

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Філософський факультет
Кафедра теоретичної і практичної філософії

**РОЗРІЗНЕННЯ САМОГУБСТВА ТА СОЦІАЛЬНОГО ВБИВСТВА
DISTINCTION BETWEEN SUICIDE AND SOCIAL MURDER**

Кваліфікаційна робота за спеціальністю 033 «Філософія»
на здобуття освітнього ступеня бакалавра філософії

Студент-виконавець:
Вазик Юлія Русланівна
IV курс, 2 група, ОС – Бакалавр

Науковий керівник:
Бойченко Михайло Іванович
доктор філософських наук, професор

Допущено до захисту:
На засіданні кафедри теоретичної
і практичної філософії
протокол №___від_____ 2020 р.

Зав. кафедри теоретичної і практичної філософії,
доктор філософських наук, професор
Шашкова Людмила Олексіївна _____

Київ – 2020

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. СКЛАДНОЩІ ВИЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ «САМОГУБСТВО»	6
1.1. Дефініції понять «самогубство» та «соціальне вбивство»	6
1.2. Самогубство як індивідуальне рішення і як колективна позиція	11
РОЗДІЛ 2. СТАВЛЕННЯ ДО СОЦІАЛЬНОГО ВБИВСТВА	14
2.1. Релігійне ставлення до самогубства та соціального вбивства	14
2.2. Моральна оцінка соціального вбивства та самогубства	26
РОЗДІЛ 3. СУЧАСНІ СОЦІАЛЬНІ ТА КУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ ЛЕГІТИМАЦІЇ ВБИВСТВА ТА САМОГУБСТВА	30
3.1. Легітимні практики соціального вбивства	30
3.1.1. Аргументи «за» і «проти» смертної кари	
3.1.2. Евтаназія як вбивство та асистування самогубству	
3.1.3. Аборт – вбивство чи ні?	
3.1.4. Війна як право на вбивство	
3.2. Соціальне вбивство як благо чи як неминуче зло	45
ВИСНОВКИ	49
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ І ДЖЕРЕЛ	52

Вступ

Дослідження питання самогубства та соціального вбивства, безумовно, актуальне як для соціальної філософії, так і для великої кількості інших дисциплін гуманітарного та медико-біологічного спрямування. Щорічно кількість самогубств лише зростає – згідно з даними Всесвітньої організації охорони здоров'я, кожні 40 секунд хтось із жителів Землі йде з життя, закінчуючи життя самогубством. Також статистичні данні свідчать, що серед причин смерті молодих людей (віком 15-29 років) в світовому масштабі самогубства займають друге місце. Проте при детальному розгляді деякі з цих самогубств насправді можуть виявитися соціальним вбивством. В свою чергу відсутність розрізнення соціального вбивства та самогубства призводить до ряду проблем.

Перш за все, поєднуючи акти соціального вбивства та самогубства в одну статистику, науковці отримують хибні результати. Так, виявлення причин та особливостей самогубства і соціального вбивства лише затримується. По-друге превентивні заходи, якщо вони необхідні, для самогубства та соціального вбивства мають відрізнитись. А для цього спершу треба виокремити та зрозуміти явища стосовно яких треба використовувати ці методи, щоб отримати дійсно ті результати, на які очікують науковці. По-третє, щоб змінювати ставлення суспільства на таке, яке є прийнятним для сучасного суспільства, до випадків самогубства та соціального вбивства, треба спочатку проаналізувати моральний статус та наслідки обох явищ для соціуму.

Нажаль, досліджень для розрізнення явищ самогубства та соціального вбивства під виглядом самогубства недостатньо як в українській, так і в загальносвітовій науковій думці. Питання соціального вбивства зрідка підіймається економістами в іншому значенні, але для філософії таке розрізнення самогубства та соціального вбивства є новим. Дана дипломна робота підіймає унікальну проблему для сучасної української філософії. Звичайно, в окремих роботах, таких як «Самогубство як соціальне явище» П. Сорокіна можна знайти натяки на те, що деякі акти самогубства таким не були.

Проте казати про системну та повноцінну розробку проблеми розрізнення самогубства та соціального вбивства на два окремі феномени, що мають різну природу та різні наслідки, не можна.

Взагалі впродовж людської історії та на сьогоднішній день зокрема питання самогубства в будь-якому його сенсі і досі залишається табуйованим в суспільстві. Через це значна кількість робіт від філософів давнини аж до сучасників, що підіймали питання самогубства, зачіпали цю тему побіжно, а не робили її головним об'єктом дослідження. Суїцидологів та танатологів філософського спрямування занадто мало для такого об'ємного явища.

Можна виділити такі постаті, які заслуговують на увагу при дослідженні саме явища самогубства – це вже названий П. Сорокін, а також Е. Шнейдман, С. Аванесов та Дж. МакМехан. Корисними для філософського осмислення явища самогубства також виявляються роботи психіатрів та психологів, які мали практичну можливість зібрати статистику відносно людей, що вчинили спробу самогубства, та їх мотивації. Це роботи Д. Кисельова, В. Єфремова та Е. Любова. Також не меншу користь в розумінні ставлення до самогубства несуть міфи та роботи, присвячені міфам щодо самогубств та самогубців взагалі. Це енциклопедія «Міфи народів світу» під редакцією С. Токарева, робота «Естетика самогубства» Ю. Вагіна та Л. Тригубова, а також суїцидологічний етюд «Письменник та самогубство» Г. Чхартішвілі.

Об'єктом дослідження даної кваліфікаційної роботи є взаємозв'язок між самогубством та соціальним вбивством як соціальними феноменами.

Предметом дослідження є розрізнення соціальних характеристик самогубства та соціального вбивства.

Метою даної кваліфікаційної роботи є виявлення області перетину понять «соціальне вбивство» та «самогубство».

Реалізація поставленої мети зумовила необхідність вирішення таких завдань:

- уточнити визначення самогубства як різновиду вбивства;
- вирізнити відмітні риси соціального вбивства як різновиду вбивства;

- окреслити межі самогубства та соціального вбивства як соціальних феноменів;
- визначити принципову різницю у ставленні суспільства, оточуючих та самого самогубці до явища самогубства та соціального вбивства;
- виявити причини труднощів дослідження та практичної превентивної роботи з явищем соціального вбивства.

Наукова новизна дипломної роботи, таким чином, полягає саме в переосмисленні поняття соціального вбивства та застосуванні його в новому сенсі. Обрана проблематика є актуальною на сьогоднішній день, адже питання розрізнення самогубства та соціального вбивства не розкрито в гуманітарних науках, зокрема в філософії. Визначити межі цих двох явищ та виявити існування прихованої практики вбивства і є головними завданням даної роботи.

Структурно дипломна робота поділяється на три розділи по два підрозділи, кожен з яких присвячений окремому питанню. Перший розділ присвячений визначенню явищ самогубства та соціального вбивства та окреслення їх меж. В другому розділі розглядається відмінність релігійного та морального ставлення до самогубства та соціального вбивства. Третій розділ присвячений, головним чином, аналізу легітимізованих практик соціального вбивства та загалом неоднозначності морального статусу соціального вбивства.

Розділ 1. Складнощі визначення поняття «самогубство»

1.1. Дефініції поняття «самогубство» та «соціальне вбивство»

В суїцидології найважливішим поняттям, звичайно, є поняття «самогубства». Проте воно і досі не отримало універсального і зрозумілого визначення. Аналізуючи роботи як гуманітарного, так і медико-біологічного спрямування, можна помітити, що поняття «самогубство» визначається неповно, однобоко, нерідко з логічними помилками. Також в наукових роботах на тему самогубства буває просто відсутнє визначення цього поняття.

Відсутність ґрунтового визначення ускладнює і дослідження самого явища самогубства. Без чіткої дефініції явищем можна маніпулювати як завгодно. Наприклад, можна звужити обсяг дій, які приписуються до самогубства, або розширити їх до того, що будь-яка людська дія стане актом самогубства. Такий плюралізм є лише шкідливим через неоднозначність та табуйованість теми самогубства в суспільстві.

Однією з причин складнощів дефініції «самогубства» є те, що це поняття розглядається найрізноманітнішими науковими напрямками з різних позицій. На думку психологині Т. Журавльової, це зумовлено різноманіттям спонукальної мотивації самогубств, що включає філософські, теологічні, юридичні, медико-генетичні, біологічні та соціально-психологічні аспекти [9, с. 36]. Різні науки використовують різний інструментарій та різні підходи і кожна з суїцидознавчих дисциплін вглядається лише в одну або декілька граней багатогранного явища самогубства. Тому поняття «самогубство» вимагає чіткої та зрозумілої дефініції.

Якщо починати з історії поняття «самогубство», то варто зауважити, що в Європі до появи сучасного слова «suicide» в наукових роботах використовували або латинські вирази на кшталт «*mors voluntaria*» (в пер. «добровільна смерть»), або грецькі типу «*αὐτοχειρὸς*» (в пер. «накласти на себе руки»). Вперше неологізм «suicide» був використаний в роботі філософа та медика Т. Брауна «*Religio Medici*» 1641 р. Так, слово «suicide» походить від лат. «suicidium», що дослівно перекладається як *sui* – «себе» та *caedere* – «вбивати». Російською ж

мовою вперше слово «самоубийство» було згадане в словнику Ф. Полікарпова-Орлова «Лексикон треязычный» [9, с. 36].

В англійській, німецькій, українській та інших європейських мовах для позначення явища самогубства використовується або похідне з латини слово «suicide», або аналог державною мовою. Він складається з двох слів, коренів – «сам, себе», що вказує на спрямованість дії на себе, тобто мова йде про агента – хто вчиняє дію, та «вбивство, умертвлення, губительство» – що з агентом відбувається. В українській та інших мовах використовується як українське слово «самогубство», так і запозичений латинізм «суїцид». Тому важливо розібратись в різниці понять «самогубство» і «суїцид», а також «суїцидальна поведінка», оскільки це поняття часто використовується в наукових роботах поруч з першими. Перші два поняття, безумовно, є абсолютними синонімами. А от поняття «суїцидальна поведінка» часто використовується, але не визначається, тому виникає плутанина в розумінні.

В наукових роботах відповідного спрямування можна побачити, що «суїцидальна поведінка» – це синонім самогубства для багатьох дослідників. Наприклад, для доктора філософських наук Д. Трунова – це взагалі повний синонім. Але В. Єфремов підкреслює неоднозначність використання авторами цього поняття. Для нього поняття «суїцидальна поведінка» є широким і включає самогубство, парасамогубство та аутоагресивні дії, що не пов'язані з самогубством. Проте є всі підстави вважати, що суїцидальна поведінка не тотожна самогубству так, як, наприклад, жертва не тотожна віктимності. Тому в подальшому розгляд суїцидальної поведінки в даній роботі продовжуватись не буде.

Оскільки довгий час самогубство вважалось психічною, душевною девіацією, є багато визначень самогубства саме через призму психології та психіатрії. І ми отримуємо такі визначення як у психіатра XIX ст. Ж.-Е. Ескіроля, який вважав, що самогубство – це виключно наслідок психічного захворювання. Цей погляд на самогубство пізніше назвуть «стандартним». Психіаторка Л. Балабанова є менш радикальною, але вона все-таки підтримує

позицію Ж.-Е. Ескіроля, визначаючи суїцид як «акт самогубства, що скоюється в стані сильного душевного розладу, або під впливом психічного захворювання» [9, с. 37]. Але як зазначає А. Антипов в роботі «Позитивное знание о самоубийстве в XIX в.: философский аспект», в час протосуїцидології XIX ст. розгляд психіатрами самогубства зводився не до власне визначення, що це таке, а до того, які в цього причини.

Всесвітня організація охорони здоров'я пропонує розглядати самогубство як «результат дії, яку людина почала та вчинила навмисно з повним знанням або очікуванням свого фатального результату» [21, с. 37]. А в сучасному «Тлумачному словнику психіатричних термінів» самогубство визначається як «умисне позбавлення себе життя» [27, с. 235], проте очевидно, що таке визначення не є достатнім. Філософ К. Ясперс не згодний з приписуванням самогубцям психічних хвороб, і розглядання самогубства з боку психіатрії він вважає хибним переносом явища в сферу «чистої об'єктивності». Насправді ж, вважає К. Ясперс, «безумовний витік самогубства залишається таємницею самотності, яка не повідомляється» [34].

В свою чергу соціолог Е. Дюркгейм в своїй класичній праці «Самогубство» визначає суїцид як «кожний смертний випадок, котрий безпосередньо або опосередковано є результатом позитивного або негативного вчинку, який вчинений самим постраждалим, якщо постраждалий знав про результати, які на нього очікують» [7, с. 7]. Це та інші подібні визначення міцно вкоренились в соціологічних дослідженнях самогубства.

«Щоб причину смерті визначити як самогубство людина має мати намір вбити саму себе та має виконати цей намір» пише Е. Гроллман [6]. А автори роботи «Естетика самогубства» Ю. Вагін та Л. Тригубов визначають самогубство як свідоме і самостійне позбавлення себе життя, свідоме припинення життя за допомогою дій, що спрямовані на створення умов, несумісних з життям. Визначаючи поняття самогубства, філософ самогубства С. Аванесов зауважує, що не можна суїцид назвати «добро-вольной» (добровільною) смертю, адже називаючи самогубство «добровільною смертю»,

вживається термін, який містить в собі чітко визначене позитивне оціночне судження. Тому Аванесов визначає самогубство просто як «вільну смерть». В цьому понятті, на відміну від «добровільної смерті», він не бачить ані однозначної оцінки, ані апріорної вказівки на сутність. Таке визначення вказує на вольовий характер самовбивчої дії та залишає відкритим питання про справжню причину (необхідну умову) цього вчинку [1].

Видатний суїцидолог та танатолог Е. Шнейдман, 1974 р. в статті про самогубство для «Британської енциклопедії» висловив думку, що в реальності ніхто не знає істинних причин суїцидів [31]. З того часу і до сьогодні суїцидологи різного спрямування так і не визначили однозначну природу самогубств та їх причини. Але очевидно, що якщо звужувати самогубство лише до того, що це психічний феномен, це істотно звужить його природу.

Звідси видно, що поняття «самогубство» визначається, а також класифікується за найрізноманітнішими ознаками, що свідчить про розмаїття значень та контекстів феномена самогубства. Тому для визначення самогубства дослідники потребують більш чіткого визначення його критеріїв для звуження та універсалізації визначення поняття.

Суїцидолог Д. Трунов в роботі «Определение суицида: поиск критериев» визначає такі критерії самогубства: добровільності, умисності, усвідомленості, самостійності, достатності та *post hoc* (тобто смерть настає після суїцидальної дії). Потім Д. Трунов визначає самогубство перераховуючи ці критерії і тому вважає це визначення найширшим [29, с. 65]. Проте Трунов свідомо відкидає «демонстративні» самогубства, парасамогубства, «приховані» самогубства, «непрямі» самогубства, «хронічні самогубства», чим звужує це поняття.

Складність визначення поняття «самогубство» відображає множинність факторів, що беруть участь у формуванні суїцидальної поведінки. У зв'язку із полізначністю поняття, різноманіттям форм та неоднозначністю явища самогубства аналіз цього людського феномену потребує поєднання наукових зусиль представників різних наукових спрямувань. Та в першу чергу саме

філософія має визначити, що ж таке самогубство і як його необхідно досліджувати. Адже, як вважає С. Аванесов, науковий «комплексний підхід» до суїциду не відкриває його суті, залишаючись способом реєстрації та систематизації емпіричних причин і фактичних обставин самогубства [1].

Поняття ж «соціальне вбивство» не нове, його ввів в науку ще Ф. Енгельс в 1845 р., але особливої популярності та ґрунтовної розробки це поняття не отримало. Сам Енгельс використав це поняття в контексті вбивства політичною елітою нижчих класів. Таким чином поняття «соціального вбивства» стало економічним. Використовуючи поняття «соціальне вбивство» в соціальній філософії необхідно дати йому відповідне визначення. В даній роботі соціальне вбивство визначається як такі випадки самогубства, які насправді були продиктовані індивіду суспільством, або навіть виконані суспільством.

Тобто в таких «самогубствах» насправді відсутня істинна добровільність акту самовбивства. Так, як існують самогубства за допомогою поліцейського, коли людина свідомо проворкує поліцейського вбити її, так і існує соціальне вбивство, коли соціум руками окремої людини вбиває її саму. Також в окремих випадках, коли не можна вживати «самогубство» в позитивному аспекті, яке насправді є соціальним вбивством, нерідко можна почути, що ці випадки соціального вбивства називають «жертвою». В наступних розділах даної роботи буде показано як сильно відрізняється ставлення до самогубства та до «жертви».

1.2. Самогубство як індивідуальне рішення і як колективна позиція

Суїцидолог Е. Шнейдман в своїй роботі «Душа самогубця» перераховує загальні психологічні характеристики самогубств, які мають бути притаманні щонайменше 95% зі 100% суїцидантів. І першою ж рисою в даному переліку є «знаходження рішення, як загальна мета самогубства» [31]. Тобто у переважної більшості самогубців є особиста ціль – знайти вихід. Самогубство в очах суїциданта стає помічником у вирішенні дилем та різноманітних проблем.

В даному сенсі самогубство, безумовно, є індивідуальним рішенням. Самогубство має бути вільним вибором людини померти задля певної цілі – позбавитись від фізичного або душевного болю, страху тощо. Як зазначає Д. Трунов, коли порушується принцип добровільності, то самогубство не може класифікуватись як таке. Можна сказати, що це вбивство, але руками жертви.

Проте питання, чи є самогубство вільним вибором людини, неодмінно має спиратися на питання свободи волі. Адже лише визнаючи у людини свободу волі можна казати про її індивідуальні рішення, особливо такі неприродні і притаманні лише людині, як смерть за власним бажанням. В іншому випадку можна казати про нав'язування суспільством певних ідеалів, які люди сприймають некритично, вважаючи їх своїми власними.

Окремо тут варто говорити про ті самогубства, які Е. Дюркгейм називає альтруїстичними. Альтруїстичне самогубство характеризується переважанням цілей та переконань групи над цілями та переконаннями індивіда. П. Сорокін вслід за Дюркгеймом альтруїстичні самогубства визнає, як такі акти смерті, що нав'язані суспільством. Тобто вони є певним примусом, тож їх не можна вважати самогубствами.

Під такі «нав'язані самогубства» підпадає ряд випадків, таких як похоронна ритуальна традиція саті в Індії. За цією традицією вдова має добровільно позбавити себе життя після смерті чоловіка. Проте це є очевидним порушенням принципу добровільності. В цій смерті є соціальний примус, коли жертва не мала змоги відмовитись від смерті, бо могла б мати наслідки у вигляді зневаги співгромадян, що в давні часи могло прирівнюватися до

загибелі. Навіть у випадку повної впевненості жертви в необхідності вчинення даного ритуалу, у більшості випадків можна говорити про вимоги колективу, щоб жінка вчинила самогубство. Смерть від жінки очікують як саме собою зрозуміле, а нерідко навіть «допомагають», кидаючи живцем у воду чи вогонь до покійника проти волі жертви.

Також П. Сорокін пише про те, що датські воїни вважали ганьбою дожити до старості і померти спокійно. Так і готи та багато інших народів вважали обов'язком кінчати з собою при наближенні старості [24, с. 105]. А суїцидолог В. Войцех пише про те, що за релігійними поглядами давніх германців, до раю могли потрапити лише вдови, що вчинили самогубство [5]. Здійснюючи сеппуку, самураї демонстрували свою мужність перед лицем болю і смерті та чистоту своїх помислів перед богами і людьми. Та чи є це дійсно добровільним, усвідомленим індивідуальним актом? Однією з головних цілей сеппуку було позбавитись від ганьби, довести чистоту своїх намірів перед колективом, де встановлюються певні закони, яких воїн має дотримуватись. Також самогубство, як спосіб самозасудження за скоєні злочини, та самогубство для збереження честі – доречно називати явищами соціального примусу, соціального вбивства.

П. Сорокін також зазначає, що у стародавніх германців був звичай, люди похилого віку, які вже ставали тягарем для соціуму, вчиняли самогубства. Ці самогубства фактично є вбивством членів групи іншими членами, як це відбувалося з новонародженими в складний для племені час. Просто у випадку зі смертю людей похилого віку «вбивство» отримує метафору «самовбивства», соціум знімає з себе пряму відповідальність. Такі мотиви соціального вбивства під виглядом самогубства можна знайти також в XXI ст. і не тільки серед людей похилого віку. Люди з обмеженими можливостями будь-якого віку також схильні до самогубств, навіть не тому що їм нестерпне життя, а тому що вони не хочуть обтяжувати опікунів.

Таким чином кожне релігійне чи ідеологічне самогубство також не є добровільним за умови, коли такі самогубства є вимогами колективів. Релігійні

та ідеологічні фанатики в своїй більшості є уразливими людьми, до психіки яких потрапляє необхідна інформація, нав'язана ззовні, яка часто не є раціонально усвідомленою фанатиками.

Важливо також виділити «синдром Вертера», який отримав свою назву внаслідок подій, до яких призвів роман Гете. Після публікації роману «Страждання юного Вертера» молоді люди почали копіювати стиль та певні риси характеру головного героя. Деякі навіть заходили так далеко, що вбивали себе, як це робив Вертер. Ці випадки називають першими сучасними прикладами «наслідувальних» самогубств. Приклади наслідувальних самогубств можна зустріти після повідомлень в ЗМІ про самогубство медійної персони, або коли самогубство трапляється в армії чи лікарні, тобто в закритому соціумі. Деякі люди, зневірившись у собі, знаходять свої життєві ситуації схожими з ситуаціями самогубців, про яких вони почули, і бачать у вчинку іншої людини своєрідну підказку до вирішення проблеми.

Можна зробити одне з припущень, що природою «наслідувальних» самогубств, особливо серед підлітків та молодих людей, є спрацьовування такого ж механізму, який призводить до появи моди. Самогубство, як і багато ментальних розладів, хоча й критикується раціональними інституціями, але воно все одно продовжує романтизуватись в популярних творах мистецтва. Це може викликати відчуття у певних категорій людей, що це один із способів бути в тренді, бути схваленим соціумом. Серед деяких колективів самогубство нормалізується та отримує чи не позитивне зображення – це теж робота соціуму, а не індивідуальне рішення.

Тож не кожне самогубство є індивідуальним рішенням, де зберігається принцип добровільності та усвідомленості поруч з волею до смерті. В окремих ситуаціях самогубство стало формою соціального примусу. В даному випадку має місце саме соціальне вбивство, до нього примушують громадян обставини та традиції колективу.

Розділ 2. Ставлення до соціального вбивства

2.1. Релігійне ставлення до самогубства та соціального вбивства

Релігія довгий час визначала людське життя та була головним транслятором норм моралі, поведінки та ставлення людей до різних соціальних явищ. Релігія відіграла і досі відіграє важливу роль у сприйнятті та зображенні самогубства як індивідуального рішення та як соціального вбивства. В своїй дисертації, присвяченій проблематиці самогубства, Д. Кисельов описує результати клініко-епідеміологічних досліджень 121 осіб, що оглядались психіатричною бригадою Швидкої допомоги. З них цілих 80,2% вважали себе релігійними та декларували свої релігійні переконання [11, с. 111].

Також не можна заперечувати, що навіть на нерелігійну людину релігія має опосередкований вплив через значний вплив на культуру та політику різних країн загалом. Ставлення до самогубства в різні історичні епохи та в різних релігіях відрізняються від абсолютного засудження до заохочування в окремих випадках, які коректно назвати саме соціальним вбивством. І очевидно, що релігія відіграє не останню роль в соціальних вбивствах.

Перші відомості про самогубство можна знайти ще в міфах. Наприклад, Геракл – найвідоміший герой давньогрецької міфології – покінчив життя самогубством. Л. Тригубов та Ю. Вагін пишуть, що річка Дунай, за легендою, з'явилась після самогубства богатиря Дуная, та загалом ця річка пов'язана з самогубствами в слов'янському фольклорі [28]. Різні описи самогубств також віднаходяться в значній кількості давніх текстів – «Калевалі», «Рамаяні», Біблії, Корані, «Енеїді» тощо.

В язичницькому суспільстві Давньої Греції заборонялось самогубство без дозволу полісу. Якщо не було законного дозволу полісу, трупи самогубців спалювали з презирством. Приклади заборони самогубства суспільством можна знайти в діалозі Платона «Федон». Устами Сократа Платон розповідає, що боги – це такі собі господарі людей і вбити себе без їх волі не можна. Проте в окремих випадках самовбивство дозволяється вчинити, як це має статися з

Сократом [19]. На думку Е. Любова в язичницькому Римі з культом задоволень, суїцид був романтизований як акт звільнення та перемоги над безсмертними богами [13, с. 12].

Для розуміння відношення в суспільстві до самогубства показовими є міфи про те, в яку істоту нижчої демонології перетворюється самогубець після смерті. Неспокійна душа самогубця в Китаї перетворювалась на демона гуя, на горнапштикнерів перетворювались самогубці у вірменських повір'ях, а жінки-самогубці чи жінки, які загинули при спробі аборту, в західних слов'ян ставали богинками – потворними жінками, що викрадали людей [28]. У міфології окремих народів Європи вважалося, що самогубці перетворювались на вампірів.

Різні повір'я щодо самогубців зустрічаються у всіх давніх народах світу, що мало б свідчити про існування самогубств на самих ранніх етапах розвитку людства. Проте можна помітити багато випадків того, що можна назвати не чим іншим, як соціальне вбивство. Тобто виправдання, схвалення та навіть вимагання самогубства від окремих членів суспільства. Особливо це стосується альтруїстичних, героїчних самогубств, наприклад, під час війни. Вони заохочувались на всіх щаблях розвитку людства. Можна припустити, що такі соціальні вбивства виправдовувались через переважання користі для колективу, що підвищує шанси народу на виживання. В часи, коли не існувало моралі в сучасному розумінні, переважала саме користь. Тому цілком логічно, що в давні часи ми знаходимо таке утилітарне ставлення до самогубства, що сьогодні може виглядати аморальним.

Обряд саті в Індії, характері в Японії, традиція поховання слуг та дружин господаря разом з ним в Китаї та інших країнах, звичай старих германців вбивати себе на користь племені – це все також не самогубства, вважає П. Сорокін. Він називає ці та інші подібні випадки «жертвами» та зазначає, що в первісному суспільстві самогубства, як такого немає [24, с. 105]. Тому очевидно, що такі самогубства лише в окремих випадках були добровільними, а часто регламентувались писаними та неписаними законами та правилами.

Наприклад, той самий ритуал саті заборонений по всій Індії ще з ХІХ століття, однак коли жінка вчиняла самоспалювання, суспільство схвалювало її вчинок. Е. Любов зазначає, що у вдови в Індії і сьогодні мало шансів повторно вийти заміж і знайти роботу, тому кілька самоспалень на рік – це також ознака бідності та відчаю [13, с. 13]. Якби в Індії не було такого соціального тиску на вдів, не мали б місця і ці вбивства суспільством, які називаються самогубствами.

Відомо, що авраамічні релігії в цілому негативно ставляться до самогубства та активно його засуджують з мінімальною кількістю виключень на кшталт тих самих героїчних самогубств на захист віри. Але Г. Чхартішвілі зазначає, що християнство сформувало своє негативне відношення до самогубства лише через 5-6 віків після його виникнення. Наприклад, першого біблейського самогубця Авімелеха прийнято засуджувати за вбивство 70 своїх братів, але не за його власне самогубство [30, с. 40]. А зображуючи смерть Юди Іскаріота, євангеліст Мефодій пише сухо, не описуючи ступінь гріховності цього акту: «І кинувши срібники в храмі, він вийшов, пішов та вдавився» [16, Мф. XXVII, 5].

Загалом в Біблії самогубство зустрічається всього 7 разів. В роботі «Суицидальное поведение и религиозность» автори визначають декілька причин біблейних самогубств, серед них називають: «самопожертву, гордість, докори сумління, страх перед майбутніми муками» [25, с. 31]. І що з цього можна назвати вільним вибором людини піти з життя не через тиск соціуму? Тож можна побачити, що в Біблії немає прямого засудження самогубства, але в ній можна знайти випадки, які доречніше назвати власне соціальним вбивством.

Смерть Ісуса Христа в певному сенсі також можна назвати самогубством від чужих рук, адже він добровільно прийняв свою смерть. І наслідуючи Христа, християнські релігійні фанатики починають навіть жадати мученицької смерті та вчиняти самогубство, за що Церква зараховувала їх до числа святих. Північноафриканських християн-донатистів церква навіть оголосила єретиками

через надмірне шанування мучеників, що вилилось в культ самогубств. Донатисти вчиняли самогубства самотужки або могли примушували вбивати їх випадкових подорожніх, погрожуючи їм розправою.

Тобто на етапі переслідування християнської церкви самогубства за віру схвалювались, тому що це показувало відданість її прихильників та, можна сказати, це було своєрідним способом популяризувати християнство. Коли ж християнство отримало дещо більше авторитету та вбивства християн за їх віру в Римській імперії припинились, потреба в подібних жертвах відпала. Тих самих донатистів навіть охрестили єретиками саме за гріх гордині.

Блаженний Августин в своїх поглядах на самогубство непослідовний – він засуджує самогубство, проте, будучи прихильником Платона, повторює, що все таки існує можливість самогубств за велінням Бога. А вже в 452 р. в результуючому документі Арльського Собору було зазначено, що самогубство – це злочин і що воно є нічим іншим, як результат диявольської злоби [25, с. 31]. Філософ Тома Аквінський вже остаточно оголошує самогубство тричі смертним гріхом без жодних виключень – проти Бога, проти суспільного закону та проти людської природи.

Ставлення до самогубства в усіх християнських країнах до ХХ ст. було негативне настільки, що це відбилося навіть в законодавстві. Наприклад, зазначає В. Войцех, кримінальні статті, що карають за самогубство і його спробу діяли в Російській Імперії аж до 1917 р. А покарання за спробу самогубства в Англії були скасовані лише 1961 р. У Пруссії до 1871 р. поховання самогубця мало відбуватися без релігійних церемоній. В Австрії також канонічні строгі традиції залишалися майже незмінними. Так само було і в католицькій Іспанії.

Традиційно на території християнських держав самогубців не відспівували після смерті та їх не дозволялося ховати на кладовищах, а поховання зазвичай відбувалося біля дороги [5]. Єдиним винятком були люди, яких посмертно визнавали божевільними, які вчинили самогубство в стані

помутніння розуму. Заборона поховань самогубців навіть сьогодні стосується церковних кладовищ.

Разом з релігійною карою також було ще й світське покарання. Згідно з наказами Карла Великого, Людовика Святого, Едуарда та інших європейських правителів заповіт самогубця мав вважатися недійсним, а його майно мало бути конфіскованим. В Бордо труп самовбивці підвішували за ноги, в Аббевілі його тягли вулицями тощо. Загалом самогубці прирівнювалися до звичайних вбивць та злодіїв. В Новому світі, в США кримінальний кодекс штату Нью-Йорк 1881 р. також розглядав самогубство, як злочин. Але скільки покарання трупа самогубця визнавалось марним, то карались особи, що зробили лише спробу самогубства [24, с. 107].

Зі сказаного видно, що християнські держави надзвичайно суворо засуджували і карали самогубців. Тільки за останнє століття можна побачити прагнення пом'якшити або зовсім знищити покарання за самогубство в різних країнах. Не виключено, що не останню роль в відміні або послабленні покарань зіграли діячі, які наполягали на тому, що разом з «правом на життя» кожної людини, має бути і «право на смерть», яке також має належати кожній людині.

Проте в християнстві якщо людина свідомо позбавляла себе життя, але мала на меті врятувати іншу людину або групу людей, то такий поступок класифікується не як самогубство, а як самопожертвова. Така людина шанується нарівні зі святими мучениками [25, с. 16]. Безумовно, це гарний приклад підміни понять, адже змінивши назву явища, можна змінити ставлення до нього. Це є очевидним соціальним вбивством, яке отримало схвалення від церкви.

Подібне ж негативне ставлення до самогубства ми знаходимо і у нехристиянських народів. Проте тоді як Тома Аквінський забороняє жінці, що перебуває перед загрозою зґвалтування, вбивати себе, в іудейській релігійній традиції це виправдовувалось. Г. Чхартішвілі зауважує, що талмудичний закон також дозволяє вбити себе, якщо є ризик впасти в гріх ідолопоклонства чи вбивства.

Формально іудаїзм, як і християнство, забороняє самогубство, як найтяжчий із гріхів. Проте в реаліях життя лише незначна кількість членів єврейської общини була визнана самогубцями. Адже щоб померлого визнали самогубцем людина має виявити вголос бажання вчинити самогубство, а потім при свідках здійснити свій намір. А більшу кількість самогубств серед іудеїв, ніж серед католиків Г. Чхартішвілі пов'язує з тим, що іудеї частіше працюють у сферах високого суїцидального ризику, та з тим, що іудаїзм робить наголос на раціональності та особистій відповідальності кожного, що в свою чергу збільшує ризик самогубства.

Іслам також забороняє самогубство. В ісламі, як і в християнстві, присутнє негативне ставлення до звичайного, «побутового» самогубство, а в Корані міститься пряма заборона на добровільне позбавлення себе життя. В хадисах, тобто посткоранських переказах про слова і діяння Пророка, містяться погрози найсуворішого покарання за позбавлення себе життя. Загалом, заборона самогубства в ісламі не менше жорстка, ніж в іудео-християнських джерелах. Злочинність суїциду в ісламі полягає у відмові від підпорядкування волі Аллаха, від свого боргу, своєї долі [25, с. 32].

Однак є такі неортодоксальні тлумачення Корану, які є основою ряду сект і релігійно-містичних течій ісламу, які заявляють про те, що якщо людина вб'є невірних і в результаті помре сама, то вона опиниться в Раю, а її статус буде дорівнювати статусу шахіда. Такі тлумачення Корану не є канонічними і відкидаються більшістю арабських богословів і теологів. Прикладом такої секти є ваххабізм. В останні десятиліття ваххабізм показав себе найбільш екстремістською релігійною течією зі значною кількістю терактів терористів-самогубців.

Відмінності між ортодоксальним ісламом та ваххабізмом проявляються у відношенні до смерті шахіда. В ортодоксальному ісламі шахід – це свідок на суді або віруючий, який прийняв мученицьку смерть на війні, який боровся заради Аллаха, захищаючи свою віру, батьківщину, честь та сім'ю. І в той час як в ісламі самогубство вважається страшним гріхом, прибічники ваххабізму –

салафіти – заохочують ці самогубства. Салафіти називають вбивць-смертників мучениками, які відразу потрапляють до раю, навіть якщо вони вбивали жінок, дітей і людей похилого віку. Тому ті, хто мають намір здійснити акт «шахіда» в секті ваххабізму, можуть до своєї смерті як завгодно грішити, отримувати фізичне задоволення та віддаватись порокам, які навіть можуть бути заборонені ісламом. Потім треба просто вчинити акт самогубства-теракту.

Один з арабських терористів-самогубців, що залишився живим, розповідав, що в ході психологічної підготовки в середовищі ваххабізму для майбутніх смертників імітується похоронна процедура, щоб людина побачила, з якими почестями вона буде похована. Потім самогубці записують на відео свою промову, де говорять, чому саме вони це зробили, пишуть прощальні листи. А безпосередньо перед самою акцією теракту здійснюється обряд очищення. Все це налаштовує людину на теракт-самогубство і психологічно закриває шлях до відступу [25, с. 33-34].

Тобто в секті ваххабізму задля досягнення цілей секти використовуються самогубства її членів. На них цілеспрямовано впливають задля отримання необхідного результату, терористів заохочують обіцянками про краще майбутнє в кращому світі. Не останню роль в тому, що кількість сектантів-самогубців лише зростає, грає віра в безсмертя душі. Також не буде перебільшенням сказати, що терористи-самогубці, коли здійснюють свій останній акт, є вже мертвими морально і їм залишається лише вбити свою фізичну оболонку. Адже до цього вони пройшли всі необхідні обряди, пов'язані зі смертю, і у них немає змоги повернути назад. Тож це безумовно є актом вбивства соціумом свого члена і жодним чином не є вільним вибором людини.

Так можна побачити прямі підтвердження, що в авраамічних релігіях самогубство в більшості випадків не є благим діянням і вважається гріховним. Існує однак ряд винятків і окремих випадків. Вони головним чином пов'язані з соціальним самогубством на користь самої віри. Ці самогубства як в офіційних релігіях, так і в сектах стають інструментом досягнення цілей. Але це не цілі

самого суїциданта, а лише того, хто йому навіює думку про те, що варто вчинити самогубство.

Гроллман, цитуючи автора книги «Суїцид та масовий суїцид» Дж. Мерло, згадує, що цілих 80% людей «грали» думками про самогубство [6]. Можна припустити, що подібні думки цілком здорові для розвитку людини і усвідомлення смерті, як фізичного та культурного феномену. Але якщо такі думки потрапляють в ґрунт, де людині навіюють думки про героїчну смерть самогубця і людина опиняється, наприклад, на війні, то акт здійснення самогубства стане лише питанням часу.

В той самий час в Азії індуїзм та буддизм схильні перейматись етичною стороною проблеми самогубства меншою мірою, ніж авраамічні релігії. В Індії, Китаї, Японії самогубство було відносно поширеним, а за певних обставин мало навіть ряд соціальних приписів. Ймовірно це пов'язано з відмінним від авраамічних релігій ставленням до життя та смерті. В той час як в авраамічних релігіях смерть була своєрідним підсумком прожитого життя перед Страшним судом, в індуїзмі та буддизмі смерть замінюється життям у безперервному русі сансари.

Тобто ідеї реінкарнації в Східних релігіях роблять самогубство просто безглуздом, можливо шкідливим – але не з містичних переконань, а з досить раціональних – адже самогубством людина лише відстрочить здобуття блаженства після виходу з сансари. Карма поверне людину в ту ж ситуацію, смерть не врятує від ланцюга страждань, а може навіть привести до переродження в демона або тварину. Наприклад, в буддизмі акт самогубства може розцінюватися як потенційно позитивний, адже нове народження дає можливість продовжити процес просвітлення і звільнення. Але самогубство не може бути загальноприйнятною та поширеною практикою, адже воно визнається прийнятним лише в окремих випадках лише для чернецтва.

Разом з тим в буддизмі не існує єдиної думки, чи є суїцид виправданий, якщо в його основі існував альтруїстичний мотив. Г. Чхартішвілі вважає, що акти самопожертви буддійських монахів, які спалювали себе під час війни у

В'єтнамі в 1960-х роках, можуть просунути людину в ланцюзі перероджень та допоможуть швидше досягнути мети. В Китаї взагалі значимість релігійного фактору в запобіганні суїциду низька, на відміну від, наприклад, католицьких країн, де церковні таїнства на кшталт сповіді мають превентивний терапевтичний ефект, а погроза страшним покаранням за самогубство має хоч якийсь вплив на прихожан.

В Китаї немає єдиного Бога для поклоніння та загалом відсутня система соціальної підтримки і превенції. Але на відміну від авраамічних релігій Заходу, китайські традиції часто пов'язані з забобонами, які мати б відігравати ту роль, які відіграє християнство чи іслам. Наприклад, в конфуціанській традиції вважається, що людина не має права псувати своє тіло, включаючи волосся і шкіру, оскільки це тіло належить роду, і людина цим тілом немов би тимчасово користується. Також в китайському суспільстві традиційно зберігається страх перед душами самогубців, які, вселяючись в людей, можуть викликати божевілля. Проте для китайців, які вирішили покінчити з собою, забобони не грають превентивної ролі, а самогубство стає для них вирішенням всіх проблем і шляхом до початку нового життя.

Синтоїзм – це традиційна релігія в Японії, що заснована на анімістичних віруваннях давніх японців. І синтоїзм не тільки не забороняв, а й прямо заохочував соціально регламентоване самогубство у варіанті харакірі або сеппуку [26, с. 32]. Харакірі стало більш поширеним з XII ст., до цього більш поширеним було самоспалення та повішення. Можливо це можна пов'язати з тим, що розсікання животу надзвичайно болюче і це мало б продемонструвати доблесть того, хто вчиняє харакірі. А можливо, тому що за міфологічними уявленнями в животі людини знаходилася душа. В усякому випадку, якщо існують соціальні приписи правильного здійснення самогубства та ситуацій, коли його варто здійснити, то говорити про вільний вибір суїциданта вже не доречно.

На окрему увагу в розгляді ставлення релігії до самогубства заслуговують деструктивні релігійні секти, в яких практикуються масові вбивства і

самогубства. Секти, як релігійні об'єднання, формують своє специфічне ставлення до самогубства в двох вимірах – всередині своєї невеликої групи та для всіх інших людей. Відомі масові самогубства відбувались в сектах «Ворота раю», «Гілка Давидова», «Орден Храму Сонця» та «Храм народів» тощо. Випадок в секті «Храм народів» є можливо, найвідомішим випадком масових самовбивств з загибеллю 909 осіб, з яких було 270 дітей.

Більшість деструктивних сект запозичують свої ідеї зі світових релігій, домішуючи до них навіть сюжети фантастичних фільмів. Взагалі психологія сект суїцидального спрямування вивчена ще недостатньо, але можна припустити, що деякі люди через свої психічні особливості більш схильні вступати в такі об'єднання. Тобто значну кількість сектантських самогубств можна було б попередити, якби зверталась увага на відповідні сигнали поведінки та розмов людини. Автори роботи «Суїцидальное поведение и религиозность» зазначають, що суїцидальні спроби робили 12,6% хворих з релігійно-містичними переживаннями, але тільки у adeptів деструктивних сект суїцидальна поведінка спрямовувалася на злиття з божеством, з «космосом» [25, с. 34-35].

Як правило в подібних сектах створюється сімейна атмосфера, де кожен член ближче людині за її родича. В такій атмосфері люди можуть йти на самогубство проти власної волі зі страху бути виключеними з соціуму або з небажанням стати «зрадниками» своєї віри. Також нерідкі випадки примусу до самогубства в таких сектах. Наприклад тих дітей, що загинули в секті «Храм народів», напоїли напоєм з ціаністим калієм раніше за дорослих. Подібні випадки примушують задуматись, чи може дитина вчинити самогубство або її смерть може бути виключно вбивством? Чим саме випита склянка отрути дитини відрізняється від того ж акту дорослого? Яка кореляція віку й того рівня свідомості, який має бути присутнім для здійснення самогубства? Може самогубці-сектанти є носіями «інфантильної» свідомості? Ці та інші питання треба вирішувати разом з філософією свідомості та нейробіологією.

Взагалі деструктивні секти, що закликають до масового самогубства або вже вчинили таке, як правило, в більшості країн переслідуються законом. Також вони кваліфікуються як такі, що становлять небезпеку для суспільства і держави, на підставі чого приймається рішення про заборону діяльності такого релігійного об'єднання [26, с. 32].

Як видно, не всі релігії нетерпимі до самогубств. А ті релігії, що забороняють самогубство, часто непослідовні до такої міри, що не зрозуміло від кого йде заборона на самогубство – від якогось бога або від людини. Отже, майже всюди можна зіткнутися з негативним ставленням до самогубства та з суворими покараннями, що накладаються на труп або на людину, що лише зробила спробу самогубства [24, с. 106]. Проте в тому ж самому місці та в тому самому суспільстві певні самогубства виправдовуються, якщо вони несуть безпосередню користь.

Різнманітні покарання за замах на самогубство та негативні наслідки для родичів самогубця в різні часи в різних державах мали б сприяти скороченню числа самовбивств. Але ні прокльони, ні покарання не сприяли суттєвому скороченню відсотку самогубств. Не можна стверджувати також, що такі заборони зменшили також кількість саме соціальних вбивств.

Можна спробувати проблему ставлення до самогубства описати проблемою стереотипів. Дослідник Е. Юр'єв цитує філософа В. Мікушевича, який писав: «Є проблема, яку З. Фрейд, як на мене, недооцінив: те, що свідомість буває часом більш несвідома, ніж підсвідомість». На думку Юр'єва, це пов'язано з тим, що підсвідомість діє стереотипно [33, с. 79]. Стереотипи є такими собі соціальними інстинктами, які загалом корисні для людського мозку та вберігають його від перевантаження та дозволяють людині швидко орієнтуватися в ситуації. Але через ці самі стереотипи людина багато речей мислить за інерцією, багато думок людям взагалі нав'язані. Тобто релігія є головним креатором різнманітних стереотипів, що стосуються самогубства. Вона формує різні стереотипи в залежності від ситуацій, щоб людина знала, як їй діяти.

Звичайно, стереотипи та уявлення про окремі речі змінюються – прикладом є відміна кримінальних статей за самогубство. Але суспільство і досі має схильність стигматизувати девіантну меншість та зменшувати соціальну відповідальність за індивідуальний вчинок. Щоб зрозуміти чи треба відмовлятися від старих культурних стереотипів, що формують людське ставлення до самогубства, треба проаналізувати що справді за ним стоїть. Адже при детальному розгляді це виявляється невирішеною моральною дилемою рівня «проблеми вагонетки». На одних «рейках» соціальне вбивство під виглядом самогубства, а на інших – деяка кількість людей чи ідей, що можуть постраждати, якщо одна людина не погодиться вчинити соціальне вбивство власними руками.

Зараз можна спостерігати як старі релігійні погляди на самогубство та соціальне вбивство потроху втрачають свою значущість. В сучасному світі важко втримати невелику групу людей в межах одного приходу і люди звідусіль чують найрізноманітніші погляди на різні речі та стають незалежними від релігійних наставників. Не треба припускати наслідки таких обставин, щоб зрозуміти, що у людини не можна забрати щось фундаментальне на кшталт цінностей або стереотипів та не дати нічого на заміну. Допоки немає задовільних альтернативних поглядів на соціальне вбивство, не варто критикувати намагання церков та традиційних вчень хоч якось регулювати цей процес. Головним завданням філософії в даному випадку є віднаходження задовільних альтернатив, які можна запропонувати соціуму.

2.2. Моральна оцінка соціального вбивства та самогубства

З попереднього розділу можна побачити, як сильно відрізняється ставлення до самогубства та соціального вбивства під виглядом самогубства. Яскравим прикладом неоднозначної моральної оцінки цих двох різних явищ, які традиційно позначаються однією назвою, можна вважати думки релігійного філософа М. Бердяєва. В своїй роботі «Про самогубства» М. Бердяєв внаслідок відповідного когнітивного упередження обирає роль судді, який може визначати, яке самогубство є кращим, а яке гіршим.

Власне, М. Бердяєв засуджує самогубство, а самогубцю він називає егоїстом, оскільки тоді людина забуває про бога та про людей і залишається сама [3]. Тобто Бердяєв прямо забороняє людині бути індивідуальністю та робити свій власний вибір. Він приписує самогубцю відповідальність за те, що він викликає фатальні настрої в інших та створює специфічну атмосферу розладу та занепаду. Звичайно, М. Бердяєв визнає, що існує багато причин, які приносять людині біль, але сам факт самогубства для нього гріх та злочин. Він дозволяє співчувати самогубцю, але не самому самогубству.

Навіть коли Бердяєв визнає, що Російська революція 1917 р. приносить людям надзвичайну кількість страждань, він стоїть на позиції, що люди неправильно до неї ставляться [3]. Вони ставляться до неї як до індивідуальної проблеми, але для Бердяєва це проблема суспільна та потребує спокутування гріхів, визнання спільної провини. Очевидно, що тут Бердяєв говорить про переважання ідеї над особистістю. Для цієї ідеї смерть внаслідок самогубства є невивідною, тому вона засуджується.

Проте далі Бердяєв не засуджує, а навіть виправдовує окремі випадки самогубства. Наприклад, коли людина боїться вчинити зраду або щоб не стати тягарем для інших. Для Бердяєва це зовсім інший випадок самогубства та він, начебто, не є відкиданням християнських чеснот – віри, надії та любові. Тобто в даному випадку Бердяєв виправдовує те, що в даній роботі вважається нічим іншим, як соціальним вбивством. Вчиняти самогубство, щоб не бути тягарем

для інших – це злочин, але не самогубця, а соціуму, який стимулює нейтральне чи навіть схвальне ставлення до такого типу соціальних вбивств.

В той самий час сучасник М. Бердяєва А. Луначарський, який залишився по іншу сторону барикад – в новоствореному СРСР, висловлює інше ставлення до самогубства. Головними причинами самогубств А. Луначарський визначає самогубства з політичних причин та самогубства нужденних [12]. Політичні самогубства осіб, які в новій радянській країні стали зайвими та не змогли прийняти правила нової гри, не дуже вражають А. Луначарського. Як людина нерелігійна він відкидає християнську мораль та не знаходить підстав для засудження цих випадків самогубств. Вони для нього не егоїсти, не зрадники та не розповсюджувачі страшних думок.

Більше того – А. Луначарський закликає боротись з самогубствами, але не абстрактною силою волі, а цілком практичним способом. Для Луначарського кожен потенційний самогубець може бути носієм не тільки слабкості, яка може його вбити, а й чогось сильного, наприклад, якогось таланту. Таких людей не можна втрачати, такі самогубства – небажане явище. І тому Луначарський закликає суспільство не бути сліпим, а навіть ввести щось на кшталт «соціального страхування» від самогубства [12]. А якщо причиною самогубства є злидні, то потрібно посилити взаємодопомогу та державну допомогу нужденним для попередження таких смертей [12].

Луначарський не засуджує самогубство таким самим чином, як Бердяєв. Він не поділяє самогубства на погані та хороші, та в певному сенсі дає моральний дозвіл людині буди зневіреною та змученою. Тому він покладає відповідальність на суспільство за попередження подібних випадків, а не засуджує окремого індивіда за егоїзм. Це також боротьба за ідею, але як сильно відрізняється ставлення до самогубства Луначарського від ставлення Бердяєва. У Луначарського немає очевидних слів про моральне ставлення до соціального самогубства, але можна з великою вірогідністю припустити, що вони будуть схвалюватись, як такі, що будуть корисні ідеалам новоствореної країни.

Інший релігійний філософ В. Розанов розбирає одну з причин самогубства – відсутність сенсу життя та неможливість реалізації особистості, як зазначає Ю. Писная [17]. В. Розанов розглядає культурні самогубства, які вчиняють освічені люди молодого віку. І таким самогубцям Розанов скоріше співчуває, він їх розуміє [22]. Він хотів би сказати всім молодим людям, що життя ще отримає сенс і що не варто вбивати себе зараз. Проте у Розанова немає звичного морального засудження, воно просто відсутнє.

Та найбільше моральних оцінок самогубства (переважно негативних) в різних його проявах отримують самі суїциданти, а точніше ті особи, які мали спробу самогубства або поділилися такими думками з іншими. Суспільство має вважати самогубство гріхом чи жахливим вчинком, не розбираючись в деталях, тоді як окремі акти соціального вбивства суспільство традиційно схвалює.

Якщо розглядати не героїчні самогубства, а «побутові» приклади, можна зіткнутись зі значно більшим осудом. Л. Бородіна після проведення опитування матерей з аутичними дітьми, зазначає, що 72,6% жінок мають передсуїцидальні настрої, а 8% опитаних мали суїцидальні спроби, причиною яких стала саме хвороба дитини. Одними з причин такого стану жінки називали безпорадність, осуд оточення, некомпетентність спеціалістів, сором за дитину перед оточуючими [4, с. 41-42]. Тобто, суспільство займає лукаву позицію, де з однієї сторони є жорсткий моральний осуд жінок, а з іншого відсутність жодної емпатії та бажання хоч якось покращити життя матері в складній ситуації. В своїй роботі Л. Бородіна наводить приклади вбивства жінками своїх аутичних дітей та причини, які називають ці матері. Це – відсутність спеціальних державних програм та неприйняття аутичних дітей та дорослих в суспільстві. Очевидний соціальний фактор, з яким не можна змиритись.

Негативну моральну оцінку від суспільства отримують також і самогубства студентів. В. Руженкова в дослідженні, що стосувалось суїцидальної поведінки іноземних студентів-медиків зазначає, що від 35,2% до 83% студентів демонстрували суїцидальну поведінку [23, с. 48]. Головними причинами такої ситуації виявляються стрес в наслідок адаптації та учбове

перевантаження. А найкращими методами боротьби з такими проблемами названо соціальну підтримку зі сторони однокурсників, викладачів, дискусії в невеликих групах та позаурочні заходи. Тобто як і у випадку з проблемою матерів, тут також існує певний соціальний тиск на окрему групу осіб, самогубства якої можна попередити соціальною підтримкою.

Таких випадків можна перерахувати безліч, коли людина опиняється на самоті із труднощами та замість підтримки соціуму отримує критику, осуд та залякування пеклом після смерті, що лише погіршує ситуацію, коли людина вже починає схилитись до смерті. Ці ситуації стають тригерами соціального вбивства, яке назвуть самогубством. Загалом можна побачити як у моральній оцінці різних актів самогубства проявляються очевидне небажання суспільства брати на себе відповідальність, коли вчиняється соціальне вбивство. Соціальне лукавство та непослідовність також мають місце. Тож мораль дволико заохочує соціальне вбивство, забороняючи при цьому самогубство.

Розділ 3. Сучасні соціальні та культурні практики легітимації вбивства та самогубства

3.1. Приховані практики соціального вбивства

З попередніх розділів можна побачити, яке неоднозначне ставлення в суспільстві до самогубства та соціального вбивства. І в той же час, коли одні практики соціального вбивства є допустимі та навіть заохочуються, стосовно інших практик точиться запекла суперечка. Головним чином це стосується таких практик, де відсутній елемент випадку або швидкої реакції, як це може бути, коли солдат вчиняє самогубство, закриваючи собою іншу людину. Такі практики соціального вбивства, як смертна кара, аборти та евтаназія потребують втручання стороннього та в окремих випадках навіть без згоди того, хто може загинути.

3.1.1. Аргументи «за» і «проти» смертної кари

Смертна кара – це дуже стара практика вбивства, яка має довгу історію та була легітимізована в більшості суспільств минулого. На сьогодні в більшості країн світу смертна кара є скасованою, як негативне надбання минулого. Проте в деяких країнах вона зберіглась або в формальному вигляді, тобто в законодавстві передбачена, але фактично не використовується (наприклад, в РФ), або навпаки активно використовується (як в КНР та США). В країнах, де смертна кара використовується, як спосіб покарання, тривають дискусії фахівців різного спрямування, що висувають свої аргументи «за» та «проти» смертної кари.

Існують два полярні погляди на моральність смертної кари. Головним аргументом за те, що смертна кара цілком моральна, є те, що смертна кара зберігається виключно для найтяжчих злочинів, виключних випадків [43]. Також вважається, що смертна кара сприяє збільшенню поваги до величності морального порядку країни, що використовує смертну кару. На противагу найголовнішим аргументом, що смертна кара аморальна є те, що смертна кара, насправді, не грає конструктивної ролі в системах кримінальної юстиції [43]. Також для аргументації аморальності смертної кари використовують свідчення

осіб, причетних до втілення її в життя, які відзначають свої моральні складнощі при такій роботі.

Кажучи про конституційність смертної кари її прихильники акцентують увагу, що те, що визнане Конституцією країни, не може бути неконституційним [43]. Це може здаватись логічним умовиводом, але насправді ми маємо справу з жорстким надбанням минулого, яке країни отримують в спадок. І не все, що було визнане нашими предками як правильне та конституційне, має бути таким і зараз, адже світ змінюється. Тому противники смертної кари апелюють до її неконституційності, як до занадто жорсткого покарання. Особливу увагу цьому питанню приділяють в США, де існує спеціальна поправка до Конституції, що забороняє жорсткі покарання і до якої апелюють засуджені на смертну кару [43]. Але часто програють апеляцію.

Також існує популярна думка про те, що смертна кара є таким собі стримуючим фактором, щоб попередити частину злочинів, що передбачені цією карою [43]. Прихильники цієї думки апелюють до досліджень, які показують позитивний стримуючий ефект смертної кари. Тобто якщо смертна кара стримує від злочинів, то таким чином вона фактично рятує інші життя. Противники ж смертної кари вважають, що не існує жодних значущих досліджень, які б показували дійсно стримуючий ефект смертної кари [43]. До того ж, для самих злочинців те саме довічне ув'язнення є більш жорстким покаранням.

Наступний аргумент – це відплата. Прихильники смертної кари зазначають, що смертна кара – це справедлива відплата за скоєний людиною жорсткий злочин [43]. Що несправедливо, коли жорстокі вбивці дивляться кіно та грають у футбол, тоді як вбиті ними вже ніколи не повернуться. Розрізняючи відплату та помсту, треба розуміти, що помста не має меж, в той час як відплата має бути обмеженою та пропорційною заподіяному злочину. Противники смертної кари якраз і апелюють до того, що жертви та їхні сім'ї не можуть жадати помсти, що не можна вбивати людей, особливо від імені держави [43]. Думка про те, що національні інтереси не можуть виправдати

смертної кари, є головним чином проявом західного індивідуалізму, де особистість ставиться вище за суспільство.

Однією з найголовніших проблем смертної кари є страх зробити помилку, тобто засудити невинну людину до страти. Противники смертної кари якраз і апелюють до того, що є велика кількість випадків, коли людей, засуджених на смертну кару, було виправдано. Проте прихильники смертної кари запевняють, що справедливість – це смертна кара [43]. Адже є передбачені розслідування, судові розгляди, в окремих країнах є суд присяжних тощо. Тобто існує ряд заходів, спрямованих на виявлення винного та винесення справедливого вироку. Суд може тривати десятки років, щоб однозначно винести вирок винному або невинному підсудному.

Цікавим також виявляється аргумент щодо вартості життя засудженого у в'язниці та вартості його смерті. Це дуже практичний аргумент, який має підґрунтям не абстрактні моральні цінності, які відрізняються від людини до людини, а цілком прозорі підрахунки, які легко порівняти. Але і в цьому випадку знаходяться різні сторони, що апелюють до різних даних, в яких витрати на смертну кару або нижчі, або вищі за утримання злочинця у в'язниці. Загалом сенсом цього аргументу «за» та «проти» смертної кари є матеріальна користь [43]. Але скоріше за все тут мають місце необ'єктивні дослідження, які мають на меті довести правильність своєї позиції замість того, щоб віднайти істинні дані. Тому і досі однозначного рішення стосовно того, що вигідніше – залишити людину у в'язниці або стратити – немає.

Наступний аргумент головним чином стосується США, але його неможливо не врахувати в розгляді питання смертної кари. Цей аргумент стосується расизму, а точніше того, що начебто до смертної кари засуджується більше чорношкірих, аніж білих американців [43]. І знову розходження у цифрах, адже прихильники доводять, що кількість чорношкірих засуджених менша за кількість білих засуджених, а противники наполягають на тому, що кількість засуджених чорношкірих пропорційно більша. Та взагалі противники смертної кари наголошують на тому, що расові пересуди і досі живі в

американському суспільстві та є причиною невинних жертв, які були несправедливо засуджені до смертної кари [43]. В кожному суспільстві є такі групи населення, які більше інших піддаються дискримінації, тому не виключено, що даний аргумент проти смертної кари може використовуватись в усіх країнах, враховуючи їх особливості.

Аргумент стосовно почуттів жертв злочинця та їх сімей тісно пов'язаний з аргументом щодо моральності смертної кари, але його все одно можна виділити окремо. Оскільки смертна кара – це найвища міра покарань, то в більшості випадків до неї засуджують злочинців непересічної жорстокості. Такі злочинці можуть продовжувати свої злочинні дії навіть будучи засудженими до смертної кари, як, наприклад, Тікон Кокс (Tiequan Cox). Він, навіть будучи засудженим до смертної кари, намагався захопити владу в закладі, де перебував під вартою, з метою вбити якнайбільше охоронців [43]. Тому прихильники смертної кари апелюють до того, що найгірші з найгірших злочинців мають бути відповідно покарані. Ті, хто виступають проти смертної кари, як правило в даному випадку апелюють до того, що злочинців треба перевиховувати та загалом смертна кара не несе в собі закриття проблеми для жертв злочину та їх сімей [43].

Аргументація недопустимості смертної кари через те, що адвокати засуджених є некомпетентними є сумнівною. Противники смертної кари створюють легенди про адвокатів, які є недосвідченими в захисті, приходять п'яні або просто не мають часу на справу засудженого [43]. Прихильники ж смертної кари вважають це не більше, ніж легендою, яка сьогодні не відповідає дійсності [43].

Можливість смертної кари через ін'єкції, які мають вводити лікарі, також отримує напрочуд сильну критику. Не зважаючи на те, що це є один з найбезболісніших методів умиртвлення, який застосовується в евтаназії, противники смертної кари знаходять нові моральні дилеми. Головним чином ці дилеми стосуються того, що лікарі мають рятувати життя, а не забирати їх,

тому залучення лікарів до смертної кари створює деяку двозначність в медичній етиці [43].

Загалом, з вищенаведених аргументів, у яких є свої прихильники та противники, можна зробити висновок, що правда десь посередині. Практика смертної кари, безумовно є легітимацією вбивства. Але в подібних суперечках, де кожен аргумент все одно торкається моралі, будуть маніпуляції з даними, щоб схилити на свій бік більше прибічників дозволу або заборони смертної кари. Практика легітимації смертної кари є історично давньою та має свої причини. Соціуму було важливо покарати злочинця, щоб він не повторив свого злочину та не наніс більшої шкоди. Тобто у випадку зі смертною карою ми маємо дилему користі та моралі, яку скоріше за все вирішити однозначно не має можливості.

3.1.2. Евтаназія як вбивство та асистування самогубству

Евтаназія – це ще одна сучасна практика вбивства, яка має довгу історію. Ще Ф. Бекон закликав згідно з античною традицією: «...якщо хвороба невиліковна, лікар повинен забезпечити пацієнту легку і мирну смерть, бо немає на світі блага більшого, ніж подібна евтаназія» [13, с. 16]. Проте явище евтаназії має настільки розмите значення, що їй важко дати однозначне, чітке та зрозуміле визначення. А. Грайф зауважує, що існує два види вбивства – коли людина обирає як померти і коли вона не обирає цього. Можна припустити з великою ймовірністю, що люди хотіли б обрати кращий спосіб померти тоді коли вони хочуть, а не від випадкових хвороб чи аварій. Але в той час, коли подовження життя завдяки розвитку технологій не викликає таких складних моральних дискусій, скорочення життя на умовах того, хто бажає померти (тобто власне евтаназія), здається значно більшою проблемою [37, с. 614].

А. Грайф визначає евтаназію як дію, коли доросла людина вбиває дорослу людину на благо вбитому та за його проханням [37, с. 615]. В свою чергу філософ Дж. Макмехан спробував визначити концепт евтаназії як вбивство або невтручання, що стає причиною смерті [39, с. 456]. Щоб визнати дію евтаназією, вона в свою чергу має задовольнити дві вимоги. Це вимога користі

для того, хто має померти, а також вимога, що той, хто вчиняє евтаназію, мотивований зробити цю користь. Навіть якщо діяння, що спричиняє смерть людини, має на меті принести користь людині, але насправді не є корисною цій людині – це не вважається евтаназією. Не є евтаназією також і вбивство чи допущення смерті, що не має на меті принести користь особі, яка вбита чи їй було дозволено померти.

Евтаназія взагалі має бути виключно добровільною, на чому і наголошує А. Грайф, саме тому ряд випадків не можна називати евтаназією за своїм визначенням. Не можна назвати евтаназією приспання тварин та аборт, оскільки в даному випадку ми не можемо отримати від тварини чи плоду згоду на смерть. Також не є евтаназією згода на смерть людини з вродженими або набутими психічними вадами, коли людина не здатна усвідомити наслідки свого рішення. Не є евтаназією і випадки інфантициду та геронтоциду, які навіть в ХХ ст. були культурною складовою частини племен в різних частинах земної кулі.

Взагалі, можна умовно казати про існування двох видів евтаназії – пасивного та активного. Активна евтаназія передбачає дію, наслідком якої стане смерть людини, наприклад, якщо ввести людині смертельну ін'єкцію. А пасивна евтаназія – це скоріше бездіяльність, невтручання, що стане причиною смерті, наприклад, коли медики відключають людину від систем підтримки життя за її бажанням. Таким чином той, хто допомагає людині вчинити пасивну евтаназію, прямо асистує самогубство. Тому пасивну евтаназію Дж. Макмехан пропонує розглядати як пасивне самогубство, оскільки людина сама не вчиняє свою смерть, але дозволяє іншим зняти той захист, який підтримував її життя. Також приклад пасивної евтаназії наводить Грайф: коли людина знає, що помре за тиждень, якщо не буде лікуватись, але якщо буде лікуватись, то помре за рік, але з постійними болями, і людина обирає не лікуватись. Таку ситуацію Грайф називає «ненавмисне самогубство» [37, с. 621], або ж його можна назвати «пасивним».

Проте частіше люди здійснюють самогубство активно, створюючи специфічну загрозу, що призводить до їх смерті. І хоча більшість людей за своїми моральними переконаннями вважають недопустимим асистувати комусь в активному самогубстві, Дж. Макмехан зазначає, що в США самі лікарі допомагають своїм пацієнтам активно вбивати себе, призначаючи смертельну дозу деяких ліків [39, с. 459]. І саме тому важливо зрозуміти, чому пасивне самогубство визнається допустимим, а активне ні. А також чи може дозвіл третьої сторони впливати на те, який саме спосіб самогубства обере людина – активний чи пасивний, особливо коли обидва однаково доступні?

Суспільство звикло дивитись на питання евтаназії абстрактно. Люди вважають, що повинна існувати певна чітка моральна межа – така, яку не слід перетинати – між тим, щоб дозволити комусь померти, коли це буде йому на користь, і тим, щоб фактично вбити його. Але якщо поглянути уважно, то виявляється, що той самий крок від пасивної до активної евтаназії є мізерно малим. Наприклад, відомий лікар Дж. Кеворкіан, популяризатор евтаназії в США, підключав людей до приладу, який після натискання на кнопку випускав в кров людини отруйну речовину. Але одного разу клієнтом Кеворкіана став чоловік, який не міг натиснути на кнопку сам, тому він попросив Кеворкіана натиснути її [39, с. 459].

Саме в цей момент з'являється ряд моральних складнощів. Наприклад, в який саме момент з'являється та різниця коли людина вчиняє самогубство та коли її вбивають? Чому пасивна евтаназія дозволяється, а активна ні, хоча в обох випадках є бажання людини померти, а той, хто це вбивство асистує, лише виконує її волю? Особливо це питання стосується людей з інвалідністю, які фізично не мають змоги вчинити самогубство. Тобто така політика, що дозволяє самогубства, але забороняє на законодавчому рівні активну евтаназію, несправедливо дискримінує інвалідів. Але суспільству все одно складно позбавитися від відчуття аморальності вчинення активної евтаназії, на відміну від самогубства.

Дж. Макмехан спробував дати пояснення, чому так відбувається. Його пояснення передбачає, що коли відмінність активної евтаназії та самогубства має моральне значення, то це скоріше приклад більш загального розрізнення між діянням та дозволом [39, с. 463]. Власне люди схильні вважати, що людина, яка активно впливає на результат, який не відбувся б без її дії, має інший моральний вплив на відміну від того випадку, коли людина дозволяє чомусь статись. Можливо, активне вчинення людиною результату більше зв'язує цю людину з результатом, та робить дієвця більш відповідальним за нього.

Але у випадках евтаназії смерть є корисною, а не шкідливою, тому і активна евтаназія в цілому з точки зору моралі повинна бути кращою та імперативнішою, ніж пасивна евтаназія. Безумовно, важливо, щоб кожен член соціуму був глибоко проти вбивств інших людей – це є основним елементом моральної освіти кожної сучасної людини. Проте таке відношення до вбивства не має трансформуватись в нерозбірливу пиху. Наприклад, якщо причина не вбивати людей впливає з вимоги поваги до людської особистості, не можна допустити, щоб людське неприйняття вбивства перейшло на випадки, коли вбивство є доцільним, а можливо, є навіть проявом поваги до особи. Це складні та делікатні етичні питання, тому А. Грайф зазначає, що авторитет релігій та окремих особистостей в сфері етики є сумнівним, а заборони є упередженими [37, с. 616].

Тож евтаназія в активному та пасивному вигляді все одно передбачає певне асистування цьому самогубству, але навряд чи евтаназію можна назвати соціальним вбивством, це скоріше самогубство. Головною відмінністю евтаназії від будь-якого вбивства є її добровільність. У випадку із соціальним вбивством є нав'язування жертві необхідності вбити себе, коли, насправді, її немає. У випадку зі звичайним вбивством, людина просто не хоче помирати, а її вбивають попри її бажання. Моральна складність евтаназії для помираючого має бути вирішена технологією перевірки людини на усвідомленість її вчинку.

З іншого ж боку постає моральна проблема для тих, хто має асистувати евтаназії. А. Грайф зауважує, що евтаназія породжує дилему, де сумнівом є не

лише питання, чи можна дозволити людині померти, але й чи можна допомагати людині покінчити з собою? Це стосується головним чином лікарів, які звертаються до Клятви Гіппократа, де є пряма заборона вбивати людей. Для звичайної людини вбивство іншої, живої, неабстрактної людини, навіть задля користі померлого, це завжди стрес. Тому важливо змінити вектор розгляду моральної сторони евтаназії на тих, хто цього дійсно потребує.

3.1.3. Аборт – вбивство чи ні?

Практика абортів також не є сучасним винаходом. Складно навіть уявити наскільки давно практикуються аборти, якщо є окремі міфологічні персонажі, пов'язані з ними. Наприклад, в нижчій демонології слов'ян є персонажі, що втілюють не тільки мертвих дітей та викидні, але й абортівані плоди – це потерчата. Взагалі складнощі, що стосуються абортів, викликані головним чином неможливістю плоду висловити своє ставлення відносно абортів. Більшість пролайферів, які виступають проти абортів, виступають за право на життя, яке має бути у кожної людини. Але саме на цьому етапі потрібно розібратися, що саме є людиною.

Дж. Макмехан зазначає, що люди не починають існувати, поки людські організми не розвинули здатність генерувати свідомість. Тільки тоді є хтось присутній, а не просто щось. Так вважала і філософиня М. Е. Уоррен. Досліджуючи питання моральності абортів, вона спростовувала типову аргументацію противників абортів: якщо неправильно вбивати невинних людей, а ембріон – це невинна людина, то робити аборт неправильно [44].

Макмехан визначає в такому випадку два різновиди абортів – ранній аборт та пізній аборт – в залежності від того чи демонструє плід якісь ознаки свідомості. Ранній аборт проводиться до моменту, коли мозок плода набуває здатність підтримувати свідомість. Таким чином згідно з філософією моралі ранній аборт нікого не вбиває, тому це і не є практикою легітимації вбивства. Тому головною проблемою стосовно раннього абортів треба визнати проблему свідомості. Ми маємо віднайти її джерело та виявити, на якому етапі формується здатність щось усвідомлювати. Загалом, невролог Ю. Корейн

вважає, що лише на 20-28 тижні після запліднення можна визначити фундаментальну функцію мозку [39, с. 267].

Досліджуючи моральний аспект допустимості чи недопустимості абортів, можна зіткнутись з запереченнями. Наприклад, що навіть якщо плід отримує свідомість на 20 тижні, але в потенції це все одно буде людина. Проте Дж. Макмехан заперечує валідність цього аргументу, адже для нього ця точка зору безпідставно надає людському організму більшої цінності, ніж він має насправді. Макмехан додатково заперечує твердження, що у плода є потенція стати людиною. Він вважає, що це твердження не має морального значення. Уоррен також вважала, що людина – це повноправний член моральної спільноти, а не лише життєва форма, що має генетичний матеріал людини [44]. Також не валідним є твердження про те, що зародок людини потребує захисту, адже він є засобом для створення людини. Адже якщо це так, то і кожна менструація та еякуляція буде випадком геноциду. Таким чином, ембріон на ранній стадії вагітності не може прирівнюватись до людини, щоб отримати моральний статус, який забороняє вбивство. І тому ранні аборти не є прикладом соціального та будь-якого іншого вбивства.

В той час вже пізній аборт (після 20-28 тижня) можна було б спробувати класифікувати саме в категорії вбивства. Тоді необхідно визнати, що плід є окремим індивідумом, який просто певний час залежить від жіночого організму. З точки зору Макмехана люди не починають існувати навіть певний час після народження, адже лише через певний час розумове життя стає настільки багатим, щоб людина почала існувати. Саме тому і пізній аборт все одно не є настільки морально невинуватим вбивством.

Адже якби люди дійсно вірили в те, що плід на пізній стадії вагітності має такий самий моральний статус, що і доросла людина, було б складно пояснити, чому в окремих випадках аборт все одно дозволяється. Наприклад, коли має місце загроза життю жінки або плід є наслідком згвалтування чи інцесту, або має вроджені вади розвитку. Також якщо надавати плоду моральний статус та вважати аборт вбивством, тоді аборти мали б бути

морально співставні з вбивством дорослих та вже народжених дітей. Чого насправді немає, тому що навіть в країнах із заборonoю абортів строк тюремного ув'язнення того, хто робить аборти менше, ніж у вбивць по іншим статтям. Уоррен хоч і вважала, що життя матері пріоритетніше за життя плоду, але вона зазначала, на відміну від Макмехана, що плід третього триместру вагітності вже заслуговує на включення до моральної спільноти [44].

Що стосується приписування плоду моралі поваги, то в даному випадку потрібно для початку визначити, хто саме має на неї право. Безумовно, право на мораль поваги мають дорослі люди, члени соціуму, але її не мають тварини. Принципово людей від тварин відрізняє не абстрактна душа, як про це говорять релігійні діячі, але певні психічні якості. Але цими ж психічними якостями ще не володіє плід та навіть новонароджена дитина. Також плід відрізняється від тварини тим, що він відноситься до виду людей, але за Макмеханом звичайне видове членство не може дати право на мораль поваги. Уоррен ще до Макмехана зазначала, що якщо ембріон має біологічні характеристики людини, це ще не дає йому права бути людиною. Адже є деякі характеристики, які не притаманні ембріону, але з необхідністю є у людини: це свідомість, здатність розмірковувати, спілкуватися з іншими будь-яким способом, проявляти самовмотивовану активність та мати самоконцепції [44]. Саме тому навіть розвинений плід лежить нижче того порога поваги, який мав би вважати аборт аморальним вбивством.

Неможливо також припустити, щоб для самого плоду переривання його існування було б стражданням. Адже навіть розвинений плід не може бути зацікавлений в тому, що б продовжувати жити. Для кожної дорослої особи існував певний етап розвитку як плоду, коли для людини не було б поганим померти. Саме тому, якщо і виступати проти пізнього аборту, то лише тому, що він може мати негативні наслідки для інших, особливо для вагітної жінки, але не для лише тільки плода.

Загалом, ранній аборт жодним чином не підпадає під мораль вбивства, не може таким класифікуватися та нікому не наносить шкоди. Пізній же аборт,

який класифікується як вбивство, все одно є менш небажаним, ніж вбивство дорослого. Вбивство розвиненого плоду також не регулюється моральним принципом поваги. Таким чином ці твердження, що виправдовують аборт, дають підстави вважати, що такі ж самі правила діють і для новонароджених. Тому мали б бути дозволені і вбивства немовлят так, як дозволяється і пізній аборт, у виключних випадках. Адже фактично немає моральної причини цього не робити, якщо моральний статус плоду та новонародженого однаковий, адже особливої різниці між ними немає, лише змінюється місцеперебування.

Але саме чистота немовляти порівняно з дорослими і викликає в сучасних людях таку неприязнь до інфантицидів. Адже незнання немовлям зла та його неспроможність усвідомити небезпеку породжує у людях відчуття відрази до вбивства немовлят. Проте навіть сьогодні існує практика, коли новонародженим дітям з синдромом Дауна не виправляли генетичну ваду, що не дозволяла їм харчуватися, що в результаті призводило до смерті дітей. Але очевидно, що подібна практика ні лікарями, ні батьками не могла бути настільки виправданою для більш старших дітей з синдромом Дауна або для немовлят без такого синдрому взагалі. Тобто очевидно, що лікарі та батьки, які йдуть на такого роду інфантицид, усвідомлюють різницю в моральному статусі новонародженого та дитини. І навіть якщо гуманніше було б вколоти немовляті смертельну ін'єкцію, цього не роблять через страх бути засудженими за вбивство, тому новонароджені приречені помирати від голоду.

Загалом емоційне дистанціювання від немовлят може стати механізмом самозахисту для суспільства або окремих членів суспільства в скрутному становищі. Також практика невизнання високого морального статусу у немовляти може бути зумовлена і тим, що багато дітей гинуть в перші роки життя. В цьому випадку соціальне вбивство розвинених плодів та новонароджених – це знову скоріше про користь, ніж мораль.

3.1.4. Війна як право на вбивство

Традиційна війна безумовно є неприхованою легітимізованою практикою вбивства. Збройні сили та формування для ведення війни існують в переважній

більшості країн світу. Загалом саме війни з наведених випадків легітимізованого вбивства спряють найбільшій кількості жертв. Війни наносять найбільше шкоди і безпосередньо учасникам війн, і цивільному населенню. Війна – це право на вбивство, насильство фізичне, сексуальне та психологічне, це негативні наслідки для психіки цілих поколінь людей. Але саме війна – а не смертна кара, евтаназія чи аборти – найбільше соціально виправдовується.

Загалом, ставлення до війни таке ж лукаве, як і до самогубства. Адже з одного боку акт вбивства засуджується релігією, яка формує моральні погляди людей, але на практиці знаходяться різноманітні виправдання, щоб війну все таки почати. Ті самі Хрестові походи були головним чином підтримані Римом, як війни проти іновірців мусульман. Не зважаючи на те, що головною метою збройних сил будь-якої країни визнається саме захист суверенності та державних кордонів країни, все одно їх треба від когось захищати, тобто хтось починає війну першим. Вважається, що людська схильність до агресії є вродженою, тому війна, як легітимна практика вбивства, лише виправдовує бажання вбивати та окреслює межі, в яких це дозволено [36]. Загалом одним з панівних виправдань війни, як масштабного соціального вбивства – звернення до моральної необхідності попередити ще більше зло [40, с. 23].

Війни мають настільки довгу історію, що існують певні тактики та цілий ряд міжнародних договорів щодо легітимного ведення війни. Традиція «справедливої війни» бере свій початок з поєднання християнської доктрини та природнього права. І аж до ХХ ст. ця модель справедливої, тобто морально виправданої, війни залишалась панівною [40, с. 19]. Найвідомішими документами, що регламентують умови ведення справедливої війни, є Гаазькі конвенції та декларації 1899 р. та 1907 р. і Женевська конвенція 1864 р. В Гаазькій конвенції приділяється увага самому веденню законної війни. Наприклад, сторона, що починає війну, має заявити про це, а також існує цілий перелік забороненої зброї. Женевська ж конвенція вирішує долю людей, що беруть участь в війні пасивно, як цивільне населення, чи активно, як військові, а також медичних працівників, які мають буди недоторканими хоч би з якої

сторони вони не були. На практиці ж впродовж XIX, XX та XXI століття після створення цих міжнародних угод, можна спостерігати постійне порушення даних угод країнами, що підписались під їх виконанням.

Загалом, якщо вірити мілітаристам, що війна є необхідною складовою людського життя, а мирний час виявляється лише підготовкою до війни, то розгляд моральності чи аморальності даної практики легітимізованого вбивства не має сенсу. Можна визнати лише сам факт існування війни та продовжувати вдосконалювати міжнародні договори, але змусити всіх їх виконувати не видається можливим. Але в сучасних умовах з'являються нові форми збройних конфліктів, які не визнаються традиційними війнами та потребують окремого осмислення.

Пильної уваги заслуговує та сама гібридна війна, коли атакуюча сторона впливає на соціум, його культуру та повсякденність, чим може виграти збройну війну з меншими втратами [35, с. 8]. Інформаційні атаки можуть дестабілізувати суспільство та змінити думку населення певної країни, як це може бути вигідно стороні-провокатору [42]. Власне інформаційна війна є проміжною ланкою до вбивства реальних людей на іншому етапі, але яким чином з нею можна боротися? Адже при боротьбі з інформаційною війною можна втратити демократію та свободу слова, що є головними сучасними ознаками цивілізованого світу.

Якщо необхідно аналізувати війну як приховану практику соціального вбивства, треба в першу чергу аналізувати феномен цієї інформаційної, культурної війни, яка сама не є вбивчою, але всіляко цьому сприяє. Вона є не новим феноменом, адже стратегія непрямих дії відома вже давно. Проте повноцінне дослідження гібридної війни (та її складової інформаційної війни) почалося відносно нещодавно. Окремі випадки інформаційної війни можливі виключно завдяки розповсюдженню інтернету по всьому світу впродовж останніх 10-20 років. Це стосується, наприклад, заангажованих сайтів, груп в соціальних мережах та навіть окремих осіб, які транслують відповідні погляди, які вигідні стороні-агресору [42]. Моральна оцінка таких дій можлива лише при

вивченні наслідків. Коли соціум має схильність відкидати колективну відповідальність за окремі дії, це може як наслідок призвести до реальної людської загибелі.

Взагалі кожна війна – це завжди жертва індивідуумами заради колективу та ідеї. Власне саме в цьому криється елемент соціального вбивства у війні. Гинуть військові та цивільні не добровільно, а через інституційованість такого вбивчого явища, як війна. Завданням науковців гуманітарних дисциплін має бути віднаходження компромісу між людською суттю та цивілізованим суспільством. Адже рухи пацифістів утопічні за своїм сенсом, коли війни і досі продовжують вбивати та калічити людей.

Перераховані соціальні практики прихованого легітимізованого вбивства мають декілька спільних рис. Наприклад, всі ці практики – смертна кара, аборт, евтаназія та війна – є практиками, що супроводжують людину впродовж значного періоду розвитку людства. Ці практики такі давні, що віднайти їх джерела може виявитися неможливим. Також їх об'єднує те, що не існує однозначної моральної оцінки жодного з цих явищ. Відносність моралі в даному випадку не дозволяє прийти до чіткого та зрозумілого висновку. Кожна з цих практик переслідує на меті певну користь для суспільства, тому окремі випадки вбивства виправдовуються, як такі, що були вчинені задля хорошого існування соціуму.

Дослідження даних соціальних практик вбивства навряд чи призведе до їх повного зникнення. Адже якщо переважає користь, то люди будуть йти на ризик та порушувати закон. Але при достатній кількості незаангажованих досліджень, можна віднайти методи та способи, як саме можна зменшити шкоду легітимізованого вбивства як для окремих індивідів, так і для всього суспільства.

3.2. Соціальне вбивство як благо чи як неминуче зло

З вищенаведених розділів даної роботи можна побачити, що переважна більшість випадків соціального вбивства виправдовувалась і заохочувалась. В той час інша група випадків соціального вбивства хоч і має деякі заборони, але також не має очевидно загальнолюдського негативного ставлення. В даному питанні безумовно має місце моральний релятивізм. Припущенням чому так відбувається саме «користь», яка передувала моральності. Тобто у випадку самогубства та соціального вбивства людство і досі продовжує говорити категоріями «корисно-шкідливо», а не морально-аморально. Згідно з теорією морального скептицизму, говорити про добрі або злі дії просто неможливо, адже їх просто не існує [38, с. 12].

В рамках дихотомії «корисне-шкідливо» самогубство є шкідливим саме, тому що воно нікому не проносить користі, а в окремих випадках призводить навіть до шкідливих для соціуму наслідків. Наслідком самогубства є загибель людської одиниці без користі для суспільства. Самогубство одного також може підірвати настрої серед інших громадян. Також самогубство здатне підірвати авторитет окремої панівної верхівки та церкви, як такої, що не може вказувати індивідууму, що йому робити і як жити. Адже головними трансляторами моралі є меншість, яка визначає свої норми, що потім транслуються більшості. Але визначати акт самогубства поганим, аморальним чи несправедливим просто неможливо. Як зазначає Дж. Макі, моральний універсалізм – це фікція, адже немає об'єктивних моральних цінностей [38, с. 33].

В той же час соціальне вбивство навпаки просякнуто користю для суспільства в кожному своєму прояві. З цієї сторони розуміння та сприймання явища соціального вбивства воно безумовно є благом. Окремі випадки соціального вбивства під виглядом самогубства дозволили вижити багатьом іншим людям, виграти час на війні, захистити ідею, за яку боровся весь соціум. В даному випадку відбувається скоріше суб'єктивне схвалення явища одиницями колективу, яке об'єктивно принесло користь, але благим у відомому сенсі воно не є.

Приписування людині моральних якостей виявляється хибним згідно з моральним скептицизмом. Не є очевидним, що люди обов'язково є носіями моралі, навіть якщо вони виростили в суспільстві з певними моральними устоями. Люди скоріше схильні до того, щоб бути носіями традицій, хоч би якими вони аморальними не були в своєму різноманітті. Головним чином те, що прийнято називати мораллю, виявляється лише тенденцією певного суспільства в певний час в певному місці, тому про жодні універсальні цінності говорити не можна. В такому випадку соціальне вбивство знаходить своє виправдання, оскільки традиційно воно схвалювалось та було цілком позитивним феноменом. Та ж смертна кара, яка зараз заборонена в більшості країн світу, раніше була ледь чи не розвагою.

Розрізнення самогубства та соціального вбивства може стати допоміжним етапом в усвідомленні чи варто з ним боротися. В той момент, коли соціум візьме на себе колективну відповідальність за соціальне вбивство та визнає його необхідною умовою для злагодженого існування, тільки тоді можна досліджувати його користь та шкоду як матеріальну, так і психічну. На етапі коли соціальне самогубство не визнається як окреме явище в множині всіх самовбивчих дій, можна побачити ні що інше ніж лицемірність більшості трансляторів моральних цінностей та стереотипів, які замовчують існування такого явища як соціальне вбивство та видають його як добровільну «жертву». В даному випадку моральний скептицизм відкидає суб'єктивізм кожного окремого носія моралі. Тому він допомагає досліджувати такі неоднозначні явища як самогубство та соціальне вбивство незаангажовано та об'єктивно.

Також можна зробити припущення, що така складність в однозначному визначенні морального статусу соціального вбивства є через різницю їх походження. В той час як соціальне вбивство є надбанням людської природи, мораль – це постійно змінюваний продукт людської культури. Соціальне вбивство в свою чергу є більш старим продуктом людського соціуму, тому можна припустити, що воно отримало певне місце в колективному несвідомому на відміну від моралі, яка так часто змінюється, що не може закріпитися в

глибинних шарах людського несвідомого. К.Г. Юнг визнавав колективне несвідоме більш глибоким утворенням людського несвідомого, ніж індивідуальне несвідоме [32]. Це також може пояснити чому соціальне вбивство, не зважаючи на всю його жорстокість, інтуїтивно прийнятне майже кожній людині за певних умов.

Зміна ставлення соціуму до соціального вбивства, якщо це необхідно, буде процесом тривалим та в якомусь сенсі болісним. Намагання загнати людську природу в рамки моралі, яка є головною цінністю сучасності, це завжди процес, що викликає супротив зі сторони, яка піддається такій зміні свого життя та ставленні до нього. Але навряд чи у випадку з соціальним вбивством такі дії справді необхідні. Приписування людині занадто особливого статусу та відбирання в неї тисячолітніх надбань, що допомагали вижити, в довгостроковій перспективі може виявитися контрпродуктивним.

Соціальне вбивство безперечно визнається корисним, а от питання – чи є воно благом або злом – скоріше за все неправомірне в науковій спільноті. Найбільш прийнятним буде визнати згідно з моральним функціоналізмом, що мораль – це штучний продукт, що не є універсальним всього людства. А тому для об'єктивних досліджень таких «моральних» явищ як самогубство та соціальне вбивство на певному етапі необхідно ігнорувати мораль. На сьогодні не можна дати однозначної відповіді згідно з існуючою мораллю на запитання про те який моральний статус має соціальне вбивство в будь-якому своєму прояві. Така постановка питання має право на життя за умови, коли для більшості людей мораль все ще залишається необхідною. Але однозначної відповіді не буде і не може бути.

Таким чином соціальне вбивство є неминучою користю для суспільства, а ступінь благості чи злісності визначають окремі індивіди, які переважно не стосуються ані етики, ані філософії моралі і є лише заангажованими штучними авторитетами, які транслиують свої погляди іншим. Але навіть в такому випадку благість або злісність соціального вбивства визначається лише наслідком окремого випадку соціального вбивства, а не самим індивідуальним

актом окремої особи. Тобто будь-яка дія, яка може виглядати аморальною, як самогубство, або моральною, як соціальне вбивство, це лише рушії для соціуму як робити шкідливо, а як корисно.

В такому разі дослідження кожного випадку соціального вбивства та дослідження досягнення або недосягнення необхідного благого результату може прозоро показати, як часто соціальне вбивство досягає своєї цілі і чи дійсно воно є вигідним соціуму. Філософія моралі може використовувати ці об'єктивні дані для створення нових або оновлення старих концепцій згідно з сучасним розвитком суспільства, допоки суспільство буде відчувати потребу в моралі.

Висновки

Метою даної дипломної роботи було розрізнення самогубства та соціального вбивства, а також виявлення перетину цих понять. Загалом, можна зробити висновок, що явище самогубства в філософії на сьогоднішній день досліджено недостатньо та неповно, адже і досі не існує навіть однозначної дефініції та характеристик цього явища.

У сучасній дослідницькій філософській літературі проблема самогубства, як правило, лише трохи намічена декількома сучасними суїцидологами. Такий стан речей породжується загальною оманливістю філософів щодо очевидності явища самогубства. Значна кількість відомих класичних філософів виявляла зацікавленість цим явищем, проте ніхто не вийшов за межі есе та розмислів до повноцінних філософських досліджень. Істотний вклад у дослідження самогубства спочатку робила психіатрія та соціологія, а лише згодом з'явилася філософська суїцидологія та філософія самогубства.

Визначення явища самогубства ускладнюється нашаруванням на нього інших явищ, які зводять до самогубства. Тому введення нового переосмисленого поняття «соціальне вбивство», яке було запропоноване в цій роботі, допомагає відділити від самогубства акти неістинного самогубства. В свою чергу введення поняття «соціального вбивства» стає першим кроком для відрізнення самогубства від соціального вбивства, як різновидів вбивства. І тому дослідження самогубства стає більш продуктивним, коли від предмету дослідження відмежовуються інші предмети, які хибно сприймаються за самогубство.

Про те, що «самогубство» та «соціальне вбивство» – це два різні за природою та наслідками явища, свідчить також і релігійне ставлення до самогубства. Релігії, що забороняють самогубство, часто непослідовні. Майже в кожній релігійній традиції можна зіткнутися з негативним ставленням до самогубства та з суворими покараннями, що символічно накладаються на тіло померлого (заборона ховати з усіма іншими членами громади тощо) або буквально на людину, що лише зробила спробу самогубства. Проте в тому ж

самому місці та в тому самому суспільстві певні самогубства, які в даній роботі визначаються як соціальні вбивства, виправдовуються, якщо вони несуть безпосередню користь.

Моральна оцінка явищ самогубства та соціального вбивства також виявляється неоднозначною та залежить головним чином від того, хто її транслює. Це пояснюється позицією морального скептицизму, за яким мораль є штучним та мінливим продуктом людської діяльності, а тому і однозначного ставлення до якогось явища не може бути. В даному випадку моральний скептицизм уможливує більш продуктивне та якісне дослідження явищ самогубства та соціального вбивства без неоднозначних змінних.

Легітимація практик соціального вбивства є гарним прикладом неоднозначності моралі, як явища, що претендує на загальність. Не зважаючи на суперечки, заборони та визнання аморальними випадки смертної кари, абортів, евтаназії та війни, вони все одно зберігаються в людських суспільствах. Навіть моральні та кримінальні заборони на окремі практики соціального вбивства не можуть їх стримати, що говорить не просто про аргументацію щодо переважання користі окремих випадків соціального вбивства над мораллю – а щодо функціональної запитаності соціального вбивства. В користі, можливо, і є одна з принципових відмінностей соціального вбивства від самогубства. Адже те, що виявляється корисним для існування соціуму або ідеї, визнається суспільством як моральне, варте схвалення та заохочення, або щонайменше постає як виняток із загального засудження. А це в свою чергу провокує появу нових і нових соціальних вбивств. Втім, такі практики вже виходять за сферу можливої позитивної моральної оцінки, а їхня соціальна функціональність у короткій перспективі входить у суперечність з їхньою дисфункціональністю у довгій перспективі.

Завдання, поставлені даною роботою, були виконані. В даному дослідженні було проведено принципову різницю між явищами самогубства та соціального вбивства, як різновидів вбивства, але не тотожних понять. Також внаслідок дослідження релігійного та морального ставлення до самогубства,

була віднайдена принципова відмінність у ставленні суспільства до суїцидента, самого явища самогубства та соціального вбивства.

Головною складністю досліджень самогубства та соціального вбивства стала розірваність зв'язків між представниками різних суїцидознавчих дисциплін. Питання самогубства – це міждисциплінарна сфера досліджень, тому для вивчення цього явища та соціального вбивства потрібно поєднувати сили науковців різного спрямування та активно долучати різних фахівців гуманітарних та медико-біологічних дисциплін. Адже, наприклад, використання надбань психіатрії, як сфери, яка найтісніше працює з суїцидентами, стає допоміжним інструментом для роботи соціологів, а результати їх роботи в свою чергу узагальнює та підсумовує філософія.

Також вивчення самогубства та соціального вбивства соціальною філософією потребує не тільки теоретизування, а й відповідних філософських практичних досліджень – передусім, більш ретельного дослідження, класифікації та узагальнення наявних практик соціального вбивства – з метою більш послідовного усунення їхніх причин. Лише вихід за межі теоретичної орієнтованості філософії дозволить у повному обсязі вирішити різноманітні питання філософської суїцидології, в тому числі різниці самогубства та соціального вбивства.

Також можна побачити, що розрізнення самогубства та соціального вбивства може бути надзвичайно корисним для сучасної філософії. Питання смерті в будь-якому її вигляді завжди хвилювало та буде хвилювати смертну людину. Зі збільшенням уваги на людину в філософії персоналізму, екзистенціалізму, філософської антропології тощо за останнє століття стає зрозумілим, що філософія має відповідати на запити сучасності. А для формування відповідних сучасним вимогам тез в рамках філософського осмислення смерті необхідне введення поняття «соціального вбивства», відмінність його від самогубства, аналіз його причин та наслідків для суспільства та окремого індивіда.

Список використаних джерел

1. Аванесов С. С. Философская суицидология. Курс лекций [Электронный ресурс] / С. С. Аванесов – Режим доступа до ресурсу: // https://ido.tsu.ru/other_res/hischool/suicide/.
2. Антипов А. В. Позитивное знание о самоубийстве в XIX веке: философский аспект / А. В. Антипов // Суицидология. – 2016. – № 4. – С. 64–72.
3. Бердяев Н. А. О самоубийстве [Электронный ресурс] / Н. А. Бердяев // – 1931. – Режим доступа до ресурсу: [https://ru.wikisource.org/wiki/О_самоубийстве_\(Бердяев\)](https://ru.wikisource.org/wiki/О_самоубийстве_(Бердяев)).
4. Бородина Л. Г. Особенности суицидальности у матерей детей с аутизмом / Л. Г. Бородина // Суицидология. – 2018. – № 3. – С. 41–52.
5. Войцех В.Ф. Что мы знаем о суициде [Электронный ресурс] / В. Ф. Войцех В.Ф. – 2007. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.webcitation.org/6B81R6MDB>.
6. Гроллман Э. Суицид: превенция, интервенция, поственция / Э. Гроллман; пер. с англ. // Суицидология: Прошлое и настоящее: Проблема самоубийства в трудах философов, социологов, психотерапевтов и в художественных текстах. – 2001. – С. 270-352.
7. Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд / Э. Дюркгейм; пер. с фр. с сокр.; Под ред. В. А. Базарова. – М : Мысль, 1994. – 399 с.
8. Ефремов В. С. Основы суицидологии / В. С. Ефремов. – СПб: Диалект, 2004. – 480 с.
9. Журавлева Т.В. Суицид – осознанный выбор смерти: философские и психологические аспекты проблемы / Т.В. Журавлева // Психология и право. – 2018. – № 2 – С. 35–49.
10. Камю А. Миф о Сизифе ; [пер. с франц. С. Великовского, Н. Немчиновой]. – СПб: Азбука-классика, 2007. – 256 с.
11. Киселев Д. Н. Клинико-социальные характеристики лиц, совершивших попытку самоубийства, и организация скорой суицидологической

- помощи : дис. канд. мед. наук : 14.01.06 / Киселев Дмитрий Николаевич. – М, 2019. – 179 с.
12. Луначарский А. В. Несколько мыслей о самоубийствах [Электронный ресурс] / А. В. Луначарский // Удар. – 1927. – Режим доступа до ресурсу: <http://lunacharsky.newgod.su/articles/neskolko-myslej-o-samoubijstvah/>.
 13. Любов Е. Б. К истории отношения общества к суициду / Е. Б. Любов, П. Б. Зотов // Суицидология. – 2017. – № 4. – С. 9–30.
 14. Моральные суждения и имплицитное отношение к смерти при суицидальном риске / С. Н. Ениколопов, Т. И. Медведева, О. Ю. Казьмина, О. Ю. Воронцова // Суицидология. – 2018. – № 1. – С. 44–52.
 15. Мифы народов мира. Энциклопедия : [в 2-х т.]. – Москва: Советская энциклопедия Т.1: А-К. – 1980. – 672 с.
 16. Новый завет и Псалтырь. — К., 1991. — 350 с.
 17. Писная Ю. В. Проблема мотивации самоубийства (по работе В.Розанова «Без цели и смысла...» (О самоубийствах)) [Электронный ресурс] / Ю. В. Писная – Режим доступа до ресурсу: http://www.rusnauka.com/1_NIO_2012/Philosophia/3_98590.doc.htm.
 18. Петев Н. И. Самоубийство в некоторых религиозных системах как потенциально положительный и индифферентный феномен / Н. И. Петев // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. – 2019. – С. 119–131.
 19. Платон. Федон / Платон; пер. з давньогр. Й. Кобіва // Платон Діалоги. – К: Основи, 1999. – С. 234-292.
 20. Положий Б. С. Суицидология как мультидисциплинарная область знаний / Б. С. Положий // Суицидология. – 2017. – № 4. – С. 3–9.
 21. Психическое здоровье: новое понимание, новая надежда : доклад ВОЗ о состоянии здравоохранения в мире [Mental Health: New Understanding, New Hope. WHO World Health Report]. – Женева, 2001. – 243 с.
 22. Розанов В. А. Эволюционно-этологические аспекты суицида / В. А. Розанов // Суицидология. – 2017. – № 3. – С. 3–21

23. Руженкова В. В. Суицидальное поведение в структуре защитных способов преодоления миграционного и учебного стресса иностранными студентами / В. В. Руженкова // Суицидология. – 2018. – № 4. – С. 47–60.
24. Сорокин П.А. Самоубийство как общественное явление /пер. с англ.. // Социологические исследования. – Москва, 2003. – № 2. – С. 104-115
25. Суицидальное поведение и религиозность / В. Э. Пашковский, В. К. Шамрей, А. Г. Сафронов та ін. // Суицидология. – 2015. – № 3. – С. 30–41.
26. Суицидология: учебное пособие / И. Л Шелехов, Т. В. Каштанова, А. Н. Корнетов, Е. С. Толстолес – Томск: Сибирский государственный медицинский университет, 2011. – 203 с.
27. Толковый словарь психиатрических терминов : [в 2-х т.] / В. М. Блейхер, И. В. Крук ; Под ред. С. Н. Бокова. – Доп. и перераб. [изд.]. – Ростов н/Д : Феникс, 1996. — 448 с.
28. Трегубов Л. З. Эстетика самоубийства [Электронный ресурс] / Л. З. Трегубов, Ю. Р. Вагин. – 1993. – Режим доступа до ресурсу: https://royallib.com/read/tregubov_lev/estetika_samoubiystva.html#0.
29. Трунов Д. Г. Определение суицида: поиск критериев / Д. Г. Трунов // Суицидология. – 2016. – № 1. – С. 64–67.
30. Чхартишвили Г. Писатель и самоубийство / Г. Чхартишвили. – Москва : Захаров, 2006. – 463 с.
31. Шнейдман Э. Душа самоубийцы [Электронный ресурс] / Э. Шнейдман. – 2001. – Режим доступа до ресурсу: https://royallib.com/book/shneydman_edvin/dusha_samoubiytsi.html.
32. Юнг К. Концепция коллективного бессознательного [Электронный ресурс] / К.Г. Юнг; пер. с нем. – Режим доступа до ресурсу: https://royallib.com/book/yung_karl/kontsepsiya_kollektivnogo_bessoznatelnogo.html.
33. Юрьев Е. Феномен самоубийства: философия, психология, религия, медицина / Юрьев Е. // Украина: взгляд психиатра. – Д: Пороги, 2004. – С. 76–83.

34. Ясперс К. Философия [Электронный ресурс] / К. Ясперс; пер. с нем.. – 1931. – Режим доступа до ресурсу:
<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000310/index.shtml>.
35. Cullen P. J. MCDC Countering Hybrid Warfare Project: Understanding Hybrid Warfare [Электронный ресурс] / P. J. Cullen, E. Reichborn-Kjennerud. – 2017. – Режим доступа до ресурсу:
https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/647776/dar_mcdc_hybrid_warfare.pdf.
36. Durbin E. Personal Aggressiveness and War [Электронный ресурс] / E. Durbin, J. Bowlby. – 1939. – Режим доступа до ресурсу:
<https://books.google.com.vc/books?id=6QNFAQAAQBAJ&hl=ru>.
37. Greif A. The Morality of Euthanasia / Greif A. // Organon F. – 2019. – № 26. – P. 612–634.
38. Mackie J. L. Ethics: Inventing Right and Wrong [Электронный ресурс] / J.L. Mackie. // Pelican books. – 1977. – Режим доступа до ресурсу:
https://books.google.com.ua/books/about/Ethics.html?id=0ym2XdujHsMC&redir_esc=y.
39. McMahan J. The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life / McMahan J. – New York : Oxford University Press, 2002. – 560 с.
40. McMahan J. The Morality of War and the Law of War [Электронный ресурс] / J. McMahan. – 2008. – Режим доступа до ресурсу:
<http://jeffersonmcmahan.com/wp-content/uploads/2012/11/MWLW-proof1.pdf>.
41. Paterson C. A History of Ideas Concerning Suicide, Assisted Suicide and Euthanasia [Электронный ресурс] / C. Paterson // Physician Assisted Euthanasia. – 2005. – Режим доступа до ресурсу:
<https://scholar.google.com/citations?user=rVc0RrYAAAAJ&hl=en>.
42. Shapiro J. N. Trends in Online Foreign Influence Efforts [Электронный ресурс] / J. N. Shapiro. – 2019. – Режим доступа до ресурсу:
<https://esoc.princeton.edu/files/trends-online-foreign-influence-efforts>.

43. Top 10 Pro & Con Arguments. Should the death penalty be allowed?
[Электронный ресурс] // ProCon.org. – 2016. – Режим доступа до ресурсу:
<https://deathpenalty.procon.org/top-10-pro-con-arguments/>.
44. Warren M. The Moral Difference Between Infanticide and Abortion: A
Response to Robert Card [Электронный ресурс] / М. А. Warren // Bioethics.
– 2000. – Режим доступа до ресурсу:
<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-8519.00202>.