смъртта е като продължение на живота, а не като негов антагонист. Смъртта се представя като нова и различна форма на живот, от която не можем да се върнем. Много разпространено е схващането на българския народ, че смъртта е продължителен сън. Не е случаен изразът „Заспал вечния си сън”, който означава, че някой е умрял. Или „Спи като умрял”. Това схващане се дължи на една друга идея, която може да бъде открита във фолклора – че душата излиза от тялото по време на сън и се движи независимо от него, а когато се върне влиза обратно и човекът се събужда.

Същата представа може да се разглежда като предпоставка за обичая веднага след раждането, родилката да бъде държана будна, за да не би като заспи, да не се събуди повече. Този обичай е отпаднал поради развитието на здравните грижи, но бил широко популярен в не чак толкова далечното минало и е подробно описан от Христо Вакарелски в „Български погребални ритуали – сравнително изучаване” (1990). Свидетелство за разбирането на смъртта като състояние на сън или форма на почивка откриваме и в думите „почива”, „починал”, „покойник”.

След като се е уморил от живота си тук, човек умира и си почива. Не може да се каже същото обаче за загубата на близък човек. Като че ли негативизмът на българите към смъртта и загубата, която тя причинява е пренесен върху обекти, различни, но свързвани с нея по определен начин или върху олицетворяващи я образи. Дори смъртта се възприема като отделна от умирането и се поставя в зависимост от трети лица.

„Най-популярен агент, свързан с християнските представи е св. Архангел Михаил. С меч в ръката той изважда душата от тялото.



Обикновеният епитет за него у българите е „душевадчик“. В някои места (Троян) св. Архангел нарежда умирането...Другаде, това върши „човек“ със сабята на св. Архангел. След изваждането на душата, всичко наоколо е окървавено, но не се вижда” (Вакарелски, 2008, стр. 31). Ако Архангел Михаил е най-популярната представа за смъртта, то дяволът е най-разбираемата. Щом всичко добро е от Бог, то всичко лошо е от дявола, следователно той е този, който предизвиква и причинява смъртта.

Много популярни са три други образа на смъртта. Първият е скелет с коса, който посича човека и тогава той умира. Вторият представя смъртта като страшна и разчорлена жена, размахваща коса. Третият я описва като стара жена в черна рокля, която обикаля нощем и усмъртява хора и добитък.

Интересен е фактът, че в оплаквателните песни смъртта почти не се споменава директно и открито. В тях се хвърля вината за загубата на близкия върху дявола, Архангел Михаил, съдбата, орисниците, дори и Бог. В редките случаи, когато се изразява някакво отношение, то е насочено не към смъртта, а към някой от нейните образи – „страшната с косата“, „чорлавата“, „старата със сукмана“, „оная с дългата риза“ и т.н. В този ракурс може да се установи не само страх, но и почитание към смъртта, приблизително като божествена свръх сила.

В българската народна приказка „Защо е смъртта сляпа, глуха, няма, невидима и немилостива?“ (Славейков, 2006) тя се описва като прокълнатата от Бог, защото не е изпълнила неговото желание да отнеме душата на един мъж. След като е видяла малките му деца и е послушала молбите на съпругата му, смъртта проявила състрадание и пощадила бащата. Тогава Господ я обрекъл „От днес нататък да бъдеш сляпа, за да не можеш да виждаш и разпознаваш хората, кой от тях е сиромаш, кой е чорбаджия, кой стар и кой млад; да бъдеш глуха, за да не чуваш плаحوвете и молбите на хората; да бъдеш няма, за да не приказваш и да не те познават хората; да



бъдеш невидима, за да не те виждат и да не се плашат от теб; и най-последно да бъдеш немилостива, за да не гледаш никому хатър!” (Славейков, 2006, стр. 88) Видно е, че изграденият тук образ на смъртта като онеправдана и понесла наказание заради живота на хората, значително контрастира с общоприетия.

Доста еднозначно и конкретно е тълкуването на начина, по който се възприема смъртта, посочен от Румен Стаматов: „Аз съм безсилен да спра смъртта. Въпросът за смъртта е винаги въпрос „за-моята-смърт”. Смъртта е винаги „само-моя”. Смъртта на другия не отнема моята смърт.” (Стаматов, Минчев, 2005, стр. 72)

Това ни връща към идеята, че смъртта е винаги външна за субекта и той не се среща пряко с нея, а само с последствията от нея и нейната проекция в битието. Отново трябва да бъде направено **уточнението**, че в съзнанието на българина смъртта като състояние се отличава от смъртта като преживяване на загуба от близките на покойника. Двете линии се разграничават ясно когато се проследяват разговори, в които се говори за собствената смърт и смъртта на някого друг. Често, особено възрастните хора използват изрази като: „Аз вече чакам старата” или „Моята е вече изпята”, имайки предвид, че не им остава още много живот. Но не е прието да изразяваме подобно становище за други хора. Аналогично, хора, между които съществува силна позитивна емоционална връзка, не рядко изразяват становището, че предпочитат да бъдат „надживени” от другия. Т.е. страхът от собствената смърт изглежда губи значението си пред алтернативата за смъртта на близък човек.

В народопсихологията на българина съществуват две представи за смъртта – собствената смъртта като нещо нормално и смъртта на друг човек, като нещо изключително лошо.

Разликата се обуславя от собственото преживяване и по-конкретно от преживяването на загуба. Ако човек не може да загуби себе си поради



факта на собствената си смърт, то тя придобива смисъл на покой и се разтоварва от негативното си значение. Но ако съществуват предпоставки за преживяване на загуба на близък, то тогава смъртта се превръща в страшна, грозна, несправедлива и т.н. В голяма степен традиционното клише за страха от смъртта е значително повлияно от страха от загубата на близък човек. Ако тези два конструкта бъдат изолирани и разгледани независимо един от друг, вероятно смъртта би придобила доста по-приемливи измерения.

За да бъде докрай изяснена тази двойственост в разбирането на смъртта е необходимо да се проследи народопсихологичната концепция за душата, както и разбирането на българина за това какво се случва с нея след смъртта.

Това е **задача с висока степен на трудност** поради факта, че официалната българска религия – християнството е оставило широко свободно поле, когато става въпрос за смъртта, умирането и отвъдното. В същото време народът изпитва необходимост да напълни с максимално подробно съдържание тази празнота. Следствието е, че в различните епохи и региони могат да бъдат открити различни в своите детайлно концепции. За целите на настоящото изследване, вниманието се фокусира само на най-устойчивите и широко разпространени сред тях.

Народното вярване представя душата в два неразделни образа – сянка и дъх. „Сянката на човек се вижда, когато свети слънцето и грее месечината, а дъхът (диханието, душата) се вижда когато е студено. Ако се вземе сянката на човека, диханието не може без нея и човек умира, какъвто е случаят, когато премерят някому сянката и я зазидат... Също и ако спрат някому дъха – той пак умира” (Маринов, 1994, стр. 320).

В тази идея може да бъде идентифицирана идеята за психично и соматично единство на човека. Въпреки, че се говори за душата и нейните две проявления, не е далечна аналогията на сянката като метафора на



психичното, а на дъха като проекция на соматичното. Съществуват много източници, свидетелстващи за последствията от вграждането на човешката сянка в чешми, основи на къщи и др. Широка популярност има това предание, описано в поемата „Изворът на белоногата“ от Петко Р. Славейков (2002). След вграждането на сянката на Гергана в чешма, тя започва да линее и след по-малко от година умира.

Когато човек умира, според българските вярвания, душата му напуска тялото през устата. За това има и израз „Стискай зъби“ – не се давай на смъртта. Поверието твърди, че след това душата се превръща в сянка, наподобяваща отражението на покойника във вода. И в тази форма отива „на оня свят“, явява се на живите и се представя пред Бог.

Доста образни и детайлни са представите на българина за този процес на отделяне на душата от тялото. Душата започва да се приготвя „за път“, като се събира от краката и ръцете, докато се концентрира в своята цялост (сянка и дъх), но въпреки това и е трудно да напусне тялото. „Но умирачката начиня да руши снагата... Душата обаче още стои, още и се не ще да напусне снагата, макар, че тя е вече срутена къща. Тогава ангелът посочва златната ябълка, която носи със себе си и я подава на душата. Душата се помамва по ябълката и излиза от снагата. Излезе ли веднъж, човек е умрял и нейно връщане не може да има...“ (Маринов, 1994, стр. 321).

От този момент, душата поема по пътя, който е предназначила по време на земния си живот. Според народа, тя остава при живите до четиридесетия ден след смъртта, когато поема към „оня свят“. Преминава през различни изпитания, за да стигне до „голямата порта“. Пред нея се взема решение дали пътуването и ще продължи с ангела към Рая или дяволът ще я отведе със себе си в Ада. Съществуват различни предположения както за изпитанията, през които душата трябва да премине, така и за начина, по който се преценява нейната праведност.



Съществено и показателно е отношението на живите към индивида преди и след неговата смърт. Близките проявяват грижа за агонизацията, която продължава и след като душата му напусне тялото. Но след смъртта тази грижа придобива измерение на страхопочитание, наподобяващо култа към езическо божество, което пряко кореспондира с концепцията и целите на християнството. Същевременно тази почит преминава отвъд религиозните канони на ортодоксалната църква. На покойника се преписват определени свръхестествени сили, дава му се власт над живите и т.н. За него се правят приношения не само на храна, но на различни вещи и дрехи; изпълняват се предполагаемите му желания; изразява се не рядко и фанатична почит – „За умрелите или добро, или нищо.” Умрелият се доближава във вярванията на българина по-скоро до Бог, отколкото до живите хора. А изпълняваните ритуали са изцяло доминирани не толкова от любов и привързаност, колкото от страх, чийто произход и източник е трудно да бъдат установени и аргументирано обосновани. Но лесно може да бъде идентифициран посредством интензитета си в някои народни поверия.

Типичен пример за това е преданието, че след смъртта, душата може да вземе със себе си някой от своите близки. За да се предпазят от това, те трябва да изпълняват редица ритуали. Не много популярен, но доста интересен е „церене едномесечета, когато едното умре”. Едномесечета са деца, които са родени в един месец, но в различни години. Ако едното умре, има поверие, че скоро ще умре и второто, т.е. първото ще го повика. За да се предпази живото дете от това, трябва да се „заклучват с букаи краката на живото и мъртвото и ги полагат и двете в гроба. Отключват живото, изваждат го, а букаите оставят при умрялото в гроба” (Иванов, 1999, стр. 37).

В много етнографски източници са описани случаи, в които душата на покойника се връща в сънищата на своите близки и им се кара, ругае ги



и дори ги бие. В резултат на подобни съновидения, близките на покойника отказват да спят, защото изпитват силен страх. „За пропъждане на такъв умрял има начин: зима се керемида от пуста къща или пуста воденица, отива на гроба на умрелия и ще прекади гроба с темян, турнат на тая керемида. После прекадяването ще хвърли керемидата и ще каже: „Когато проходи тая керемида, тогава и ти да дойдеш у дома“ (Маринов, 1994, стр. 327).

Разпространено е и вярването, че при определени условия, покойникът може да вампиряса. Според преданията вампир или плътник е същество, което се съживява от умрял човек, връща се при живите, плаши ги, прави пакости и мори добитъка. „Ето защо, когато умре човек, домашните го окъпват и прикадяват, вардят да не го прескочи котка и гледат о време да го погребат. За още по-голяма сигурност, промушват му корема с гвоздей, турят му в пояса запалителни вещества като барут, кибрит и пр.“ (Славейков, 2006, стр. 103).

И трите поверия показват ясно силния страх, който българинът изпитва от мъртвите, както и сложните обичаи, които целят да се предпази от тях. Корените на подобни ритуали не могат да бъдат открити в християнството, но въпреки това, вярванията, които ги продуцират са силно интернализирани от българите. Може да се допусне, че чрез мъртвите и отношението си към тях, живите се борят със страха от смъртта, като го проектират и по този начин му придават обектна обвързаност в екзистенциума.

Това е друг елемент от доказателството за двойственото значение, което народът придава на смъртта, макар и не толкова отчетлив поради аморфната същност на страховите преживявания. В този случай се касае за явна трансформация.

„СТРАХ: винаги потвърждаван – и вписан – като централен в мен. Преди смъртта на мама. Страх: страхът, че ще я загубя.



А сега, след като я загубих?

Продължава да ме е СТРАХ, може би дори още повече, защото парадоксално съм още по-уязвим (откъдето и моето настървение за оттегляне или иначе казано, да отида на място изцяло защитено от Страх).

- Страх, но сега от какво? – че и аз ще умра? Да, несъмнено. – Но изглежда не толкова – усещам го, - защото да умра е онова, което мама направи (благодетелен призрак на: да отида при нея)” (Барт, 2010, стр. 214). Така Барт описва собственото си преживяване след загубата на своята майка. Въпреки, че не е българин, а французин той доста точно откроява двата начин, по които възприема смъртта – тази на свой близък и своята собствена. Обрисова ярко преживяването на страх, което се засилва. Въпреки, че не е предметно обвързан, не го преживява като тревожност.

Поради високия интензитет на преживяването, породено от страха от загуба и невъзможността той да бъде разреден заради настъпилата смърт на близкия, тази тревожност достига пикова точка и се трансформира в страх, обектно обвързан със самия покойник. Безпредметно и ирационално би било след като индивидът е загубил значим за него човек да продължава да се страхува да не го загуби.

От друга страна, страхът от загуба не е намерил решение посредством вентилация. Едновременно с това, емоционалните преживявания са особено наситени и получават силен импулс, който не може да бъде насочен към нищо обективно и приемливо от съзнанието. Най-логичният обект за това е самият покойник. От една страна тревожността успява да намери конкретика и да се превърне в страх, който по правило е с по-нисък емоционален заряд и по-висока степен на съзнателно въздействие. А от друга, страхът от мъртвия би помогнал за по-бързото преодоляване на загубата и породената от нея скръб, като помогне за прекъсване на емоционалната връзка с него.



В една и съща здрава личност трудно могат да бъдат съвместени противодействащи си релационни връзки спрямо един и същ обект. Ако това се случи, то е за кратко, докато се уравнилият и се стигне до еднозначно отношение към обекта.

Съгласно този принцип, описан от Курт Леви (Lewi, 2007), опечалените изпитват смесени чувства (любов, почит, уважение, страх, страхопочитание и т.н.) към починалия, но във времето те се балансират до степен, в която може да се дефинира конкретно отношение към покойника. Поради противоречивостта на чувствата и емоциите не е необходимо те да се вентилират на съзнателно ниво, защото се уравнилият взаимно.

Именно в този контекст може да се твърди, че страхът от смъртта на близък, който е неразривно свързан със страха от загуба намира своя израз в страха от същия човек след неговата смърт. Целта е да бъде запазено психическото равновесие, а инструментът за неговото постигане са народопсихологичните вярвания за смъртта, душата и отвъдното.

Значима роля в този процес е отреден на българските траурни и погребални ритуали. Те дават насоки или изцяло нормират поведението на близките и отношението им към покойника в нетипичния и силно емоционално наситен контекст на загубата.



ВТОРА ГЛАВА: ПСИХОЛОГИЧНА РЕФЛЕКСИЯ ВЪРХУ БЪЛГАРСКИТЕ ТРАУРНИ РИТУАЛИ

2.1. Ритуал, ритуално поведение и траурна ритуалност на българите

Преди да бъде извършен анализът на психологичните и социални функции на българските траурни ритуали в частност, е необходимо да се прецизира значението на ритуала в контекста на социалната психология.

Ритуалът е обект на изследване от редица науки, но неговата цялостност и значение за поведението на личността в параметрите на многообразните интеракции могат да бъдат открити именно чрез анализ през призмата на социалната психология. За целите на настоящото изследване няма да бъдат търсени различни класификации на многообразните ритуали, както и техният културологичен или антропологичен произход. Необходимо е да се разкрие значението на ритуала като следствие от груповите вярвания и ценности, както и значението му за интеракциите на личността.

Голяма част от научната общност разглежда изследванията върху ритуалите като отражение на обредността и нейната динамика в продължение на много столетия. Но едва ли някой би отрекъл факта, че корените на изследването на ритуала в академичен контекст не могат да бъдат открити преди последните три декади на деветнадесети век. Причина за това става зараждането на нови науки като антропология, социология, история на религиите, психология, за които ритуалът се оказва от първостепенно значение.

Теоритичният анализ на религията, например, се развива успоредно с налагането на модерното тогава понятие „ритуал“. Това поставяне на ритуала в научна концепция налага и изменение в обема на това понятие



като следствие от теоритизирането му и го разширява отвъд пределите на неговото религиозно значение. Тогава за пръв път възниква и въпросът за дефиниране на ритуала.

„Според авторитетните изследователи от Кембриджкия университет, ритуалът е неразривно свързан с мита. Ранната социология на религиите подчертава решаващата роля на ритуалите за обществената консолидираност, като по този начин продължават дебата и до днес. Същото прави и психоанализата със своите наблюдения върху структурните сходства между ритуалното и невротичното поведение” (Kreinath, Snoek, Stausberg, 2006, p. xxiii).

Очевидно тази дискусия за същността и функционалната обвързаност на ритуала трудно би могла да намери своето еднозначно решение в интердисциплинарен контекст. Още повече, че всяка наука, имаща аспирации в тази област, претендира за автентичен и оригинален поглед към проблема. С това се стреми към принос за разбирането на ритуала, но в крайна сметка постига нова обхватност на понятието ритуал. Съществен недостатък на този процес е прекомерното разширяване на обема на понятието и последващата невъзможност то да бъде използвано, без да му се придаде конкретно значение, съответстващо на целите на дадено изследване.

Логичен е въпросът за капацитета и амбициите на социалната психология да даде изчерпателност и в същото време конкретика на ритуала като обект на научни търсения.

Отговорът на този въпрос има своите основания и предистория в многобройните опити за дефиниране на понятието от редица други науки. „Подобно на повечето определения, всеки опит за теоритично търсене в областта на ритуалите продуцира два основни въпроса: С какви конкретни компоненти от дадена културна среда кореспондира ритуалът и какво е специфичното за ритуала?” (Humphrey, Laidlaw, 1994, p. 43).



Това обобщение извежда ритуала в сферата на надличностния контекст. Той придобива смисъл и значение при наличието на два основни предиката: Първият е ритуалът да бъде поставен в конкретна културно обусловена интеракция, а вторият се отнася към смисъла или знаението на точно определено послание, което той носи за членовете на дадена група или общност.

Тази диспозиция дава представата за ритуала като специфична форма на интерактивно поведение, целящо адекватно и разбираемо за всички участници транслиране на определен обем информация. При това, ритуалът може да се разглежда като специфична форма на общуване, която се реализира в условията на конкретна група с идентични ценности и опитност. Само при тези условия ритуалът би имал смисъл и би покрил капацитета на своята функционалност. При липса на тези предпоставки, ритуалът или ритуалното поведение не само, че не биха изпълнили задачата си, а тъкмо обратното – биха довели до сериозни затруднения във взаимодействията.

Индивидите, проявяващи нетипично (неразпознаваемо за останалите членове на групата) ритуално поведение, често са или в следствие биват идентифицирани като аутсайдери или маргинали. Нерелевантното поведение се разчита от членовете на групата като непознаване или незачитане на груповите ценности или норми на поведение. А както е добре известно, всяка група се стреми към запазване на своята идентичност, базирана именно на тях. В този смисъл адекватните ритуали и тяхното експлициране в поведението и интеракциите свидетелстват за идентифицирането на членовете с груповите ценности и водят до консолидиране на групата или общността. По този начин се остойностяват и затвърждава груповите ценности.

Важно е да бъде проследена двупосочната релация между ценностите, които индуцират ритуала и ритуалът, който затвърждава



ценностите, придавайки им смисъл и значение на култура. „Формите на групова взаимозависимост между хората са толкова разнообразни, колкото и самите групи. Като основни носители на тези зависимости на първо място се открояват езикът, символите, убежденията, вярванията и ритуалите, които обединяват големи етнически, политически, религиозни и други групи” (Белинская, 2003, с. 91).

„Ритуалите са съществена част и в определен смисъл детерминират съществуването на социалните групи, като повишават идентификацията на личността с груповите ценности и култура. Разгръщайки тази идея и имплицирайки я в организационната психология, хуманистичната парадигма изхожда от представата за организацията като културен феномен и концепцията за „управление на човека” (human being management). В този контекст, културата се опосредсва чрез съответстващите ѝ еталони за развитие, намиращи отражение в системата от знания, идеологии, ценности, закони и поведенчески ритуали на общността” (пак там с. 317).

Така очертаните граници на ритуала недвусмислено показват неговата значимост за социалната психология, като дефинират тясната му обвързаност с основните обект и предмет на тази наука. В този контекст ще бъде използвано и понятието „ритуал” в по-нататъшното изложение за реализиране целите на настоящото изследване.

Необходимо е да се направи още една диференциация с цел прецизиране на разбирането за ритуал и отграничаването му от ритуалното поведение. Често тези понятия се използват като синоними. Дори в литературата се налага тенденция за заличаване на разликите между тях. Те са силно обвързани помежду си, но носят различен смисъл в контекста на социалната психология.

Тук ритуалът трябва да бъде разбран като рационализация на вярвания и убеждения, със смисъл на определен обем знание, нормиращо



*поведението в конкретен социален контекст. Самият ритуал не предполага действия от страна на индивида или групата, а е предписание какво и как се прави или не се прави. В този смисъл ритуалът представлява конструкт на културата, който не може да бъде пряко наблюдаван и изследван, защото му липсва материализиране или предметяване. Ритуалът става достъпен чрез *ритуалното поведение или поведението на индивид или група индивиди, които формират своите интеракции под въздействие на конкретни ритуални предписания.**

Това разграничение дава нов поглед към изучаването на ритуалите. След като те не могат да бъдат пряко наблюдавани, изучаването им е възможно само посредством теоритичен анализ или синтез, както това правят философията, социологията или антропологията. Тази характеристика на ритуала определя в известна степен неговата имажинерност и динамичност.

От друга страна ритуалното поведение дава възможност за набиране на емпирично знание, поради своята същност – предметяване на ритуала. Така се стига до проблема за генезиса и приемствеността на ритуалите.

В този контекст могат да се очертаят два процеса – формиране на ритуала и демонстриране на ритуала. Изхождайки от позицията, че всеки ритуал има смисъл в контекста на дадена социална група и нейните вярвания и ценности, лесно може да се допусне, че членовете на тази група, независимо или със слабо повлияване от външни фактори, генерират набор от ритуали. Целта е да се формира култура, очертаваща уникалността и задаваща граници на самобитността на групата.

В същото време, ритуалите по правило представляват „неписани“ интеракционни нормативи. Въпреки етнографските търсения и описания на огромен брой ритуални поведения, не е типично за индивида да търси описания на конкретно поведение, което би трябвало да реализира в дадена ситуация или етап от жизнения си път. Знанието за ритуалите се предава,



без конкретен индивид да полага съзнати усилия за неговото интериоризиране, като съществена роля играе социалното учене. Това прави невъзможно и задаването на ритуално поведение посредством неговото описване и систематизиране, т.е. чрез формализиране. Тогава остава възможността за спонтанно или неформално генериране на ритуалите в дадена група.

Всъщност най-достоверният механизъм за генезис на ритуала е посредством експериментално поведение на членовете на дадена група. В идентични ситуации се реализират различни поведения, а групата има корективна функция – ако тя дешифрира правилно поведенческите послания, това би било ясен знак, че поведението е приемливо и адекватно на ситуацията, защото отразява груповите ценности и не е в противоречие с нормите на поведение. Подобен успешен опит би довел до интериоризиране на поведението и от останалите членове на групата. Важно е да се посочи, че тук отново се открива елемент на социално учене.

Твърде вероятно е експериментирането с нови поведения, както и развиването на вече утвърдените да продължи неограничено дълго време. На този етап от генезиса на ритуала се демонстрира специфична форма на предритуално поведение.

По своята същност това поведение силно наподобява ритуалното, но към момента е лишено от ритуал, както и от ясна обвързаност с груповата култура. То се формира изцяло под въздействие на категориите „приемливо“ и „неприемливо“ за групата. Едва след като дадено предритуално поведение е придобило относителна устойчивост, групата започва да го обвързва културално със своята идентичност, като се стреми да му придаде рационално обяснение чрез наслагване на своите вярвания, убеждения, идеи. Това е сигурен знак, че групата има потребност от ритуал, който да запълни конкретна интеракционна ниша и се стреми към неговото интегриране.



Едва след обвързването на приемливо за групата поведение с нейната култура и популяризирането му, може да се съди за наличие на нов ритуал. Ако до момента ритуалът е трябвало да бъде генериран от поведението на членовете на групата, то сега той самият се превръща в генератор на поведение – ритуалното поведение. А характерната за ритуалите динамика се индуцира от промените в групата, като се опосредства чрез ритуалното и предритуалното поведение.

Нерядко дадено ритуално поведение губи своята социална значимост за членовете на групата. Това поставя конкретните функции на ритуала под въпрос. Тогава се проявява критичността на групата към ритуалното поведение и то придобива значение на параритуално. Посредством промени в него започват да се извършват надличностни промени в самия ритуал, които успоредно с този процес се интегрират в културата на групата. Имайки предвид необходимостта от обвързаност на ритуала с всички компоненти на груповата идентичност, нейните връзки с околната среда, култура и религия, може да се каже, че системата от ритуали е изключително динамична. Тя търпи непрестанни промени, продиктувани от стремежа на групата да я поддържа в синхрон с актуалните потребности на нейните членове.

От този ракурс генезисът на ритуалите и тяхното проявление посредством ритуалното поведение напомня бихейвиористичните възгледи за човешкото поведение. Тук е необходимо да се направят някои уточнения, за да се избегнат нежелани аналогии и изводи.

Бихейвиоризмът понася редица критики, поради елементаризиране на широкообхватното поведение до схематичното $S - R$ (виж Йонкова, 2010). Основното твърдение тук е, че стимулът S поражда реакцията R . В следствие, към тази идея е добавен допълнителен елемент P (подкрепление), а личностните характеристики са обобщени в понятието „черна кутия“. Попадайки в конкретна ситуация (S), индивидът формира и



експлицира дадено поведение (R), реализацията на което получава определена оценка (P), в зависимост от степента на своята адекватност на ситуацията. Така поведение с положителна оценка има шанс да се превърне в присъщо за индивида като реакция на дадената ситуация. Обратно, ако оценката е негативна и вместо поощрение, индивидът получи рестрикция, то моделът на поведение по-скоро би отпаднал от поведенческия набор.

Основният и най-често срещан аргумент за несъстоятелност на бихейвиоризма е, че елиминира и negliжира правото на избор, както и волята на личността. В известен смисъл, същото се наблюдава и при ритуалното поведение. Като че ли мисловната дейност на индивида, както и неговите волеви изяви, се редуцират. Той просто следва предписанията на ритуала и ги трансформира в приемливо за общността ритуално поведение.

Съществената разлика между бихевиористичната идея и ритуалното поведение е, че последното се проявява за определен, локализиран във времето период, след което индивидът си възвръща волевия контрол върху действията и постъпките си. Това е резултат от една съществена социална функция на ритуала – да даде опорни поведенчески модели в нетипични ситуации или обстоятелства, при които индивидът може да вземе решения, несъответстващи на нормите, културата или ценностите на социума.

Друга съществена разлика може да се открие в типа на подкреплението. За бихевиоризма, оценката на конкретно поведение е външна (от социума) и вътрешна (от личността). С други думи, след като е реализирал дадена реакция (поведение), индивидът извършва анализ на сигналите, получени като оценка от останалите членове на групата, както и самоанализ – дали поведението е изпълнило целта, която му е била вменена. Така, след отчитане и анализиране на двете оценки се дава една обща, която има стойност на поощрение или рестрикция.



Когато става въпрос за ритуално, предритуално или параритуално поведение, оценката на групата има първостепенно значение. Тук се игнорира личната оценка на поведението от индивида, той е по-скоро изпълнител на ритуала, от колкото съзнателен, мислещ субект. По този начин от него се сваля отговорността за собствените му действия. Тя се понася от цялата общност, която е нормирала поведението в конкретния епизод от жизнения път. В този момент от индивида не се изисква да демонстрира креативност, комбинативност, аналитичност и т.н., а само да следва ритуала. Това е от огромно значение както за конкретната личност, така и за социума.

И двете посочени различия между бихейвиоризма и ритуалното поведение са, може би, следствие от най-значимата социалнопсихологична функция на ритуала. Той представлява своеобразен медиатор между преживяванията и състоянията на индивида и групата, към която той принадлежи, както и обратното. Предписвайки ритуално поведение в определени моменти от живота на индивида, групата си гарантира две основни неща: първо, че ще разбере правилно състоянието на всеки индивид, като посредством ритуалното поведение ще дешифрира в какво състояние се намира всеки неин член; второ, че ще съумее да предпази социалния баланс от нежелани и неочаквани действия и поведения от страна на конкретен индивид или група индивиди.

В исторически план ритуали, обикновено свързвани с религиозни вярвания, могат да се открият още при най-древните хора. Традиционно, този факт намира обяснение в анимистичния начин на тяхното възприятие за обкръжаващата ги среда. Приписването на човешки качества (одухотворяването) на предмети и явления, които не притежават такива е един от най-старите начини за тяхното обяснение. След като непознатото и необяснимото са придобивали характеристики, присъщи на човека, за първобитните хора е ставало по-лесно тяхното приемане на принципа на



сближаването. „...ръка за ръка с анимистичната система е вървяло и нещо друго – предписания как да се действа, за да се постигне господство над хора, животни и предмети и респективно над техните духове” (Фройд, 1992, стр. 74).

По този начин Фройд обяснява генезиса на ритуалите в „Тотем и табу”. В същото произведение може да бъде установена ролята на ритуалите, според психоаналитичната концепция. Давайки обосновка на магията като своеобразен регрес при задоволяване на желанията, авторът определя ритуалите като необходимите действия, които правят това възможно. За да бъде реализирано преживяване на удоволствие в следствие постигането на желания е необходимо на базата на психомоторна активност да се изгради халюцинация за това. Тази психомоторна активност се представя от конкретни ритуални поведения.

Още тук се поражда идеята, че ритуалът не е следствие на магията, а магията е следствие на ритуала. Ако приемем, че тази магия представлява особено халюцинаторно възприемане на обкръжаващия свят и това е пряката цел на ритуала, то може да се твърди, че **ритуалът има силата и способността да детерминира не само определени поведения, но и да продуцира конкретни психични състояния.**

Доста по-явно тази функция на ритуала е дефинирана от Карл Густав Юнг. „Твърде много ритуални действия – казва той – се провеждат, за да се предизвика волево ефектът на *numinosum* с някои средства от магическо естество като молитва, заклинание, жертва, съзерцание и други йогийски практики, самоизтезание от различен характер и т.н.” (Юнг, 1994, стр. 134). В този пример се вижда ясно разграничаване между религията и религиозния ритуал. Ако последният е изцяло в ръцете на индивида, то религията, в разбирането на Юнг е наиндивидуална. „Религията, както разкрива латинската дума е едно внимателно и прецизно наблюдение на това, което Rudolf Otto сполучливо определя като *numinosum*, т.е. някаква



динамична сила или ефект, който не се причинява от свободен акт или воля. Напротив, той завладява и ръководи човешкия субект, който е по-скоро негова жертва, отколкото създател” (пак там, стр. 135).

Оттук би могла да се изведе **втората, особено съществена, характеристика на ритуала**. Според горното описание, *pūmīnosum* поставя изцяло под своята доминантност индивида, елиминирайки неговата воля. Същевременно, хората създават и изпълняват ритуали, за да постигнат ефекта на това състояние. Това означава, че *съществуват случаи, в които личността изпитва необходимост от доброволно отхвърляне на собствената си воля и приемане на друга (външна) воля, която сваля личната отговорност и нормира поведението, без съзнателно участие на отделния човек. А механизмът за достигане на такова състояние е даден от различните ритуали.*

Съвсем логично се пораждат някои въпроси: При какви обстоятелства би възникнала необходимост от достигане на подобно състояние? Какво би мотивирало човек да се откаже от собствената си индивидуалност? Техният отговор може да бъде потърсен в теорията на антрополога Арнолд ван Генеп (Genep, 2011).

Той изследва общите черти на преходите в жизнения цикъл, които ритуализират движението от един статус в друг. Всеки статус е обвързан с определена социална група със специфични междуличностни отношения. Ритуалът на промяната *“rites de passage”* прави възможно както за индивида, така и за обществото, да приемат човека в новия му статус. Макар, че могат да съществуват различни ударения, сравненията показват три основни етапа в преходите: отделяне, преход и внедряване. Първата и третата фаза могат да се разглеждат като уверяване в безопасното преминаване от стария към новия статус. Критичният етап е вторият, когато човек не е член на никакъв статус, а е в латентна фаза и в действителност не принадлежи на никаква конкретна част от обществото.



В тази ситуация, той е изправен пред опасности и самият представлява опасност за обществото.

Тук можем да дефинираме и третата, но не на последно място по своята важност, функция на ритуала – обучителната или възпитателна. Според ван Генеп, *общността има силен интерес да преведе успешно индивида през трите етапа, за да гарантира неговата социализация. Водена от тези подбуди тя създава ритуали, за да подпомогне формирането на ново поведение, характерно и приемливо за новия статус.*

Разбирайки функциите на ритуала през призмата на неговото значение както за отделната личност, така и за обществото, лесно можем да обясним някои особености на българските траурни и погребални обичаи. **Вече може да се даде отговор на въпроса за причините, поради които българите практикуват ритуали, влизащи в открит конфликт с християнските традиции.**

Погребалните и траурни ритуали са се трансформирали многократно, като са загубили първоначалните си религиозни значения и обвързаност с конкретни вярвания. Индуцирани от специфични социални и психологични потребности, тези ритуали са се зараждали, а едва след това са били изпълвани със смисъл, който да обясни рационално ритуалното поведение. Въпреки това, те са намирали нови достъпни за хората обяснения и причини за своето логическо съществуване. Преминали са през различни вариации в разбирането на смъртта, душата и отвъдното, но не са променили особено своята същност, както и ритуалното поведение, което инспирират. Поради тази причина всеки опит да бъде направен анализ на народопсихологичните вярвания за смъртта на база траурната ритуалност е обречен на нееднозначен резултат.

След приемането на християнството за официална религия, езическите ритуали са били принудени да придобият „по-православно“



звучене. Те са имали своето значение за българите не толкова като израз на техните вярвания, колкото като значимост за съхранение на личностния и социалния баланс. Поради тази причина българинът е приел християнството, но е запазил своите ритуали. Прибавил е определени елементи към тях, но с тях е надградил старата езическа основа, която е доказала своята ефективност в личен и обществен аспект. Така се е стигнало и до нетипичната контаминация между езическите и християнски вярвания – като реакция на конкретни социални и психологични потребности при загуба на близък човек.

Този факт само подкрепя тезата, че траурните и погребални ритуали на българите имат за тях по-голям смисъл от обичайно придаваното им религиозно или теологично значение. Те не служат, както твърдят духовниците, за общение между земната и небесната църква, защото в по-голямата си част са езически, а имат цели, свързани с живите хора и обществото, което те съставляват.

В българската традиция погребението е вероятно най-наситеното с ритуали събитие. Няма друго подобно, което да предписва повече и по-стриктни норми на поведение и да обхваща толкова големи групи от хора едновременно. От друга страна, траурът като времетраене е най-продължителното ритуално детерминирано поведение, за което към момента съществуват предписания за една година след смъртта на близък човек. Нещо повече – в по-стари времена, тези предписания са се простирали до три или пет години.

Обяснението е, че със загубата на близък човек, социалният статус на индивида се променя, т.е. налице е необходимата предпоставка за възникване на *“rites de passage”* (ритуали на прехода), които да го „научат“ на подходящото поведение, отговарящо на новия статус. А това съвпада с целите на българските траурни ритуали.



Същевременно, загубата на близък поражда достатъчно несигурност, неувереност, неяснота и обърканост, за да може да се направи аналогия с обяснението на Фройд за ритуала и неговата способност да предизвиква конкретни халюцинаторни възприятия на преживяване за удоволствие или с това на Юнг за потребността от съзнателно временно прехвърляне на волята извън личността.

В този ракурс, траурните и погребални ритуали придобиват измерение, доста по-съществено и значимо за българина, отколкото етнографите, теолозите или културолозите предполагат. Без значение какви обяснения се дават като причини за тези обичаи, става ясно, че те имат една основна цел, която е психологическа – възстановяване на личностното равновесие и обществения баланс след загубата на близък. Вероятно по тази причина, не рядко, българинът не може да рационализира защо трябва да прави точно това, когато в дома има покойник, но съществува твърдата убеденост, че това е вярното действие.



2.2. Българската траурна ритуалност в контекста на теорията за преодоляване на скръбта (по Уилям Уордън)

За да бъде анализирано и доказано психологичното значение на траурните и погребални ритуали се прие за целесъобразно те да бъдат интерпретирани през една от най-популярните бихейвиористки концепции за „задачите на скръбта“. Неин автор е Уилям Уордън, според който скръбта представлява своеобразно предизвикателство (Worden, 2009). Като такова, тя провокира конкретни психологически потребности, чието правилно удовлетворяване на води до формирането на ново, адаптирано поведение.

За целите на настоящото изследване ще бъдат анализирани представените от бихейвиоралния психолог задачи при преодоляването на скръбта, като се направи опит за идентифициране на отражението им в българските погребални и траурни традиции. Така ще бъдат открити част от психологичните значения на тези ритуали за близките на починалия и ще се разкрие една от причините за тяхната непреходност – смисълът, който те имат за живите хора.

Според автора, мъката не е нито разстройство, нито оздравителен процес. Тя е знак за собственото здраве на индивида и естествен жест на любов. Според него трябва да осмисляме мъката и скръбта като стъпка към нещо по-добро. Без значение каква болка причинява - тя може да бъде най-голямата болка в живота - скръбта може да бъде самоцел, чист израз на любов. Ако липсва емоционална връзка, обусловена от любовта, не можем да очакваме скръб при загуба. В същото време, скръбта е необходима, за да може да се възстанови емоционалното равновесие и психичният баланс след загуба на близък човек.



В концепцията на Уордън, мъката представлява многомерен образ на отговора при загуба на близък човек. Тя намира израз в няколко основни аспекта: емоционален, физически, познавателен и поведенчески.

Емоционалните преживявания при загуба са особено интензивни и се характеризират със специфични реакции на различни етапи от преодоляването на скръбта. Гневът може да се обясни с безпомощността да се промени факта на смъртта. Може да бъде тълкуван и като своеобразна регресионна реакция. Той е толкова интензивен, че рядко може да бъде обектно обвързан и най-често се определя като гняв към съдбата. За вината и укора към самия себе си вече стана дума. Но те не могат да бъдат пропуснати в цялостната картина на емоционалните преживявания при скръб. Наблюдава се интензивно безпокойство, индуцирано от значимата промяна на статуквото. Индивидът няма ясна визия за собственото си битие след загубата – по какъв начин би се справял с ежедневните задачи без своя близък, как би запълнил празнотата от емоционалната и социалната си връзка с него. В резултат от това безпокойство се интензифицира и преживяването за самота. Въпреки, че са налице други социални връзки, при загуба и скръб тези с покойника се хиперболизират и им се придава особено голяма значимост. Традиционно се наблюдава и безпомощност. След като не може да се промени реалността на загубата, то и промяната на другата реалност – живот без покойника – също изглежда предопределена и извън индивидуалните способности за повлияване. Осъзнавайки каузалността на тези съждения, скърбящите не рядко изпадат в емоционална скованост, която напомня загубата на екзистенциален смисъл. Емоционалните връзки с голяма част от обектите се negliжират или пренебрегват, доминирани от преживяването за загуба на „единствената значима“ връзка.

Така описаното емоционално състояние при загуба на близък с лекота може да обясни някои факти, свързани с българските погребални



ритуали. В пълно съответствие с концепцията на Уордън, обичаят предписва определени ритуали като продължителност, интензивност и количество, съответстващи на родствената връзка с покойника – колкото по-близко е родството, толкова по-многобройни и интензивни са ритуалите, които трябва да се изпълнят. Степента на родство може да се приеме като обективен хипотетичен измерител на емоционалната връзка с покойника.

Вероятно непреднамерено, но българските традиции при смърт осъществяват известно въздействие върху биологичните предпоставки за понижения емоционален тонус и тъгата на близките. Съществува обичай, при който в деня на смъртта, преди бдението, в дома на покойника отиват всички, които могат да го направят преди залез слънце, за да изкажат съболезнования на семейството. По традиция посетителите носят дребни, но задължително сладки „подаръци“ (бонбони, дребни сладки, конфитюр, локум), предназначени за семейството на покойника. Повишаването на нивото на кръвната захар в човешкия организъм провокира секрецията на ендорфини и конкретно серотонин, познат още като „хормон на щастието“.

Ако бъде направена препратка към антропологичната теория за ритуалното поведение, описана в предходната подглава, се установява, че несигурността и объркването, характерни за хората, преживяващи скръб, обуславят техния преход между два независими социални статуса. От тук и извода, че не само те, но и цялото общество изпитва необходимост от налагане на ритуално поведение, защото то гарантира успешното им преминаване към новия социален статус.

Физическите измерения на скръбта най-често се описват като: празнота в стомаха; стягане на гърдите и гърлото; повишена чувствителност към шумове и светлинни дразнения; деперсонализация; задух; обща отпадналост; липса на енергия; сухота в устата.



Поверието твърди, че в стаята, в която е покойникът (а по презумпция и неговите близки в деня на смъртта, вечерта и следващия ден до погребението) не бива да се допуска прекалено силна пряка слъчева светлина, както и силни шумове. В някои краища на страната не бива да се затварят рязко врати и прозорци. В други, докато не мине погребението, домашните животни се държат затворени и не се извеждат, за да не вдигат шум. Повсеместно е недопустимо при покойника да се плаче на висок глас. Всички тези обичаи създават за близките условия на ниска звукова и светлинна дразнимост, в съответствие с физическата им реакция на загубата. Пониженият физически тонус и общата отпадналост на опечалените се компенсират с големия брой задачи, които те имат около приготвянето на покойника и организирането на погребението.

Познавателните процеси, според Уордън, също се повлияват по специфичен начин при скръб. Липсата на вяра или надежда предопределят общата пасивност спрямо заобикалящата реалност. От своя страна, това води до типична дезориентация. Тя може да се изразява в загуба на представата за време и хронологичност на събитията. Не рядко се описват състояния на *déjà vu* (вече видяно) или *jamais vu* (никога невиждано). Характерни са халюцинации (тактилни, аудио и визуални) с различен интензитет и продължителност. Типично е и усещането, че покойникът е все още около своите близки. То може да бъде описано както като аморфно възприятие, така и подкрепено от конкретни халюцинации. Подобни обърквания имат много и особено разнородни прояви, които хората обикновено описват с израза: „Той (тя) не е на себе си от мъка.“

Тъй като когнитивните процеси са най-лесно наблюдаеми посредством поведенческите реакции, които им съответсват, спрямо тях българският народ е приложил най-многобройни и стриктни ритуални поведения. С цел да бъде сведено до минимум провокирането на допълнителни тревожни преживявания у близките, народът има редица



предписания насочени към контрол на дразнителите, които имат халюциногенен характер.

В дома на покойника се покриват всички огледала, картини, излива се водата от съдовете и се обръщат лъскавите чинии. Това свежда до минимум възможността случайно отражение в тях да бъде възприето като халюцинация или да провокира същинска халюцинация. Народните обяснения за подобни действия варират от това да не се загуби или огледа душата до такива, свързани с измиване на меча на Архангел Михаил. Без значени какво тълкувание се дава, този ритуал се спазва стриктно, а престъпването му се възприема като прокоба за смърт или голяма опасност за душата на покойника.

В етнографските източници няма обосновка на други два ритуала, които се спазват със същата педантичност. Първият е свързан със спирането на часовниците. Това се отнася само за големите стенни часовници, които в недалченото минало бяха само механични и будилниците. С други думи, елиминират се източниците на внезапни или монотни звуци, за да не им се позволява да „стреснат“ опечалените или да ги въведат в следствие на еднотипния звук в алфа-сомнично състояние, при което предразположението към халюцинации е значително по-високо. Няма обяснение и друго поверие, свързано с нашето съвремие – близките на покойника, дори след погребението не бива да гледат телевизия. Бързосменящите се изображения на екрана и неконцентрираното внимание на опечалените могат също да предизвикат халюцинаторно преживяване

От описаните когнитивни, физически и емоционални преживявания на скръбта, могат да бъдат изведени и *поведенческите реакции при загуба*. Най-често срещана е загубата на апетит. Не редки са и нарушенията на съня. Причина за това, според бихейвиористката концепция, често са съновидения, свързани със самия покойник. Скръбта провокира и социално оттегляне, което може да премине в явна социална изолация.



Според индивидуалните личностни особености, могат да бъдат идентифицирани две антагонистични поведения. При първото, индивидът се стреми да отбягва всичко, което може да му напомни за покойника. Второто се характеризира със стремежа да се поддържа постоянна връзка с обекти, принадлежали на покойника – запазване на предмети имащи голямо значение за умрелия; посещаване на любимите му места и т.н. Тези две амбивалентни поведения могат да се наблюдават както при различни хора, така и при един и същ човек, в различни времеви интервали, като не може да се открие зависимост, кое би се проявило първо и кое – второ.

За справяне с всяко от масовите, но нежелани поведения при скръб, българският народ е създал ситема от ритуали. В основата си те са окултни, но значението, което имат за скърбящите ги прави особено важни.

Съществуват редица действия, които предпазват близките от съновидения, свързани с покойника. Те имат различен облик в различните краища на България. На места е достатъчно възглавницата, на която се спи да бъде прободена с трън. На други е необходимо след сън, свързан с покойник да се приготви любимото му ястие и да се раздаде за „Бог да прости“. Съществуват и по-сложни ритуали, свързани със специална обредност, един от които вече беше описан в предходната глава. Без значение какви точно са действията, те имат конкретна цел – да прекратят съновиденията, а с това да възстановят нормалния ритъм за работа и почивка на скърбящите.

След настъпването на смъртта, традицията повелява да бъдат замесени и опечени две обредни питки. Първата е предназначена за семейството на покойника и трябва да бъде изядена до залез слънце. Тя е наречена за тяхно здраве. А втората е за „Бог да прости“.

По този начин българският народ реагира на характерната загуба на апетит при скръб. И двете питки се изяждат от близките. Ако те не спазят



този ритуал, според народните вярвания, съществува вероятност да почине и друг член на домакинството или душата на покойника да тръгне гладна на четиридесетдневното си пътешествие по местата, където покойникът е ходил приживе.

Социалното оттегляне и последващата го изолация се контролират посредством ритуалите, свързани с т.нар. помени. Те, както беше посочено се редуцират с отдалечаването от погребението, но са особено интензивни в първите няколко месеца. Помените на покойника са категорично задължителни и се организират от най-близките роднини, които са и най-застрашени от социално оттегляне поради значимостта на преживяната загуба. От тях се изисква не само да създадат нужната организация, но и да поканят всички, присъствали на погребението. На помен не се ходи без покана, но не е прието да не се покани някой, който е изказал почитта си към покойника в деня на погребението.

И двата типа отношение на скърбящите към предметите на покойника, описани от Уордън, се оказват също контролирани посредством българските погребални ритуали. Без значение дали релацията към тези обекти е на привличане или отблъскване, от опечалените се изисква да се разделят с тях. По този начин се елиминира възможността те да ги травмират допълнително, както и да се опитват да отричат факта на смъртта, проектирайки отношението си към покойника върху предмети, които са били значими за него. Още при погребението, в ковчега се поставят най-ценните за починалия предмети, както и лични вещи. При помена, четиридесет дена след смъртта, близките раздават всички значими предмети, ползвани от умрелия – инструменти, ако е имал занаят и няма кой да го наследи в семейството, личните му съдове за хранене, ако е имал такива, дрехите му и т.н. По този начин българският народ е елиминирал опасността от обвързване или отбягване на тези предмети.



Начинът на протичане и последователността, в която се проявяват описаните характеристики, са в пряка зависимост от интензивността на скръбта. Факторите, обуславящи тази интензивност могат да бъдат установени както в личностните характеристики на опечалените, така и в някои външни за личността обстоятелства.

Според Уордън, социалният статус може да има връзка с интензитета на скръбта. Различни биха били проявите при загуба на дете или възрастен човек. Предполага се, че интензитетът би бил толкова по-висок, колкото в по-ранен етап от жизнения път на човека е настъпила смъртта. Подобно е отношението и между степента на привързаност спрямо покойника и интензивността на скръбта. Колкото по-силна е обвързаността на благосъстоянието на живите с покойника, толкова по-силна би била тяхната скръб.

Скръбта би се преживяла по различен начин и в зависимост от причините за смъртта. Те могат да бъдат както естествени (старост или болест), така и неестествени – злополука, самоубийство, убийство. Във всеки от тези случаи може да се открие специфика на преживяването на близките, изразена в силата и проявите на самата скръб. Ако смъртта е настъпила внезапно и неочаквано, тя би провокирала значително по-силна реакция, отколкото смърт, за която се е знаело предварително.

Счита се, че личният жизнен опит на индивида в преодоляването на загуба би могъл да се разглежда като фактор, понижаващ интензитета на скръбта. Колкото по-малък е този опит, толкова по-интензивни са преживяванията. В този аспект, скръбта може да се разбира като нещо, на което човек се учи. С всяка следваща загуба, проявите на скръбта у индивида стават все по-слаби. Това, обаче, не означава, че той става индиферентен към скръбта или загубата, а само, че натрупва необходимия опит за справянето с тях.



Този факт е в пряка връзка с личностния потенциал и общия мироглед. Независимо от броя на преживените загуби, личност с дефицит на потенциал или песимистично отношение би преживявала с идентична или дори с нарастваща интензивност нови случаи на скръб.

За бихейвиористичната теория, наличието на традиции и специални ритуали представлява особено значим социален фактор за справянето със скръбта. Тяхното присъствие и спазване могат значително да снижат интензитета на преживяванията и да възворят психологичен баланс не само в поведението, но и в личността на скърбящите.

Отразявайки това разбиране за скръбта, Уилям Уордън систематизира в своя труд „Grief Counseling and Grief Therapy” (2009) (Консултиране при скръб и терапия на мъката) серия от четири задачи, които трябва да бъдат решени, преди да завърши траурът. Неговата рамка предлага относително структурирана парадигма за значението на мъката и преодоляването ѝ, свързани с изключително аморфен и нематериален опит.

Първата задача е да бъде приета реалността на загубата. Въпреки че първоначалната реакция на новината за смъртта може да бъде шок и неверие, тези чувства са обикновено заменени от прозрението за признаване на реалността и това, което се е случило. Независимо от трудността и съпротивите спрямо приемането на смъртта, ние сме в състояние постепенно да се примирим, че починалият си е отишъл от живота ни завинаги. Когато има време да се предвиди загубата (например, когато някой умира от хронично заболяване), съществува по-малка вероятност да останем в ситуация на отричане на реалността за смъртта. Някои форми на отказ са очевидни, като обсъждане на починалия в сегашно време или запазване на предмети, притежавани от починалия. Други форми могат да бъдат по-фини, като отричане на смъртта под предлог, че нашите отношения с починалия са били особено значими.



Последният тип представлява опит за смекчаване на значимостта на нашата загуба.

Когато смъртта е настъпила в резултат на самоубийство, могат да се наблюдават опити на близките за отричане на причината за нея. Ако бъде постигнато отхвърлянето на самоубийството, то значително по-лесно би могъл да се отрече и фактът на самата смърт.

Цялата ритуалност при смърт е строго характерна и специфична при българите. Обичаите и тяхната символика са предназначени само и единствено за този етап от човешкия живот и строго се съблюдава тяхната събитийна обвързаност. За разлика от традиционните сватби и кръщенета, където може да бъде открита сходна обредност, погребенията притежават своя характерна и неповторима линия. В този ракурс, може да се предположи, че като цяло погребалните ритуали са насочени към психологичното приемане на настъпилата смърт като неоспорим факт. Тяхното изпълнение има специфично въздействие върху участниците, като че ли да реагират на загубата, без да е нужно да я съзнават напълно.

Въпреки това могат да се открият обичаи, които безспорно показват на живите, че смъртта е категорично и необратимо настъпила. Един от тях е нощното бдение.

След като покойникът е приготвен и положен, най-близките членове на неговия род трябва да го пазят цяла вечер, без да го оставят сам, за да не го прескочи котка или друго животно. Ако допуснат това да се случи, според народното поверие, покойникът ще се възплати и ще вампиряса. Обичаят изправя живите срещу реалността на тяхната загуба и изисква от тях да я наблюдават достатъчно дълго време, за да осмислят и възприемат случилото се напълно. Предоставя им достатъчно време, за да надмогнат първоначалното отричане на трагедията и да се убедят в необратимостта на случилото се.



Популярен обичай, който помага на живите да приемат смъртта в нейната необратимост, е изпращането по покойника на поздрави или дарове до други скоро починали.

При неговото изпълнение близките или други хора, дошли на поклонение, поставят в ковчега пари, цветя или други предмети и молят покойника да поздрави някой друг умрял. Приемането на факта, че покойникът може да извърши тази заръка е отражение на разбирането, че той вече не принадлежи към живите. За да се изпълни този ритуал е необходимо близките по категоричен начин да приемат факта на настъпилата смърт, като по този начин решат първата задача на скръбта, дефинирана от Уордън.

Втората задача отразява живота с болка, причинена от скръб. За повечето от нас, нормалните чувства на скръб са свързани с тъга и изпитваме известно неудобство от тях. От различния житейски опит, всички ние сме запознати с преживяването на тъга, гняв, болка, празнота и самота, които съпътстват загубата. Внезапната и неочаквана смърт може да носи болка, съжаление и недовършени дела, както и вината, че може би сме могли да направим нещо, за да се предотврати смъртта. Пренебрегването на тези чувства, не означава, че изчезват. Ние просто ги съхраняваме и често се сблъскваме с тях по-късно. Единственият начин да ги поставим в перспектива е като ги признаем и успеем да говорим открито за тях. Докато даваме възможност на тези чувства да изплуват всеки път, когато си спомним за своя близък, техният интензитет ще намалява с времето. Нашата способност да работим чрез чувствата на скръб може да увеличи личната ни власт над някои от най-трудните обстоятелства, срещу които ще бъдем изправени в живота.

Тази задача е свързана с отработването на силните емоции, породени от загубата, която може да бъде постигната посредством тяхното



вербализиране. То намира своето отражение в редица български траурни и погребални ритуали.

На първо място е оплакването. В България се счита за грях да се плаща на оплаквачки. Тази функция се изпълнява от най-близките жени на починалия. Те трябва гласно да изразяват своите емоции и чувства посредством оплаквателни песни, изпълнявани със силен глас през цялото време на процесията от дома на покойника до гробищата. Традиционно тези песни съдържат гняв, тъга, разочарование, съжаление, че не са могли да предотвратят смъртта и т.н. Носенето на траур (черно облекло), жалейки (черни шалчета за жените и черни лентички за мъжете), поставянето на некролози и черен стегнат през средата плат на входната врата на дома са категоричен знак за всички, че човекът или домът са претърпели загуба. Това провокира повечето хора да започнат разговор за покойника или да изкажат съболезнования. И в двата случая, опечалените получават възможност да споделят своите чувства и емоции, свързани с тяхната скръб. А за решаването на втората задача на скръбта това е от особена важност.

Третата задача е свързана с адаптиране към живот без починалия. Тази задача се състои в пренареждането, реструктурирането и предефинирането, които се случват, тъй като ние започваме да се идентифицираме и попълваме ролите, заемани от починалия. Когато починалият играе незначителна роля в нашия живот, ние можем да се справим с това доста лесно. Когато той е имал толкова голяма роля, че привидно е завършвал всяко наше изречение, когато имаме преживяване, че сме загубили част от себе си, осъществяването на тази задача може да бъде по-трудно. Значително по-лесно е да започнем да изпълняваме конкретни задачи, които са били ангажимент на починалия, отколкото да запълним емоционалната му роля за нас. Това може да се отлага до много късен етап в траура. Справянето с финансови затруднения, след смърт на



брачния партньор, например, може да е доста по-лесно от това да намериш човек, който да те кара да се усмихваш. Това преструктуриране става с течение на времето, с разпознаване на последиците от загубата и справяне с всички пропуски – реални и символични, които смъртта е създала в живота ни.

Решаването на третата и четвъртата задачи е изключително личен, вътрешен психологичен процес. Трудно може да бъде осъществен с външна намеса или под влиянието на определено ритуално поведение. Тук изключително важна роля имат личностния потенциал, адаптивността и общия мироглед на индивида. Въпреки това, в българската етнография могат да се открият намеци за стремежа на българския народ да подкрепи близките при справянето и с тях.

За да покаже на опечалените, че животът продължава, въпреки тяхната загуба, съществува поверие, според което никой не бива да ношува в дома на покойника. В различни области на България, този обичай има варираща продължителност. На места той обхваща само нощта след погребението, а в други продължава цяла седмица. По този начин скърбящите получават необходимата подкрепа от общността, за да осъзнаят възможността да живеят без покойника. Неписано правило е след загуба, съседи и роднини да оказват не само морална, но и материална помощ на близките. Въпреки, че това не е ритуал или обичай поради доброволния си характер, отразява много ясно желанието на общността да помогне на скърбящите за по-бързото и успешно решаване на тази задача.

Четвъртата задача отразява емоционалното преместване на починалия и продължаване на собствения живот. Приключването на основната работа на траура се състои, когато четвъртата задача е завършена. “Emotionally relocating” на починалия означава, подтиквани от чувствата на загуба и копнеж, които съпътстват нашето съзнание, да приемем, че починалият наистина е напуснал живота ни завинаги и



въпреки това да бъдем в състояние да поддържаме спомена за него в сърцата си.

Така хората, които сме загубили стават част от живота ни по начин, който ни позволява да продължим да живеем без тях. Ние сме склонни да отделяме все по-малко внимание на загубата, по-малко заети сме с починалия. Винаги може да има моменти, когато тъгата ни връхлита неочаквано и ни се напомня за това как тази загуба много ни е засегнала, каква силна емоционална връзка сме имали с починалия и колко силно сме били свързани в отношенията си, а сега имаме възможност да пренасочим тази енергия другаде. Понякога ние инвестираме тази енергията в други отношения, а в други случаи можем да я използваме за нещо, което изразява почитта ни към живота на починалия.

Както при останалите три задачи, изпълнението и на тази е свързано със значението на починалия в живота ни. Ако имаме минимална инвестиция в една връзка, ние имаме малко количество емоция, която да се оттегли, така че този процес не е чак толкова сложен. Ако сме били изключително свързани с починалия, загубата ще има по-голямо значение за нас и ще отнеме време, за да продължим напред.

Съществува погребален ритуал наречен „скъсване на връзката с покойника“. Той се извършва преди погребението и се състои в развързване на всички възли по дрехите на умрелия. Символиката е, че по този начин се освобождава живият съпруг или съпруга отново да встъпи в брак с друг човек, след приключване на траура. Въпреки, че емоционалното преместване на починалия традиционно се решава доста по-късно след загубата, още на този ранен етап, българският народ дава ясен сигнал на вдовеца или вдовицата, че от тях се очаква да превъзмогнат загубата и да продължат живота си, когато преценят, че са способни.

Подобна символика може да се открие и в цялостното отношение към покойника, което отразява страхопочитанието на живите. Съществува



богата ритуална обредност, свързана с предпазване от покойника. След смъртта, българският народ му създава образа на зъл полумитичен герой, без значение колко добър е бил човекът приживе. Тъкмо този страх отразен във възможността да се превърне в плътник (вамфир) или да вземе със себе си и други живи, обикновено членове на семейството, значително подпомага скърбящите да формират с времето нова представа за умрелия и да прекратят по-лесно своята емоционална връзка с него. А по-късно да инвестират емоции в нови отношения с други живи хора.

Представените дотук задачи, очертават психологичните механизми на работата, която трябва да се извърши при справяне със загуба. В много случаи, те могат да бъдат постигнати лесно. Всъщност всички ние имаме някакъв опит в използването им, когато се справяме с разнообразните загуби, пред които животът ни изправя.

От съществено значение е фактът, че българският народ е успял да идентифицира задачите на скръбта. От векове ги е обосновавал логически посредством своите вярвания и сложна система от ритуални действия, които да подкрепят хората в тяхното страдание. Именно този факт мотивира българските траурни и погребални ритуали, като подкрепя тяхната непреходност дори и при смяна на религиозната принадлежност или вярвания.



2.3. Концепцията на Елизабет Кюблър-Рос за етапите при преодоляване на загуба

До тук беше извършен опит за доказване на психологичното значение на българските траурни и погребални ритуали за справянето със скръбта. Те бяха позиционирани като фактори, подпомагащи прехода към нов социален статус за хората, преживяващи загуба на свой близък човек. Описана беше тяхната тясна обвързаност със задачите, които обуславят успешното преминаване през периода на скръб в контекста на концепцията на Уилям Уордън. И не на последно място, беше показана връзката на ритуалите и тяхното въздействие върху емоционалното състояние, когнитивните процеси и поведението на скърбящите. По този начин се стигна до заключението, че *българските траурни и погребални ритуали са конституирани като система от поведенчески предписания, които имат за своя ясна и определена цел да служат на живите при справянето им със загуба.*

За да се аргументира още по-дълбоко тезата на настоящия дисертационен труд е необходимо българските траурни и погребални ритуали да бъдат интерпретирани в контекста на по-обхватна и същевременно по-концептуализирана танатологична теоретична постановка на проблема за загубата. Такава теория предлага швейцарският психиатър доктор Елизабет Кюблър-Рос (1996).

Наблюдавайки поведението на терминално болни пациенти, тя създава модел от последователни пет стадия, през които те преминават при приемане на собствената си предстояща смърт. В последствие се оказва, че стadiите, определени от Рос, са с доста по-обхватни приложения и валидност.

Ако получаването на информация за предстояща смърт се определи като новина, то теорията на психиатърката може да се отнесе към доста по-



широк спектър от събития, свързани с научаване на лоши новини. Така моделът придобива смисъла на етапи, през които индивидът преминава, при научаване на лоша новина. При това, без значение дали тази новина е свързана със собствената или тази на близък човек смърт. Основната причина за тази интерпретация е разбирането, че страхът от смъртта не би съществувал в неговата изолация от страха от загуба. Без значение за чия смърт става дума, естествената реакция на индивида е интензификация на страха от загуба. Ако се касае за загуба на близък човек, страхът от тази загуба доминира и се приписва на смъртта, която го е провокирала.

Когато говорим за страха от собствената смърт, ние имаме предвид кристализирания страх от загуба на всичко, което притежаваме или познаваме. Всичко, което ни дава определена сигурност или начин, по който сме свикнали да съществуваме. И в двата случая говорим за преодоляване на страха от загуба, а не за страх от смъртта. Описаните от Елизабет Кюблър-Рос стадии са общовалидни, както за умиращия, така и за хората, които са загубили свой близък, защото описват начина, по който човек се справя със загубата по принцип.

Етапите, разработени в модела на Кюблер-Рос, могат да бъдат наблюдавани и при много по-леки травми от предстоящата смърт като стрес от работата, принудително преместване, престъпление и понасянето на наказание, обездвижване и нараняване, раздяла с любим човек, фалит и т.н. Емоционалната травма и шок са с различни измерения за всяка една личност и ако смъртта е най-голямата заплаха, то можем да изпитаме подобни усещания и при много други житейски ситуации и предизвикателства. Особено ако ги срещаме за пръв път в живота си или засягат област от живота ни, към която сме ранимо чувствителни или слаби.

Първият стадий е свързан с отричане и изолация. Той обхваща първичната реакция при научаване за загубата на близък. Кюблър-Рос



счита, че първата реакция може да бъде временно състояние на шок, който е с преходен характер. Тази реакция е свързана с явно противопоставяне на факта или отхвърляне на неговата истинност: „Това не се случва с мен“; „Това не може да е истина“ и т.н. Емоционалното състояние в този стадий се свързва с празнота или безчувственост. Ако събитието не съществува, то не е необходимо индивидът да реагира посредством каквато и да било емоция.

Повечето хора не си служат толкова много с отричането. Те могат бегло да споменат за действителното състояние и след това да демонстрират неспособността си да гледат реалистично на нещата. Верен показател за отричането са противоречащите си позиции, които индивид преживял загуба, заема за кратък период от време по една и съща травматична тема. Обикновено се negliжират последствията от загубата, а само няколко минути след това се проявява поведение (или вербален сигнал), свидетелстващо за неспособността на индивида да се справя без близкия, който е загубил.

Интензитетът на отричане може да се свърже с редица обстоятелства. Ако близкият, който е загубил е боледувал или е бил доста възрастен, индивидите отричат факта на смъртта му не толкова „яростно“, колкото ако смъртта е настъпила неочаквано. Ако са научили за загубата от непознат или информацията е била поднесена набързо, без оглед на тяхната подготовка. В последните случаи, отричането се проявява в пълната си сила и колоритност.

За да бъдат смекчени проявите на отричане и първоначалния шок, в българската традиция е прието известяването за смърт да се случва лично, като всеки уведомява най-близките си хора. Предполага се, че така се избягва ефектът на небрежност и несъобразяване с готовността на човека да получи подобна новина.



За разгръщането на този етап от справянето с лошата новина, голямо значение имат личностните характеристики. При някои индивиди отричането е едва забележимо. При други е изключително бурно. Тази фаза може да продължи неопределено дълго време. За разлика от концепцията на Уордън, тук не е необходимо да се преодолее напълно, за да се премине към следващото ниво на справяне със скръбта. Рос описва случаи, при които, след справянето със загуба, все още се наблюдават признаци на отричане.

Затова, вероятно погребалните и траурни традиции, характерни за България, насочени към предотвратяване на отричането могат да се открият в различни ритуални периоди.

Съзнавайки ирационалността на отричането, народът е изградил обичаи, които имат за цел не да го стимулират, а тъкмо обратното – да подпомагат скърбящите в по-скорошното приемане на действителността. Като цяло, всички погребални ритуали са насочени към раздялата с покойника, с намерението да покажат на неговите близки, че трябва да приемат неговата смърт. Не е случаен обичая, погребението да се извършва двадесет и четири часа след настъпването на смъртта. Колкото по-продължителна е възможността за физически контакт с покойника, толкова по-голяма е вероятността отричането да продължава. Специфичността и уникалността на погребалните ритуали подготвят опечалените за края на това отричане. Често хората казват, че са разбрали какво се случва едва, когато са затворили ковчега или са го спуснали в гроба. До този момент те са се борили с отричането.

Според Елизабет Кюблър-Рос, начинът да се помогне на скърбящи във фазата на отричането е като им се позволи да изкажат и преживяват собствените си фантазии и перспективи за бъдеще без починалия. Дори когато изглеждат крайно нереалистични. Те показват, че индивидът все още не разполага с необходимия личностов потенциал, за да се изправи



срещу реалността и да приеме факта на своята загуба. Поради това е необходимо човек да получи възможност да поддържа своето отричане толкова дълго, колкото му е необходимо.

Съществуването на представата за задгробен живот в народопсихологичните вярвания на българите, само по себе си, представлява отричане на смъртта по принцип. Тази постановка позволява на близките на покойника да не приемат смъртта му в нейната цялост и обхват. По време на предпогребалните ритуали, те приготвят покойника, все едно е жив, полагат грижа за тялото, въпреки че то няма да съществува дълго. Грижат се да има за покойника хубави обувки, за да не си издере краката по пътя към отвъдното и още редица ритуали и обичаи, в които може да бъде открита грижа за покойника, която е типична за отношението към жив човек.

С други думи, приемайки необходимостта от отричане на реалността, българският народ услужливо е предоставил възможност на скърбящите да го правят, като дори им е вменил ритуално поведение, което го изисква. В същото време, чрез обичаите се нормира и колко да продължи отричането, като близките са изправяни срещу реалността. Поради тази причина, тъкмо задължение на най-близките е да изпълнят всички погребални ритуали – те трябва да бъдат около покойника, за да го „пазят“ и да организират всичко за сбогуването си с него. Дори и тези, които се опитват да отлагат срещата си с покойника (стремеж към продължаване на отричането) са принудени да отидат при него.

Вторият стадий се обозначава като гняв. Когато стане невъзможно да се поддържа първият стадий на отричането, то бива заменено от чувствата на гняв, ярост, завист и омраза. Тук логичният въпрос е: „Защо това се случи точно на мен?“ За разлика от стадия на отричането, този на гнева е много труден за овладяване. Причината е, че гневът бива неправилно насочен във всички посоки и проектиран върху обкръжението,



понякога наслуки. Опечаленият може да насочи гнева си към най-близките си хора, намирайки привидно логични обяснения за неприязънта си. Такова може да бъде фактът, че умрелият родител е доста по-млад от живите родители на някой приятел. Подобно поведение е доминирано от преживяване за несправедливостта на загубата.

Същинската причина за гнева Кюблър-Рос открива в последствията от загубата и по-конкретно в последващите промени на начина на живот. Всичко, което е било планирано или вече е постигнато, се обезсмисля. Дейностите, които са извършвани до момента от покойника, трябва да бъдат прехвърлени към неговите близки, което допълнително би ги натоварило и би ги лишило от достатъчно време за собствени удоволствия. А за останалите хора, които не са пряко свързани със загубата, животът си продължава по установения ред. Често хора, претърпели загуба не вярват, че някой може да ги разбере, защото не е загубил никого. Зад подобни твърдения може да бъде открита проявата на гняв.

Освен към външни обекти, гневът може да бъде насочен и към самия себе си. Традиционно, подобно поведение е характерно за индивиди склонни към свръхконтрол. На този стадий, те винят себе си, че не са успели да предвидят, планират или предотвратят смъртта на своя близък. Тъй като са свикнали да търсят причината за случващите се неща първо в себе си, те насочват и гнева към собствената си личност. Затова не е задължително да са налични обективни факти, а е по-скоро предразположение на личността.

Гневът не може да бъде подтискан или изтласкван. Ролята на социума е не да пренебрегва, игнорира или понася гнева на скърбящия, а да подсигури подходящ или неутрален обект, към който той да бъде насочен. В противен случай, скърбящият би се фиксирал в този стадий и би приел ирационалния гняв като нормален и предпазващ го от несправедливостите на живота. Подобен ефект би довел до



трансформирането на проявите на гнева в поведенчески стереотип. А индивидът би се връщал към него при всяка следваща загуба, без оглед на нейното значение.

Точно тази постановка в голяма степен обяснява и мотивира ритуалите за предпазване от мъртвите, които бяха вече описани. Чрез някои се изразяват по подчертано агресивен начин отношението към тях. Под предлог за предпазване от вампиряване, често трупове са пробождани с различни предмети, вързвани и т.н. Тези действия могат да очертаят ракурса, в който традицията се опитва да канализира и насочи този аморфен гняв на опечалените. Показва им, че не живите, а техният близък покойник е виновен за негативните преживявания. Посредством ритуалите им показва пътя, по който могат да канализират гнева си и да го насочат към неутрален обект (покойника).

Третият стадий е наречен пазарлък. В някои преводни източници той се определя и като етап на преговарянето. Ако не сме могли да приемем тъжните факти през първия период и сме изпитвали гняв спрямо хората и Бог през втората фаза, ние, вероятно, бихме могли да постигнем някакво вътрешно споразумение, което би помогнало за смекчаване последствията от загуба. Или колкото и да е абсурдно, да ги отложим поне за определен период от време.

Поведението по време на третата фаза е регресивно по своята същност. Индивидът се опитва да постигне договорка с Бог, съдбата или друга свръхестествена сила. Обещава да извърши неща, които счита, че тази свръхсила би искала от него. В същото време, тези обещания, по правило, не се спазват от скърбящия.

Тъкмо този факт определя поведението като регресивно. То представлява връщане към модел от детството. Когато детето иска нещо от възрастните, а те не му позволяват да го има, то бързо открива, че ако обещае да е послушно, да си изяде вечерята, да учи много и т.н., шансовете



да склони възрастните са по-големи. Характерно е, че без значение дали детето получава веднага след обещанието си това, което е искало или то ще му бъде дадено след като докаже промяната в своето поведение, детето рядко изпълнява това, което е поело като ангажимент. Въпреки това, то е готово да преговаря (да се пазари) по тази схема винаги.

С развитието на индивида ниската ефективност на подобно поведение го игнорира от обичайния поведенчески набор. Но то се проявява отново при преживяването на скръб или загуба. Пазаренето е действителен опит за смекчаване на последствията от загубата. То включва презумпцията за награда за доброто поведение и категорично обещание, че индивидът няма да иска нищо повече от това, ако му се даде само тази възможност. Повечето пазарлъци се правят с Бог и обикновено биват държани в тайна или само се загатва за тях. Показател за наличието на подобни преговори е твърдата убеденост на скърбящия в това, че Бог ще му помогне или в случването на по-конкретни събития, обвързани с очакваната от него награда.

У българите съществува вярването и нагласата, че ако близките се молят с истинска любов и вяра като спазват всички предписания (ритуали) на своите вярвания, Бог ще възкреси техния близък. Това в известен степен би отменило факта на смъртта му и ако той не може да се върне при живите, то поне последствията от смъртта няма да са толкова трагични. Поради тази причина, близките се опитват да изпълняват с пунктуална точност всеки обред. Те им помагат в пазаренето. Така последствията от загубата няма да са толкова значими. Освен това, ако се грижат за своите отминали близки, Бог ще ги награди като не им изпраща нови изпитания и им помага в преодоляването на кризата. Обикновено загубата на близък човек е повод за проява на неочаквана религиозност или необичайна суеверност, свидетелстващи за опитите за постигане на определена договорка.



Четвъртият стадий е дефиниран като депресия. Вцепенението и стоицизмът, гневът и яростта се заменят от чувство за голяма загуба. След като ирационалните способности са се оказали неефективни, за да предотвратят смъртта или да смекчат последствията от загубата, скърбящият се изправя пред неотменимостта на факта и всички произтичащи от това последствия за него. Той е мобилизирал потенциала си и напълно разбира безсмислието на досегашното си поведение. Като следствия се проявяват срам и вина за това, че е оскърбил близките си, държал се е непристойно, борил се е с необратимото или се е надявал на чудеса. На този етап се появява истинската тъга. Това е тъгата, която човек иска да преживее сам, не се нуждае от външна подкрепа, въпреки че за обкръжението е трудно да приеме безучастно подобно състояние.

За преодоляването на тази „подготвителна“ тъга не е уместно да се предоставят на опечаления оптимистични перспективи или да се омаловажават последствията от загубата. Този етап вече е преминат и скърбящият има нужда от време, за да пренареди представата за собствения си живот без своя близък. Да осмисли битието си и новия си социален статус. Тъгата е за починалия, но все още не е приет окончателно фактът на неговата загуба.

При успешното справяне с подготвителната тъга, Рос счита, че е необходимо индивидът да получава постоянни стимули, показващи му реалността и непреходността на смъртта.

В българските траурни традиции има доста обичаи, насочени към постигането на тази цел. Най-близките на покойника трябва да посещават гроба всеки ден, в продължение на четиридесет дена от смъртта. Това им предоставя възможност както да остават достатъчно дълго сами, така и да се изправят срещу реалността и необратимостта на настъпилата трагедия. Тези посещения на гроба са свързани с редица ритуали, които трябва да се изпълняват ежедневно там – да се събира разпиляната пръст, да се долее



масло в кандилото, да се запали свещ, да се прелее гробът с вода и вино, да се прекади с тамян и т.н. По този начин, на скърбящия се предоставя достатъчно време за уединение на мястото, където е погребан покойникът.

Приемането е петият етап, описан от доктор Кюблър-Рос в нейната теория. Ако индивидът е имал достатъчно време и е получил известна помощ за преодоляване на вече описаните стадии, той ще стигне до този, когато няма да е вече нито гневен, нито депресиран. Ще е имал възможност да изкаже първоначалните си чувства – своите завист и гняв спрямо хората, които не са претърпели загуба, скръбта по отнетите възможности. Ще бъде уморен и в повечето случаи доста отпаднал. Но това състояние е различно от предхождащата го депресия.

Това е фазата, в която се приема напълно действителността. Осъзнава се собствената реакция на преживения шок. Вече няма вина или срам от собствените действия, защото те могат да се осмислят като „нормални“ в контекста на „ненормална“ ситуация. Не се обмислят варианти за сключване на сделки със съдбата, а се гради визия за живот без покойника.

Хората на този етап от преодоляването на загуба не се нуждаят от напомняне за загубата. Няма нужда да им се помага при уреждането на каквито и да било въпроси, защото те са напълно адаптирани към новото състояние и новия си социален статус. Показателно е, че индивидът вече не изпитва потребност от ритуално поведение. Няма нужда да поддържа връзката си с починалия, да посещава гроба или да организира помени. Ако те се случват, то причината е по-скоро спазване на „благоприличие“, отколкото вътрешна необходимост.

Поради липсата на нужда от обичаи, българският народ не предписва такива в по-нататъшния живот на индивида, претърпял загуба. В етнографските източници дори няма норма, описваща специфика при сватба на вдовец или вдовица. Приема се, че след като индивидът е готов



да продължи живота си по начин, който не застрашава общностните норми, то преходните задачи на ритуалите са изпълнени и не е необходимо те да се налагат излишно. Това е финалният стадий при справяне със загуба, при който нито Кюблър-Рос, нито българският народ намират за нужно да дават предписания или препоръки. Той просто отразява успешното преминаване на индивида през преходните етапи и установяването му в новия статус.

В описанието на петте етапа при справяне със загубата бяха разкрити защитните механизми, които хората използват и механизмите за контрол при крайно трудните ситуации. Тези средства са валидни за различен период от време, взаимно се изместват, понякога действат едновременно. Единственото нещо, което според Кюблър-Рос остава съхранено през всички периоди и състояния е надеждата. Така авторката определя чувството, че навярно всичко има някакъв смисъл. Че ако индивидът би могъл да издържи още малко, ще бъде възнаграден. Това е надеждата, която се прокрадва понякога, че случващото се е един кошмар, че не е вярно, че един ден човекът ще се събуди и всичко ще е приключило.

Надеждата е конституирана като генератор на необходимата личностна енергия за справяне със загубата. Чрез нея се осъществява преходът в следващия от описаните етапи. При нейното отсъствие е невъзможно да се постигне необходимата динамика за справяне със загубата. Тя би била актуална за значителен по своята продължителност период от жизнения път на индивида. Той би могъл да се фиксира в някой от първите три етапа като никога не преодолее напълно загубата. В този ракурс може да се направи известна аналогия между надеждата и значението, което влага в това понятие авторката и терминът „екзистенциален смисъл“, използван в контекста на екзистенциалната психология.



В българската традиция, разбирането за надеждата на Рос може да бъде отъждествено с вярата. Тази вяра детерминира разбирането на българина за смъртта и продуцира всичките характерни обичаи и ритуали, които се спазват. От тази диспозиция, посредством изпълняването на предписаните ритуали, българите опосредстват и гарантират успешното преминаване през етапите за справяне със загубата на близък.

Създавайки своята концепция посредством изследване на пациенти в терминално състояние, Рос дава насоки и за взаимодействието на болния с неговите близки. Тук отново може да се открие ролята на българската траурна ритуалност, която подпомага процеса на преминаване от един стадий на приемането на смъртта към следващия. Тъкмо народопсихологичните вярвания и традициите нормират действията на хората така, че да действат в синхрон помежду си.

Психиатърката определя социалното взаимодействие между пациента и неговото семейство като значим фактор за ефективността на палиативната грижа: „Няма да можем истински да помогнем на терминално болния пациент – казва тя – ако не включим семейството му. То играе съществена роля по време на заболяването и реакциите му ще допринесат значително за отношението на пациента към неговото заболяване” (Кюблър-Рос, 1996, стр. 203). Това взаимодействие е не само от семейството към пациента, но и в обратна посока – от болния към семейството. За да бъде изяснена тази теза е необходимо да се разгледат състоянията на семейството и болния във всеки от петте етапа при преодоляване на скръбта.

Социални измерения на отричането. Обикновено най-близките (съпруг, съпруга, деца) първи научават за сериозността на заболяването и перспективите за неговото развитие. Често на тях се отрежда не леката задача да преценят дали да споделят това с болния, доколко могат да разкрият истината пред него и пред останалите членове на семейството.



Още на този етап ясно се вижда въвличането на семейството. Появява се и голямото колебание – правилна ли е диагнозата, не е ли допусната грешка, възможно ли е това да се случва в действителност? Преди да бъде взето решение за оповестяване на информацията за състоянието на болния, близките преминават през отричането. Едва след това започват евентуално разговор и споделяне на информацията с останалите. Идентични са преживяванията и ако диагнозата бъде съобщена първо на болния. Никой не иска да „тревожи“ останалите, докато не бъде потвърдено състоянието. Докато не премине сам през стадия на отричането.

Подобно поведение е изключително адекватно от социалнопсихологична гледна точка. Имайки предвид ирационалността на поведението през този етап, уместно е в семейството да има поне един човек, който вече е приел фактите и е способен да ги обоснове на рационално ниво. Ако се наложи цялото семейство, включително и болният, едновременно да влязат в етапа на отричане, съществуват сериозни предпоставки за по-трудното преминаване и излизане от него.

В тези решаващи дни и седмици от голямо значение е консолидацията на семейството, уменията за комуникиране, а не рядко и наличието на приятели. Често семейството се нуждае от посредник на този стадий.

Комуникацията е изключително деликатна – всеки (болен и роднини) изпитва потребност да премине през отричането, като се фиксира върху него за достатъчно дълъг период от време, за да се подготви за следващия етап. Тук синхронът е от голямо значение. Неуместно е да се инициират разговори и излагат факти, въпреки нежеланието на някой от участниците в процеса да ги приеме. Това само интензифицира неговото отричане и забавя преминаването през фазата.

Социални измерения на стадия на гнева. След като са преминали през етапа на отричането, семейството и пациентът достигат до гнева. Това



е едно от най-големите изпитания за всички. Както вече беше посочено в предходната глава, гневът се насочва към най-близките в контекста на „защитената“ семейна среда. В ракурса на силна емоционална връзка, индивидът очаква, че неговият гняв не би предизвикал ответна гневна реакция. Но при терминално болен в семейството, този принцип се нарушава, поради факта на относително едновременно попадане на цялото семейство в етапа на гнева.

Съществува голяма опасност от пренебрегване на семейните междуличностни отношения и доминирането им изцяло от характерния гняв. От една страна семейството се опитва да запази, доколкото е възможно, обичайните си социални ангажименти – срещи с приятели, посещения на театър и т.н. От друга страна, подобно поведение се тълкува често от болния като недостатъчна загриженост за неговото състояние и пренебрегване.

Невъзможно е да се отсъди кой е прав. Болният и семейството за пръв път след научаването на диагнозата имат различни потребности. Болният изпитва гняв, защото болестта е сполетяла тъкмо него и без да може да я насочи към някого конкретно, определя като логичен причинител недостатъчната загриженост, заинтересованост и разбиране от страна на неговите близки. Болният доста настойчиво заявява, че е все още жив и се опитва да покаже на всички, че не бива да го забравят.

Близките изпитват гняв поради същата причина като болния, но за тях е лесно да идентифицират болния като източник на всички техни несгоди, защото той има прекалено големи изисквания и иска да „обсеби целия им живот“. Гневът може да бъде насочен и към отделен член на семейството, който все още не се е справил с отричането. Тогава той се превръща в „изкупителна жертва“ за всички и те насочват гнева си под различни форми към него.



Част от преодоляването на този стадий е осъзнаването на пациента и неговите близки, че болестта не е променила напълно дейностите на цялото домакинство. По-скоро е дала възможност за постепенно преодоляване и приспособяване към онова състояние, в което ще се намира домът, когато болният почине. Не е уместно семейството да изключва всички останали контакти, за да стои постоянно при болния. И семейството и болният имат необходимост да отричат или да избягват тъжната действителност, за да я приемат когато присъствието на близките ще бъде наистина необходимо.

Потребностите на семейството се променят още в началото на заболяването и се запазват дълго след настъпването на смъртта. Поради тази причина е необходимо членовете на семейството да изразходват икономично своята енергия, за да не се изтощят така, че да не могат да се справят тогава, когато ще са най-необходими на болния.

Социални измерения на пазарлъка. Както беше посочено, фазата на преговарянето е изключително интимна. Липсват специфични поведения или отношения, породени от опитите на семейството да постигне договорка със съдбата или Бог. След интензивния гняв и породените от него емоции, на този етап всеки член на домакинството се опитва самостоятелно да убеди „висшите сили“, че ще изпълни предполагаемите техни изисквания, ако направят компромис и удължат живота или извършат чудо и всички станат свидетели на изцелението на болния.

Това е етап от развитието на отношенията, при който всеки се е вгълбил в себе си. Проявява се необичайна религиозност, а семейството изглежда хармонизирано. В действителност, то все още не е приело сериозността на неизбежното, но се опитва да се бори с него, без да го афишира, защото счита, че „правилата са такива“.

Не е уместно на този етап болният и неговото семейство да се водят към рационални съждения, елиминиращи съществуването на Бог или



възможността за чудо. Подобно действие би отнело цялата им надежда и би довело до фиксиране върху настоящия етап от преодоляването на раздялата.

Усещането за вгълбеност и повишена социална изолация на семейството се усилва към края на етапа на пазарене, докато стигне своя пик и плавно премине в следващия стадий.

Социални измерения на стадия на депресия. При достигане фазата на депресия семейството е доста близо до окончателното приемане на фактите, но все още процесът не е напълно завършен. Депресията се появява както у болния, така и при неговите близки. Те са приели предстоящата смърт и загуба, но едва на този етап осъзнават, че това ще доведе до конкретни промени в живота на семейството.

На този стадий отново общуването се оказва решаващо за успешното справяне. Депресията е индуцирана от страха от предстоящите промени. Колкото по-ясно и открито тези промени бъдат обсъдени в семейството, толкова по-конкретни стъпки за справянето с тях ще се дефинират. А излизането от депресията е обвързано именно с решаването на тези задачи. Когато болният разбере, че неговите близки са осигурени и животът им без него изглежда подреден, той би могъл да посрещне смъртта си с по-голямо спокойствие. Начертавайки план за живот без болния, семейството сваля напрежението, породено от страха от неизвестното бъдеще.

На този етап взаимодействието между болния и семейството му е много важно. Има проблеми, които може да реши само болният и такива, които са изцяло в ръцете на неговите близки. Ако перспективите не се обсъдят своевременно, съществува реална опасност загубата да изглежда ужасна до последния миг и депресията да не бъде решена.

Част от тази комуникация е залегнала в ритуала по сбогуването с болния. Близките уверяват болния, че ще се справят, а той им дава наставления, какво да правят след смъртта му. На този етап, при успешно



справяне с предходните, темата за смъртта не е табу, а ясна и неизбежна перспектива. Болният не се опитва да убеди близките се, че ще оздравее и всичко ще бъде както до сега. Семейството не дава напразни надежди, за да заблуди болния, че състоянието му не е много сериозно. Тъгата е обичайна, но свободното ѝ изразяване помага за излизане от състоянието на депресия.

Социални измерения на стадия на приемането. Приемането не бива да се смесва със състояние на щастие. То е почти лишено от емоции. Това е времето, в което семейството се нуждае от повече помощ, разбиране и подкрепа, отколкото самият болен. Когато болният постигне определено спокойствие и съгласие, кръгът на неговите интереси започва да се стеснява.

Често пъти посетителите са нежелани. Обикновено болният все по често „няма настроение“ за разговори. На този етап комуникацията придобива невербални измерения. След като са преминали заедно през предходните четири етапа, болният и близките не изпитват потребност да обменят информация. Достатъчно е да послушат птиците, да гледат как вятърът духа в листата на дърветата или просто да помълчат заедно. И болният и неговото семейство изпитват потребност от физическа близост, но не и от вербална комуникация. Думите губят значението си когато всичко битийно е решено, а останалото е въпрос на време.

Необходимо е болният и неговите близки паралелно да преминат към приемането. Ако някой продължава да отрича и се бори срещу неизбежното, съществува опасност от нарушаване на семейните социални връзки в критичен момент. Преждевременното приемане от страна на семейството се възприема като не достатъчно заинтересованост от болния. Когато болният приеме неизбежността на собствената си смърт, преди близките му да са достигнали до този етап, те интерпретират поведението му като малодушно.



Обикновено по-възрастните хора достигат по-лесно до това състояние. Те считат, че края на живота е дошъл след като са постигнали определени цели в жизнения си път, осигурили са бъдещето на своите деца и са открили смисъла на собственото си съществуване. При други индивиди, процесът на приемане на загубата изисква повече време и усилия.

От изключително значение за успешната подготовка за справяне със собствената смърт и загубата на близък е паралелното преминаване през петте стадия на цялото семейство. Всяко разминаване в това отношение води до дисхармония в отношенията. Често за освобождаването от даден стадий някои членове на семейството или болният имат нужда от подкрепа, която би била най-адекватно оказана от останалите, които вече са преминали в следващ стадий. Когато болният е в депресия, а неговите близки все още отричат и отказват да приемат фактите, те несъзнателно пречат умираещият да постигне необходимото му спокойствие.

Причината за подобно разминаване може да се търси в чувството за вина на близките. Стремейки се да докажат сами на себе си, че са направили всичко възможно, за да спасят болния, те често отричат до последния момент и дават напразни надежди, опитвайки различни лечения с недоказана ефективност. Освен за болния, подобно поведение е неадекватно и за неговото семейство. По този начин те отказват да излязат от отричането и да преминат към следващите стадии. Въпреки, че имат време, за да се подготвят за загубата, те ще започнат да се справят със скръбта едва след като болният почине. А чувството за вина вместо да намалее, ще се засили, защото в отричането си са пропуснали много възможности да бъдат до болния в последните му мигове. Не са решили заедно с него какво той иска да бъде направено.

Един от ефективните начини за синхронизиране между преживяванията на болния и неговите близки е като се обсъждат гласно и



открито техните потребности през целия процес до постигане на пълното приемане. Актуалните потребности лесно ориентират околните в нуждите и желанията, а оттам могат да се търсят начини за тяхното удовлетворяване. В противен случай, всеки би предполагал какво останалите очакват и би действал изцяло под влиянието на атрибуции, проекции и фантазии.

В представената концепция на Елизабет Кюблър-Рос се открива ясно изразена динамика в нагласите на терминално болни към смъртта. Това поставя един много значим за настоящото изследване въпрос, който се отнася до нагласата спрямо смъртта. Кюблър-Рос обяснява промените в тази нагласа с изправянето на индивида пред неизбежното, но ако се излезе от контекста на конкретното терминално състояние, човек е изправен пред собствената си смърт през целия живот. В някои случаи е налично ясно съзнаване за това, в други се манифестират различни форми на отричане и игнороране, а не рядко могат да се открият и явни трансформации на тревожността, породена от страха от смъртта. Всички тези състояния са достатъчна предпоставка за формирането на конкретни и ясно отличими нагласи спрямо смъртта.



ТРЕТА ГЛАВА: ЕМПИРИЧНО ИЗСЛЕДВАНЕ НА ВЗАИМОВРЪЗКАТА МЕЖДУ СОЦИАЛНИТЕ НАГЛАСИ СПРЯМО СМЪРТТА И БЪЛГАРСКАТА ТРАУРНА РИТУАЛНОСТ

3.1. Методологични затруднения при измерването на социалните нагласи: постановка на проблема

Дотук беше очертано значението на българската траурна ритуалност за хората, преживяващи загуба, бяха установени конкретни потребности, които се решават в характерни ритуали и ритуално поведение, в резултат на което е релевантно да се потърси решение на проблема с нагласите спрямо смъртта.

След като ритуалите възникват в отговор на конкретни нужди на индивида и общността при загуба, те по своеобразен начин формират социалните нагласи спрямо смъртта, следвайки принципите на социалното учене.

Тази хипотеза е изцяло следствие от изложеното в предходните две глави и е естествено продължение на търсенията в тази област. Подобен поглед, както и опитът тя да бъде доказана, може да даде още по-голяма яснота за социалните и психологични функции на българските траурни ритуали, дефинирайки ги като детерминиращи нагласата спрямо смъртта. Наблюдавайки и участвайки в ритуалите характерни при смърт, човек получава необходимата му опитност за да формира нагласа, позволяваща му да приеме собствената си смъртност. По точзи начин, преживявайки скръбта, мъката или болката през ритуално поведение индивидът се приближава все повече до етапа на приемане, описан от Кюблър-Рос.



Тази хипотеза може да бъде подложена на емпирично изследване, чрез което да се установи наличието или отсъствието на връзка между социалната нагласа към смъртта и траурната ритуалност. Но преди това е необходимо да бъдат разгледани принципите и структурните модели на социалната нагласа.

Социалната нагласа е една от основните категории в социалната психология. Две значими обстоятелства биха могли да обяснят непреходността на интереса към нея и огромното многообразие на мнения и позиции.

На първо място, това е важността на този конструкт за разбирането на социалната същност и дейност на човека. Важността е свързана с очакването социалната нагласа да обясни всички социални прояви и поведения на човека, т.е. как той възприема обкръжаващата действителност, защо постъпва точно по този начин в конкретни ситуации, какви са мотивите, които го водят, защо мотивите са точно такива, по какъв начин се избира точно определено поведение и т.н. Дори само от тези въпроси може да се прозре сложността на проблема, произтичащ от обвързаността на социалната нагласа с цяла поредица от психични свойства и процеси като възприятие, разбиране, мотивация, вземане на решения, действия, поведение и др.

Понятието „социална нагласа“ се въвежда в социалната психология от У. Томас и Ф. Знаницки. През 1918 година те се опитват да му дадат определение в своето произведение „За интеграцията на полските емигранти в САЩ“, като го описват по следния начин: „... състояние на съзнанието, регулиращо отношението и поведението на човека спрямо конкретни обекти в определени условия и психическото им преживяване чрез социалната им значимост (ценност) и смисъла на обекта за субекта“ (цитат по Белинская, 2003, с. 87).



Тук на преден план е изведен най-значимият признак на социалната нагласа, а именно социалния характер на обекта, спрямо който се формира определено отношение. Именно този признак се превръща в предпоставка за последвалото разработване на структура на социалните нагласи, а също така дава и обяснение за принципното диференциране от „обикновените“ нагласи (въведени от Узнандзе), които са лишени от социалност, осъзнатост и емоционалност и отразяват предимно психо-физиологичната готовност на индивида за определени действия. Въпреки това, не бива да се забравя, че понятията, които са обект на обсъждане, отразяват явления, които са част от реалния живот, поради което много често се проявяват успоредно, контаминират се и е трудно да се постави точна и рязка граница между тях.

За да се разбере същността на социалната нагласа или атитюда (от англ. Attitude – нагласа, но в социалната психология е приело значението на социална нагласа) е необходимо да се обърне внимание и на изходните позиции, от които Томас и Знанецки извеждат своята постановка. Според тях, изследването на взаимоотношенията на личността и общността изисква анализ на социалните ценности на самата общност, както и отношението към тях на конкретния индивид.

Не е необходимо да се прави пълен и подробен обзор на всички автори, дали определения за социалната нагласа. Те имат една обща характеристика, а именно, че различните изследователи поставят акцентът върху различни компоненти на атитюда. За някои това е състояние на готовност, за други – устойчиви реакции спрямо социалните обекти, за трети – функция на мотивацията. При това, същността на социалната нагласа продължава да бъде не до край разкрита и уточнена.

Функционалният подход разглежда атитюда в две плоскости. От една страна той е функция на сложното взаимодействие на редица психични конструкти, а от друга, самите социални нагласи влизат в



сложни взаимодействия помежду си, за да се стигне до речта и поведението като техни прояви. Именно тази система на социалните нагласи изпълнява регулативни функции спрямо социалното поведение, като обуславя взаимодействието със социалната среда във всички възможни проявления.

Противоречията в социалната действителност неминуемо водят до противоречия в системата на социалните нагласи и дори борба между тях. Този факт дава възможност за обяснение на един от най-спорните проблеми в социалната психология за несъответствието между демонстрираното вербално и реално поведение. Търсенето на обяснения в тази област довежда до дефинирането на два типа социални нагласи. Първите са т.нар. глобални или устойчиви социални нагласи, които традиционно се вербализират лесно и отразяват по-скоро груповите ценности в релацията спрямо даден социален обект. Вторият тип социални нагласи са ситуативните и се свързват с реално поведение, което се проявява при определени обстоятелства. Възможно е социалните ценности да бъдат силно подтиснати и да се демонстрира поведение продуцирано от атитюди, обвързани по-скоро с личния опит, в синхрон с личните интереси и очаквания. С други думи, когато е необходимо да се изрази принципна позиция спрямо конкретен социален обект, тя може да е съществено различна и да влезе в явен дисонанс с реалното поведение при пряка среща със същия социален обект.

Този факт провокира Смит да постулира три елемента в структурата на социалната нагласа: когнитивен, съдържащ информация, знание и представа за социалния обект; афективен, отразяващ емоционално-оценъчното отношение към обекта; поведенчески, който се свързва с потенциалната готовност на индивида да реализира конкретно поведение спрямо обекта. Тук е важно, че готовността за реализиране на поведение е



потенциална, защото дали ще се случи зависи от взаимодействието на конкретния атитюд с останалите социални нагласи от системата.

Релевантно за настоящото изследване е да се отчетат две специфични форми на социална нагласа – стереотипи и предразсъдъци.

Те се отличават от обичайните социални нагласи по съдържанието на своя когнитивен компонент. Стереотипът е атитюд със „застинало“, не рядко дефицитно съдържание на когнитивния компонент. Когато се говори за стереотип, най-често се има предвид ограниченост, недостатъчност или остарялост на представата за даден обект от действителността или способността за взаимодействие с него. Този вид социални нагласи могат да са полезни като форма за пестене на мисловна енергия при взаимодействия с прости и устойчиви във времето обекти. Тогава, когато обектът е динамичен и се променя, така че взаимодействието с него изисква креативност, стереотипите представляват пречка във взаимодействието.

Предразсъдъкът е социална нагласа, чийто когнитивен компонент е вербално деформиран, в следствие на което субектът възприема дадени социални обекти по вербално неадекватен начин. В повечето случаи такъв тип когнитивни компоненти водят до формиране на силно емоционално наситен афективен компонент на атитюда. В резултат, предразсъдъците обуславят не толкова безкритично възприятие на отделни елементи от действителността, колкото неадекватно – при определени условия – поведение спрямо тях.

Имайки предвид тези две специфични форми на социална нагласа може да се предположи, че атитюдът към смъртта би трябвало да е силно податлив на деформирано или дефицитно съдържание на когнитивния компонент. Основната причина е липсата на пряка опитност и невъзможността за набавяне на емпирични данни за нея.



В този случай, за да се формира нагласа, съдържанието на когнитивният компонент изцяло се формира на база предположения, фантазии и принципно присъщ недостиг на обективност. Когато към тези обективни причини се прибавят и чисто субективни като страх от смъртта, който често се проявява като отричане и отказ да се търси информация, нагласата към смъртта като че ли изцяло се лишава от когнитивен компонент или той се свежда до съвсем елементарно ниво.

От друга страна обектът смърт по правило е интензивно афективно продуциращ. В този контекст, социалната нагласа спрямо смъртта би трябвало да е силно доминирана от предразсъдъци и стереотипи.

По правило, предразсъдъците се формират под въздействието на социалните интеракции, в които референтната група запълва с неадекватно вербализирана информация когнитивните дефицити на даден индивид. В контекста на траурните ритуали можем да открием именно подобен процес, при който чрез ритуалното поведение общността създава конкретна нагласа спрямо смъртта, която нерядко продуцира неадекватно, но афективно наситено поведение спрямо този социален обект.

На този тип предразсъдъци не бива да се преписва обичайното негативно значение. Това е начина, по който общността си гарантира, че социалната нагласа спрямо този обект ще бъде сходна във всички нейни членове. Това от своя страна е значимо от гледна точка на запазване на груповата култура и идентичност. Ако този процес на постоянно формиране и поддържане на предразсъдъци и стереотипи по отношение на смъртта бъде преустановен, всеки индивид ще получи възможността сам да запълва когнитивния компонент на тази социална нагласа в резултат на което идентификацията с груповите ценности и консолидираността на общността биха били в криза.

Тъй като в българската култура смъртта е своеобразно табу, за нея рядко се говори открито. Резултатът е, че алтернативата за формиране на



когнитивния компонент на нагласата спрямо социалния обект остават ритуалите и ритуалното поведение при загуба. В тези ситуации индивидът има възможност да запълни когнитивните си дефицити, като наблюдава или участва в ритуалното поведение и търси обяснение на въпроса защо се прави това или защо не се прави друго.

Обяснението на ритуалното поведение, както вече беше посочено, е част от самия ритуал и е силно обвързано с културата, ценностите и идентичността на групата. Въвличането на личността в ритуално поведение дава не само съдържание на когнитивния компонент, но формира и цялостната социална нагласа, като индивидът интериоризира едновременно афективния и поведенческия компонент от атитюда. В този контекст може да се твърди, че **социалната нагласа към смъртта се формира под въздействието на социума чрез социалното учене, а средството за това са ритуалите** и ритуалното поведение при загуба.

За да бъде по-обективен анализът, не може да не се отдаде дължимото и на индивидуалният опит като източник на информация за запълване съдържанието на когнитивния компонент на социалната нагласа. По своята същност, формираната под въздействие на траурната ритуалност социална нагласа към смъртта представлява предразсъдък. За част от членовете на групата той е достатъчен, за да изградят атитюд към смъртта, но за други, предразсъдъкът, като носител на силно интензивен афективен компонент, се оказва незадоволителен. Още повече ако този компонент е доминиран от страх от смъртта.

Това провокира допълнително търсене на информация, с цел чрез формиране на обективен когнитивен компонент да се постигне балансиране на афективния компонент на атитюда. Източниците на информация могат да бъдат многообразни и най-различни. За някои това могат да са различни религиозни търсения, за други – опит да се



рационализират битието и небитието, за трети – философски обяснения за смъртта.

Но без значение дали индивидът има или не потребност от обогатяване на когнитивния компонент на социалната нагласа спрямо смъртта, културата го задължава да опознава отново и отново траурната ритуалност. Следвайки приетите норми на поведение в общността, той съзнателно или не възприема посредством траурните ритуали определени когнитивни концепти за смъртта, характерни за груповата култура и ценности. Чрез поетапно, но непрестанно обогатяване на когнитивния елемент на предразсъдъка, постепенно той се превръща в адекватна социална нагласа спрямо смъртта. Което означава, че индивидът притежава достатъчно информация, придобита чрез пряк опит и анализ, за да деинтензифицира афективния компонент. Да формира релевантно поведение спрямо социалния обект смърт, което съответства на общностните норми.

Ако бъде направена аналогия с концепцията на Елизабет Кюблър-Рос, изглежда, че крайната цел на българската траурна ритуалност е да се формира социална нагласа, която е характерна за описания от нея етап на приемане. *Оттук може да бъде дефиниран и първият елемент от работната хипотеза на емпиричното изследване, а именно, че колкото повече индивидът познава траурната ритуалност и колкото повече опит има в ритуално поведение, продуцирано от ритуали при загуба, толкова по-ниско интензивен е афективният компонент на атитюда към смъртта.*

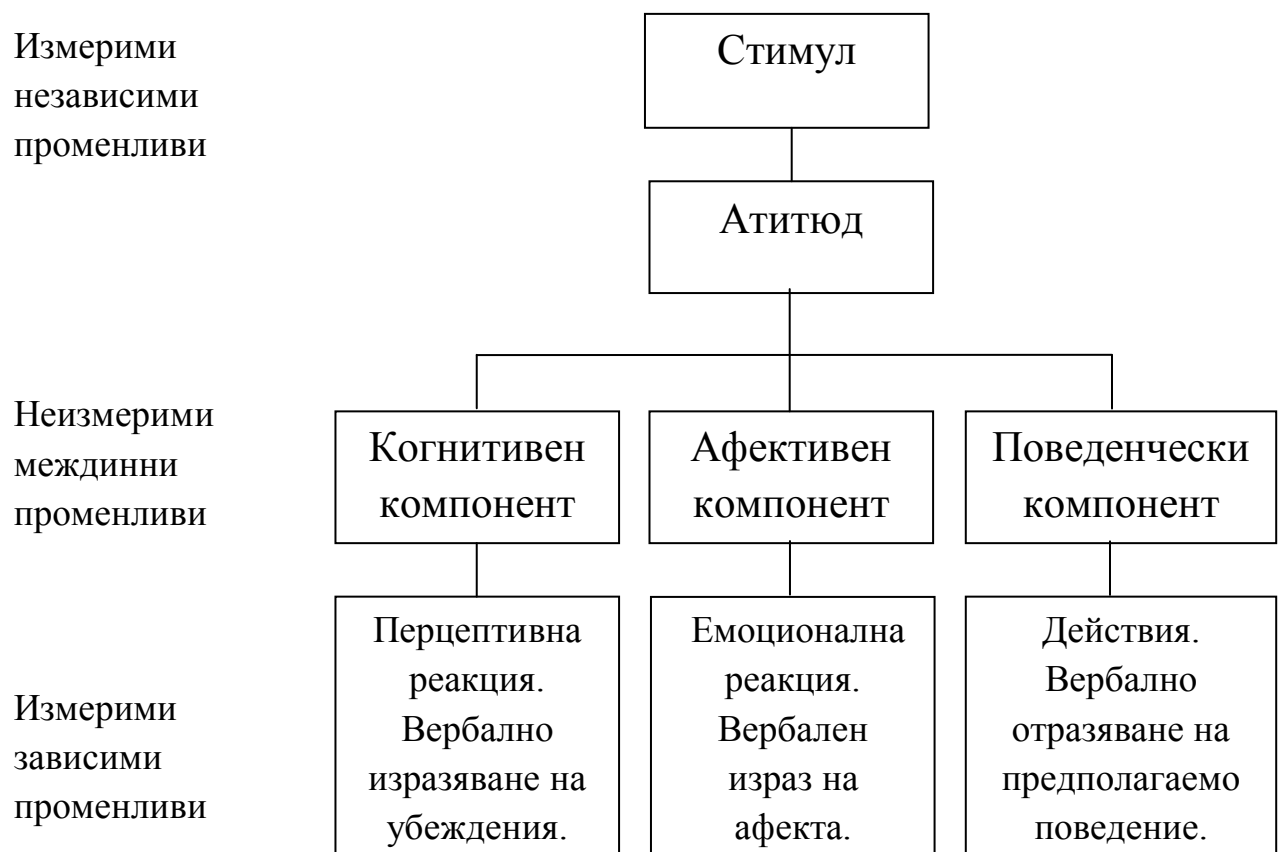
Въпреки, че понятието социална нагласа се налага в социалната психологи заради своята оперативност и схващането, че е лесно измерима, последното се оказва доста спорен въпрос (по Девяткин, 1999).

В тази връзка К. Хофланд и М. Розенберг използват трикомпонентната структура на атитюда, за да създадат модел, който да



улесни емпиричното изследване на социалните нагласи, използвайки бихейвиористичната концепция (виж фигура 1). Основната им цел е да преведат социалната нагласа във вид, който прави възможно приложението ѝ при прогнозиране на човешкото поведение, като дефинират кои са конструктите, които биха могли да бъдат наблюдавани, респективно измервани и кои не са податливи на емпирично изследване. Така те позиционират атитюда в характерната за бихейвиоризма схема „стимул – реакция“, като социалният обект придобива значението на стимул, а вербалните отражения на когнитивния, афективния и поведенческия компонент се възприемат като реакция на стимула.

Фиг. 1 Функционална схема на атитюда разработена от К. Хофлан и М. Розенберг





Предложената от двамата бихейвиористи схема отговаря на нуждите на експерименталната психология за оперативност и дефинитивност на изследваните обекти. Но дали тази линейна зависимост е толкова открита за емпирично наблюдение, както може да се очаква от изложената теоретична постановка?

Както става ясно от Фигура 1, Хофланд и Розенберг разчитат изключително много на вербалното отражение не само на когнитивния компонент, но на афективния и прогностично–поведенчески. Валидността за прогнозиране на поведението при тези условия би била пряко обвързана със степента на себепознание на изследваните лица. А коефициентът за надеждност на изследването би имал стойност, еквивалентна на готовността за интроспекция и екстраполация на участниците в него. Дори и ако са спазени двете условия – готовност за себеразкриване и висока степен на себепознание, трудно може да се гарантира репрезентативност на получените резултати.

Това е общовалиден проблем при измерване на нагласите и е обусловен от две основни причини. Първата може да бъде разкрита чрез тяхната същност – динамиката на социалната среда, както и на личностните конструкти оказват постоянно влияние върху отношението на индивида към даден социален обект. Втората се свежда до принципа за икономия на психична енергия – за всеки респондент е значително по-лесно и психически „ненатоварващо“ да изрази глобалната социална нагласа на групата спрямо даден обект, отколкото своята конкретна. По този начин може да се окаже, че и най-издържаното от процедурна гледна точка изследване на нагласите няма никаква стойност по отношение прогнозиране на поведението.

Описаният модел би могъл да обслужи нуждите на изследване, свързано с нагласите спрямо прости и едномерни социални обекти. Но



в този си вид е неспособен да предложи решение в опитите да се изследват нагласите спрямо широкообхватни и сложни явления като смъртта.

Специфичното тук е високо интензивния афективен елемент, както това е характерно за предразсъдъците. Именно този факт се явява пречка при адекватното (от методологична гледна точка) анализиране и отразяване от страна на индивида на трите компонента на социалната нагласа. Високият емоционален интензитет много често води до различен тип защитни реакции като отхвърляне, трансформиране, заместване и т.н. В този случай, не само че не може да се получи реално отражение на афективния компонент на нагласата, а се повлияват и останалите два. При положение, че индивидът не разполага с необходимия му обем информация, за да балансира афекта, то лесно може да се предположи, че той трудно би направил реалистично допускане за своето евентуално поведение.

Допълнително затруднение при измерване на социалната нагласа към смъртта поражда и високата степен на социална значимост на обекта.

Може да се предположи, че изследваните лица са склонни да изразят не собствената си нагласа към такъв тип обекти, а нагласата на референтната социална група. Причините за този факт могат да се търсят в различни посоки – конформизъм, висока степен на травматичност на обекта спрямо субекта, предразсъдъци. Не на последно място, в зависимост от дълбочината на изследването, смъртта може да се разглежда не като прост обект, а като сложно съставен такъв или дори като категория, обобщаваща множество обекти.

Въпреки това, **моделът на Хофланд и Розенберг служи като основа за изследване на нагласите, както в съвременната психология, така и в социологията.** Върху него ще стъпи и настоящото изследване, с няколко уточнения, които ще бъдат конкретизирани в следващата



подглава, произтичащи от специфичните цели и задачи, които то иска да реши.

Един от най-опростените **методи** за изследване на насочеността и интензитета на социалните нагласи е **скалата за самооценка**. Тя може да бъде представена като въпрос с алтернативни отговори или скала за отразяване на отговора. И в двата случая се следват няколко основни принципа: в центъра се намира неутралната точка или 0; симетрично спрямо нея се позиционират положителни и отрицателни значения; с отдалечаването си от нулата, стойностите и в двете посоки нарастват. От респондентите се изисква да определят положителна или отрицателна е нагласата им към обекта, като посочат и степента, в която той ги привлича или отблъсква. Отговор в точката на неутралност се интерпретира като безразличие.

Отнесен към измерване на атитюда към смъртта, този метод най-малкото поражда определени въпроси. Твърдението, че даден индивид има „неутрална“ нагласа спрямо смъртта предполага липса на активно поведение от страна на индивида при наличието на обекта „смърт“.

Ако същият този индивид е приел собствената си преходност и се е примирил с нея дотолкова, че мисълта за смъртта му не го привлича, но не го и тревожи, то дали със същото безразличие той би приел смъртта на близък човек? Би ли седял безучастно ако неговият живот е пряко застрашен? Означава ли това, че същият този човек би причинил смърт (на себе си или на някого другиго), запазвайки това безразличие? Ако човек е дал екстремален отговор с позитивна насоченост, то може ли да очакваме, че той ще извърши суициден опит веднага след изследването, при положение, че няма такъв до момента?

Тук ясно се откроява ниската прогностична стойност на социалната нагласа за поведението и широката опционалност, която едно и също отразяване във въпросника може да означава. Прилагането на скалата за



самооценка би могло да ни даде моментната нагласа спрямо смъртта, която е тясно обвързана с конкретната ситуация, както и с моментното състояние на респондента. Тази скала има висока дискриминативна и описателна стойност, но не бива да се пропуска факта, че респондентите трябва точно и много ясно да разберат каква е тяхната задача при работата с числата.

Рангови скали или ранжиране се използват в случаите, когато е необходимо да се подредят обекти според насочеността и интензитета на нагласата спрямо всеки един от тях. Този метод е неприложим, когато се цели измерването на социалната нагласа спрямо един конкретен обект. Тя има висока дискриминативна стойност при съпоставяне на различни обекти.

Друг широко прилаган метод е **скалата на социалната дистанцираност**. Характерна за нея е акумулативността на оценките. Всяка следваща оценка (твърдение) съдържа в себе си предходните. По този начин, избирайки дадено значение за отговор, респондентите дефинират своята граница на „търпимост“ спрямо социалния обект. Скалата намира широко приложение при измерване на политически, етнически и расови нагласи. Но когато става въпрос за измерване на нагласата към смъртта, тя трудно може да бъде приложена.

Причината е в многозначността и митологизирането на обекта „смърт“. Трудно е да се състави последователност от твърдения, които да отразяват еднозначно и общовалидно за голяма група от хора личното отношение към смъртта. Някои индивиди биха приели твърдение за собствената си смърт доста по-неутрално, отколкото твърдение, отразяващо смъртта на член от семейството им. Други биха отдали доста по-сериозна значимост на собствената си смърт. Точно тази неопределеност и многолика проява на смъртта в социалната реалност не позволява да се приложи този метод при изследване на социалната нагласа към смъртта.



Разпространен в практиката е и **методът на семантичната диференциация**. Той се състои в съставянето на двойка антоними, имащи отношение към социалния обект. За по-голяма точност, между тях се поставя скала, а респондентите се инструктират да отговорят на въпроса, като отбележат визуално позицията на отговора си по скалата. Резултатът силно се повлиява от избора на думи за описване на обекта, от една страна, и избора на техни антоними от друга. Каква нагласа ще изразят респондентите в голяма степен зависи от това дали изследователят ще избере думата „Мъртвец“, „Умрял“ или „Покойник“. И трите отразяват един и същ обект и семантично са доста близки, но биха могли да предизвикат различни асоциации и респективно да отразят различни нагласи.

Интересна диспозиция представя възможността да се конструира скала, в чиито два края да се поставят „Живот“ и „Смърт“. От една страна, това би трябвало да покаже директно нагласата спрямо смъртта, следвайки логиката на метода, но от друга, не може да се прецени доколко нагласата спрямо живота е способна да контаминира нагласата спрямо смъртта. При разглеждането на семантичната диференциация отново се появява въпросът за нулевата стойност или неутралното значение, който вече беше разгледан.

„Търстоун съставя сложна процедура за изготвяне на скала за измерване на нагласите, с което се опитва да елиминира недостатъците на останалите прилагани методи“ (Андреева, 2004, с. 231).

Самата процедура е доста сложна и енергоемка, въпреки това намира широко приложение в експерименталната психология и психометричните изследвания. С помощта на експертни оценки на няколко нива скалата на Търстоун претендира за преодоляване на два основни проблема – чисто методологичния за валидността на въпросите и отговорите и



статистическия, свързан с пропорционалността на разстоянията между всеки две последователни значения в скалата.

Въпреки приносите на Търстоун в тази област, той не успява да даде решение на няколко проблема от особено значение при изследване на нагласата към смъртта. Първият е въпросът с неутралното значение. След като скалата е симетрична, това означава, че в средата на дименсията „положително – отрицателно“ отново имаме нула. Експертната оценка на айтемите може да ги групира в категории, като даде оценка на тежестта на всеки айтем, но трудно би могла да операционализира всички възможни нагласи спрямо сложен обект като смъртта.

Посочените затруднения при измерване на социалната нагласа към смъртта биха могли да се елиминират с **разработването на метод, обслужващ целите на конкретното изследване.**

Многозначността на социалния обект смърт, както и неговата висока емоционална натовареност биха могли да се неутрализират като се измерва нагласата чрез косвени показатели. По този начин силно се ограничава влиянието на социалната желателност, конформизма и отразяването на груповите ценности и норми за поведение. Такъв косвен показател могат да бъдат страховете, емоциите и чувствата, продуцирани от смъртта. Основание за избора на страховете, емоциите и чувствата е обстоятелството, че те винаги са лични, а при самооценка върху тях оказва слабо влияние асоциативността. Освен това, респондентите лесно могат да преценят дали даден страх, чувство или емоция са актуални към дадения момент, без да е необходимо да се колебаят между голям брой алтернативни отговори. Всеки айтем съдържа въпрос и две алтернативи на отговор: „Да” и „Не”. Работата с подобен въпросник не предполага задълбочен самоанализ, а самонаблюдение към момента на изследването.

Тъй като липсват скали за нанасяне на отговорите, отпада и проблемът с неутралното значение на отговорите. Липсата на конкретно



състояние не означава неутралитет, а по-скоро, че състоянието, което описва конкретна нагласа към смъртта, не е налично или нагласата не е съответстваща към монета на изследване.



3.2. Методология на изследването

3.2.1. Модел на изследваното явление

Както вече стана ясно, смъртта е тежък, сложен и нееднозначен феномен. Социалната нагласа към нея е силно повлияна от религиозните вярвания, народопсихологичните разбирания, традициите, както и специфичните личностни диспозиции при възприятието ѝ. Това прави измерването на общата социалната нагласа спрямо смъртта трудно или поне доста условно. А получените резултати винаги биха били доста спорни поради ниската репрезентативна стойност, за която съществуват съвсем обективни причини, разкриващи се в психологичното естество на феномена социална нагласа.

За да бъдат избегнати тези „неудобства“ при изследване на социалната нагласа спрямо смъртта е необходимо да бъде прецизиран контекстът, в който ще се проведе самото изследване.

Две са основните теоритични постановки, които задават рамката и конкретните граници в настоящото изследване. От една страна се използва концепцията на Елизабет Кюблър-Рос за етапите при приемане на смъртта, а от друга – трикомпонентния модел за структурата на социалните нагласи.

Многозначността и високото ниво на абстрактност на смъртта като социален обект прави невъзможно изследването на нагласите към нея по принцип. Подобен подход би могъл само да очертае посоката и интензитетна на релациите, но не и да разкрие качествено нова и значима информация. Поради това е **необходимо да се дефинират конкретни нагласи спрямо смъртта**, които да се търсят като ситуативна релация на субекта спрямо социалния обект.



По този начин се задават точни рамки и не се допуска прекомерно дисперсиране на нагласите. Именно за тази цел се прилагат петте етапа при приемане на смъртта, дефинирани от Кюблър-Рос. Всеки от тях достатъчно точно описва конкретна социална нагласа спрямо смъртта. Въпреки, че тя не използва термина социални нагласи, в описанието им се дефинират достатъчно ясно и оперативно специфични за всеки етап когнитивни, емоционални преживявания и индуцирани от тях поведенчески модели. Това дава основание от контекста на разгледаните пет етапа да се изведат същия брой специфични социални нагласи към смъртта, които да дадат достатъчно диференциална представа за различните релации спрямо нея, без да се налага те да бъдат еднозначно анализирани и обобщавани в последствие.

Етапът на отричане може да бъде обвързан със социална нагласа спрямо смъртта, която има силно подчертани характеристики на предразсъдък. Когнитивният компонент съдържа малък обем информация, но тя е силно вербално деформирана. Съдържанието на афективния компонент е с висок емоционален интензитет, а поведенческите модели са дифузни и често неадекватни. Социалната нагласа е доминирана от силен страх, който предизвиква и самото отричане. Липсата на заплаха е единственият начин за индивида да се справи със страха, поради което той изразява безразличие към социалния обект. Това безразличие не може да бъде интерпретирано като същинско неутрално релационно отношение, а по-скоро представлява защитна психична реакция на принципа на изтласкването или подтискането. По отношение на когнитивния компонент, индивидите не са склонни да търсят допълваща или корективна информация с цел трансформиране на нагласата, защото това би означавало да признаят, че смъртта съществува. Те биха избягвали всяка тема за смъртта или ситуации, които биха ги доближили до нея с аргументи в обхвата на безразличието или negliжирането, защото всяка



ситуация, напомняща им за смъртта, интензифицира страха и предизвиква прекалено силни емоционални преживявания.

Етапът на гняв описва специфична социална нагласа спрямо смъртта, при която когнитивният компонент е сравнително по-адекватен, а афективния компонент продължава да е доста интензивен. Съществената разлика се наблюдава в поведенческия компонент. Демонстрираното поведение при гняв е негативно, но не към смъртта, защото тя все още представлява съществена и значима заплаха. Тази реакция е изместена от реалния обект, който я предизвиква, но поради интензивността си не може да бъде подтисната и тя намира изява в поведението като дифузен гняв. Той не е насочен към нищо и никой конкретно. За да запази човек рационалността и цялостта на своята личност, той се нуждае от логично обяснение на постъпките си и насочва гнева към обекти, които не са свързани пряко със смъртта, но са удобни и лесно може да се намери повод (не същинска причина) за агресивни прояви спрямо тях. Докато човек е подвластен на нагласата доминирана от гняв, той не е критичен към поведението си и го намира за съвсем логично. Обектите, спрямо които се демонстрира гнева се считат за заслужили съвсем обективно този гняв. В действителност подобно поведение отразява тенденцията на индивида да трансформира нагласата си към смъртта. Смъртта се възприема и отразява като значим социален обект, но все още липсва необходимата информация, за да се балансира афективния компонент и да се формира адекватно реактивно поведение. Вече смъртта не се игнорира, но липсват способности за адекватното ѝ отразяване и справяне с нея.

Третият тип социална нагласа, който може да се дефинира чрез теорията на Елизабет Кюблър-Рос, е свързан с описания от нея **етап на пазарене или преговаряне**. Това е една от най-трудните за установяване нагласи. Индивидът възприема каузалността на смъртта като реалност, но афективният компонент все още съдържа прекалено интензивни елементи,



които представляват пречка за емоционалното отработване на обекта. Тук стремежът на индивида е към попълване на когнитивния компонент и формиране на нови поведенчески модели. Трудността при измерването на тази конкретна нагласа произтича от факта, че в когнитивният компонент на нагласата не се включват нови елементи, а по-скоро на принципа на дедукцията и индукцията се формират нови съждения – липсва диференцирано открояване на надграждане на информираността, което да се поддава на пряко наблюдение както отвън, така и от самия индивид. Поведението при тази социална нагласа е регресионно по своята същност, поради което индивидът предпочита да не му дава широка гласност. Това е нагласа, която се характеризира с мистика и скрити надежди. Характерно е обръщането на индивида към метафизичното, религията, философията. В същото време, за да се реализира „магията“ на преговарянето, спазареното със съдбата, Бог и т.н. трябва да остане скрито от външния свят. Същественото тук е вярата на индивида в свръхестественото, което се възприема като единствения начин да се смекчи въздействието на смъртта. Именно тук са най-интензивни вярванията, свързани с отвъдното, задгробния живот, безсмъртието на душата. В същото време тези съждения са преекспонирани и доминират цялостното поведение на индивида. Ако социалната нагласа на преговорите се превърне в трайна и афективният компонент се окаже прекалено силен, тя може да доведе до личностни акцентуации и поведенчески нарушения, а мистификацията да доминира общия мироглед и ценностната система на индивида. Тук страхът от смъртта е все още наличен, но започва неговата трансформация. Той може да изглежда не като страх от социалния обект смърт, а като богобоязливост, примирение пред силата на съдбата, покорство или псевдофилософстване.

Четвъртият етап наречен „депресия“ се характеризира със специфична нагласа към смъртта, при която социалният обект смърт като



че ли е заместен от други социални обекти. В конкретния случай, все още човек не е приел напълно факта на смъртта, но има цялата необходима му информация. Афективният компонент на нагласата е умерен и добре балансиран, но все още липсват подходящите поведенчески модели. Именно поради това се наблюдава поведение с ниска активност, ниска емоционална афективност и липса на мотивация за търсене на допълнителна информация или формиране на нови съждения. Страхът от смъртта не е доминиращ, но все още е наличен. Тъй като индивидът не притежава адекватни поведенчески модели при отразяване на социалния обект смърт, той търси сигурност във вече познати такива. В резултат, поведението е насочено основно към осигуряване на битието на близките и тяхната подготовка за продължаване на живота без него. Индивидът разпределя имуществото си, което няма да му е нужно, прехвърля задачите, които е изпълнявал върху наследниците си, решава нерешени битови или икономически проблеми и т.н. При съзнаване на каузалността на смъртта се поражда висока афективна наситеност на представата за нея, но липсва поведенчески опит. Индивидът се връща към живота като средство за формиране на поведение спрямо смъртта. Това не е отказ от живота, а по-скоро подреждането му с оглед на преходността на субекта. Тъкмо това поведение дава основание за извода, че смъртта е възприета в нейната цялост, а ирационалните емоции са отработени и не предизвикват прекалено интензивни емоционални преживявания. Това може да се възприеме и като подготовка за прекъсване на връзката с живота и подготовка за възприемането на небитието като предстояща реалност.

Петата социална нагласа спрямо обекта смърт в теорията на Кюблър-Рос се разкрива в етапа, който тя нарича приемане. Тя се характеризира с пълно приемане на смъртта като част от живота и неизбежна реалност. Когнитивните съдържания на тази нагласа са съвсем достатъчни, за деинтензифициране на афективните ѝ конструкти и



формиране на най-адекватното възможно поведение – пасивност. Липсва мотивация за търсене на допълнителна информация. Без значение от количеството и качеството на съдържанието на когнитивния компонент, то е съвсем достатъчно за индивида, за да се справи с присъщия страх от смъртта. Тук той напълно отсъства, а темата за смъртта не поражда емоционални преживявания, които биха били намерили поведенческо отражение. Като че ли, те пораждат по-скоро мисли и представи, отколкото да генерират поведенчески модели. Поведението напомня откъснатост от реалността, без да се демонстрира стремеж към небитието. Индивидът не изпитва необходимост от обсъждане на темата за смъртта, както и не демонстрира преекспонираното религиозно или философско поведение, характерно, за социалната нагласа на преговорите. Всички вярвания и убеждения имат значение за вътрешния, а не за външния свят. Това е може би най-десоциализираната нагласа към смъртта. Индивидът подготвя вътрешния си свят за смъртта, без да прекъсва връзката си със социалната реалност. Изглежда, че няма каквито и да е социални потребности. Оформя се представата, че индивидът е само физически в битието, а психически е прекъснал всички връзки с него и не се нуждае от социални взаимодействия. По своята проява, този тип социална нагласа доста прилича на атитюда при отричането, но има съществена разлика. Ако безразличието при първата описана нагласа е породено от прекомерен страх, то при приемането страхът липсва напълно.

Тук може да се проследи различния интензитет на страха от смъртта, който е най-силен при социалната нагласа към смъртта при отричане и намалява във всяка следвана нагласа, за да изчезне напълно при нагласата, характерна за приемането. Този факт напомня за обосноващите в предходните две глави цели и функции на българската траурна ритуалност, а именно да намалят страха от смъртта и да подготвят индивида за приемането на собствената му преходност.



3.2.2. Цел, хипотеза и задачи

От обясненото до тук логично се стига до извеждане на **основната цел на емпиричното изследване**: *Да се провери възможно ли е установяването на релационна зависимост между петте нагласи към смъртта, дефинирани на база стадите при приемането на смъртта и познаването на българските траурни и погребални ритуали.*

За постигане на целта е необходимо да се провери емпирично **следната хипотеза**: *Колкото повече индивидът познава и е имал възможност да участва в българската траурна ритуалност, толкова по-слабо изразен е страхът му от смъртта или толкова повече той е склонен да формира социална нагласа на приемане спрямо нея.*

Важно е да се уточни, че вече беше отбелязана връзката между интензитета на страха от смъртта и нейното намаляване с приближаване към нагласата на приемане на смъртта. С други думи, под приближаване към нагласа на приемане на смъртта и намаляване интензитета на страха от смъртта се има предвид една и съща тенденция.

За проверката на тази хипотеза е необходимо да се решат **определени задачи**:

1. *Да се дефинират конкретни социални нагласи към смъртта на база теорията на Елизабет Кюблър-Рос, които ще бъдат измервани;*
2. *Да се обезпечи улавянето на ситуативните, а не на глобалните социални нагласи спрямо смъртта;*
3. *Да се разработи метод за измерване на социалните нагласи спрямо смъртта, диференциращ петте конкретни нагласи с отношение към настоящото изследване;*
4. *Да се създадат условия за дискриминиране на респондентите, които са склонни към прояви на социална желателност или*



отразяват глобалната, а не ситуативната социална нагласа към смъртта;

- 5. Да се изследва предполагаемата връзка между различните нагласи спрямо смъртта и познаването на българската траурна ритуалност;*
- 6. Да бъде се установи влиянието на възрастовия признак върху формирането на различните типове социални нагласи спрямо смъртта;*
- 7. Да се идентифицира степента на влияние на образованието върху формирането на социалната нагласа спрямо смъртта;*
- 8. Да се анализира допускането, че конкретни социални нагласи към смъртта са обвързани с периоди от индивидуалното развитие.*



3.2.3. Методика и организация

3.2.3.1. Аргументиране на изследователската технология

Така зададена технологията на изследването изисква вниманието отново да се фокусира върху трикомпонентният модел на социалната нагласа, предложен от бихевиористичната школа. Той беше подробно обсъден в предходната подглава, където стана ясно, че е носител на определени неудобства при прилагане спрямо сложни социални обекти, какъвто е смъртта.

Ако е необходимо респондентите да вербализират съдържанието на когнитивния и афективния компонент, както и да опишат евентуалните си поведенчески реакции спрямо смъртта, това би довело да доста условности в резултатите. Респондентите с високо интензивен страх от смъртта с лекота биха интерпретирали глобалната нагласа към смъртта, без да извършат самоанализ и да се опитат да дефинират конкретна ситуативна социална нагласа.

Съществува и друг съществен недостатък, характерен за този модел на атитюда в конкретното изследване. А именно, че когнитивният и афективният компонент са строго индивидуални, а прогностичното поведение е практически невъзможно да бъде еднозначно описано. Измерването на информираността относно смъртта не би могло да даде ясна диференциация между описаните пет типа нагласи спрямо смъртта, защото, както беше отбелязано, съществуват различни нагласи при идентични съдържания на когнитивния компонент. Още повече, че една и съща информация като обем и качество би могла да се окаже прекалена за даден индивид, а за друг да е крайно недостатъчна. Така дори и най-точното измерване на информираността, би могло да дискредитира получените данни.



Вербализирането на афективните компоненти на социалната нагласа е почти неприложимо при изследване на смъртта, защото обектът е силно емоционално натоварен. Още повече, както беше разкрито, двете крайно диаметрални нагласи – тази на отричане и другата на приемане – биха могли да се опишат чрез емоционален неутралитет. Причините обаче за тази проява са коренно различни. Не бива да се подминават и индивидуалните личностни характеристики като праг на емоционална чувствителност. Идентични по съдържание и интензитет емоционални преживявания биха могли да предизвикат различни нагласи, в съответствие с опитността или психичното състояние на конкретния респондент. Така че, дори и най-точното вербализиране на тези състояния би могло да дискредитира резултатите поради невъзможността да бъде съставена адекватна скала, която да обобщи и обхване различните афективни конструкти.

Да припомним, че целта на настоящото изследване не е свързана с прогнозиране на поведение при среща със смъртта. То се стреми към диференциация на пет конкретни нагласи спрямо този социален обект. Това вече позволява като зависима променлива да се ползва описание на поведението, не в неговия потенциален контекст, а като реализирани вече конкретни поведенчески реакции при отразяване на обекта смърт.

По този начин от респондентите не се очаква да извършват задълбочен самоанализ, а да реализират ретроспекция, която е доста достъпна и изисква по-малко усилие и психична енергия. Поставянето на респондентите в конкретни, преживени от тях ситуации, им дава възможност доста по-лесно да възпроизведат опита си.

Насочването на изследването към опита на конкретния респондент има принос към решаването на друг аспект от поставените задачи, а именно елиминирането на глобалните социални нагласи и отразяването само на ситуативните такива. Това може да се постигне чрез личното



обръщение към респондентите не само като форма на общуване, но и като се потърси техният конкретен опит. Не знанието или мислите за смъртта, с които биха я описали. Въвеждането на респондентите в конкретни вече преживяни ситуации интензифицира личния им опит и те са по-склонни да опишат себе си по презумпция.

По описаните критерии беше създадена анкетна карта, отразяваща целите на настоящото изследване (виж Приложение 1). Тя е анонимна, за да се повиши доверителността и е конструирана в четири дяла.

Първият дял включва три демографски и един прецизиращ извадката въпроси. Демографските се отнасят до пол, възраст и образователен ценз на респондентите. Дискриминационният въпрос е свързан с религиозните убеждения и играе съществена роля за изследването, тъй като то е насочено към християни, принадлежащи към българския етнос. Всички отговори, различни от „Християнин“ водят до анулиране на анкетната карта, за да не се допусне контаминиране на външни променливи по този критерий.

Вторият дял на анкетната карта е съставен от четири айтема, които са конструирани на базата на два от посочените по-горе метода за измерване на социалните нагласи – скала за самооценка и метода на семантичната диференциация.

Предложени са три айтема, които нямат за цел да отразят реалната нагласа към смъртта, а по-скоро служат за ориентиране на респондентите в принципа за отразяване на отговорите и въвеждане в темата на изследването. Тук от изследваните лица се изисква да изберат алтернатива на отговор от петстепенна скала поставена в дименция между два антонима, описващи отношението към смъртта. Втората функция на тези въпроси е въвеждаща – да преодолеят първоначалните съпротиви на респондентите за себеразкриване. Въпросите: „Какво, според вас е влиянието на медиите при формиране на страх от смъртта?“; „В каква



степен обществото е повлияно от страха от смъртта?”; „Колко силно българският фолклор е повлиял вашето лично мнение за смъртта?” не се интерпретират и техните отговори не се вземат под внимание при отчитане на резултатите от изследването. Те само подготвят респондентите за същинския въпрос, който е четвърти по ред: „Как определяте смъртта?”.

След него са изброени пет антонимни двойки думи, всяка от които описва по позитивен или негативен начин социалния обект смърт. От респондентите се изисква да отразят своя отговор върху петстепенна скала от едно до пет, като ниските стойности отразяват негативна нагласа, а високите – позитивна. Точката на неутралност е оценка три. Умишлено е избрана скала с изцяло положителни числа, за да не се влияе на респондентите да избират положителни или отрицателни числа. Важно е да се отбележи, че тук неутралност или оценка три се интерпретира като социална нагласа на отричане, а не като неутрално отношение към смъртта.

Целта на този въпрос, както и на целия втори дял на анкетата е да се зададат контролни условия на изследването. Това е метод, който установено показва интензитета и поляритета на социалните нагласи. Оценката от него се съпоставя с оценката от следващия дял, който е конструиран за да установи доминиращия тип нагласа спрямо смъртта. Така се постигат две цели: първо, реализира се перманентна оценка на верификацията или доколко нагласата към смъртта, отразена в отговора на този въпрос кореспондира с резултатите от отговорите на въпросите от третия дял на анкетната карта; със същата операция се постига и втората цел – диагностика на социалната желателност на всеки един от респондентите.

Всеки респондент получава оценка за този раздел от анкетната карта, която е в диапазона на стойностите между едно и пет. Тази оценка се получава като средна величина от оценките дадени от респондентите по



петте скали. Сумата от суровия бал се разделя на пет (броя на отговорите) и се получава коефициентът – оценка.

Третият дял от анкетната карта има за цел да идентифицира актуалната социална нагласа (от търсените в изследването пет) на всеки от респондентите спрямо смъртта. Айтемите са съставени като отражение на всяка от описаните вече пет различни нагласи спрямо смъртта, в съответствие с дефинираните от Елизабет Кюблър-Рос етапи при приемане. Те са формулирани като твърдения, които са със значение „истина“ или „неистина“ за респондентите. Истинните твърдения всеки от тях отразява, като отбележи отговор „Да“, а за неистинните – „Не“. Така за идентифициране на всяка от нагласите са съставени по три айтема или общо петнадесет пряко свързани с нагласите айтеми.

Към тях са прибавени три фонове айтема, отговорите на които нямат касателство към изследваните нагласи, но са важни за цялостното възприятие на анкетата от респондентите с оглед на по-трудното ориентиране в предпологаемо очакваните от тях резултати. Целта е да се повиши достоверността и репрезентативността на получените в последствие резултати.

Разпределението на айтемите по типове нагласи, които те отразяват или **ключът**, за дешифриране на резултатите са показани в Таблица 1.

Таблица 1

Твърдение №	Тип нагласа към смъртта
1, 4, 16	„Отричане“
3, 9, 15	„Гняв“
8, 11, 18	„Пазарене“
6, 14, 19	„Депресия“
5, 10, 13	„Приемане“



**Фоновите въпроси са с номера 2, 7 и 14*

Твърденията са подредени в общата структура на третия дял на случаен принцип. Резултатите се получават като се даде цифрова стойност на отговорите на всички направени от респондентите избори. Всеки отговор „Да” се означава с единица, а отговорите „Не” с нула. След това се сумират стойностите от всички отговори, отнасящи се към айтеми, свързани с идентична нагласа. Така се получава оценката на дадената нагласа. Доминираща е нагласата събрала най-голям брой точки (суров бал). А респондентът получава оценка, съответстваща на поредния номер на тази нагласа, както следва: „Отричане” – 1, „Гняв” – 2, „Пазарене” – 3, „Депресия” – 4 и „Приемане” – 5.

Възможно е един респондент да демонстрира идентични стойности по две нагласи, например да получи оценка 2 за гняв и пазарене. Това в контекста на изследването на Кюблър-Рос означава, че индивидът се намира в процес на преход между двете нагласи. В тези случаи, оценката се получава като средна аритметична от стойностите за двете нагласи.

Всеки респондент получава оценка от 1 до 5 за третия дял на анкетата, която прави оценката абсолютно съпоставима с оценката на социалната нагласа спряно смъртта, отразена във втория дял на анкетната карта. Именно чрез съпоставяне на оценките на нагласите от двата дяла се оценява социалната желателност.

Двете оценки е необходимо да се подложат на пряко сравнение, като несъответствие с повече от две единици би могло да се приеме като опит за манипулация на изследването. Разлика от два бала означава, че не просто има несъответствие в интензитета, но и в поляритета на нагласата, което е съществено значим признак. Анкетни карти с коефициент на несъответствие, надхвърлящ двойка между втория и третия дял на



анкетната карта не подлежат на обработка и се елиминират с цел повишаване на репрезентативността.

Четвъртият дял на анкетната карта се състои от два отворени въпроса: „На колко погребения, приблизително, сте присъствали в живота си?“ и „Колко погребения ви се е налагало да организирате сам/сама или с вашите близки?“. Целта на представянето на тези айтеми в анкетната карта е да се дефинират конкретни числови стойности, отразяващи познаването на траурната ритуалност.

Обвързването на въпрос с броя на познаваните или прилагани ритуали при загуба на близък би бил доста контаминативен. Неговата дискриминативна стойност би била доста условна поради невъзможността да се опишат всички възможни ритуали и трудното дефиниране на единица за ритуал – в дадено ритуално поведение кога завършва един ритуал и започва друг. Поради тази основна причина се налага определянето на посещението и организирането на погребения като косвен признак за познаване на траурната ритуалност. Още повече, че вече беше посочен принципът на предаване на ритуалите, а именно посредством социалното учене или интериоризиране на готови поведенчески модели.

За да се познава един ритуал е необходимо индивидът да присъства по време на неговото практикуване от други хора, и да перцептира съответстващото ритуално поведение, както това се случва при погребения. Друго предимство на така конструираният въпрос е, че отговорът се получава в цифров вариант. Това от своя страна прави възможно по-лесното използване на резултата за математическа обработка и статистически анализ, без да се налагат значими междинни изчисления и трансформации.

Теоретично стойностите за оценка на този дял на анкетната карта са от нула до плюс безкрайност. Оценката се образува като сбор на двата цифрови отговора, дадени от всеки респондент. Целта оценката да бъде



сума, а не средна стойност се детерминира от факта, че двата въпроса отразяват различни роли в идентични ситуации за индивида. Въпреки, че и в двата става въпрос за погребения, в единия се отчита общият брой посещения, а при втория – пряко организиранията такива. Осредняването на двете стойности би могло да доведе до сериозни деформации, както и до загуба на информация. От друга страна, без значение дали като организатор или като участник, всеки индивид формира определен опит. А общият опит е по-удачно да бъде представен като сбор от частната опитност при идентични ситуации.



3.2.3.2. Апробиране на метода в пилотно изследване

Преди да се извърши същинското изследване с описаната анкетна карта, **тя беше проверена в пилотно анкетирание** на петдесет и двама респондента. Преди да бъдат обработени резултатите, с всеки от тях бе проведено интервю в рамките на тридесет минути. Целта беше да се идентифицира общата нагласа спрямо смъртта, както и актуалната социална нагласа, за да се прецени доколко демонстрираните резултати съответстват на реалните релации на индивида. Обсъдени бяха структурата на анкетата, яснотата на инструкциите и айтемите, както и общото отношение към изследването. Интервюто беше полуструктурирано. Основните въпроси са посочени в Приложение 2.

След обработка на получените данни от предварителното изследване бяха направени оценки на надеждността и валидността на изработения метод. Надеждността (reliability) показва доколко айтемите са съгласувани около някаква определена цел – измерване на даден предварително обособен конструкт. Валидността (validity) е свързана с това доколко скалата измерва именно въпросния конструкт.

За оценка на надеждността съществуват много методи, но най-широко разпространен в практиката е коефициентът алфа на Кронбах. Той беше изчислен за всяка от петте скали отразяващи специфичните нагласи спрямо смъртта по следния начин:

$$\alpha = \frac{m}{m-1} \left[1 - \frac{s_1^2 + s_2^2 + \dots + s_m^2}{s^2} \right],$$

Където m означава общия брой на айтемите с градирани отговори, отнесени към дадена скала, s_1^2 , s_2^2 , ... s_m^2 са дисперсиите на съответните



айтемни резултати, а s^2 е дисперсията на суровия бал на скалата. Максималната възможна стойност на α е равна на 1. Стойности $\alpha \approx 0.8$ се приемат за много добри. Стойности от порядъка $\alpha \approx 0.6$ показват все още задоволителна надеждност. Така изчислената надеждност за петте скали от третия дял на анкетната карта има стойностите, показани в таблица 2.

Таблица 2

Стойност на α на Кронбах	Тип нагласа към смъртта (скала)
0,58	„Отричане“
0,59	„Гняв“
0,61	„Пазарене“
0,57	„Депресия“
0,59	„Приемане“

Стойността на α нараства по естествен начин с увеличаване броя на айтемите. Като се има предвид, че всяка скала съдържа три айтема, може да се направи извода, че надеждността на метода е достатъчно задоволителна.

Валидността е свойство което може да бъде обосновано главно въз основа на външни критерии или експертни оценки. Най-важният белег за валидност представлява фактът доколко скалата показва силна линейна корелация с други известни и стандартизирани скали със същото или много близко предназначение.

Съществен факт в настоящият случай е, че липсват стандартизирани и валидизирани методи за измерване на конкретните социални нагласи спрямо смъртта. Поради тази причина бяха използвани оценките от интервютата с респондентите.

По време на интервюто, преди да бъдат обработени данните от анкетите, всеки респондент получи оценка от 1 до 5, в съответствие с



демонстрираната актуална социална нагласа спрямо смъртта. Тези стойности и оценките от третия дял на анкетните карти бяха подложени на корелационен анализ, за да бъде установена конструктната валидност на метода. Полученият коефициент на корелация е $r=0,88$. В практиката е прието, че положителен коефициент на корелация със стойност около 0,8 е задоволителен за целите на измервания в областта на психологията и поведенческите науки. На тази база може да се направи **извод за сравнително висока валидност на айтемите** от петте скали за измерване на социалните нагласи спрямо смъртта.

От проведените пилотни или предварителни изследвания бяха направени **още няколко извода**, които доведоха до конкретни промени в структурата на анкетната карта.

Беше установено, че респондентите не разбират достатъчно ясно какво се изисква от тях във втория дял на анкетната карта, поради което бяха добавени първите три айтема. Невъзможността там да бъде въведена достатъчно разбираема, но и кратка инструкция индуцира и промяна в процедурата на анкетиране.

Така се стигна до идеята първите два айтема да се решават от респондента в сътрудничество с изследователя, а третият и четвъртият – самостоятелно от изследваното лице. Наложиха се и преформулиране както на инструкцията към този дял, така и на въпроса в четвъртия айтем, за да се постигне по-висока разбираемост от страна на респондентите. Трансформирана беше и инструкцията към третия дял на анкетната карта със същата цел.

В пилотната анкетна карта двата въпроса, измерващи опитността в траурната ритуалност бяха във втория дял. Значителна част от респондентите дадоха обратна връзка, че тези два въпроса са с висока степен на трудност и са предизвикали дискомфорт. За да бъде избегнато това, айтемите бяха преместени в края на анкетната карта.



3.2.3.3. Същинско изследване: описание на обекта и предмета, организация на процедурата и статистически анализ

След като беше проведено пилотно или предварително изследване, бяха измерени валидността и надеждността на метода и се отстраниха някои неточности, бе извършено същинското изследване.

Бяха обхванати общо 505 лица посредством различни канали. За реализиране на изследването бяха ползвани три основни канала. Първият е пряко анкетиране на групи хора, обединени от общи интереси (самодейци от смесен хор „Черноморски звуци“ – 32 лица) или с обща професионална ориентация (служители в Агенцията по заетостта – 183 лица, служители в структурите на Община Каварна – 46 лица, работници в „Рива шууз“ ЕООД – 35 лица).

Вторият комуникационен канал, използван за анкетиране беше интернет пространството. Анкетната карта беше свободно разпространена чрез електронна поща и социалните мрежи с допълнителна инструкция към нея и молба всеки, който желае да я попълни и разпространи сред хора от своето обкръжение. Попълнените анкетни карти бяха връщани на електронен адрес. По този начин бяха обхванати общо 54 респонденти.

Тртият метод за достигане до изследваните лица беше чрез посредничеството на социологическа агенция „Медиана“. Техните анкетьорите проведоха и предадоха попълнени общо 200 анкетни карти.

За целите на изследването, извадката на обекта на изследване не е тясно дефинирана. При определяне на респондентите бяха приложени един възрастов, един етнически и един религиозен признак. Дефинитивните критерии към извадката са: пълнолетни лица (навършили 18 години), самоопределящи се като българи и изповядващи православно християнство.



За да бъдат равномерно представени различните етнографски и фолклорни области в България бе въведен още един критерий – географско разпределение. На база данни на Националния статистически институт от последното преброяване на населението през 2011 година бяха разпределени квоти от респонденти в двадесет и осемте административни области в България. За изходна информация бяха ползвани данните за броя на жителите в тях, които са се самоопределили като българи. В национален мащаб, това са 84,78% от общото население на страната. Разпределението на респондентите по географски критерий е показано в Приложение 3.

Възлагането на анкетиране на агенция „Медиана“ имаше за основна цел да се обхванат респонденти от непокритите до момента региони. През цялото време на провеждане на изследването, изборът на респонденти бе на случаен по всички останали критерии признак, без да се задават клъстър и гнезда на извадката.

При обобщаване на извадката на обекта бяха дефинирани шест възрастови групи, всяка от които съдържа десетгодишен интервал с изключение на последната шеста, която е отворена. Интервалното скалиране по този критерий не е най-правилното от гледна точка на експерименталната психология. От тази диспозиция би било логично да се дефинират възрастови групи, които да отразяват етапи от жизнения цикъл.

За целите на настоящото изследване този тип скалиране е по-подходящо с цел последваща статистическа обработка, при която да се направи опит за откриване на взаимовръзка между критериите възраст и типа социална нагласа към смъртта. Ако скалирането по възраст не е интервално, това би могло да деформира статистическия анализ в следствие и да компрометира корелационните отношения между двете променливи. По критерий възраст, извадката има разпределение, показано в Таблица 3.



Таблица 3

Разпределение на извадката по възрастов признак

Възраст	Брой респонденти
18 – 28 години	84
29 – 39 години	102
40 – 50 години	143
51 – 61 години	101
62 – 72 години	63
Над 72 години	12
<i>Общо</i>	<i>505</i>

Ясно се вижда стандартно разпределение по Гаусова крива на респондентите по този критерий. От това може да се направи извод, че групирането е релевантно на извадката. Макар и случайно постигнато, то отразява обхващането на хора в различни възрасти и осигурява тяхната представеност в общата извадка. Тъй като извадката няма претенции за репрезентативност спрямо общата съвкупност, броят на респондентите от всяка възрастова група няма да бъде съпоставян с възрастовата структура на населението в България.

Не толкова равномерно е разпределението на извадката по полов признак. Там разпределението е силно асиметрично в полза на жените, чийто брой силно доминира броя на представителите на мъжкия пол. Процентното съотношение мъже – жени е 23,8% към 76,2%. Въпреки това, отчетените пропорции не би трябвало да окажат влияние върху резултатите от изследването, тъй като в концепцията на Елизабет Кюблър-Рос, както и в общата теория на социалните нагласи половият признак не се посочва като определящ. В този смисъл, той има значение само за описание на обекта, но е ирелевантен за целите на настоящото изследване.



На това основание се прави обобщението, че асиметричното разпределение по полова принадлежност на респондентите не оказва влияние върху социалната нагласа спрямо смъртта, в контекста на изследването, както и няма пряка връзка с опитността в българските траурни ритуални поведения.

Критерият „Ниво на образование“ парцелира извадката според трите предварително заложиени нива: основно и по-ниско; средно; висше. Тук е избран тристепенен модел на скала, която е асиметрична по своята описателност и рангова по вид. Умишлено не са направени по-прецизни и описателни интервали при скалирането, тъй като не се очаква образованието да окаже съществено влияние върху социалната нагласа спрямо смъртта.

Въпреки това се допуска формиране на определени съдържания на когнитивния компонент на нагласата. Именно поради тази причина е заложен и този критерий, но без неговата подробна описателност да бъде разгърната. Структурата на извадката според образователното ниво е представена в Таблица 4.

Таблица 4

Разпределение на извадката по образование

Образование	Брой респонденти
Основно и по-ниско	91
Средно	209
Висше	205
<i>Общо</i>	<i>505</i>

При обработка на анкетните карти е следвана предварително заложена процедура.



За да бъде гарантирано обхващането на българи, християни, навършили пълнолетие, анкетирането се извърши на територията на Република България. Стриктно се следяха два от въпросите в първия дял на анкетната карта, отразяващи възрастта и религиозните възгледи на респондентите. По критерий възраст от по-нататъшна обработка на данните отпаднаха три анкетни карти, защото респондентите са посочили възраст под осемнадест години. По критерий религиозни възгледи бяха елиминирани други пет анкетни карти, защото са посочени отговори, различни от „Християнин“. По този начин бяха ограничени влиянията на външни контаминиращи променливи, които биха могли да повлияят резултатите от изследването.

Оценяването на втория дял от анкетната карта, отразяващ посоката и интензитета на социалната нагласа спрямо смъртта, се извърши само на база резултатите от последния айтем. Той представлява сложен айтем с пет съставлящи го подайтема. Оценката от респондентите се отрази по петстепенна скала за всеки от подайтемите. Суровият бал представлява пет оценки със стойност между 1 и 5. За да се установи коефициент на социалната нагласа петте оценки бяха осреднени по статистическия метод за средна на извадката.

$$\bar{X} = \frac{x_1 + x_2 + \dots + x_n}{n}$$

или

$$\bar{X} = \frac{\sum X}{n}$$

Където средната е функция на сбора от стойностите на всички оценки на респондентите, разделен на общия брой измервания, които в конкретния случай са пет.



Средната придобива положителна стойност в интервала от 1 до 5. Тя отразява релацията на респондента спрямо смъртта. При стойности 1 или 2, релацията е отрицателна, а при стойности 4 и 5, тя е положителна. Средата на скалата – стойност 3 е прието да се нарича точка на неутралност, която отразява индиферентност на субекта. В контекста на настоящото изследване, медианата на скалата има различно значение. Тя се свързва по-скоро със склонността на респондента да отрича съществуването на смъртта, отколкото да е безразличен или да не може да определи поляритета на релацията си спрямо социалния обект.

Освен за поляритета на социалната нагласа спрямо смъртта, тази оценка позволява да се правят изводи и за интензитета на релацията. С отдалечаване на стойността на оценката от средата на скалата в двете посоки той нараства, като е най-силно изявен при стойности 1 и 5.

Полученият коефициент на социална нагласа спрямо смъртта по този начин не се интерпретира самостоятелно в настоящото изследване. Той има значение за оценка на социалната желателност на респондентите при попълване на анкетната карта.

Целта на третият дял от анкетната карта е да дефинира актуалната нагласа спрямо смъртта. Тук суровият бал има сумарна стойност от 0 до 3 за всяка от петте скали. Всяка скала отразява конкретна социална нагласа спрямо смъртта, изведени от петте етапа при приемане на смъртта, дефинирани от Елизабет Кюблър-Рос.

За да се определи коя е доминиращата актуална нагласа, сборовете от оценките на всяка скала бяха подложени на сравнение с останалите. Така скалата с най-висока стойност се приема за отразяваща актуалната нагласа. Тъй като е допустимо даден индивид да няма конкретна доминираща към момента на изследване социална нагласа, това се отразява като еднакви стойности по две скали. В този случай, за да се получи хомогенна оценка е необходимо да се приложи принципът на



средната извадкова. При дисперсиране на идентични оценки върху повече от две скали, анкетната карта се анулира и резултатите отпадат от по-нататъшна обработка.

Причина за това е възможността респондентът да е давал механично отговорите, да не притежава необходимото ниво на самоанализ или да е проява на социална желателност. Която и от трите възможни причини да е довела до подобни резултати, тя има дискредитивен ефект върху изводите на изследването.

За да се получи обобщена оценка със значение за по-нататъшен статистически анализ, петте скали отразяващи конкретните социални нагласи спрямо смъртта бяха подредени в рангова скала, показана в Таблица 5.

Таблица 5

Ранжиране на социалните нагласи спрямо смъртта

Рангова стойност	Тип нагласа
1	„Отричане“
2	„Гняв“
3	„Пазарене“
4	„Депресия“
5	„Приемане“

Принципът, на който е конструирана ранговата скала на нагласите спрямо смъртта е посоката и интензитета на релацията. Тя е с най-силно изявен отрицателен заряд при Отричане, като постепенно интензитетът намалява, обръща поляритета си, който отново се интензифицира до достигане до Приемане. Тази рангова скала позволи две неща: първо, да се даде оценка от 1 до 5, която да отрази актуалната социална нагласа; второ, оценката да е лесно съпоставима с оценката от втория дял на анкетната



карта. Така чрез просто сравняване на стойностите се направи извод за степента на социалната желателност на респондентите.

За целите на настоящото изследване, за значимо изявена социална желателност се приема разлика над две единици между коефициента на социалната нагласа спрямо смъртта от втория дял на анкетната карта и получената оценка за актуална нагласа спрямо смъртта в третия дял.

При обработка на анкетните карти, по този критерий бяха елиминирани шест. С тях общият брой на анкетните карти, чиито резултати не са включени в анализа става четиринадесет или **статистическият анализ** е извършен на база 491 анкетни карти.

Оценка от четвъртия дял на анкетната карта бе получена като суровите балове от двата айтема се сумираха, а сборът бе ползван за по-нататъшни изчисления и анализи, без допълнителна математическа обработка.

За да бъде проверена хипотезата на изследването е извършен корелационен анализ. Той обхваща двата фактора – актуална социална нагласа спрямо смъртта (дял трети от анкетната карта) и опитност в българската траурна ритуалност (четвъртия дял от анкетната карта).

Задачата на корелационния анализ е да установи степента на влияние на факторите $X_1, X_2, \dots, X_s$ и $Y_1, Y_2, \dots, Y_s$. Корелационният анализ позволява да се проявят неизвестните връзки между факторите и признака, да се определят главните компоненти – факторите, които оказват най-голямо влияние върху изменението на стойностите на признака.

Класическият коефициент на корелация е дело на Пирсън и се бележи с ρ , когато се отнася за популацията или с r , когато се отнася до извадка. Този коефициент се приема за стандартна мярка на взаимовръзката между две случайни променливи по метрични скали. Коефициентът на корелация е индекс, който описва до каква степен две множества от стойности са линейно свързани. Корелационният



коэффициент може да приема всяка стойност в интервала от -1.0 до +1.0. Знакът плюс или минус пред коефициента показва посоката на тази връзка. Абсолютната стойност на коефициента показва размера на взаимовръзката.

Измерването на коефициента на корелация чрез пряко прилагане на принципа на Пирсън предполага някои ограничения. Значимо за настоящото изследване е невъзможността да се съпоставят разномерни стойности или стойности с различни мерни единици. Тъкмо такъв е случаят с оценките за актуална социална нагласа към смъртта, които са в рангова скала и оценките за опитност в траурната ритуалност, които формират интервална скала. За да бъде избегнато трансформирането на оригиналните измервания към стандартни (безмерни) *z*-стойности като самостоятелна операция, за целите на изследването бе предпочетено коефициентът на корелация да бъде изчислен по следния начин:

$$r = \frac{n(\sum xy) - (\sum x)(\sum y)}{\sqrt{[n\sum x^2 - (\sum x)^2][n\sum y^2 - (\sum y)^2]}}$$

За да може да се приложи модифицираната формула на Пирсън за смесените моменти, предварително бяха пресметнати $\sum x$, $\sum x^2$, $\sum y$ и техните сборове. Стойностите за актуална социална нагласа към смъртта получиха означение *x*, а оценката за познаване на българската траурна ритуалност бе отбелязана с *y*. След заместване във формулата се получи коефициент на корелация между познаването на българската траурна ритуалност и актуалната нагласа спрямо смъртта $r=+0.87$

За да бъде интерпретирано значението на получения коефициент на корелация е необходимо той да бъде съпоставен с приетите в статистиката значения за стойностите на коефициента на корелация, показани в Таблица 6.



Таблица 6

Емпирични правила за интерпретация на корелационния коефициент (по Калинов, 2010, стр. 95)

Стойност на r		Интерпретация на корелацията
0.00 до 0.30	-0.30 до 0.00	Много ниска положителна/отрицателна
0.31 до 0.50	-0.50 до -0.31	Ниска положителна/отрицателна
0.51 до 0.70	-0.70 до -0.51	Умерена положителна/отрицателна
0.71 до 0.90	-0.90 до -0.71	Висока положителна/отрицателна
0.91 до 1.00	-1.00 до -0.90	Много висока положителна/отрицат.

След съпоставяне на получения коефициент на корелация с приетите стандарти за интерпретация, става ясно, че е налична **висока положителна корелационна връзка между актуалните нагласи към смъртта и познаването на българската траурна ритуалност в изследваната извадка**. Това означава, че колкото по-голяма опитност имат изследваните лица в българската траурна ритуалност, толкова по-близо се намират в нагласата си спрямо смъртта до нейното приемане. Т.е. практикуването на траурно ритуално поведение е пряко правопрпорционално на приближаването до приемане на смъртта. В същото време коефициентът на корелация не дава причинно следствена връзка между изследваните явления, а само описва връзката.

Това означава, че на този етап могат да се направят две предположения: първото гласи, че колкото по-голяма практика се притежава в траурната ритуалност, толкова повече нагласата към смъртта е приближена към Приемане; а според второто, колкото по-близо до Приемане се намира нагласата спрямо смъртта, толкова по-голяма е опитността в траурното ритуално поведение. Тези две предположения



отразяват една и съща взаимовръзка, но различна причинно-следственост или обусловеност на двете явления.

Поради невъзможността статистически метод да посочи причинно-следствена връзка между две явления, в практиката е утвърден принципът на субективно установената причинност. За да се дефинира кой от двата фактора е причина и кой следствие се анализира теоритично тяхната взаимовръзка. Логично от структурата на социалната нагласа е тя да се формира под въздействие на външни (социални) за индивида обекти и вътрешни (личностни) конструкти и процеси. Съгласно този принцип, залегнал в същността на социалната нагласа може да се направи извод, че нагласата спрямо смъртта се формира под въздействието на ритуалите и ритуалното поведение, а не обратното.

За да бъде проверена основната хипотеза на изследването е необходимо да се подложи на проверка влиянието върху типа конкретна социална нагласа спрямо смъртта на друг фактор, който би могъл да бъде разпознат като значим. Тъй като в структурата на социалната нагласа е включен когнитивен компонент, може да се допусне, че нивото на образование би могло също да влияе върху зависимата променлива. За да се провери тази хипотеза бе изчислен втори коефициент на корелация между нивото на образование (X) и актуалната социална нагласа спрямо смъртта (Y). Използван е вече описният подход.

Полученият коефициент на корелация е със стойност $r = -0,29$. Според посочените вече стандарти за интерпретация на коефициента на корелация, тази стойност се определя като много ниска. Стойността на коефициента показва, че нивото на образование почти не е свързано с актуалната социална нагласа към смъртта. Ако трябва да бъдат съпоставени стойностите на взаимовръзка между нивото на образование и познаването на траурната ритуалност с актуалната нагласа спрямо смъртта,



влиянието на нивото на образование е 23,8% от влиянието на траурната ритуалност.

Друг факт, който прави впечатление при интерпретацията на корелационния коефициент е типът на линейната зависимост. Отрицателната стойност означава, че съществува обратнопропорционална връзка между двете изследвани променливи. Въпреки, че абсолютната стойност е незначителна, отрицателният знак показва, че съществува тенденция с нарастване на образователното ниво на респондентите да се интензифицира страхът им от смъртта.

Подобно твърдение не би могло да се възприеме като непосредствен извод от настоящото изследване, а само като установена тенденция във взаимовръзката на променливите. За да се защити подобна теза е необходимо да се проведе самостоятелно изследване, което да обхване доста по-голям брой фактори, като насоченост на образованието (специалност или научна област), необходимо е да се прецизира скалата за оценка на образователното ниво, да се диференцират учебни заведения, в които се преподават вероучение и религия, да се анализират методите на преподаване в различните учебни заведения (интрадисциплинарен, интердисциплинарен) и т.н.

За целите на настоящото изследване е достатъчно да се направи извода, че дисперсията на нивото на образование на респондентите и актуалната им социална нагласа спрямо смъртта е подчертано не линейна и съществува пренебрежимо слаба връзка между двата феномена.

Връщайки се към теоретичната постановка на дисертационния труд, може да се направи косвен извод и за деинтензифициране на страха от смъртта чрез траурното ритуално поведение. То дава възможност на личността да допълва и развива своята социална нагласа спрямо смъртта, като я превръща от предразсъдък в адекватно отражение на



действителността. Още повече, че колкото по-продължителен е животът на човек, толкова повече са теоретичните възможности той да придобива опитност в траурно ритуално поведение.

Подобно предположение не може да се направи на база установения коефициент на корелация, а предполага лонгитюдно изследване, което да измери в хронологична последователност нагласите спрямо смъртта на една и съща извадка, като отрази динамиката в тях. Независимо от това, непряко то може да бъде проверено чрез изследване на връзката между актуалните социални нагласи и възрастта.

Основното допускане е, че наличие на значима положителна корелационна връзка между социалните нагласи спрямо смъртта и възрастта би означавало, че за различни етапи от жизнения цикъл са характерни различни нагласи. Въпреки това, коефициентът на корелация, както и дисперсионният анализ ANOVA, който е приложим в дадения случай имат висока дискриминативна, но сравнително ниска описателна стойност. За целта се изчислява коефициент на корелация, но за да може да се постигне по-висока описателност и детайлизиран анализ се прилага сравнителен анализ.

Установеният след изчисления коефициент на корелация между възрастта и актуалната социална нагласа спрямо смъртта на респондентите има стойност $r = + 0,72$. Този коефициент показва пропорционална линейна зависимост между двете променливи. Това означава, че с нарастване на възрастта, респондентите са по-склонни да демонстрират социална нагласа приближаваща се до Приемане. По своята сила, корелационната връзка се намира на границата между умерена и висока. Точната граница в стандарта за интерпретиране на коефициента на корелация е 71. Но без значение към коя от двете групи би била отнесена конкретната стойност, тя отразява достатъчно явно изявена взаимовръзка между изследваните променливи.

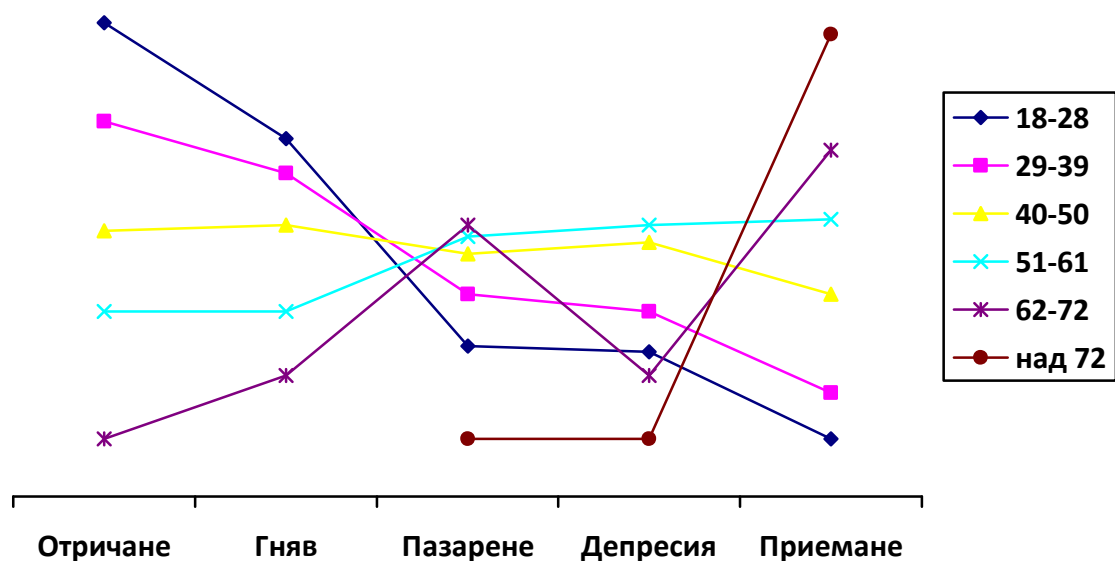


Именно този корелационен коефициент е достатъчно основание да се направи малко по-прецизен анализ чрез сравнителния анализ. Използването на дисперсионен или регресионен анализ не е необходимо, защото целта е да се идентифицира най-силно изявената актуална социална нагласа спрямо смъртта във всяка възрастова група. Тази задача не предполага сравнение на всички групи по двойки, а само откриване на модата и тенденциите за всяка една от тях.

Резултатите от нивата на проява за всяка актуална социална нагласа спрямо смъртта в обособените подизватки по възрастов признак са изобразени на Фигура 2. Резултатите са групирани по брой идентични измервания, но с оглед на различния брой представители в различните възрастови групи стойностите са несъпоставими и не подлежат на съпоставяне. За да бъдат съпоставими резултатите, абсолютните стойности са представени като пропорционални за по-лесното им сравняване.

Фигура 2

Сравнение между възраст и актуална нагласа спрямо смъртта





От графично представените резултати във Фигура 2 ясно се открояват няколко основни тенденции във взаимовръзката между възрастовия признак и актуалните социални нагласи спрямо смъртта.

Основно могат да бъдат обособени три възрастови групи според доминиращите актуални нагласи. На първо място това са респондентите между 18 и 39 години. Специфичното за тях е силно изявената нагласа на отричане, както и тази на гняв спрямо смъртта. Въпреки, че в извадката има представители, които са демонстрирали депресия и приемане, описателната характеристика на групата е нагласата на отричане.

Много ясно като тенденция в актуалните нагласи се откроява втората възрастова група, обхващаща респондентите от четиридесет до шестдесет и еднагодишна възраст. При тях доминирането на конкретна социална нагласа е трудно дефинируемо. Графичното изображение, описващо нагласите на групата 40-50 години е почти права линия. За разлика от тях, представителите между 51 и 61 години демонстрират слаба низходяща тенденция. Имайки предвид доста близките резултати на всички респонденти в диапазона 40 – 61 години, може да се допусне, че в този етап от живота си те извършват балансиране между социалната нагласа към смъртта, която беше описана като предразсъдък и е силно изявена в по-ранния етап от жизнения път и адекватната социална нагласа на приемане на смъртта. Въпреки тази тенденция, резултатите са силно дифузни и не може да бъде изведена доминираща конкретна социална нагласа, която би описала тази извадка.

Обобщавайки двете последни извадки 62 – 72 и над 72 години, може да се изведе като принцип слабо изявените нагласи на отричане и гняв, които изобщо липсват при по-възрастните от 72 години. Явно този етап от жизнения цикъл е силно наситен с динамика относно нагласата спрямо смъртта, защото въпреки малката извадка на респонденти над 72 години,



те демонстрират доста различно поведение спрямо възрастта 62 – 72 години.

В кривата, отразяваща нагласите на респондентите на възраст между 62 и 72 години се забелязват два силно изяви пика. Първият е в областта на нагласата, отразяваща пазарене, а вторият е на нагласата на приемане. Това са две несъседни нагласи и според Кюблър-Рос, не би трябвало да има подобно разпределение, защото преминаването от един етап към друг е хронологично обусловено. Чрез създадената от нея бихейвиористична теория биха могли да се обяснят линейни зависимости, но не и подобни протоберации с два пика на непоследователни (несъседни) нагласи. Именно тази синусоидна форма на кривата, описваща тази извадка не позволява да се дефинира конкретна водеща социална нагласа спрямо смъртта.

Подробно обяснение на този факт ще бъде потърсено в следващата глава. Тук може да бъде споменато едно от съществените предимства на сравнителния анализ пред корелационния или дисперсионния. Ако беше приложен методът ANOVA, тези два пика щяха да се изравнят и щяха да се отразят върху проявите на нагласа Депресия, която се явява средна за тях.

Характерното за респондентите над 72 години е, че при тях изобщо липсва проява на нагласа на Отричане или Гняв. Те демонстрират и най-ниски стойности на Пазарене, които са същите като за Депресия. В същото време, най-описателната за тази извадка нагласа е Приемане, където има много голям пик.

От графиката могат да се направят и още няколко извода относно характера на самите нагласи и тяхната взаимосвързаност.

Прави впечатление, че дисперсията на попаденията в двете крайни нагласи – Отричане и Приемане е най-равномерна. Второто важно наблюдение върху тях е, че интервалният характер на скалата за измерване



на възрастта се отразил върху измерванията на проява на тези две нагласи, като е предопределило интервалност. Всички възрастови групи отразяват и двете нагласи през почти равномерни интервали.

Подобно изследване би било интересно, но то няма връзка с целите и задачите на настоящото и за това коментарът се свежда само до констатация на факти.

Друго наблюдение разкрива една съществена характеристика на извадките. Най-интензивни са преходите от нагласа Гняв към нагласа Пазарене за възрастта от 18 до 39 години. В известна степен това се запазва до 61 години. Тук се пресичат кривите описващи всички извадки на възрастов признак до посочената възраст. Интересно е, че следващо подобно пресичане се открива между нагласите Депресия и Приемане, но след седемдесет и една годишна възраст. В същото време стойностите за нагласите Пазарене и Депресия са почти идентични във всяка отделна възрастова група. Така се дефинират две силно интензивни, разделени с пасивно отношение.

Подробен анализ на значенията на тези наблюдения ще бъде направен в следващата глава, където те ще бъдат поставени в контекста на социалните и психологични конструкти. Ако статистическият анализ на получените от изследването данни ни дава информация за връзките между различни явления и конструкти, то теоретичният анализ може да придаде значим смисъл на тези емпирични наблюдения.



3.2.3.4. Изводи от статистическия анализ

След проведения статистически анализ на резултатите от анкетната карта могат да бъдат посочени няколко основни извода.

Първият извод е свързан с установения коефициент на корелация между степента на познаване на българската траурна ритуалност и актуалната нагласа спрямо смъртта. Стойността му е $r = +0,87$ – свидетелство за висока правопорпорционална връзка между двете явления.

Вторият основен извод отразява слабата линейна зависимост между актуалната нагласа спрямо смъртта и нивото на образование ($r = -0,29$). Според приетите стандарти за интерпретация, стойността на връзката е много ниска. Но отразява възможността с нарастване на образователното ниво да се интензифицира страха от смъртта.

Третият извод е за деинтензифициране на страха от смъртта чрез практикуването на българските траурни и погребални обреди и ритуали.

Четвъртият съществен извод засяга корелацията между актуалната социална нагласа спрямо смъртта и възрастовия признак ($r = +0,72$). Съществува изявена във висока степен линейна зависимост между нагласата спрямо смъртта и възрастта. С напредването на възрастта, човек се приближава все повече към нагласа на Приемане.

Петият извод отразява дефинирането на три характерни възрастови периода в жизнения цикъл, към които могат да се отнесат конкретни процеси в трансформиране на нагласите спрямо смъртта. Първият обхваща епизода от 18 до 39 години. За него е характерен предразсъдък доминиран от Отричане и Гняв. Вторият се отнася до възрастта между 40 и 61 години, когато се извършва трансформиране на предразсъдъка в адекватна социална нагласа. В третият период – след 61-годишна възраст – човек е най-склонен да формира социална нагласа на Приемане спрямо смъртта.



В заключение може да се каже, че работната хипотеза на проведеното емпирично изследване беше потвърдена по категоричен начин. В процеса на анализ бяха реализирани някои значими и интересни наблюдения, които се нуждаят от допълнително обсъждане и анализ.



ЧЕТВЪРТА ГЛАВА: КАЧЕСТВЕН АНАЛИЗ НА ДИНАМИКАТА НА НАГЛАСИТЕ СПРЯМО СМЪРТТА

4.1. Кризи на идентичността и трансформация на нагласата спрямо смъртта.

След извършените статистически анализи на данните от емпиричното изследване беше установено еднозначно, че **съществува** значима положителна корелационна връзка между дефинираните пет социални нагласи спрямо смъртта и опитността в българската траурна ритуалност.

В опит тази връзка да бъде максимално описателно дефинирана беше направен **друг извод** относно наличието на хронологична обвързаност между конкретните социални нагласи. Доминирането на конкретна социална нагласа беше обвързано с няколко възрастови групи, което е основание да се предположи, че в различни възрастови периоди социалната нагласа спрямо смъртта се трансформира. Крайната цел на този процес е индивидът да се сблъска със смъртта, да я интерпретира посредством деформирана социална нагласа тип предразсъдък, след което започва трансформиране на нагласата посредством динамика в когнитивния, афективния и поведенческия ѝ компоненти.

Този процес се катализира и индуцира както от вътрешни за личността фактори, така и от външни – социални, водещият от които е ритуалното поведение при загуба и траур. Крайната цел на този процес е индивидът да постигне приемане на смъртта, което деинтензифицира страха от нея.

Подобна идея за интерпретиране на жизнения цикъл като последователно развитие чрез преминаване през различни етапи не е



иновативна за психологическата наука. Може би, най-значим принос в опита да дефинира конкретни динамични етапи, обвързани както с личността, така и със социума има Ерик Ериксън (Ериксън, 1999).

Аналогично на концепцията на Ериксън, ще бъде направен опит за идентифициране на конкретни възрасти, когато се извършва трансформация на нагласата спрямо смъртта. Описаните от него кризи на идентичността, по същество, представляват формиране на конкретни социални нагласи, оказващи съществено влияние върху развитието на личността.

От друга страна, както ще стане ясно, процесът на трансформиране на нагласата спрямо смъртта представлява своеобразна криза. Нейното решаване може да доведе до преминаване към следващ тип нагласа, до фиксиране в настоящата нагласа или в регрес към нагласа, която е била характерна за предходен период от развитието на човека.

Също както при стремежа към идентичност, динамиката на нагласата спрямо смъртта е силно повлияна от личностните конструкти и процеси, от една страна и от общността, в рамките на която се извършва, от друга. Културата оказва силно въздействие чрез обичаите, обредите, ценностите и нормите. Единствено при взаимодействието на личността със социума може да се реши успешно всяка криза на идентичността или да се формира адекватна нагласа спрямо смъртта.

При решаването на кризите на идентичността, както и при трансформиране на нагласата спрямо смъртта ритуалите имат съществена роля. Те са преки носители на културните норми и ценности. Тяхната основна цел е да „покажат пътя“ за развитие на личността. Това развитие може да бъде както по отношение на идентичността, така и по отношение приемане на смъртта.

Изложеното до тук очертава сходства между кризата на идентичността и трансформирането на социалната нагласа спрямо смъртта.



Разкрива се идентичният контекст, в рамките на който се реализират те. Именно това е основанието теорията на Ериксън да бъде избрана като отправна точка в опита да се опише модел за динамика на социалните нагласи спрямо смъртта.

Но кой е Ерик Ериксън и какво представлява неговата теория за развитие на личността?

Той е роден във Франкфурт, Германия на 15 юни 1902 г. Съществува една загадка около произхода му: биологичният му баща е неизвестен датчанин, изоставил майка му Карла Абрахамсен, докато била бременна. Тя сама отглежда сина си през първите три години от живота му. След това се омъжва за доктор Теодор Хомбергер, който е педиатър на Ерик и заедно се преместват в Карлсруе.

След като завършва гимназия, Ерик се посвещава на това да бъде художник. Когато навършва двадесет и пет години, приятелят му Петер Блос му предлага да кандидатства в експерименталното училище за американци, управлявано от Дороти Бърлингем, приятелка на Анна Фройд. Освен образование в областта на изкуството Ериксън получава диплом от Виенското психоаналитично общество и от Монтесори.

С идването на власт на нацистите, семейството на Ериксън напуска Виена и първоначално се отправя към Копенхаген, а след това – към Бостън. Той започва преподавателска дейност в медицинското училище Харвард и има частна практика като детски психоаналитик. По-късно преподава в Йейл, а след това и в Калифорнийския университет в Бъркли. През този период създава и известните си учения за съвременния живот на племената Лакота и Юрок.

Когато става американски гражданин, той официално сменя името си на Ерик Ериксън. Синът му Кай смята, че това е продиктувано от желанието му да се определи като продукт на самия себе си. Новата му



фамилия буквално означава „син на Ерик“. Така смисловото значение на двете му имена е Ерик син на Ерик.

През 1950 г. той пише „Детство и общество“, което съдържа обобщение на изследванията му върху коренното население на Америка, анализи на Максим Горки и Адолф Хитлер, дискусия за „Американската личност“ и основни линии на неговата интерпретация на теорията на Фройд. Тези теми – влияние на културата върху личността и анализа на исторически фигури – се повтарят в още две негови книги. Едната от тях „Истината за Ганди“ му носи „Пулицър“ и „Националното отличие за книга“. През същата година напуска Бъркли. Прекарва десет години практикувайки и обучавайки в клиниката Масачузетс и други десет обратно в Харвард. След като се пенсионира през 1970 г., пише и прави изследвания заедно със съпругата си Джоан Серсън. Умира през 1994 г.

Ериксън е фройдистки психолог на Аз-а. Той приема за точни, в основни линии, идеите на Фройд, включително и някои спорни като тази за Едиповия комплекс и тези за Аз-а, добавени от други фройдисти като Хайнц Хартман и разбира се Анна Фройд. Въпреки това, Ериксън е в много по-голяма степен обществено и културно ориентиран от повечето фройдисти, както може да се очаква от човек с неговите антропологични интереси и често negliжира концепцията за инстинктите и несъзнаваното. Може би заради това, той е еднакво популярен сред фройдистите и сред не-фройдистите.

Ериксън е най-известен с работата си по доизясняване и обогатяване на теорията на Фройд, в частта за етапите на развитие на личността. Според него, развитието съществува благодарение на епигенетичния принцип. Това означава, че развитието на личността преминава през осем предопределени етапа. Успехът при всеки от тях, в известна степен, зависи от степента на справяне с предходните.



Всеки етап поставя определени задачи на развитието, които са психосоциални по своята същност. Въпреки, че следва фройдистката традиция, като ги нарича „кризи“, те са по-широкообхватни и по-слабо специфични, отколкото предполага терминът. Различните задачи при всеки от етапите са представени от два антонимни термина. Това, което Ериксън пояснява е, че трябва да **усвоим не едното или другото, а баланса между двете**. Така например, задачата на бебето е да се научи да се доверява, но трябва да развие в себе си и мъничко недоверие, за да не се превърне в лековерно, когато порастне.

Ако индивидът се справи добре със стадия, се изгражда определено позитивно качество или психологична сила, която помага при следващите стадии в живота. От друга страна, ако справянето не е толкова успешно, могат да се появят неадаптираност или увреждания, както и да се застраши бъдещото развитие. Увреждането е по-лошата алтернатива, защото включва твърде малко от положителната и твърде много от отрицателната страна на задачата. Неадаптираността не е толкова подчертано неблагоприятна и включва твърде много от положителната и твърде малко от негативната страна.

Конкретните кризи, описани от Ериксън няма да бъдат подробно разглеждани. Те са схематично представени в Таблица 7.

Таблица 7

*Схематично описание на стадияте и кризите на идентичността
(по Ериксън, Е., 1996 г.)*

Стадий (възраст)	Психологическа криза	Значими връзки	Психосоциални модалности	Психосоциални позитивни качества	Неадаптивност и увреждания
Кърмаче (0-1)	Доверие срещу недоверие	Майка	Да получиш, да дадеш в замяна	Надежда, вяра	Сензорна неприспособимост – затваряне в себе си



Малко дете (2-3)	Самостоятелност срещу срам и съмнение	Родителите	Да задържаш, да отпускаш	Воля, решителност	Импулсивност – компулсивност
Предучилищна възраст (3-6)	Инициатива срещу вина	Семейството	Да следваш, да играеш	Цел, кураж	Непреклонност – задържане
Ученик (около 7-12)	Усърдие срещу непълноценност	Училище и близка среда	Да завършваш, да обединяваш нещата	Способност	Тясно специализиране – инерция
Юношество (около 12-18)	Аз-идентичност срещу ролево объркване	Приятелите, ролеви модели	Да бъдеш себе си, да споделяш	вярност	Фанатизъм – отричане
Млад възрастен (около 20)	Близост срещу изолация	Партньори, приятели	Да изгубиш и откриеш себе си в друг човек	Любов	Промискуитетност – изключване
Среден период на възрастен (след 20 до 50)	Съзидателност срещу застой	Семейство, колеги	Да събднеш, да с епогрижиш	Грижа	Свърхпродължение – отхвърляне
Късен период на възрастен (над 50)	Цялост на Аз-а срещу отчаяние	Човечеството или моите хора	Да бъдеш чрез това, което си бил, да се изправиш срещу това да не бъдеш	мъдрост	Предположение – отчаяние

Същественото в концепцията на Ерик Ериксън, което има отношение към настоящото изследване е принципът, по който се интериоризират определени качества, както и факторите, оказващи влияние при тяхното формиране.

Стремейки се към своята идентичност, индивидът е необходимо да балансира между качества, характерни за всеки един етап от живота. Този стремеж може да се определи като вътрешно присъщ за личността. На личностните конструи и процеси е подчинено и придобиването на качества. От друга страна, индивидът не се разглежда в изолираност, а тъкмо обратното – в неговото взаимодействие със социума. Поради тази причина Ериксън дефинира конкретни особено значими връзки за всеки един стадий в индивидуалното развитие. Тези връзки най-точно описват



обектите от социалната реалност, които оказват най-силно въздействие върху решаването на кризата от индивида.

В този ракурс може да се обобщи, че в търсенето на идентичността, индивидът полага повече или по-малко лични усилия, но върху успешното справяне с всяка криза съществено влияние оказват и неговите социални интеракции. Това доста напомня като механизъм вече разгледаните принципи за формиране на социалните нагласи.

Друга аналогия, която е лесно да се изведе между ритуалното поведение и концепцията на Ериксън е културно обусловената идентичност и по-конкретно нейното формиране.

Той счита, че културната идентичност не се учи целенасочено, а се усвоява на принципа „човек се учи как да живее докато живее“. Тук той описва формиране на поведенчески модели на принципа на социалното учене, чрез участие на по-младите индивиди в живота на общността и възприемайки чрез ритуалите, фолклора, обичаите и т.н. културния контекст, към който принадлежи. Подобни форми на взаимодействие между индивида и общността бяха вече детайлно разгледани и описани във втора глава на дисертационния труд.

Не на последно място, при анализа на резултатите от проведеното емпирично изследване бяха забелязани определени връзки между конкретни социални нагласи и възрастта на респондентите. Този извод пряко кореспондира с идеята за модел на кризите на идентичността на Ерик Ериксън.

Следвайки аналогията между настоящото изследване и концепцията на Ериксън – нагласите към смъртта, които се формират под въздействие на общността чрез траурната ритуалност и тяхната обвързаност с възрастовия признак, е уместно да се направи опит за създаване на функционален модел, който да обобщи



наблюдаваните и измерени явления в общ подход – по примера на Ерик Ериксън.

Подобен модел би имал стойност не само от теоретична гледна точка. Той би бил полезен както в палиативната грижа, така и при психологична превенция и терапия на страхови състояния и посттравматичен стрес, психологично консултиране и терапия при скръб и загуба, своевременно трансформиране на нагласата спрямо смъртта и други подобни.

Ако се проследи възприятието на смъртта като загуба на близък в хода на жизнения цикъл, могат чисто логически да се обособят няколко етапа, описващи възприятието, представата и социалната нагласа към смъртта.

Ранното детство може да се опише като единственият период от живота на човека, в който той няма отношение към смъртта. Смъртта в представите на децата не съществува най-малкото поради две причини. Първата е, че липсата на обект предопределя липсата на представа. Нивото на абстрактност на мисленето е доста ниско и то е свързано по-скоро с конкретиката на реалните материални обекти. Този факт кореспондира в голяма степен с втората причина – високата степен на абстрактност на представата за смъртта. На този етап от живота си индивидът няма никаква опитност със смъртта, дори и с нейните последствия – загуба, скръб, тъга. Поради пълната липса на обекта смърт от социалната реалност на индивида, той няма как да формира представа, още по-малко конкретна нагласа.

Социумът е доста адекватен на тази специфика на децата. Българската традиция повелява на погребения да не се допускат малки деца. Ако в дома, където е настъпила смърт живее и малко дете, то трябва да бъде изведено и временно настанено другаде до погребението. Тази ритуална реакция отразява факта на липса за представа за смъртта в етапа



на ранното детство. Така се осигурява среда, в която психичните конструкции и процеси трябва да се развият достатъчно, за да са способни да възприемат смъртта като социален обект.

Средното и късно детство е периодът на приказките, що се отнася до възприятието на смъртта. Тя навлиза в битието на детето чрез фолклора – приказки, легенди, предания, песни. Това се налага поради факта, че в българската култура смъртта е табу. Възрастните проектират своите нагласи спрямо смъртта и се опитват да предпазват децата от собствените си страхове като игнорират или negliжират темата. Така източникът на информация за децата остават общодостъпните фолклорни форми.

В българските народни приказки образът на смъртта и представата, която тя може да формира са доста дифузни и неясни. Могат да се открият две форми на смъртта и нейното значение за индивида. Първата е като факт от битието и обхваща загубата на близък. Това в народните приказки се отразява само като факт, без да се детайлизират преживяванията на загуба. Много често само се отбелязва чисто фактологично, че бащата, майката или някой друг е починал. Подобни примери могат да се открият в приказки като „Златното момиче“, „Мелница за змии и гущери“, (101 български народни приказки, 2008).

Това е крайно недостатъчно, за да се формира каквато и да е представа. Втората форма е преживяването на собствената смърт от конкретен приказан герой. В този случай повествованието продължава отвъд това събитие. Традиционна е представата, че след смъртта си, юнакът попада в долната земя, но това не е краят на неговия живот – пример „Тримата братя и златната ябълка“ (Български народни приказки, 2011); на мястото, където била погребана младата невеста поникнало дърво, което пеело и закриляло нейния любим – „Не родена мома“ (101 български народни приказки, 2008). Ясно може да се открият символите на отвъдния живот в песни, легенди и предания.



Общото между тях е, че формират нереалистична представа поради мистифицирането на смъртта като социален обект. От друга страна представата за смъртта не може да бъде изградена в пълнота, защото тя се представя като емоционално незначима. Афективният компонент остава празен, а когнитивният се запълва с вербално деформирани конструкции. Поведенческият компонент е нереалистичен поради липсата на възможност за пряко наблюдение на поведение при загуба и формиране на такова на база митологичните представи.

По време на *юношеството и младостта* индивидът за пръв път се сблъсква пряко с реалното проявление на смъртта в битието – загубата на близък. До този момент, както стана ясно от трите компонента на социалната нагласа, има съдържание само в когнитивния компонент, което представлява контаминация между приказните елементи и лично привнесените от индивида чрез неговия опит конструкции.

Емоционално неподготвен за преживяваният при загуба индивидът се сблъсква с мъката, скръбта и тагата, които възприема като причинени от смъртта, а не от загубата. Прякото обвързване на смъртта с подобен житейски опит и незавършената социална нагласа способстват за отнасянето на тези емоции към социалната нагласа спрямо смъртта. С тях се запълва афективния компонент на нагласата спрямо нея.

В същото време ритуалните поведения се стремят към запълване на поведенческия компонент на нагласата, но те влизат в явен дисонанс с вече изградените представи за мистично-приказно поведение от предходния етап в развитието на социалната нагласа.

Така се стига до първата реална социална нагласа спрямо смъртта, която се характеризира с вербално деформирано съдържание на когнитивния компонент, емоционално силно интензивни съдържания на афективния компонент и неадекватни съдържания на поведенческия



компонент. Описаната социална нагласа спрямо смъртта притежава характеристиките на предразсъдък.

Тук общността въвежда друг модел на поведение, според който е дълбоко неуважение не само към покойника, но и към неговите близки, ако не се уважат и не се отиде на погребение. Така българският народ реагира на неизбежния сблъсък на индивида със загубата като проява на смъртта. Ако до този момент – в детството си, той е бил защитен от подобни преживявания – сега е задължен от обичаите да посещава всяко погребение на близък или близък на негов близък. Задачата на подобна повеля е да се създадат условия индивидът да придобива опитност в загубата посредством траурната ритуалност. А крайната цел – да се конструира адекватна социална нагласа на приемане на смъртта.

В проведеното емпирично изследване юношеството и младостта бяха свързани с доминиращата социална нагласа Отричане и по-слабо изявената Гняв. Поради невъзможността на индивида да даде оперативно обяснение на смъртта с наличните в когнитивния компонент на социалната нагласа и високата емоционална натовареност на афективните съдържания, той изпада в безпомощност. След като не успява да намери решение на проблема с нарастващата тревожност и страх поради невъзможността да се извърши адекватно социално ориентиране, индивидът прилага двата най-широко разпространени защитни механизма – отричане (изтласкване) или гняв (трансформация на страха в гняв).

На този етап Отричането се проявява в максималната си сила. Индивидът отказва да приеме смъртта като неизбежна и каузална. Това поражда високо нервно напрежение, което се отразява върху интеракциите и голяма част от социалните релации. Индиферентността към социалният обект смърт може само по себе си да бъде разгълкувано като неадекватно поведение. Ирационалността на подобно поведение може да доведе до редица асоциални прояви на индивида в опит да си докаже, че смъртта не



съществува или поне не го засяга. Опитвайки се да елиминира влиянието на смъртта върху личното си битие, хора с подобна нагласа са склонни на социално оттегляне или дори изолация. Отношенията им с останалите членове на общността са повърхностни и се стремят към елиминиране на емоционални връзки. Често създават образ за себе си, който се характеризира с уравновесеност, спокойствие и в известна степен инертност.

В съответствие с личния опит и психичните си характеристики индивиди с нагласа Отричане могат да демонстрират и крайно социализирано поведение с широки социални отношения и релации. Демонстрират поведение характерно за сангвиничния темперамент. Която и от двете форми на поведение да се реализира, остава неизменната характеристика за невъзможността за създаване на силни емоционални отношения с другите хора.

Социалната нагласа на Гняв е характерна за **ранната зряла възраст**. Въпреки, че се открива в юношеството и младостта, истински тя се разгръща във възрастта около 30-40 години. На този етап индивидът трупа все повече опитност в траурната и погребална ритуалност, защото преживява загуби. Този факт затвърждава ирационалността на социална нагласа на Отричане спрямо смъртта. Достига се до заключението, че колкото и яростно да се negliжира смъртта, тя съществува и никой не е в състояние да ѝ противодейства безкрайно.

Чрез личния опит и траурната ритуалност когнитивният компонент на нагласата е запълнен с нови съдържания. Обикновено тук се правят съзнателни опити за намиране на обяснения за смисъла на живота и смъртта, като се търси различна информация и се формират вярвания в съответствие с личните потребности и ценности на индивида.

Важно е да се отбележи, че това е начален етап на търсенията в тази област, които не винаги се проявяват в поведението, което е видимо за



останалите хора. В случай, че индивидът не изпитва потребност или се страхува да търси необходимата му информация, траурните ритуали му предоставят такава. Повратът, който се случва е, че индивидът променя нагласата си спрямо смъртта. До този момент той е демонстрирал пълно пренебрежение в поведението си, а сега се стреми да знае повече. Подобен дисонанс в поведението често индуцира психично и социално напрежение. За да бъде избегнато, индивидът предпочита да запази в тайна или поне да не парадирва със заинтересоваността си по въпроси, свързани със смъртта.

Това неизявено поведение води до необходимостта той сам да се опитва да се справя с набавянето на нужната му информация. Този процес, съвсем очаквано е времеемък и ресурсоемък, поради което и попълването на когнитивния компонент на нагласата спрямо смъртта отнема доста време. Резултатът е, че все още липсва доста информация, но набавената вече започва да оказва редуциращ ефект върху интензитета на афективния компонент. Същевременно нараства опитността в поведението индуцирани от траурните и погребални ритуали, които запълват основно поведенческия компонент на нагласата.

По своята същност, социалната нагласа към смъртта продължава да притежава характеристиките на предразсъдък. Страхът и безпокойството, които смъртта поражда все още са с висока интензивност. Все още липсва и баланс между компонентите на социалната нагласа. След като е осъзнал ирационалността на Отричане, индивидът замества този защитен механизъм с друг – трансформиране. Неспособен да овладее страха от смъртта на рационално или емоционално ниво, той е провокиран да „облече“ в приемлива за общността форма тези емоции и чувства. А след като смъртта е нещо лошо, каква по-подходяща емоционална изява спрямо нея от гняв? Така се формира нагласата към смъртта описана като Гняв.

Специфичното е, че смъртта не е обозрим социален обект и така се поражда проблемът за насочеността на този гняв. Когато липсва реален



(материален) обект, гневът придобива поведенческа форма на заядливост, сприхавост или други измерения на открита агресия, която най-често се насочва към близките хора – открито се negliжират техните преживявания, подценяват се потребностите им и т.н. Това поведение не може да бъде генерализирано върху всички интеракции на индивида, а се ограничава само върху тези, които предполагат изява на нагласата спрямо смъртта или са систематично свързани с нея.

Периодът от четиридесетата до шестдесетата година приблизително, усложно може да се определи като *зрялост*. Той се оказва преломен при формиране на адекватна социална нагласа спрямо смъртта. Тук липсва ясно изявена водеща нагласа, но причината не е безразличие, а сложната трансформация на ползвания като такава предразсъдък и балансираната социална нагласа, насочена към приемане.

В проведеното емпирично изследване респондентите на възраст 51 – 61 години за пръв път демонстрират тенденция към доминиране на нагласа Приемане, въпреки, че тя не е категорично изявена. До този момент проявите на този тип нагласа спрямо смъртта са под средното ниво. А респондентите от възрастова група 40 – 50 години демонстрират почти напълно симетрично и петте типа социална нагласа спрямо смъртта.

Този етап от живота на човека му дава много повече опитност в траурната ритуалност. Преживяни са много загуби, а не рядко и такива на най-близки хора – родители, съпрузи, приятели, съученици. Обогащаването на опитността в траурната ритуалност води до формиране на определени поведенчески модели под въздействие на траурната ритуалност. Индивидът вече знае какво е приемливото за обществото поведение при загуба, но продължава да има висока тревожност по отношение на смъртта. На този етап могат да се проявят еднакво силно и петте типа социална нагласа спрямо смъртта, поради което не може да се дефинира доминиращ такъв.



Самият факт, че липсва доминиращ тип социална нагласа може да се интерпретира като ориентиране или свръхразширяване на нагасата. Наличието на необходимата информация обуславя овладяването на афективния компонент на нагласата. Страхът от смъртта не е толкова интензивен, колкото е бил. Рамкирано е социално приемливото поведение при загуба. Но всичко това поражда нови страхове. След като е прието съществуването на смъртта като факт, възникват въпросите и страховете, свързани с осигуреност на близките след смъртта на индивида.

Това е най-активния в кариерно отношение период от живота на човек. Появата на подобни съждения кара индивида да търси решения и да се опита да „осигури“ бъдещето на най-близките си, след като него вече няма да го има. Той отделя огромна енергия на реализирането на тази цел. Специфичното е, че тази нагласа към смъртта, означена като Депресия и своеобразна криза не може да намери адекватно решение. Колкото и материални задачи да решава индивидът, броят на чакащите решение не намалява. Формира се ирационалното схващане, че за моите деца (съпруг/съпруга) трябва да бъде осигурен подходящ живот без мен, за да не страдат когато аз си отида. Ирационалността се състои във факта, че липсва ясен измерител за категориите хубав или подходящ живот. Следствието е, че колкото и материални ресурси да бъдат осигурени от индивида, той не може да постигне удовлетворение, защото счита, че са недостатъчни. В същото време, тази задача изисква от него все повече усилия и енергия и води до изтощение. Всеки път когато се сблъска с темата за смъртта, се отключват депресивни състояния поради невъзможността му да подготви живота на близките си без него самия.

Ако се анализира тази нагласа по-детайлно, може да се установи, че все още има непълно приемане на смъртта. От една страна индивидът съзнава, че смъртта е нещо, което неизбежно ще му се случи, но от друга опитва чрез описаното поведение да намали негативните последствия от



това събитие. Това може да бъде разчетено като опит да се противодейства на смъртта, което само по себе си, означава, че е налице поведение на противопоставяне.

Използват се най-достъпните ресурси в този етап от живота – активната трудоспособност, за да се формира представата, че не човекът е подвластен на предопределеността, а тъкмо обратното – смъртта може да бъде подчинена на действията на човека.

Поведението, насочено към осигуряване бъдещето на близките е приемливо за общността, поради което не се създават социално напрежение или конфликти с околните. В същото време, имажинерността на поставената цел поражда вътрешни конфликти за личността, които намират проявление в депресивни състояния.

С приключване на активната трудова дейност и навлизането в *етана на старостта*, индивидът е поставен пред невъзможността да продължава да се стреми към непостижимото желание да осигури напълно своите близки. През първата декада (62 – 72 години) се открояват две доминиращи нагласи спрямо смъртта – Пазарене и Приемане. Това означава, че през този период се извършва своеобразен анализ на извървения път в приемането на смъртта.

Не е нужно това да е съзнато и целенасочено действие. Личната индивидуалност в своето взаимодействие със социалния опит на индивида предопределя неговия път. Ако е налично осъзнаване за ирационалното поведение до момента, индивидът формира социална нагласа Приемане спрямо смъртта. Ако все още той не е готов да приеме смъртта с всички, произтичащи последствия, той е по-склонен да трансформира нагласата си в Пазарене.

След като основният източник на материални средства е недостъпен – трудовата дейност – за индивида е по-лесно да запази отношението на противостояние на последствията от смъртта, но е принуден да промени



формата му. Трупането на материални ресурси изисква прекалено много усилия в този период, но мистифицирането е лесно достъпно. Фокусът се измества от справяне с негативите от смъртта на близките към самия индивид. Той се опитва да намери начин за намаляне на страха от смъртта, която все повече се приближава.

До този момент са възприети напълно траурните ритуали, те са осмислени и от тях са извлечени необходимите конструкти. В същото време траурната ритуалност, както беше описано, няма ясни корени, които могат да се откият в религията. Те имат по-скоро значение за общността, отколкото за индивида на този етап от неговото развитие и се оказват недостатъчни. Естествен процес при формиране на нов тип нагласа е обогатяването на когнитивния компонент.

Позицията, че смъртта не може да бъде обяснена с рационални аргументи насочва търсенето към сферата на мистичното. Индивидът може да прояви поведенчески модели на силна религиозност, които до момента не са били характерни за него. Възможно е да се формират индивидуални вярвания, които нямат общо с религия, а са производни на различни народопсихологични конструкти. Могат да се правят негласни въображаеми договорки със съдбата и др. Без значение какъв избор от възможности ще бъде направен, целта е идентична. Мистичната смърт може да бъде преборена само с мистични действия.

След като общоприетите ритуални поведения се оказват недостатъчни за справяне със страха от смъртта, човек несъзнато се опитва да ги разшири, като формира нови или контаминира вече съществуващи. Така се появяват редица нови поведенчески модели, които имат ритуален характер – посещение на църква всяка неделя, служене и помагане на свещеника, различни форми на общественорепубликански дейности, които са регулярни, смирено отношение към околните, грижа за конкретен човек или хора. Конкретното поведение зависи от „договорката“, която



индивидът се опитва да постигне със свръхестественото. Особено интересно е периодичното приношение (курбан), което по своята същност представлява директен опит за пазарене със смъртта. Най-често значението на подобен ритуал се описва като „кръв за кръв“ или „живот за живот“. Този ритуал отразява опита на общността или индивида да залъже смъртта, като ѝ „даде“ някакво животно, а тя в замяна трябва да остави при живите даден човек.

Същността на пазара (договорката) по правило остава в тайна и не се демонстрира пред околните, но за тях остава наблюдението на поведенческите прояви.

По своята същност проявата на нагласа Пазарене в този период представлява регрес след нагласа Депресия. Хронологично би трябвало веднъж справил се с Депресията индивидът да формира нагласа Приемане. Но очевидно насочването към Пазарене или Приемане в тази декада от живота е в пряка връзка с индивидуалните постижения при нагласа Депресия. Ако човекът е осмислил и успял да приеме каузалността на смъртта по време на активния си трудов период, то той би формирал нагласа Приемане. Но ако това не се е случило, той се нуждае от още време за опити да противодейства на смъртта и последствията от нея. За това се насочва към нагласа Пазарене.

Без значение коя от двете алтернативи е налична, до края на декадата и с навлизането във възрастта над 72 години, индивидът променя съществено своята нагласа спрямо смъртта. Тук е най-значимият пик на социалната нагласа Приемане за целия жизнен цикъл. При изследваните лица в тази възраст, Отричане и Гняв изобщо липсват, много са ниски измерванията за Пазарене и Депресия, но Приемане е силно изразено. Това означава, че пътят към приемане на смъртта е успешно изминат и в старостта индивидът е формирал адекватна социална нагласа спрямо нея.



Тези, които в предходния етап са избрали нагласа Пазарене, вече нямат нужда от нея. Установили са, че въпреки въображаемите договорки и стриктно спазваните разширени ритуали, смъртта продължава да се случва. Независимо от техните желания. Регресията се е оказала неподходяща и те са разбрали, че смъртта не може да бъде контролирана. Другите, които са се насочили към Приемане по-рано, са имали достатъчно време, за да се подготвят за неизбежността на смъртта.

Тази нагласа определя социалния обект смърт не като заплаха за живота, а като част от него. Значителен брой социални контакти са вече прекратени поради загуба, а битието придобива смисъл на път към небитието. Индивидът ограничава връзките си с битието. Подготвя се за неговия край, но този процес не е източник на страх и неприятни преживявания, а по-скоро преднамерено желание.

Крайната цел в живота на човек е достигане на социална нагласа от тип Приемане. Докато живее, всеки от нас има не леката задача да се учи, че е смъртен и рано или късно ще умре. Ако в ранното детство смъртта изобщо не съществува, с напредването на възрастта тя става все по-значима, за да редуцира връзките на индивида с битието в старостта и да го доминира изцяло.

Този процес на трансформация на нагласите спрямо смъртта е вътрешноприсъщ на личността и общността едновременно. Личността има потребност да се справи със страха от смъртта, а общността има потребност да се формират адекватни нагласи спрямо смъртта. По този начин се решават най-малко две задачи: първата задача е тази на личността – да отделя все по-малко психична енергия за ирационални опити за противодействие на смъртта; втората задача е задачата на общността – да осигури консистентност и идентификация на членовете си с груповите културни и етични норми.



В опита си да решат тези задачи личност и общност си взаимодействат релационно. Полето на това взаимодействие може да бъде дефинирано като траурна и погребална ритуалност.

От една страна, общността предоставя готови поведенчески, когнитивни и афективни модели на личността при нейните първи срещи със смъртта. За да ги интериоризира, личността се нуждае от опитност, която също се придобива в рамките на ритуалите. От друга, индивидът може да прояви специфични потребности в даден период от своя път към Приемане. В тези случаи, както беше посочено, той експериментира с нови ритуални поведения, които, в случай, че бъдат разчетени правилно от общността, разширяват диапазона на валидизирани траурни обреди.

Това поле на взаимодействие между индивид и общност е високо динамично и се променя според конкретните им потребности. Ако определено експериментално ритуално поведение се окаже значимо за група индивиди, то може да се валидизира за общността и така да разшири допълнително набора от ритуали. Ако даден ритуал няма значение за удовлетворяване потребностите на даден индивид, той има правото на личен избор да не прилага аташираните към него ритуално-поведенчески модели. Посредством ритуалите общността оказва въздействие върху индивида, но и отделната личност има възможността да въздейства върху общността.

Именно поради тази взаимовръзка може да се твърди, че ритуалите формират поле на взаимодействие. Там се срещат общностните и индивидуалните потребности, опосредствени от ритуалните поведенчески модели. Ако социумът не предяви изисквания за трансформиране на социална нагласа от тип Отричане, индивидът може да се фиксира трайно и да я атрибутира към общия си мироглед или ценностна система за цял живот. В същото време, ако индивидът не притежава необходимия личностов потенциал да се раздели с „комфорта“ на Отричането и да



започне своя път към Приемане, резултатът би бил същият. Така могат да се разкрият вътрешните механизми за трансформация на социалните нагласи спрямо смъртта. Върху тях оказват независимо въздействие личностният потенциал и социалните норми. Но за да се премине към трансформиране на определена социална нагласа към друга, тези две сили трябва да се урівновесят.

Социалните норми въздействат непрекъснато върху членовете на общността. Следователно, за да се осъществи преход, личностният потенциал има нужда от развитие докато достигне необходимата форма за трансформиране на нагласите.

Съществува възможност високият личностов потенциал също да се окаже недостатъчен за трансформиране на социалната нагласа спрямо смъртта, ако обществените норми не намират адекватна изява или се игнорират от даден индивид или група.

Като илюстративен пример в това отношение могат да се посочат масовите ритуални самоубийства от преди седемнадесет години в България. За техен инициатор беше негласно обявена сектата на Муун. В тях бяха въввлечени основно млади интелигентни и образовани хора с висок социален статус. Те очевидно са притежавали необходимия личностов потенциал за трансформиране на нагласата Отричане, но това се е случило в контекста на определени социални норми, различни от тези на българската традиционна общност. Оценката, която беше дадена тогава от общността беше силно негативна.

Този пример позволява да се изведе взаимовръзката между общностните норми и личностния потенциал като начин на взаимодействие. Личностният потенциал може да бъде описан като необходим обем енергия, който би осигурил безопасното преминаване на индивида от една социална нагласа към друга. А общностните ценности имат значението на коректив по време на преминаването. С други думи, личностният



потенциал определя кога, а общностните ценности – как да бъде извършен преходът между различните социални нагласи спрямо смъртта.

Поради субективността на личността и нейния потенциал е трудно да се дефинират конкретни възрастови периоди, в които се извършва преходът от една социална нагласа към друга. Това зависи както от системата на личните конструи, така и от това, колко ефективни са били предходните преходи и колко личностен потенциал е бил използван при тяхната реализация.

Дефицитът на личностен потенциал най-добре може да се илюстрира чрез преходът между социалните нагласи спрямо смъртта в първата декада от периода на старост. Към този момент от развитието ясно се обособяват две групи хора. Първите притежават необходимия личностов потенциал, за да преминат към нагласа Приемане. Вторите са изразходили прекалено много енергия в Депресия и се нуждаят от допълнително време, за да реализират трансформирането на нагласата в Приемане. Затова те извършват по-леката трансформация, изискваща по-малко като обем енергия, към Пазарене, което променя модела, но запазва същността на релацията спрямо смъртта. Докато си служат с тази нагласа, индивидите генерират необходимия личностов потенциал, за да последват насоката, определена от социалните норми за достигане до нагласа Приемане.

Преминаването от един тип социална нагласа към друг изисква определени усилия от индивида и се случва с инвестиране на определено количество енергичен потенциал. Това трансформиране на нагласите не се извършва от самосебе си, а изисква активното участие на субекта – той променя съдържанието на трите компонента на социалната нагласа – когнитивен, афективен и поведенчески. Ролята на обществото е да покаже пътя или желаната крайна цел, но вложената в този процес психична енергия е на конкретната личност. В този смисъл преходът може да се



определи като волева изява. А щом има волеви действия, би трябвало да се разкрие и тяхната мотивация.

В обобщение се налага **изводът**, че общностните норми имат определено катализиращо въздействие върху индивида в достигането на нагласа от тип Приемане, но се оказват и недостатъчни. Затова човек се нуждае от личен мотив да полага усилия, за да отговори на предявените спрямо него изисквания от общността. Такъв достатъчно силен мотиватор може да бъде страхът от смъртта. След като индивидът се сблъска с проявата на смъртта в битието (загубата), той формира социална нагласа Отричане, която по своите характеристики е предразсъдък. Тук за пръв път се проявява страхът от смъртта, който е толкова интензивен, че за личността е по-лесно да игнорира обекта, който го поражда, отколкото да се стреми към отработването му. Като всеки страх, и този оказва редукиционен ефект върху личностния потенциал, като му отнема голямо количество и изисква психична енергия за борба с него. Тъкмо стремежът на личността да се справи със състраха от смъртта и да инвестира тази психична енергия в други дейности е мотивът, тя да се стреми към нагласа Приемане, при която страхът от смъртта е с най-ниска интензивност.

С този последен елемент се постига завършеност на описания модел. Човек инвестира личен потенциал, за да се справи със страха от смъртта. За да го неутрализира, променя социалните си нагласи спрямо този обект, следвайки общностните норми. Съгласуването между общностните норми и личните потребности се случва в полето на траурните ритуали, където двете активно си взаимодействат. Общностните норми определят посоката, в която е необходимо да се трансформира социалната нагласа, а личностният потенциал регламентира кога ще се извърши съответната трансформация.



4.2. Страхът от смъртта и социалните нагласи в контекста на съвременното

Основна предпоставка на последващите рефлексии е допускането, че именно преодоляването, а не отричането на смъртта разкрива перспективата за пълноценно осмисляне на живота.

Преживяването на страх е познато и вътрешно присъщо за всеки човек, въпреки, че природата на страха и тревожността продължават да не са докрай изяснени в психологията и да съществуват редица научни спорове в областта. За някои изследователи, същността на страха може да се разкрие чрез безпомощността, други го описват като вътрешен разпад в следствие на външна заплаха, трети отбелязват функционалността му като дезинтеграция на личността при отразяване на противоречия (по Edrik, 2010).

По-важно за настоящото изложение е да се намери отговор на по-простия въпрос: Кога и от какво човек се страхува?

Може би най-значим и широко разпространен е страхът от неизвестното. Между състоянието към даден конкретен момент и това, което предстои да се случи съществува времеви отрязък, който е доминиран от неопределеност. До настъпване на предстоящото (бъдещето) индивидът се страхува от това, което ще се случи. Този страх е залегнал в основата на стремежа към „сигурност в утрешния ден“. Вероятно затова, много общества, водени от страха от неизвестното мечтаят за управление на принципа на диктатурата.

Друг широко разпространен страх е този от раздяла или загуба. Детето се страхува да не се раздели с майка си, влюбеният не иска да загуби обекта на своята любов, всеки се бои да не загуби света, които познава.



Противоположност на страха е смелостта. Всеки индивид, който мисли последователно и смело, рано или късно стига до извода, че е обречен на битие от предстоящи неизвестности. Какво предстои? Ще се сбъднат ли определени желания? Предстоят ли промени? Какви биха били те? Как въобще ще продължи животът? Никой няма отговорите на тези въпроси. Единственото сигурно предстоящо е смъртта, която рано или късно ще се случи.

Точно тук се проявява парадоксалността на възприятието за света. Този единствен известен и сигурен факт от бъдещето предизвиква толкова силен страх и тревожност, че малко хора могат да го понесат. Как да се осъществи себerealизация, при положение, че в един момент всичко свършва? Как да се твори и живее в реалността, когато тя е преходна? Как да се общува с останалите, след като всеки от тях ще бъде загубен? Нито науката, нито културата или идеологията могат да дадат отговор на тези въпроси.

Оказва се, че всеки човек е сам срещу смъртта и трябва да търси своя начин за справяне със страха от нея.

В същото време, страхът е толкова силен, че опитвайки се да го неутрализират много хора изцяло му се отдават. Популярни са опитите на италианската оперна певица Анджелика Каталани да избяга от смъртта. Тя приживе си построила гробница с плоча и всички останали елементи, като лично ходила всеки ден да пали свещ в нея. Разчитала така да надхитри смъртта, че вече е умряла. Въпреки това, смъртта не я подминава и тя не е сред живите от 12 юни 1849 година (Бокаи, 1980). Френският крал Лудвиг XIV през последните години от живота си забранил на придворните да споменават смъртта в негово присъствие. Тъй като живеел доста близо до площада, където се изпълнявали смъртните присъди, той построил нов дворец във Версай и се оттеглил в него. Днес туристите са силно впечатлени от двореца, но смъртта не подминала краля.



Умът на човек, разбира се, му казва, че рано или късно той ще умре, но в същото време, като че ли той не знае или не разбира това. По-правилно е да се каже, че не иска да знае това.

Българското общество, изглежда е склонно да помага в това нежелание да се разбере. Разговорите за смъртта са неприлични. Съществува нагласа за скриване на смъртта от децата. Налице е тенденция за изолация на смъртта зад стените на болници и морги, местата за упокой и гробищните паркове се разполагат далече от градовете. Все по-често санитарни подготвят мъртвите за погребението, като се стремят да не тревожат излишно близките. Дори се предлагат траурни услуги от специализирани агенции, които извършват всичко необходимо, а близките имат ролята на посетители на погребението.

Редно е да се очаква, че християнските храмове, които по своята същност представляват земно отражение на небесната църква, да са местата, където открито да се говори за смъртта. Но за съжаление, няма подобна практика. В един и същ ден свещеникът може да извърши опело, заупокойна молитва, свето кръщение и венчавка. При това положение той не би могъл дори да емпатира на опечалените, камо ли да разговаря с тях и да им даде напътствия. Друг е въпросът за все по-намалящото значение на църквата като фактор в общественния живот на българите.

Не може да се подмине с „лека ръка“ и друг много значим факт. Обществото ни е материално ориентирано в резултат на технологизацията и бързо развиващите се естествени науки. Като следствие се създава илюзорното усещане, че човекът може и знае всичко. Високите технологии са широко достъпни. В киберпространството има всякаква информация за всичко. Същевременно, въпросът за смъртта остава отворен. Логично е, че след като днешната силно напреднала наука не може да помогне на човека в неговата лична борба със страха от смъртта, да се формира мнение, че



смъртта е наистина много страшна. Така се оказва, че вместо да помага на хората да бъдат по-щастливи, науката ги прави по-уплашени и нещастни.

За повечето хора смъртта не съществува, подобно на представата за Антарктика – всеки знае, че нея я има, но липсва каквото и да е отношение към нея. Знанието, че човек е смъртен се изтласква далечно в периферията на съзнаването или дори в несъзнаването. Това е добре известен механизъм на психична защита. Когато дадена информация стане непоносима, човек се отказва от нея – отказва се от единственото гарантирано истинно знание за себе си. Купува си мираж за комфортно съществуване в съвременния свят, като заплаща цената на собственото си невежество. Хайдигер пише: „Смъртта поражда тревога, защото засяга самата същност на нашето битие. Но благодарение на това се случва дълбинното осъзнаване на себе си. Смъртта ни прави личности” (цит. по Snowden, 1990, р. 106). Така хората се отказват да се доверят на себе си, на своите чувства, на убежденията си и ги подменят с илюзии.

Тези специфични индивидуални потребности формират и общностните ценности, въздействайки им в продължение на дълго време. В даден момент, като че ли се стига до желанието на цялото общество да заличи смъртта в представите си. Всички усилия се насочват към консуматорското битие, пречупени през фантазията, че смъртта няма значение тук и сега. Тя е някаде другаде и по друго време, тук и сега всеки сам определя да бъде или да не бъде щастлив чрез своите притежания.

Затрупването с предмети или интензивния демонстративен начин на живот са явни признаци за отхвърляне на смъртта. Гради се псевдореалност, чийто смисъл е да се създадат максимален брой подкрепления на схващането, че животът е тук и сега, а смъртта имагинерна. Обществото на материалните ценности е склонно да подкрепя и дори формира подобни нагласи с цел повишаване на икономическата



включеност на максимален брой икономически единици, които по стечение на обстоятелствата са и личности.

Идентифицирайки се с ценностите на подобна култура, хората започват да се дистанцират от духовните ценности и истинската култура на общността. Традициите се пренебрегват, поверията и вярванията се подценяват, ритуалите се отхвърлят. Всичко, което не е материално измеримо, спира да съществува и губи смисъл. Потребността от знание не е актуална, защото тя е заменена от илюзията, че всичко, което е нужно може да бъде лесно намерено в интернет. Полагането на усилия се превръща в табу. Защо да се хаби енергия, когато пазарът предлага всичко на готово. Нужно е само да имаш достатъчно пари, за да си го купиш.

Какво се случва със страха от смъртта в подобна ценностна система? Това е темата, по която материзма запазва пълно мълчание. Модерната личност, „попила“ новата култура и формирана под въздействието на съвременните ценности притежава много качества, но е загубила способността за самоактуализация. За пръв път индивдът е сам срещу страха си, за който модните тенденции нямат решение, което да ползва на готово. Поради липсата на модели за справяне в подобни ситуации, страхът се игнорира и изтласква все повече. Но след като щраусовата глава е под пясъка, заплахата не изчезва от самосебеси.

Страхът става все по-силен, а продуктът на консуматорското общество реагира според единствения познат му модел – вкопчване все повече в материалните придобивки и охолството. Това ирационално поведение създава усещането, че човек е жив на принципа: Колкото повече имам и колкото повече трупам, толкова повече аз съм тук в живота и съм неподвластен на смъртта. Материалното придобива значение на своеобразна символична котва, която придържа индивида в битието. Вкопчвайки се в тези невротични идеи, човек се обвързва все повече с концепцията за консуматорското си предназначение. Колкото повече се



отдалечава от духовността, токова по-силен става страхът от смъртта. Така се разгръща цикъл, в който борбата със страха от смъртта поражда все по-интензивен страх.

Описаната реалност занижава личностния потенциал на индивида да извършва трансформация на нагласите си спрямо смъртта. От друга страна, отдалечавайки се от традициите, обредите и обичаите и отричайки ги като глупави, архаични, безсмислени или дори ирационални, обществото не е способно да зададе пътя, по който да се извършат тези трансформации. Оставени сами на себе си, под въздействие на силния мотиватор – страха от смъртта, но без необходимия потенциал и насочващите ги обществени норми, съвременните българи са обречени да действат на принципа на случайното учене – опит, грешка, случайно попадение.

В стремежа си да докажат, че са живи и смърт липсва, много хора се отдават на свръхактивен социален живот с множество контакти, които създават усещане за виталност, но не им носят емоционално удовлетворение. Други се оттеглят, намирайки утеха в псевдо духовност или някаква псевдо философия. Стремежът към доказване на собствената виталност не рядко води до употребата на различни наркотични вещества, които имат за цел да стимулират или подтиснат възприятията, създавайки мнимо преживяване за контрол върху реалността. Преднамереното антиобществено или антисоциално поведение също може да се изтълкува в рамките на този стремеж за заявяване на независимост, респективно неподвластност на смъртта.

Невротичните усилия за себереализация, индуцирани от схващането „да остане нещо след мен“, както и свръх конформизмът също отразяват опити за справяне със страха от смъртта. Ако индивидът е съзидателен, той ще продължи да живее чрез продуктите от своята дейност. А ако е добър с всички, той завинаги ще остане в сърцата на хората.



Някъде между всички тези опити за справяне със страха от смъртта, но без да се признае нейното съществуване, личността загубва своята идентичност. Колкото повече индивидът се стреми към оригиналност и уникалност, толкова повече се слива с масата и следва съвременните обществени ценности. А те от своя страна му отреждат изцяло стопански функции. За да бъде човек добър консуматор, той трябва да е икономически активен, т.е. жив. Всичко останало е без значение. Смъртта поставя край на стопанската дейност на индивида, следователно тя е враг за обществото, респективно за човека. Инвестиции на ресурси за изследване на смъртта не е обосновано за съвременната икономика. Тя не може да отмени този факт и каквото и да се направи, края на живота (край на потреблението на индивида) неминуемо ще настъпи.

Невъзможно е да се говори за обективно изследване на страха, без да се отдаде дължимото на Фриц Риман и неговото произведение „Основни форми на страха“ (2002). За да се обобщят разсъжденията, тук ще бъдат интерпретирани постулираните от него четири основни страха.

Фриц Риман е немски психолог, психотерапевт, астролог и писател. Той е последовател на психоаналитичното направление и в съзвучие с него създава своята концепция за четирите основни страха, базирани на основните фройдистки импулси. Така той стига до постулатите: „Страхът от себеотдаването, преживяван като загуба-на-Аза и зависимост. Страхът от ставането-самия-себе-си, преживяван като не-защитеност и изолиране. Страхът от промяната, преживяван като преходност и несигурност. Страхът от необходимостта, преживяван като окончателност и несвобода.” (Риман, 2002, стр. 17)

Според автора, тези страхове си взаимодействат постоянно в една и съща здрава личност, а основната задача на личността е да им противостои като се стреми не към игнориране, а към балансирането им. Той счита, че страховете си противодействат по двойки и всеки се стреми да надделее.



Когато определен страх е акцентиран в личностната структура се проявяват доминирани от страха личности. Риман разглежда четири типа личности, според акцентуирания или преобладаващ страх.

Шизоидният човек изпитва страх от самоотдаване. Стреми се към самостоятелност и самодостатъчност. Не му е нужна ничия помощ, не иска да бъде задължен на никой. Държи хората на разстояние от себе си и не позволява на никой да пресича създадените от него граници. При него възникват проблеми с проявата на чувства. Притежава развит интелект.

Този личностен тип се формира през първите месеци живот на детето, когато му е нужна грижата и емоционалния контакт с майката. Дефицитът им води до страх пред обкръжаващия свят и развива недоверие към него. Шизоидният тип понякога има лек характер – т.е. малки проблеми в общуването, но може да бъде и тежък случай с психически разстройства – аутсайдерство, асоциалност или криминалност.

Депресивната личност изпитва страх от самота, изолация и изоставяне. За нея е много важно желанието да обича и да бъде любима, проявява стремеж към доверителни отношения. Индивидът е силно зависим от мнението на обкръжаващите. Отдава се на другите, забравяйки за своята индивидуалност, отказвайки се от собствените си желания, потребности и мнения.

Този личностен тип се формира заради дългия период на прекалена зависимост от майката. След период на абсолютна зависимост и емоционален контакт, детето се учи на автономност и самостоятелност. Майката не трябва да удовлетворява всички желания на детето, да го отделя от външния свят; в противен случай то ще стане пасивно и безволево. При най-лекия вариант депресивната личност проявява склонност към съзерцание и срамежливо интровертиране. В тежки случаи – безнадеждност, депресия, самоубийство, пълна апатия, празнина или склонност към употреба на наркотици.



Натрапливият човек изпитва страх пред изменчивостта и ненадеждността. Това е консерватор, стремящ се да се обезопаси във всичко. Винаги всичко предварително се планира и се старее да предвиди дори и невъзможните варианти. Такъв човек се страхува от промени, страхува се от любовта, която не се поддава на логика и е неуправляема. Затова тай встъпва в брак, само по сметка, за да може всичко да контролира.

Тази личност се формира във възрастта от две до четири години, когато детето се сблъсква със системата на правилата и забраните. Прекомерният контрол разстройва детето. В по-леките случаи става дума за акуратен и точен, делови човек с огромно чувство за дълг, а в по-сложните – за скептично настроен, педантичен индивид или „фанатик на тема здраве“.

Хистеричният човек изпитва страх от необходимостта и ограничаването на свободата. Страхува се от всякакви ограничения, традиции и установен ред. Истеричната личност избягва отговорността, склонна е да върви след своите чувства, има високо мнение за себе си. Обожава празниците и се стреми винаги да бъде в центъра на вниманието, отличава се с импулсивност.

Този личностен тип се формира във възраст от четири до шест години, когато детето овладява нови поведенчески модели. Ако обкръжението на детето е нестабилно, липсват ясни правила; ако с него се отнасят като с „малко дете“, няма добър пример за подражаване, се развиват истерични наклонности. При по-леките варианти се касае за жизнерадостен, импулсивен, егоистичен и напорист човек; в по-тежките случаи са „мъжемразки“ или „донжуани“.

Една пълноценна личност е способна да реши проблемите със страховете си. Но Риман смята, че повечето хора са от един или друг



акцентуиран тип, така или иначе, неизбавили се от своя страх. Затова е необходимо да се преодоляват страховете и не се стига до крайности.

Тук е важно да се открият някои съответствия в проявите на четирите форми на страх и страха от смъртта. Това дава основание ако не да се твърди, че страхът от смъртта води до различни прояви, които Риман дефинира като независими форми на страх, то поне, че съществува силна връзка между основните форми на страха и страха от смъртта.

Ако страхът от смъртта може да породи своеобразна форма на оттегляне и елиминиране на емоционалните релации спрямо обектите от социалната среда, както беше описано по-горе, то шизоидът проявява подобни характеристики. Страхът от себеотдаване, характерен за шизоида, описва желанието да се елиминрат последствията от смъртта, като се сведе до минимум емоционалното преживяване при загуба. Така смъртта не изглежда толкова страшна, защото тя отнема хората от индивида, но ако той няма силна емоционална връзка с тях, загубата не е толкова значима за него, а проявата на смъртта не е толкова страшна.

Житейската стратегия на депресивният човек е в другата крайност. Воден от страха от самота той болезнено се стреми да не допусне да бъде изоставен. Това, което причинява смъртта в битието е свързано с раздяла, самота и своеобразна форма на изоставяне от покойника на неговите близки. Стремешът към създаване на трайна емоционална обвързаност на депресивната личност с хората около нея е отражение на стремеша да се затвърди нейната виталност. Колкото по-силно обвързана се чувства тя, толкова по-битийна е, следователно по-трудно достижима за смъртта. Разбира се това е доста невротично, но не рядко срещано. Както някои хора се опитват да заявят и утвърдят битийното си съществуване чрез трупането на материални ценности, така депресивният се стреми да постигне същия ефект чрез създаване на значими социални релации.



Стремежът към силни емоционални взаимоотношения може да стигне до крайност, описана от Риман, в която личността изцяло пренебрегва собствените си ценности и потребности и ги делигира на други хора. В подобно поведение се открива своеобразен опит за справяне със страха от смъртта на принципа на щраусовата глава. Ако индивидът разпръсне себе си сред много хора, той би станал неоткриваем за смъртта, защото тя няма да знае къде да го открие. Недостатъкът на подобен подход е, че при всяка загуба депресивният преживява собствената си смърт. Така в стремежа си да избяга от страха от смъртта, той се изправя многократно пред нея, без да има начин за противодействие.

За натрапливата личност, според Риман, е характерен страхът от изменчивост. Тези хора се стремят да противодействат на всяка динамика, за да си гарантират константност на средата и така да избегнат заплахата от неизвестното. Настоящото изложение предложи описание точно на страха от неизвестното, който е широко разпространен. Страхът от смъртта намира явен израз и тук, като проява на най-голямата неизвестност. Ако битието е добре познато и въпреки изменчивостта си притежава относително постоянни характеристики, които дефинират неговата рамка, то смъртта е основният фактор, пораждащ страха от неизвестното. Какво означава човек да умре? Как се случва това? Как може да се контролира умирането? Какво става след това? Как ще разбере, че се справям? Това са въпросите, както и други подобни, на които натрапливата личност не може да намери отговори.

В опита си да противодейства на страха от смъртта натрапливият човек се стреми да контролира всичко около себе си, затвърждавайки илюзията си, че би могъл да контролира и смъртта – източник на най-съществената предстояща промяна. В крайната си форма страхът от изменчивост може да породии определени психотични симптоми –



натрапливи мисли и поведения (ритуали) и дори различни форми на натрапливи неврози и психози.

Споменаването на ритуалното поведение не е случайно. Беше уточнено, че когато личностните потребности не намират адекватно отражение в ритуалността, индивидът сам генерира ритуални поведения, стремейки се да се справи със страха от смъртта. При натрапливият тип личност, противодействието на страха от смъртта чрез постоянни опити за налагане на контрол може да доведе до изцяло доминирано от ритуали поведение, като всеки ритуал има дълбок смисъл за индивида. Но най-важното, има значение на защита от смъртта. Проявленията на натрапливи мисли, които традиционно съпътстват подобни ритуали са в доста широк диапазон, но обичайно са свързани с предпазване от смърт (на себе си или други хора) или предпазване от нелечими заболявания.

Основният страх за хистеричния човек, според немския аналитик, е от необходимостта и ограничаването на свободата. Отхвърляйки всички ограничения, налагани от бществото, тези хора са принудени да се изправят пред смъртта. Тя сама по себе си представлява най-значимото и единствено непреодолимо ограничение на свободата. Никой не избира времето или начина да умре. Те са извън неговия контрол. Възприемайки тази стратегия, хистеричният човек няма друг избор, освен да отрича, понякога болезнено, всяка предопределеност, включително и тази на смъртта. С отхвърлянето на обществените норми, този тип личност силно си ограничава достъпа до траурната ритуалност, защото тя от една страна я изправя пред най-големия страх, а от друга е израз на необходимост и ограничена свобода.

Хистеричният и натрапливият човек са двете крайности на една и съща дименсия. От една страна, натрапливият се опитва да реализира свръх контрол чрез ритуали, а от друга, хистеричният се стреми да отрече



смъртта чрез игнориране не само на ритуалите, но и на всичко, което напомня за нея.

Друг аргумент в подкрепа на тезата, че описаните от Фриц Риман основни страхове могат да бъдат осмислени като проявления на страха от смъртта, се открива в опита за съотнасяне на петте типа социални нагласи спрямо смъртта към конкретните типове личност, които бяха представени.

За шизоидната личност е характерно оттеглянето от битието. Нейното основно желание е да мине през живота с „шапка невидимка“ – без да остави или вземе нещо. Това в голяма степен се припокрива със социалната нагласа на приемане на смъртта. Индивидът не изпитва необходимост от създаване на каквито и да било релации със социални обекти, тъй като е постигнал относително приемане на собствената си смърт и за него би било болезнено да продължи да инвестира в подобни взаимоотношения в битието.

Контрапунктът на този възглед е характерен за депресивния тип личност, към която може да се отнесе социалната нагласа спрямо смъртта, дефинирана като Депресия. Съществува силна връзка между индивидът и хората от неговото обкръжение. Депресивният човек живее заради и чрез тях, а индивидът с нагласа спрямо смъртта Депресия, изцяло подчинява живота си на идеята да осигури бъдещето на близките си. Казано с други думи, живее заради тях. И в двата случая зад привидно алтруистичното поведение са скрити дълбоки егоистични подбуди – справяне със собствените си страхове.

Натрапливият човек на Фриман се стреми към контрол на обекти, които не подлежат на такъв. Както и хората със социална нагласа спрямо смъртта от тип Пазарене, той се опитва да постигне договорки със свръхестественото, като сам създава ритуали, за да подкрепят договора. Така формира лъжливото усещане, че може да постигне ако не отмяна на смъртта, то поне смекчаване на последствията от нея. Регресионните



поведенчески прояви са силно изявени както при описания от Риман човек, така и при индивидите с тази социална нагласа спрямо смъртта.

Хистеричният характер лесно може да се свърже не с една, а с два типа социална нагласа спрямо смъртта – Отричане и Гняв. Водеща е социалната нагласа на Отричане, която е ясно изразена и доминира в цялостното отношение и поведение на личността. Стремейки се към отхвърляне на всички предопределености и гарантиране личното си право на избор във всичко, тези индивид се стремят към игнориране и на смъртта. В същото време тя е неизбежна в живота им. В тези моменти отричането е невъзможно, поради което при загуба, често се проявява второстепенната социална нагласа на гняв, който по правило е дифузен и обхваща широка палитра от социални обекти.

Става ясно, че Фриц Риман доста явно и обосновано описва четири отчетливи прояви на страха от смъртта. Същевременно неговата концепция разкрива относителната стабилност на социалните нагласи спрямо смъртта.

В индивидуалното си развитие всеки човек постига различни социални нагласи спрямо смъртта. Но за да се обясни психологически състоянието на българското общество, описано в началото на настоящата глава е необходимо да се анализира застоят или фиксацията в конкретна социална нагласа.

За да се осъществи преминаването на индивида от един тип социална нагласа към друг, той трябва да притежава определен личностов потенциал, за да извърши прехода, а социалните норми да очертаят начина, по който да се случи този преход. Подмяната на ценностите в съвременното общество намира своето отражение в общностните норми. Модерното отхвърля традицията, която е изпълнявала нормативните си функции в продължение на столетия. В същото време, все още липсват



адекватни на личните потребности при загуба обичаи, които биха заменили психологичните и социални функции на отпадналите.

По този начин, вместо общността да се стреми към приближаване на индивида до смъртта, тя се опитва да го отдалечи все повече, защото не е способна да предложи адекватен ритуално-поведенчески модел за преодоляване на кризата. Загубвайки социалната си ориентация при трансформация на нагласата спрямо смъртта, индивидът е заплашен да се фиксира в актуалната към даден момент нагласа. Това може да се случи спрямо всяка от петте нагласи по всяко време от живота на човек. Дори и наличието на много висок личностов потенциал за реализация на трансформацията не би могло да компенсира липсата на подходящи общностни норми.

Страхът от смъртта беше определен като мотиватор или катализатор на трансформацията на нагласите спрямо смъртта. Той намалява след успешен преход и с течение на времето се интензифицира, за да може да импулсира следващата трансформация. Колкото по-висок е интензитетът на страха от смъртта, толкова повече личностен потенциал притежава индивидът. Така се стига до ситуация, в която страхът е много силен, респективно личностният потенциал за осъществяване на трансформация на нагласата спрямо смъртта също е висок. За да неутрализира страха, индивидът има необходимост от трансформация на нагласата. Но когато на общностните норми не им достига капацитет, за да зададат посоката за насочване на потенциала, а се стига до фиксация. Става въпрос за липса на адекватност на социалните норми по отношение личните потребности на човека.

Индивидът няма нови модели на ритуални поведения, откъснат е от траурната ритуалност и неговото взаимодействие с общността е невъзможно. Тогава могат да се случат две неща: първото е личността да приеме силния страх от смъртта и да се опита да съществува с него;



второто е личностният потенциал да бъде освободен, за да се намали страха от смъртта и да се осъществи някаква трансформация на социалната нагласа, която би била неадекватна както по отношение на общностните норми, така и по отношение на социалният обект смърт.

И в двата случая се постига неадекватност или дори девиантност в поведението като следствие от социалната нагласа и нереализирания личностен потенциал. Поради неуспешната трансформация на нагласата, страхът от смъртта не намалява, а тъкмо обратното – продължава да нараства. В крайни форми това състояние може да намери израз в различни по степен натрапливи, маниакални, депресивни и дисоциативни състояния.

Фиксация е възможна и при друга конфигурация на факторите, влияещи върху трансформацията на нагласите спрямо смъртта. Опционално съществува вариант, при който общностните норми са запазени в степен да осигурят необходимата ритуална подкрепа за осъществяване на трансформация, но е налице дефицит на личностен потенциал.

В този случай общността осигурява полето от ритуални поведения и норми, но личността не предявява потребност от трансформация на нагласите си. За да има дефицит на личностов потенциал, това означава, че страхът от смъртта е с нисък интензитет. Причината за това не е задължително да е постигане на нагласа на приемане. Подобен ефект може да има и ако страхът е бил подложен за дълъг период от време на защитни психични механизми – задържане, изтласкване, трансформация. С други думи, наличието на страх не може да бъде идентифицирано от индивида и интерпретирано по адекватен начин. В тези случаи личността не стартира трансформация на нагласата си спрямо смъртта, защото не разпознава вътрешната си потребност.



Отново трябва да се подчертае, че тук става дума не за приемане на смъртта, а за загуба на способността за интроспективен самоанализ. Личност с дефицит на потенциал е успяла да неутрализира по нетипичен начин страха си от смъртта, освен ако се намира в период, непосредствено близък до предходна трансформация на нагласата спрямо смъртта. Но това нетипично неутрализиране на страха не е приемливо за общностните норми, освен ако се случи в късната старост, когато се очаква достигане на нагласа на приемане. По всяко друго време от живота поведението, индуцирано от подобно състояние, се разчита от общността като социално оттегляне. То е знак, че индивидът има проблем.

В обобщение на всичко дотук може да се заключи, че връзката между общността и личността при справяне със страха от смъртта е много силна. Всички проблеми, свързани с общностните норми, водят до личностни проблеми. И обратно, несправянето със страха от смъртта на конкретен индивид намира отражение в общността.

Актуалната към даден момент от живота нагласа спрямо смъртта може да се възприеме като функция на личностния потенциал и обществените норми.

Тогава е логичен въпросът за взаимовръзката между социалната нагласа към смъртта и теорията на Елизабет Кюблър-Рос.

Според психиатърката, всеки човек преминава през петте етапа при приемане на смъртта – отричане, гняв, пазарене, депресия и приемане в хронологична последователност. За да се влезе в следващия стадий, трябва да бъдат решени задачите от предходния. Но до кой етап може реално да достигне човек по пътя му към приемането на смъртта?

Ако чисто хипотетично се допусне, че времето е неограничено и индивидът може да отедли колкото му е нужно време за справяне с всеки от описаните етапи, той ще стигне до този, който съответства на



актуалната му социална нагласа спрямо смъртта. Ще остане в него, докато не бъде трансформирана нагласата.

Основание за това твърдение дава личният опит. Ако даден индивид е със социална нагласа спрямо смъртта Гняв, логично е той да няма личностния потенциал да осмисли възможността, че може да приеме смъртта като нещо нормално, както това се случва в етапа на приемане. Още повече, че тук обектът на заплахата е неясен и в голяма степен изтласкан и несъзнат. Този индивид има опит само в нагласата на Отричане и Гняв. Съвсем логично е той да премине успешно през тези етапи от поредицата на Кюблър-Рос, но да не знае как да продължи след това към Приемане.

Всеки опит за преминаване в етап, който хронологично е по-късен от актуалната социална нагласа спрямо смъртта би довел до интензифициране на страха от смъртта. Вероятният принцип е следният: за да премине в следващ етап, надхвърлящ актуалната социална нагласа е необходимо човек да трансформира социалната си нагласа спрямо смъртта, за да се разкрият новите възможности за възприятия и отношение спрямо нея. За да се постигне трансформацията е необходимо генериране на личностов потенциал, чийто пряк източник е страхът от смъртта. Следователно, терапевтичният стремеж за „превеждане“ на личността към по-висш етап от приемането на смъртта, който не съответства на неговата актуална социална нагласа интензифицира страха, вместо да го тушира.

В същото време не бива да се пропуска фактът, че петте социални нагласи спрямо смъртта съществуват, защото имат функционална стойност за конкретния етап от развитието на личността. Тоест съществуват обективни причини в даден етап от живота си индивидът да формира конкретна социална нагласа спрямо смъртта. От тази диспозиция, по-уместно при палиетивна подкрепа би било да се подпомага преминаването през стadiaите на Кюблър-Рос до достигането на този, който отразява



актуалната социална нагласа. Той е познат за личността и тя е свикнала да борави с него в релациите си. Това е нагласата, която последно му е осигурила деинтензификация на страха от смъртта и му носи относително спокойствие. Преминаването през предхождащите етапи би помогнало да се обобщи изминатият път и да се проследят положените от личността усилия за справяне със страха от смъртта. Това също може да бъде източник на балансиране и спокойствие.

Ако става въпрос за терапевтично въздействие или палиетивна подкрепа, първата стъпка би трябвало да бъде насочена към идентифициране на социалната нагласа спрямо смъртта, като се следи за етапа, до който индивидът е стигнал при приемане на смъртта. Твърде вероятно е те силно да се повлияват. След като е изяснена социалната нагласа е нужно да се прецизира и етапът на приемане. Така се създава ясна представа за това къде се намира човекът към дадения момент, с какво вече се е справил, какво му предстои и до къде може да стигне при приемането на смъртта. Едва на тази база трябва и може по-реалистично да се очертае план за работа с конкретен случай.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Смъртта, умирането, загубата и скръбта са теми засягащи всеки човек под една или друга форма, но винаги лично и сакрално. „Смъртта и безсмъртието не са проблеми само на „неумолимата съдба“. Те се преживяват реално в собствения ни вътрешен свят и от нас самите зависи как ще ги преживяваме: дали ще бъдем кандидати за задгробен живот или изследователи на земния” (Милев, Слаников, 1986, стр. 139).

Невъзможността да се натрупват емпирични данни в тази особена област от битието е предопределила свободата на българския народ на база собствени преживявания и емоционални състояния да създаде система от обичаи и ритуали. Голяма част от тях съществуват в пълно противоречие с официалната религия, но хармонизират с потребностите на хората при загуба на близък.

Именно нуждата от психологично и социално модулиране на личността и поведението става основна причина за появата на предритуалните експерименти. Чрез тях се формира приемливото за обществото поведение при загуба. На тази основа възникват българските траурни и погребални ритуали, които в последствие са обосновани чрез различни народопсихологични вярвания.

Особено внимание изисква фактът, че обичаите и ритуалите са особено динамични. Във времето много от тях отпадат, появяват се нови, а някои се изменят съдържателно. Същевременно религиозните и народопсихологични факти – често сочени като основа на ритуалите – се оказват доста по-устойчиви.

Теоретико-емпиричното изследване в този дисертационен труд потвърждава тезата, че не вярванията на един народ определят неговите ритуали, а тъкмо обратното – ритуалите удовлетворяват



конкретни потребности. Вярванията и религията се формират в хармония с обичаите, обличайки ги в теологична логика и обоснованост.

В този ракурс бе установена непреходността на определени траурни и погребални ритуали с подчертани езически корени, които са достигнали до наши дни. А християнството не само ги подкрепя, но и интегрира голяма част от тях в своята доктрина.

Психологичният и социален анализ на част от българските погребални обичаи показва тяхното значение за близките на починалия при справянето им със скръбта и загубата. Те бяха интерпретирани през призмата на две от най-влиятелните танатологични психологични концепции – на Уилям Уордън и Елизабет Кюблър-Рос – като се доказва тяхната значимост за опечалените в терапевтичен аспект.

На анализ с търсене на аналогии бяха подложени различни традиционни български погребални обреди, кореспондиращи с всеки етап или задача в контекста на двете теории.

Ритуалите бяха обосновани като своеобразни модератори за поведението на хората, претърпели загуба на близък. Стимули, подпомагащи процеса на скърбене с цел по възможност по-бързо и ефективно справяне с болката.

Оказва се, че ритуалите имат много по-голямо значение от първоначално заложеното в хипотезата на изследването. Те са силно обвързани с нагласите спрямо смъртта и играят съществена роля при формирането на адекватни и безопасни за развитието на личността релации спрямо нея.

Посредством ритуалното поведение, те се оказаха и полето, в което индивид и общност си взаимодействат за постигане на общата цел – трансформиране на социалната нагласа до тип Приемане спрямо смъртта. Това е шансът хората да си осигуряват деинтензификация на страха от смъртта, а общността да си гарантира адекватността на поведението им.



Постигането на нагласа на Приемане е нелек път. Всеки го следва по своя си начин през целия си живот. Индивидът преживява различни етапи и проявява отношения спрямо смъртта, намиращи отражение в неговите когнитивни, афекти и поведение.

Емпирично бе доказана силната взаимовръзка между познаването на траурната ритуалност и приемането на смъртта. Между двата феномена бе установена силна положителна корелационна връзка. На тази база бе направен опит конкретните социални нагласи спрямо смъртта да се обвържат с определени периоди от жизнения цикъл на човек.

Подобно на осемте стадия в развитието, описани от Ерик Ериксън, тук личността преминава през пет различни нагласи спрямо социалния обект смърт. Тази динамика на релациите спрямо нея му позволява да натрупа, макар и не пряк, опит във възприемането и отражението на смъртта, с което да намали присъщия си страх от нея. По време на своя живот всеки човек, под въздействието на обществените норми, транслирани чрез ритуално поведение, трансформира своята нагласа спрямо смъртта от явен предразсъдък до Приемане.

За да се случват трансформациите на социалните нагласи е необходимо да бъдат уравновесени личностният потенциал на човека и общностните норми. Именно това се постига в полето, очертано от траурната ритуалност. Само при това условие, под въздействие на страха индивидът би могъл успешно да трансформира социалната си нагласа и достигне до приемането на смъртта.

Страхът от смъртта бе анализиран в контекста на четирите основни форми на страх, дефинирани от Фриман. В изследването на психоаналитичните основи на страховите преживявания се стигна до **извода** за фундаменталното значение на страха от смъртта. Той може да се прояви като страх с различна обектна обвързаност или като обща



тревожност. Беше разкрита и неговата сила да доминира поведението и да акцентуира личността. Именно затова бе заявено допускането, че този всеобхватен екзистенциален страх има потенциала да генерира психичната енергия, необходима за трансформиране на нагласата спрямо смъртта.

Той бе използван и при опита за анализ на съвременното общество и неговата нагласа спрямо смъртта. По този начин бе очертана тенденцията за все по-силно разпространение на нагласи на Отричане и Гняв спрямо смъртта – пряко следствие от стремежа на обществото да превърне смъртта в табу за съвременния човек.

Явният стремеж към отричане и отхвърляне на траурната ритуалност обрича българина на неуспешни опити да приеме смъртта като неизбежна част от живота и да заживее с нейното приемане. Дори и най-могъщите оръжия на съвременното – рационализма и технологизацията – се оказват неспособни да постигнат това, което в продължение на хилядолетия са правили ритуалите за нашите предци.

При изпълнението на поставените задачи на настоящата дисертация **се доказва и хипотезата** за значението на българската траурна ритуалност при справяне със скръбта и нейната роля при формирането на социалните нагласи спрямо смъртта.

Извършеното изследване няма претенции за цялостно изчерпване на разглежданите в него теми. То всъщност поставя много още въпроси и предизвикателства за бъдещи търсения.

Не беше засегната темата за дуалистичната връзка тяло-душа.

Биха могли да се разширят значително теоретичните търсения в областта на ритуала и ритуалното поведение.

Не са включени възможностите за психологично и социално въздействие върху страха от смъртта.



Конструираният модел за социалните нагласи спрямо смъртта би могъл да се разгърне в контекста на психотерапията и там да покаже своето практическо приложение.

Смъртта – като неотменим епизод от живота – ще бъде винаги обект на любопитство и изследователски интерес поради своята недостижимост за живите. А когато тя се превърне в реалност, никой не може да каже дали и в какво биха се трансформирали любопитството и изследователския интерес, насочвали мислите на живите към нея.



Приложения:

Приложение 1

АНКЕТНА КАРТА

Пол

☐ Мъж ☐ Жена

Образование

☐ Основно и по-ниско ☐ Средно

☐ Висше

Религиозни възгледи

☐ Атеист ☐ Християнин

☐ Мюсюлманин

☐ Традиционни източни учения

☐ Други

Възраст

.....

Отговорете на въпросите като изберете цифрата, която отразява най-точно Вашето мнение.

Какво, според Вас е влиянието на медиите при формиране на страх от смъртта?

Силно 1 2 3 4 5 Слабо

В каква степен обществото е повлияно от страха от смъртта?

Силно 1 2 3 4 5 Слабо

Колко силно българският фолклор е повлиял Вашето лично мнение за смъртта?

Силно 1 2 3 4 5 Слабо

Как определяте смъртта?



Значимо	1	2	3	4	5	Маловажно
Край	1	2	3	4	5	Начало
Тревога	1	2	3	4	5	Спокойствие
Предопределеност	1	2	3	4	5	Избор
Страх	1	2	3	4	5	Смелост

Отговорете с „Да” или „Не”, според това дали следващите твърдения се отнасят за Вас.

1. Не мисля за смъртта, защото няма смисъл.	☐ Да ☐ Не
2. Смъртта е опасна.	☐ Да ☐ Не
3. Когато си мисля за смъртта, често се ядосвам на безсилието си.	☐ Да ☐ Не
4. Последният път когато трябваше да отида на погребение си намерих причина да не го направя.	☐ Да ☐ Не
5. Понякога си представям смъртта и това не ме тревожи.	☐ Да ☐ Не
6. Когато бях за последен път на погребение силно съчувствах на близките на покойника и това ме депресира.	☐ Да ☐ Не
7. Не ми харесват всички ритуали при погребение.	☐ Да ☐ Не
8. Ако човек се уповава на Бог няма защо да се страхува от смъртта.	☐ Да ☐ Не
9. Когато загубих близък се разгневих на несправедливостта на съдбата.	☐ Да ☐ Не
10. За мен смъртта е част от живота. Мисля за нея, но не се страхувам изобщо.	☐ Да ☐ Не
11. На последното погребение, на което бях, се опитах	☐ Да ☐ Не



да спазя всички обичаи много точно, за да помогна на душата на покойника.	
12. Смъртта е недостатък на живота.	☐ Да ☐ Не
13. При посещение на погребение тъгувам за покойника и неговите близки, но не се разстройвам прекалено.	☐ Да ☐ Не
14. Малко се страхувам от смъртта, защото не знам как близките ми ще се справят без мен.	☐ Да ☐ Не
15. На последното погребение, на което присъствах се ядосах на близките на покойника и гостите, които бяха дошли.	☐ Да ☐ Не
16. Темата за смъртта не е част от моя живот.	☐ Да ☐ Не
17. Не искам да научавам за смъртта на други хора, защото ми става много мъчно за техните близки и болезнено се стремя да им помагам.	☐ Да ☐ Не
18. Смъртта е работа на съдбата. Аз се опитвам да живея така, че да не попадна в ада.	☐ Да ☐ Не

На колко погребения, приблизително, сте присъствали в живота си?

.....

Колко погребения ви се е налагало да организирате сам/сама или с Вашите близки?

.....



Приложение 2

Въпроси от полуструктурирано интервю за апробиране верифициране на анкетната карта

1. Как се чувствахте докато попълвахте анкетната карта?
2. Коя част от работата ви напегна най-много?
3. Кой от дяловете на анкетната карта Ви затрудни най-много? Защо?
4. Кое не е достатъчно ясно написано?
5. Как Вие бихте го написали, за да е по-разбираемо?
6. Колко загуби на близки хора сте преживели?
7. Как се чувствате когато научите за смъртта на познат?
8. Как реагирахте, когато последно ви се наложи да отидете на погребение?
9. Повечето хора си мислят за смъртта. Какви са вашите мисли за нея?
10. Кое Ви изглежда по-страшно – мисълта за вашата смърт или вероятността да загубите близък човек?
11. Смятате ли, че възприемате смъртта по начин по-различно от останалите хора? Какво ви дава основание да мислите така?
12. Как се чувствате в момента? Кое, според Вас, ви кара да се чувствате така?

ЗАБЕЛЕЖКА: Това са въпросите, които бяха зададени на всеки от респондентите в пилотното изследване. Освен тях бяха използвани и други насочващи и уточняващи въпроси. В някои случаи беше необходимо да се направи обсъждане с елементи на дебрифинг, за да се намали напрежението, възникнало по време на интервюто.



Приложение 3

Разпределение на респондентите по географски признак

Административна област	Брой самоопределили се българи*	Брой респонденти
Благоевград	251097	22
Бургас	298128	27
Варна	371048	33
Велико Търново	211353	19
Видин	86802	8
Враца	151183	13
Габрово	106406	9
Добрич	131114	12
Кърджали	39519	4
Кюстендил	121351	11
Ловеч	118346	11
Монтана	123820	11
Пазарджик	206110	18
Перник	120929	11
Плевен	219612	20
Пловдив	540303	48
Разград	49229	4
Русе	176413	16
Силистра	64050	6
Сливен	132697	12
Смолян	86847	8
Софийска	210974	19
София	1136433	101
Стара Загора	265618	24



Търговище	58371	5
Хасково	180541	16
Шумен	99446	9
Ямбол	106884	10

**По данни от преброяване на населението, проведено през 2011 г.,
от Националния статистически институт*



ПРИНОСИ

1. Идентифицирано е социалното и психологично значение на българските траурни и погребални ритуали при загуба на близък;
2. Аргументирани са социалнопсихологични предпоставки за генезиса на траурните и погребални ритуали и е дефинирана ролята на религията и народните вярвания в този процес;
3. Въведено е за пръв път понятието „предритуално поведение” и е направен опит за феноменологичното му представяне;
4. Доказано е значението на българската траурна ритуалност в статута ѝ на социалнопсихологичен модератор при трансформирането на нагласата спрямо смъртта;
5. Разработен е динамичен социалнопсихологичен модел на социалната нагласа спрямо смъртта;
6. Емпирично е установена обвързаност на конкретни нагласи спрямо смъртта със съответни периоди от човешкия живот.



ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА:

1. Ангелов, В. Празникът, София, 1997.
2. Андреева, Г. Психология социального познания, Москва, 2004.
3. Андреева, Г. Социальная психология, Москва, 1999.
4. Арабаджиева, М. Веда Словена Кн. 1: Български народни песни от предисторическо и предхристиянско време, открити в Тракия и Македония, София, 2013.
5. Аресь, Ф. Человек перед лицом смерти, Москва, 1992.
6. Барт, Р. Дневник на скръбта, София, 2010.
7. Белинская, П. Социальная психология. Хрестоматия, Москва, 2003.
8. Библия, София, 1991.
9. Бокаи, Я. Пучини: Бохеми и пеперуди, София, 1980.
10. Български приказки, A&T Publishing, София, 2011.
11. Бърт, Л. Страдат ли мъртвите, София, 1998.
12. Вакарелски, Х. Български погребални обичаи, София, 2008.
13. Вакарелски, Х. Български погребални ритуали – сравнително изучаване, София, 1990.
14. Вебер, М. Нука как призвание и професия, Прогресс, 1990.
15. Георгиев, М. Обща теория на статистиката, София, 2008.
16. Гримак, Л. Резервите на човешката психика, София, 1989.
17. Гроздева, В. Православни традиции и български стародавни вярвания, София, 1997.
18. Гудвин, Д. Исследование в психологии: методы и планирование, Воронеж, 2004.
19. Гуревич, П. Философия человека, Москва, 2001.
20. Данчев, Н. Психология на българина, Габрово, 2001.
21. Девяткин, А. Явление социальной установки в психологии XX века, Калининград, 1999.



22. Дилова, М. Експериментална психология на себепознанието, София, 2008.
23. Ериксън, Е. Идентичност: младост и криза, София, 1996.
24. Иванов, К. Българска народна магия, Варна, 1999.
25. Иларион – Траянополски епископ. Завещания от векове, Велико Търново, 2000.
26. Йолов, Г. Бедствия и масова психика, София, 1989.
27. Йонкова, К. Дебатът между моделите на човешкото поведение, Велико Търново, 2010.
28. Йонкова, К. Дебатът между рационализма и мистицизма, Велико Търново, 2011.
29. Йорданов, Н. Личност и социална ситуация, София, 1989.
30. Йорданова, Л. Обичани обичаи, София, 1996.
31. Йорданова, Л. Български народни приказки за русалки и самодиви, за караконджули и таласъми, София, 2007.
32. Калинов, К. Статистически методи в поведенческите и социалните науки, София, 2010.
33. Калнев, М. Щит на вярата, Велико Търново, 1994.
34. Калоянов, Т. Статистика, Пловдив, 2004.
35. Калчев, И. Етюди за смъртта, София, 1989.
36. Кентауиц, Б., Родигър, Х., Елмс, Д. Експериментална психология, София, 2011.
37. Коев, Т., Бакалов, Г. Християнството в миналото и днес, София, 2006.
38. Коев, Т., Бакалов, Г. Християнски справочник, София, 2001.
39. Колесников, А. История философии, Питер, 2010.
40. Кръстанова, К. Културна технология и културен пейзаж, сп. *Български фолклор*, XXX, , N 3, 2004.
41. Кюблър-Рос, Е. За смъртта и умирането, София, 1996.



42. Майерс, Д. Социална психология, Санкт-Петербург, 1999.
43. Манов, А. Статистика с SPSS, София, 2001.
44. Маринов, Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи, София, 1994.
45. Милев, В., Слаников, И. Смърт и безсмъртие, София, 1986.
46. Милев, В., Слаников, И. Цел и смисъл на живота (психологични и психопатологични аспекти), София, 1982.
47. Милн, Б. Наръчник по систематично богословие, София, 1996.
48. Минкова, С., Трифонов, Т. Народно-психологически щрихи на българина, София, 1990.
49. Митрошенков, О. Философия, Гардарики, 2002.
50. Найденов, Н. От чистия извор: народни песни и обичаи, София, 2008.
51. Орлов, С. История философии: краткий курс, Лидер, 2009.
52. Ошанов, Р. За психичното и соматичното, София, 1996.
53. Петков, А. Личност и психична адаптация, София, 1987.
54. Пиръров, Г. Психологията в твоя живот, София, 1976.
55. Платон. Избрани диалози, София, 1982.
56. Попович, Ю. – архимандрит. Православието като философия на живота, Атон, Света Гора, 2001.
57. Проданова, М. Български празници и традиции: бит, духовност, обичаи, София, 2006.
58. Психологический словарь, Москва, 1983.
59. Радугина, А. Хрестоматия по философии, Москва, 2001.
60. Раздвоеният Човек: Студии и есета, авторски колектив, София, 2005.
61. Реале, Д., Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней т.4, Санкт-Петербург, 2004.
62. Рима, Ф. Основни форми на страха, София, 2002.



63. Синодално издание, Нашата вяра, София, 1991.
64. Славейков, П. Р. Изворът на белоногата, София, 2002.
65. Славейков, Р. Български народни обичаи и вярвания, София, 2006.
66. Стаматов, Р., Минчев, Б. Психология на човека, Пловдив, 2005.
67. Старева, Л. Български обичаи и ритуали, София, 2005.
68. 101 български народни приказки, Хермес, София, 2008.
69. Толстой, Л. Собр. соч. т.16, Москва, 1964.
70. Уайлд, О. Портретът на Дориан Грей, София, 2011.
71. Франкъл, В. Увод в логотерапията: Смисълът на живота, София, 2000.
72. Фройд, З. Тотем и табу, София – Плевен, 1992.
73. Хаджийски, И. Бит и душевност на нашия народ, София, 2009.
74. Хаджийски, И. Гражданска смърт и безсмъртие: статии, есета, писма, София, 2003.
75. Хаджийски, И. Моралната карта на България, София, 2008.
76. Хайдегер, М. Битие и време, София, ИК Марин Дринов (БАН), 2005.
77. Шаранов, В. Български традиционни празници и обичаи, София, 2010.
78. Шахнович, М. Парадоксы теологии Эпикура – СПб, 2000.
79. Шели, М. Преображение, София, 2008.
80. Шели, М. Франкенщайн, София, 2012.
81. Юнг, К. Г. Избрано, т.1, Плевен, 1993.
82. Юнг, К. Г. Избрано, т.3, Плевен, 1994.
83. Aries, P. Centuries of Childhood: A Social History of Family Life, New York, USA, 1965.
84. Belshaw, C. Annihilation: The Sense and Significance of Death, Dublin, 2009.
85. Blow, J. How to be Free, New Jursi, USA, 2011.



- 86.Braddock, G. Epicureanism, Death, and the Good Life, *Philosophical Inquiry*, vol.22, p. 47-66, 2000.
- 87.Bradley, B. When Is Death Bad for the One Who Dies, *Nous*, vol. 38, p. 1-28, 2004.
- 88.Brain, C. Advanced Psychology: Applications, Issues and Perspectives, Cheltenham, 2002.
- 89.Comer, R., Gould, E. Psychology Around Us, USA, 2012.
- 90.Critchler, S. The Book of Dead Philosophers, UK, 2008.
- 91.Bradley, B. Well Being and Death, Oxford, 2009.
- 92.Davey, G. Applied Psychology, West Sussex, 2011.
- 93.Dixon, T. Understanding Anxiety, 2011.
- 94.Edrik, T. Anxiety, UK, 2010.
- 95.Epicurus, Principal Doctrines in J. Saunders (ed.), Greek and Roman Philosophy after Aristotle, New York, 1966.
- 96.Feit, N. The Time of Death's Misfortune, *Nous*, vol. 36, p. 359-383, 2002.
- 97.Feldman, F. Confrontations with the Reaper, New York, USA, 1992.
- 98.Feldman, F. The Termination Thesis, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 24, p. 98-115, 2000.
- 99.Fischer, J. M. The Metaphysics of Death, Stanford, 1993.
100. Fiske, S., Gilbert, D., Lindzey, G. Handbook of Social Psychology, Vol. 1, Wiley Publishers, 2010.
101. Forrest, J., Koss, L. Dead Ringers: The Remake in Theory and Practice, New York, 2002.
102. Gennep, A. The Rites of Passage, Chikago, 2011.
103. Glover, J. Causing Death and Saving Lives, Harmondsworth, 1977.
104. Harrison, R. The Dominion of the Dead, Chicago, 2003.
105. Hamlyn, W. The theory of knowledge, Garden City, New York, USA, 1970.



106. Heart, B. 22 Powerful Tools to transform Your Fear in to Happiness, Peace and Inspiration, London, 2010.
107. Hergenhahn, B. An Introduction to the History of Psychology, USA, 2009.
108. Hossain, M., Gilbert, P. Concepts of Death: A key to our adjustment, *Illness, Crisis and Loss*, Vol 18, No1, 2010.
109. Hossain, M. Quest for a New Death: Death and Adjustment Hypotheses, South Carolina, USA, 2007.
110. Hossain, M. S. Human Immortality: Death and Adjustment Hypotheses, South Carolina, USA, 2008.
111. Hinz, K. Life, Loss, Truth & Adventure, Southam, UK, 2010.
112. Humphrey, C., Laidlaw J. The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual, Oxford, 1994.
113. James, W. Psychology: The Briefer Course, Dover Publications, 2001.
114. Joyce, J. The Dead, California, 2008.
115. Kamm, F.M. Morality, *Mortality*, Vol. 1, Oxford, 1998.
116. Kubler-Ross, E. On Death and Dying, New York, USA, 1997.
117. Kreinath, J., Snoek, J., Stausberg, M. Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts, Boston, 2006.
118. Lewink, K. A Dinamic Theory of Personality, USA, 2007.
119. Lock, M, Twice Dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death, London, 2002.
120. Luper, S. Posthumous Harm, *American Philosophical Quarterly*, vol. 41, p. 63-72, 2004.
121. Luper, S. The Philosophy of Death, Cambridge, 2009.
122. Macionis, J., Plummer, K. Sociology: A Global Introduction, Pearson Education, 2008.
123. Malpas, J., Solomon, R. Death and Philosophy, England, 2002.



124. Marder, E. *Dead Time: Temporal Disorders in the Wake of Modernity*, California, 2001.
125. Marsh, I. *Sociology: Making Sense of Society*, England, 2006.
126. McMahan, J. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, New York, 2002.
127. Metcalf, P., Huntington, R. *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge Press, New York, USA, 1991.
128. Nagel, T. *The View From Nowhere*, Oxford, 1986.
129. Nevid, J. *Psychology: Concepts and Applications*, USA, 2008.
130. Selli, M. *Collected Tales and Stories with Original Engravings*, The Johnes Hopkins University Press, 1990.
131. Novykh, A. *Sensei of Shambala*, Kiev, 2009.
132. Olson, E. *The Human Animal*, Oxford, 1997.
133. Olson, E. *What Are We? A Study in Personal Ontology*, Oxford, 2007.
134. Orion, K. *Suicidal Ideation: Understanding Depression for the Victim, Famili and Friends*, BN. RN., 2011.
135. Overvold, M. C. Self-Interest and the Concept of Self-Sacrifice, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 10, p. 105-118, 1980.
136. Pallis, C. ABC of Brain Stem Death, *British Medical Journal*, vol. 285, p. 1487-1490, 1982.
137. Parfit, D. *Reasons and Persons*, Oxford, 1984.
138. Portmore, D. Desire Fulfillment and Posthumous Harm, *American Philosophical Quarterly*, vol. 44, p. 227-241, 2007.
139. President's Commission, *Defining Death: Medical, Legal, and Ethical Issues in the Determination of Death*, Washington, D.C. 1981.
140. Pitcher, G. The Misfortunes of the Dead, *American Philosophical Quarterly*, vol. 21 (2), p. 217-225, 1993.



141. Quinn, W. Abortion: Identity and Loss, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 13 (1), p. 24-54, 1984.
142. Rawls, J. A Theory of Justice, Cambridge, 1971.
143. Robert, W. Immortality or Resurrection: The Resurrection, Our Only Hope Of Life After Deth, Westbow, 2011.
144. Rosenbaum, S. How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus, *American Philosophical Quarterly*, vol. 23 (2), p. 119-134, 1993.
145. Rosenbaum, S. Epicurus and Annihilation, *Philosophical Quarterly*, vol. 39 (154), p. 81-90, 1993.
146. Rosenberg, J. Thinking Clearly About Death, *Englewood Cliffs*, NJ, 1983.
147. Scanlon, T. What We Owe to Each Other, Cambridge, 1998.
148. Silverstein, H. The Evil of Death Revisited, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 24, p. 116-135, 2000.
149. Snowdon, P.F. Persons, Animals, and Ourselves, Oxford, 1990.
150. Stainton, R., Brennan, S. Philosophy and Death: Introductory Readings, UK, 2009.
151. Suit,s D. Why Death Is Not Bad for the One Who Died, *American Philosophical Quarterly*, vol. 38 (1), p. 269-353, 2001.
152. Warren, J. Facing Death: Epicurus and His Critics, Oxford, 2004.
153. Worden, W. Grief Counseling and Grief Therapy, Springer Publishing Company, 2009.