

ЭТИОЛОГИЯ И ТЕЛЕОЛОГИЯ САМОУБИЙСТВА

Н.И. ПЕТЕВ

*Владимирский государственный университет
имени А.Г. и Н.Г. Столетовых, Владимир, Россия*

Аннотация

Самоубийство как деятельный акт индивидуума является острым вопросом современности. Существуют различные мнения по вопросу самоубийства, а точнее, о праве и свободе реализации индивидом этого акта. У различных религий свое мнение по поводу самоубийства, особенно в вопросе его нравственного оправдания или осуждения. Авраамические религии оценивают этот акт как преступление против Бога, как греховный акт, а в ряде восточных религий такое нравственное осуждение суицида отсутствует. Корни различия необходимо искать в специфике самой религии, особенно в рамках ее сотериологии и антропологии. Однако суицид как волевой акт-поступок, обладающий своей спецификой, может и не иметь религиозного компонента. Вышесказанное в свою очередь указывает на то, что причиной реализации такого поступка может являть нечто, что не имеет характера сакрального, а носит чисто обыденный характер. Но если суицид имеет место в обыденной жизни, что инициализирует этот акт? Данная статья направлена на раскрытие данного вопроса.

Ключевые слова: этиология, телеология, этика, суицид, страх, деформация логических связей, волевой акт.

Петев Николай Иванович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, Владимир, Россия.
cyanideemo@mail.ru

Цитирование: ПЕТЕВ Н.И. (2018) Этиология и телеология самоубийства // Философские науки. 2018. № 1. С. 118–138. DOI: 10.30727/0235-1188-2018-1-118-138.

В вопросе о суициде нельзя выводить общую его оценку из религии, ибо мораль не сводима к понятию «священное» [Отто 2008, 12]. Необходимо проанализировать телеологию и этиологию данного акта, затрагивая различные религиозные традиции в истории человечества как яркие примеры, не сводя

однако аксиологический субстрат исключительно к религиозной оценке.

Аспекты страха и печали в рамках вопроса о суициде

Суицид, с точки зрения волевого субстрата, является актом, который имеет двоякую дефиницию. Мотивацией данного акта может быть страх перед тем, что ждет человека. Именно этот страх перед неизвестностью и заставляет человека совершать суицид. Человек, представляя будущее избавление от того, что его тяготит в данный момент, испытывает меньше уверенности в его реализации, чем то, что сейчас на него действует [Спиноза 2001, 223]. Важнейшим компонентом служит определение потенциальной случайности или реальной наличности, пусть даже в перспективе. Уверенность в том, что нечто случится в будущем, даже если это теоретически обоснованная идея, будет воздействовать на индивидуума сильнее, чем некая случайная идея, та, что лишь допускается, но как нечто акцидентное, в качестве исключения. Это совершенно логично ввиду того, что вещь случайную индивидуум представляет в совокупности с той [Спиноза 2001, 225–226], что ее исключает, тогда как представление вещи будущей, которая считается настоящей, имеет однозначное наличествование. Исходя из этого, идея будущего несчастья, основанная на тех аффектах, которые действуют сейчас и являются основой реальности представляемого будущего в совокупности с эфемерным случайным (например, избавлением от страдания) вызывает в индивидууме страх, а затем нежелание реализации будущих страданий. Более того, представление будущих негативных аффектов, подобных тем, что действуют в настоящее время, их только подкрепляют. Образуется замкнутый круг, в котором будущее рождает настоящее, и наоборот. Даже некоторая случайная вещь (идея, феномен, событие), которая потенциально несет в себе положительные тенденции, но индивидуум имеет о ней неполные знания, не сможет разорвать этот круг, до тех пор, пока сам индивид не реализует ее потенциал. Последнее возможно лишь в том случае, если эта случайная вещь (идея, феномен, событие) не станет частью круга «настоящее-будущее-настоящее-будущее» (1).

Интересно соотношение двух состояний индивидуума – страха и надежды. Б. Спиноза определяет, что страх побуждается печалью, а надежда радостью, некой идеей прошлого или будущего относительно которой индивидуум имеет определенное сомнение [Спиноза 2001, 192–193]. Рассматривая два этих феномена, можно

предположить иное взаимоотношение между страхом и надеждой: они схожи в том, что либо исключают, либо утверждают, даже если есть определенная доля сомнения, наличие какой-либо вещи, суть лишь в качестве этой вещи и апперцепции индивидуума. Одна и та же вещь может вызывать у человека в разное время и в различном его состоянии различные, зачастую дифферентные аффекты. Кроме того, одна вещь при одних условиях и другая вещь при иных условиях может вызвать аналогичный аффект. Они могут быть и не идентичными, но если их воздействие будет приблизительно равным, индивидуум не заметит разницы. Важнейшим здесь является сама вещь (феномен, идея и т.д.), ее качественные характеристики, а также ее апперцепция при определенных условиях.

Также Б. Спиноза указывает, что «из надежды является безопасность, а из страха отчаяние, когда устраняется причина сомнения относительно исхода» [Спиноза 2001, 193–194]. С этим утверждением можно согласиться отчасти. Дело в том, что если причина устранена неким феноменом настоящего, то это не означает полную уверенность на будущее. Подобно тому, как если человек заглянет за угол и увидит, что опасности нет, это не дает гарантии, что ее также нет за следующим углом. Все вышесказанное можно отнести и к отчаянию. Эти состояния скорее носят характер относительности и условности, так как не имеют постоянства в своем содержании. Б. Спиноза выделяет 3 основных первичных аффекта (радость, печаль, пожелание), остальные являются производными [Спиноза 2001, 134]. При первичном рассмотрении печали и страха они действительно имеют определенное сходство, однако противоположны по своему содержанию.

Но страх самостоятелен. Р. Отто отмечал особое соотношение страха и священного (таинственного) – это момент «*Tremendum*» (ужасающего) [Отто 2008, 26–27]. В его концепции печаль не фигурирует вовсе, а фигурирует процесс осознания индивидуумом своей ничтожности по сравнению с превышающей его силой. И этот процесс носит рациональный (аналитическое сопоставление своих качеств, характеристик и того, что вызвало страх), а не аффективный характер, хотя изначально им вызванный. Стоит понимать, что Р. Отто не имел в виду страх в привычной для нас форме, но указывал схожесть простого и нуминозного страха [Отто 2008, 23], что дает нам возможность предположить, что нуминозный страх – это особая экзальтационная форма простого

страха. И это в свою очередь позволяет нам говорить о том, что печаль не фигурирует в процессе становления страха, поэтому последний может обладать самостоятельностью по отношению к первой. Несомненно, что эти два аффекта имеют плотное взаимоотношение (2).

Ещё одно доказательство самости страха раскрывается в следующем. С. Кьеркегор называет отчаяние «смертельной болезнью», суть которой заключается в концепции «умирания смертью». Это состояние, при котором существует вечное переживание смерти, но не умирание – это момент смерти, растянутый навечно [Кьеркегор 2014, 34]. При этом при всем стремлении отчаяния уничтожить Я индивидуума оно не может. Оно не имеет столько сил, чтобы это сделать. Более того, отчаяние реализует «собирающее воедино существование», которое сопровождается постоянными страданиями [Кьеркегор 2014, 35].

Отчаяние сродни печали по своим качествам, поэтому его можно назвать формой последней. Страх же отличается от них. Тогда как печаль и отчаяние – это пассивность, отсутствие и недостаток силы или движущей энергии, страх наоборот активен, имеет огромную силу и энергию иногда даже избыточную. Страх побуждает к действию, тогда как печаль и отчаяние наоборот. Страх больше схож с гневом и ненавистью, особенно в аспекте сильной энергетики (3). Но иногда страх проявляется внешним бездействием индивидуума (ступор) – это указывает на переизбыток энергетики, который настолько силен и хаотичен, что создавая многовариативность реакций на внешний раздражитель, не может избрать определенный вектор реализации рефлексии. Если изначальная цель отчаяния и печали самоуничтожение, то цель страха – самосохранение, но ввиду того же переизбытка энергии это стремление самосохранения может приобретать радикальные и деформированные формы.

С. Кьеркегор отмечает, что тот, кто отчаивается, не может умереть [Кьеркегор 2014, 35], поэтому реализация суицида здесь неуместна ввиду того, что смерть не является выходом, индивидуум уже умирает. Страх же имеет своей целью самосохранение индивида, обладая чрезмерной энергией, вызывая деформированное представление о сохранении сущности через реализацию суицида, рассматривая его наиболее приемлемым выходом по сравнению с последующей деструкцией индивидуума.

Б. Паскаль утверждает, что «счастье – побудительный мотив любых поступков любого человека, даже того, кто собирается повеситься» [Паскаль 2009, 234]. Эрих Фромм отмечает интересную дихотомию между телом и духом: человек не может избавиться от духа, не освободившись от тела, а оно будит в нем желание жить [Фромм 2009, 91]. Это актуально в том плане, что даже если самоубийство будет расцениваться как акт достижения счастья (4) (как освобождение от душевных страданий), то его реализация становится проблемой в момент исполнения задуманного, хотя в рамках теоретической системы (представления) было наоборот. Это момент конечного бытия, осознания смерти, итог индивидуальной экзистенции (5), что противоречит стремлению тела. Давид Юм описал это следующим высказыванием: «в конце концов (так велика сила человеческого злополучия, что она примеряет противоречия) они жалуются и на краткость жизни, и на ее тшету и скорбь» [Юм 2007, 111]. Актуально также высказывание, что «жизнь не довольствует: и смерть страшит» [Юм 2007, 109].

Выше мы отметили особое значение компонента страха в акте самоубийства, а также его особенные деформированные интерпретации различных феноменов. Ярким примером может служить аксиологическая ошибка внутреннего содержания понятий, которыми оперирует индивидуум. Если саморазрушение и суицид интерпретируются как методика достижения счастья, тогда реализация этого акта становится логически верной для индивидуума. Тогда как ценность жизни умалется, она становится чем-то, что мешает достижению счастья. Страх потерять жизнь оборачивается страхом упустить счастье, продолжая жить.

Самоубийство как акт протеста индивидуума

Самоубийство может иметь характер протеста. Эрих Фромм, рассматривая Ветхий Завет, отмечает, что акт неповиновения есть шаг к свободе [Фромм 2009, 85]. Еще более интересно высказывание Н.А. Бердяева – «непослушание, восстание, бунт могут быть большим послушанием голосу Божьему. Бог, вероятно, даже любит тех, которые с Ним борются» [Бердяев 1996, 62]. Иными словами, акт суицида может рассматриваться в парадигме понимания индивидуумом свободы. Это протест против какой-либо системности, которая по тем или иным причинам ограничивает индивида, что заставляет его страдать. Безысходные попытки изменить положение вещей в соотношении с определенными

внутренними установками индивида вызывают фрустрацию. Самоубийство в такой ситуации мыслится как единственный выход из сложившейся ситуации, так как иными способами добиться результата невозможно. Р. Мертон выделяет пять типов приспособления индивида к обществу [Мертон 2009, 30–34]. Суицид является апофеозом, имеющим категоричный и максималистский характер, 5-го типа приспособления, а именно «мятежа». Это желание разрушения старого устройства какой-либо системы и создание новой. Категоричность заключается в том, что акт суицида указывает на то, что имеющееся устройство не сохраняет, а наоборот разрушает, при этом оно имеет настолько деструктивный характер, что происходит девальвация жизни и преодолевается стремление к ее сохранению. Акт суицида в данной парадигме – попытка показать несовершенство системы (6). В средневековой Японии акт харакири (сэппуку) производился как «знак пассивного протеста против какой-либо вопиющей несправедливости, для сохранения чести самурая» [Спеваковский 1981, 49]. Но надо отметить, что все-таки эффективность такого поступка крайне мала.

Феномен суицида в рамках религиозной парадигмы

Следующий мотив совершения суицида предполагает религиозный (антирелигиозный) субстрат. Акт самоубийства носит особый сакральный характер. Дуализм заключается в том, что с одной стороны представление о том, что есть что-то после смерти (новая жизнь, перерождение и т.д.) стимулирует реализацию акта суицида (7), с другой, представление о том, что после смерти нет ничего, также становится апологией этого акта – ведь наказания за это действие не последует. Что касается второго варианта, то необходимо указать на следующее. Эпикур, рассматривая цель человеческой экзистенции, говорит, что необходимо избавиться от страданий, которые тяготят индивидуума (достичь атараксии). Умалая значение смерти, так как отрицал бессмертие души, он отмечает, что «когда мы существуем, смерть еще не присутствует; а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем» [Дынник 1955, 209]. Но это, по мнению Эпикура, не служит оправданием суицида или помыслов об этом, он считает такого человека ничтожным [Дынник 1955, 221].

Ярким примером религиозного суицида служит самоубийство архатов в тхераваде и джайнизме. Этот акт в данных религиях

имеет особое назначение. Он реализуется, как правило, в том случае, когда индивидуум не способен выполнять свои дальнейшие функции. Поэтому, дабы не отягощать других заботой о себе, а также для продолжения дальнейшего пути к освобождению (если в данном рождении это уже невозможно) в другой жизни после перерождения практиковалось ритуальное самоумерщвление (через отказ от еды). Сам факт цикличности религии не указывает на то, что суицид является для нее неким распространенным элементом только по причине перерождения. Например, у даосов также существовало специфическое учение о том, что индивидуум после смерти «перерождается», но такая трансформация спонтанна и индивидуум может переродиться в иную форму существования (как часть тела, листок, часть органа и т.д.) [Чжан Бо-Дуань 1994, 16]. Он как бы «переплавляется» и из него отливают новую форму. Поэтому важную роль играет не сам факт цикличности и перерождения, а скорее его качественные характеристики, которые являются отражением религиозных представлений о некой первопричине перерождений (8). Буддизм хоть и не порицает суицид, но относится к нему с коррелятом негатива: самоубийство хотя и не грех, но в то же время это не благое деяние, вызванное аффектом или невежеством, которое вызывает не благое будущее рождение [Ермакова, Островская 2004, 212]. Однако такое отношение при-суще лишь религиозной парадигме архатства.

Синто, а затем и дзен-буддизм в рамках бусидо также предполагают ритуальное самоубийство. Выше мы уже указали на то, что мотив такого акта – сохранение чести и свободы. Ценность жизни в этой аксиологической системе стоит намного ниже.

Однако древние скандинавы, которые также ставили честь выше жизни, самоубийство считали актом трусости и слабости, который закрывал путь спасения для индивидуума (он не попадет в Вальхаллу). Если такие случаи и были, то они носили акцидентный и религиозный характер (как самопожертвование). Объясняется это тем, что для древних германцев важным аспектом смерти было именно то, что умереть необходимо было в бою от меча врага. Это «героическая этика», которая полностью меняла все мировоззрение индивидуума, в том числе и на то, какая смерть достойна, а какая нет. Более того, на отношении к смерти сказывается и разница менталитета: А.Б. Спесивовский, рассматривая синто времен Второй мировой войны, отметил, что сознание европейца (американца) отличается от японца тем, что

европеец не расценивает плен как катастрофу, он попытается бежать и продолжить борьбу; для японца плен это позор, а так как смерть рассматривалась как некое достижение цели, некая победа (настоящее мужество понимать момент своей смерти), то даже раненый солдат должен убить себя, но не попасть в плен [Спеваковский 1987, 77]. Несомненно, что такая разница в понимании смерти порождает и разницу в легитимности распоряжаться своей жизнью. Отсюда и различное отношение к суициду, наделяющее его различным ценностным внутренним содержанием.

Кроме вышеперечисленных примеров религиозного самоубийства существует множество других: ритуал сати и джаухара (самосожжение женщин) в Индии, самоубийство для «кормления» богов в религии Месоамерики, самосожжение жен в религиях славян и древних германцев и т.д.

Отметим, что суицид встречает категоричную оценку греха только в тех религиозных системах, где существует идея о посмертном существовании, в циклических религиях отношение к нему лояльно или индифферентно (т.е. там, где нет четкой общей и индивидуальной эсхатологии). Более того, самоубийство порицается именно в тех религиозных системах, где присутствует эсхато-апокалиптический примат. Для циклических религий конкретное рождение является лишь одним из многих, которые будут исполнены по естественному закону круга перерождения. Поэтому данная жизнь не имеет значимости на фоне общей картины перерождения. Еще Дж. Мур указывал, что ценность целого больше, чем ценность его составной части [Мур 1984, 165]. Опираясь на это высказывание, логично предположить, что ценность одного рождения не имеет такой важности в общем акте спасения, который представляет собой определенную череду перерождений в сотериологическом процессе. Совершенно другая ситуация складывается в том случае, когда остро поставлен вопрос сотериологии в рамках апокалиптики. Отсутствие эсхато-апокалиптического примата религиозной системы снимает вопрос о категоричной необходимости полной реализации индивидуумом самого себя в данной экзистенции для спасения. Именно поэтому в религиях, где нет цикла перерождений, вопрос спасения для индивидуума является центральным. Такое положение вещей исключает приемлемость акта суицида, так как он пресекает возможность духовно-нравственного совершенства (энтелехию), и как следствие – возможность спасения. Исклю-

чением являются нетрадиционные религиозные организации апокалиптического толка, в которых, благодаря синтетическому объединению различных религиозных концептов, идей, систем и экзотерическому мистицизму, необходимости в такой категоричности нет.

Логико-гносеологический аспект суицида

Следующая причина реализации суицида – это ошибка суждения. Подобная ошибка возникает при условии нарушения причинно-следственной связи и вмешательства иных факторов. Д. Юм считает, что величайшие заблуждения берут начало не в бесплодии мышления, но в излишне обильном его плодородии [Юм 2007, 50]. Здесь можно провести аналогию с излишней энергетикой зла [Скрипник 2001, 154]. В обоих случаях некая «перенасыщенность» инициирует нечто деструктивное, что способствует разложению предмета. В суждении – это следование логической цепочке причин и связей, что порождает неверный результат. Им может быть определенное решение, которое будет реализовано в акте поступка. Соответственно, такое неверное решение может инициировать дальнейший акт суицида. Служить катализатором такого алогичного суждения может воображение. Б. Паскаль, рассматривая влияние воображения на суждения человека, указывает, что именно разумные люди больше поддаются власти воображения и «сколько бы ни возражал разум, он бессилен открыть им глаза на истинную цену вещей» [Паскаль 2009, 59–60]. Воображение, если оно не опирается на определенные постулаты разума – это лишь некая интуитивная и субъективная функция. Оно не может дать точную картину экзистенции ввиду того, что для построения этой самой картины в ее целостности и монолитности могут использоваться элементы, которые не могут иметь место быть или вообще антагонистичны как друг другу, так и системе суждения в целом.

Это особенно актуально, если индивидуум рассуждает о некоем будущем. Интересна мысль Б. Паскаля о том, что для человека тягостно настоящее и что он хочет устроить настоящее [Паскаль 2009, 126–127]. Это утверждение можно считать справедливым лишь отчасти, так как любой здравомыслящий человек имеет определенные стремления и желания, которые не имеют место быть в данный момент, но возможны в будущем по определенным причинам. Отчасти справедливым можно считать и мнение

Т. Гоббса, что будущее лишь фикция ума, вероятность, которая строится на том, что опыт прошлого применяется к настоящему [Гоббс 2001, 19]. Человек не может жить только настоящим, ибо, не зная прошлого и не думая о будущем, он обречен на бесцельное существование, а возможно и в рабском подчинении своим страстям и инстинктам, что в радикальной форме будет разрушать его. Но и жить лишь в будущем или прошлом индивидуум тоже не может: «живя в будущем», он погружается в фантазии, которые не имеют ничего общего с его экзистенцией, что есть ложь, и фактор, исключающий возможность реализации какого-либо будущего вообще (9); «живя в прошлом» человек совершает практически ту же ошибку, что и в первом случае, так как прошлое есть фундамент, на котором стоит настоящее, но это не весь «дом», поэтому пассивное переживание прошлого также ведет к обесцениваю настоящего. Воображение того и другого в радикальных формах разрушает человека как деятельного и активного индивида, превращая в инертного. Например, воображение воображения самоубийства как некоего благого акта, которое в потенциальном будущем избавит человека от страдания, может служить сильным катализатором для его исполнения (10). Такое сложно представить, но если (должно быть то) принять во внимание такую архитектонику сознания, при котором индивидуум рассматривает свою жизнь как нечто, что его разрушает и приносит колоссальные страдания, и что избавление от жизни для него является большим благом, чем сама жизнь. Это деформированный и радикальный «выбор меньшего зла». Поэтому для адекватного настоящего необходимо рациональное и гармоничное соотношение прошлого и будущего (желаемого).

Однако даже если мысль о суициде является плодом логического умозаключения, то его реализация возможна лишь под влиянием сильного аффективного компонента. Сложно представить рациональное оправдание самоубийства как некоего благого акта даже если исключить инстинктивное стремление к самосохранению. Однако разум под воздействием сильного аффективного влияния, которое разрушает и деформирует логическую архитектонику, полностью меняет внутреннее содержание понятий добро и зло, вред и благо, смерть и жизнь, может дать этому феномену положительную аксиологическую оценку. Рациональным этот акт может быть только в религии, и то таковым его можно назвать

относительно ввиду специфики внутреннего субстрата веры как религиозного чувства.

Нарушение разумного и логического строя суждения может быть вызвано как воздействием изнутри (страстями, эмоциональными переживаниями, т.е. аффектами), так и извне. Во втором случае воздействие происходит как через разум (11), так и через аффекты. Б. Паскаль отмечает, что «из-за людского сумасбродства самое неразумное подчас становится разумным» [Паскаль 2009, 180], и что из-за своей суетности люди видят истину там, где ее нет, что приводит к ложным и неразумным суждениям [Паскаль 2009, 188]. Также нельзя исключать и тот факт, что часто индивидуум может подчиняться общей тенденции группы, в которой он находится. Еще Т. Гоббс отмечал особое неистовое сумасшествие и иррациональность толпы [Гоббс 2001, 52–53]. Поэтому внешнее воздействие на индивидуума для инициации акта суицида имеет место быть, при этом не только через область аффективного, но и через сферу «разумного», ведь «мысль, посеянная в восприимчивый ум, плодоносит» [Паскаль 2009, 94]. Данный процесс сопровождается «гашением» индивидуального волевого тона индивидуума, а также деформацией логических конструкций. Еще более явным является тот факт, что воздействие извне может оказываться на эмоциональный тон человека, особенно в рамках подчинения общей тенденции толпы.

Акт суицида может быть вызван переизбытком аффектов, который может включать и их противостояние. Б. Спиноза отмечает, что «каждый побуждается своим аффектом, кто его не знает – побуждается любым» [Спиноза 2001, 127]. Действительно, если человек осознает ту страсть, которая его способна вывести из рационального осмысления действительности, то он способен его контролировать. Кроме того, такой аффект, как правило, вытесняет все остальные. Если человек не имеет представление о тех страстях, которые его «побуждают», его сознание подобно «пустому дому с открытой дверью», в который способен проникнуть каждый. Такой индивидуум будет восприимчив к любому роду аффекта. Подобная буря множества страстей способна привести к специфической рефлексии в форме суицида (12).

Нравственная проблематика феномена самоубийства

Рассмотрим вопрос нравственности в рамках акта суицида. В аспекте вопроса о самоубийстве мораль для индивидуума не

имеет формы «последней инстанции». Это происходит по той причине, что исполнитель этого действия не будет подвержен каким-либо санкциям после реализации. Дж. Мур указывал, что санкции действуют эффективнее в качестве регулятора поведения, чем пример [Мур 1984, 252]. Естественно, что никакие санкции не могут быть применимы к индивидууму после реализации суицида. Лишь некоторые религиозные системы за подобный поступок предполагают посмертное наказание. Поэтому даже в акте мысли о суициде не идет обращение к морали, и не происходит оценка этого акта с нравственной точки зрения. В связи с этим можно выделить несколько *особенностей суицида*. Во-первых, акт самоубийства это умаление значения собственной экзистенции и функционала, что есть девальвация ценностей (моральных, социальных и т.д.) и игнорирование религиозно-нравственных запретов. Это указывает на нигилистический характер акта суицида. Эгоистический компонент индивидуума обесценивает и отрицает ценности на всех уровнях и во всех сферах человеческой жизни.

Во-вторых, социальное порицание даже мысли о суициде для исполнителя этого акта не имеет значения. Излишний эгоизм индивида заставляет игнорировать мнение даже родных людей и потенциальные следствия, которые принесет его действие – страдание близких. М.М. Бахтин отмечает, что жизнь предполагает не только жить для себя, но и предполагает определенную «жертвенность» [Бахтин 2003, 45]. Эгоизм индивидуума не рассматривает тот факт, какие эмоциональные, духовные, нравственные и социальные последствия для других следуют за реализацией этого акта.

В-третьих, из второй особенности вытекает некий принцип долга перед другими. Например, Р. Отто, критикуя некую всеобщность долженствования, отмечает, что оно «есть некоторое совершенно своеобразное и изначальное содержание представления, которое так же мало выводимо из какого-то другого, как голубое из кислого» [Отто 2008, 83]. Он указывает на то, что всеобщность «долга» это некая форма принуждения посредством привычки, что не соответствует внутреннему содержанию самого феномена долга. Долженствование должно пробудиться в человеческом духе, точнее, там, где оно есть, а если этого нет, то нет и развития [Отто 2008, 83]. То есть оно индивидуально и инициировано конкретным индивидуумом как рефлексия на какую-либо ситуацию. В данном случае такая реакция должна возникнуть как реакция на то состояние

(эмоциональное, экзистенциальное, духовное и т.д.), которое приобретут окружающие при реализации индивидуумом суицида.

И. Кант определяет нравственное поведение как долженствование. Это отражено в его формулировке категорического императива: «поступай согласно максиме, которая в то же время может иметь силу всеобщего закона» [Кант 1994б, 247] (13). Речь идет о нравственном долженствовании, которое обладает всеобщностью. Однако это должно быть внутренней установкой самого индивидуума, что исключает насильное заставление извне. Также долженствование не выводимо из каких-либо материальных предпосылок [Бахтин 2003, 26].

Б. Паскаль отмечает, что человека захлестывает страсть, он забывает о долге [Паскаль 2009, 85]. При сильном воздействии аффектов (страстей) индивидуум не только отрицает определённые нравственные установки, но и зачастую разумные доводы и даже эмпирические факты. А.А. Гусейнов указывает, что поступок как факт материального мира может совершаться и без морали ввиду ее особого свойства «переизбыточности» [Гусейнов 2012, 704]. Такая особенность морали заключается в том, что нравственность необязательна для поступка, она лишь дает оценку этому поступку, но не детерминирует ее. Таким образом, суицид, как поступок, не включает в себя нравственной оценки, поэтому следование нравственным принципам и некое долженствование как ответственность перед другими, исключается из осмысления индивидуумом легитимности его исполнения. Более того, нравственные поступки всегда единственны [Гусейнов 2012, 696] (14).

Существует определенный вопрос воли, связанный с актом самоубийства. Д. Юм указывает, что если рассматривать суицид как некое преступление, то только трусость могла бы сподвигнуть человека на это; если же как не преступление, то исток акта в мужестве и благоразумии [Юм 2007, 173]. Первое есть слабование индивидуума, второе наоборот. С одной стороны, этот акт действительно требует огромного усилия и концентрации воли для преодоления стремления к собственному самосохранению. С другой стороны, он является слабоволием в том случае, если преодоление трудностей и перенесение будущих страданий требуют большего волевого усилия, чем суицид, который является в таком случае более «легким» и «простым» способом их преодоления, а точнее – избегания. Кроме того, этот акт исключает

потенциально возможные положительные тенденции и итоги, которые могли быть результатом перенесенных трудностей. Так или иначе, вопрос о воле или безволии индивида, совершающего самоубийства – вопрос полемический и неоднозначный, особенно учитывая этиологические и телеологические особенности этого действия.

Как при самоубийстве индивидуум использует предметы и вещи, так иногда и другой индивидуум может стать неким «орудием» самоубийцы. Ярким примером является провоцирование полицейских. Вторая формулировка И. Кантом «категорического императива» звучит так: «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» [Кант 1994а, 205]. Человек и его действия лишь орудие, главное, что в основе акта суицида лежит решение индивидуума о его реализации. Можно сказать, что в данной ситуации возникает ряд проблемных вопросов. Во-первых, использование другого человека как средства для реализации суицида – это акт обесценивания личности этого человека. Это безнравственное отношение к личности другого человека, при котором данный человек становится тождественным вещи, что с моральной точки зрения имеет негативный характер. Во-вторых, это есть акт «безответственности». Индивидуум как бы не сам совершает самоубийство, и соответственно ответственность за итог ложится скорее на другого индивидуума (по большей части), чем на того, кто решил реализовать акт суицида. В-третьих, нравственное порицание и социальное обвинение, пусть даже и в латентной (имманентной) форме, ложится на «орудие» суицида, даже по причине его экзистенциальной наличности в отличие от человека, реализовавшего суицид.

Интересно соотношение суицида и самопожертвования. Если человек сам себя обрекает себя на смерть – это есть акт самоубийства. Но исключением из этого является акт самопожертвования. Если изъять аксиологический примат последнего, то два этих акта по своему внутреннему содержанию и факту экзистенциальной реализации будут идентичны. Акт самопожертвования имеет неоспоримую ценность, и является актом положительным с точки зрения морали. У бытового самоубийства нет высшей цели, которая преодолевала бы эгоизм индивидуума, тогда как акт самопожертвования – акт отречения от своего эго и утилитарного

стремления. Но даже если рассматривать самопожертвование как некий эгоистичный акт, т.е. получение удовлетворения от удовлетворения потребностей других через свой акт, это все равно можно приравнять к альтруистическому акту [Мур 1984, 169–170]. Выше мы указывали на то, что в некоторых религиях суицид обладает аксиологическим приматом. Однако, во-первых, он лишь средство для иной цели; во-вторых, его реализация регламентируется строгими правилами и условиями; в-третьих, легитимность суицида в этих концепциях обретается только в рамках специфического понятия веры, и только в ее рамках он может иметь положительный коррелят. К. Кереньи, рассматривая архетип Коры как часть мифологии и мифологического сознания, указывает на особый феномен «плодоносной смерти», т.е. смерти, несущей новое рождение, подобно зерну, посаженному в землю [Юнг 1997, 138–139]. Этот феномен аналогичен самопожертвованию, так как именно благодаря такому акту возможна реализация чего-то нового и необходимого, того, что лишено эгоистичного мотива и имеет объективный характер. Эта особенность не свойственна суициду.

Аксиологическая оценка суицида

Рассмотрим самоубийство в рамках аксиологического анализа его внутреннего содержания, энтелехии и экзистенциального проявления как нарушение или не нарушение некоего закона (греха). Для этого обратимся к апологетической концепции греха Д. Юма. Д. Юм не рассматривает самоубийство как грех, ввиду того что оно не нарушает те правила и законы бытия, которые вложил Бог в мироздание [Юм 2007, 164–166]. Более того, он указывает, что «будь ведение человеческой жизнью в такой мере оставлено за собой Всемогущим, в качестве собственной области, что распоряжение своей жизнью было бы посягательством на его право со стороны людей, то было бы равно преступно действовать как для сохранения жизни, так и для ее разрушения» [Юм 2007, 166]. Но даже в данном контексте можно заметить, что, тем не менее, акт суицида пресекает возможность некой потенциальной будущей потенциальной реализации индивидуума. Если даже не рассматривать это действие как прямое нарушение закона, однако априори оно будет являться косвенным. Если соотносить акт суицида с неким божественным устройством, то его можно рассматривать как некое неуважение к Творцу, так как человек сознательно отказывается от определенного «предоставленного

доверия» и возможностей реализации своей необходимости в рамках онтологии (15). Далее, Д. Юм отмечает, что ввиду провиденциализма бытия, смерть индивидуума не произойдет без ведома и согласия Вселенной, а раз муки и скорбь превозмогли терпение, и жизнь стала в тягость, то индивидуум может считать это неким выражением «отзыва с поста», поэтому человек сам может решить, когда ему уйти [Юм 2007, 170]. Однако, во-первых, определенные страдания являются неотъемлемой частью человеческой экзистенции, а в рамках религиозной парадигмы одним из катализаторов развития индивидуума; во-вторых, это отсечение и нереализация самого индивидуума в рамках общего онтологического процесса. Это одна сторона суицида и точка зрения на него, в которой самоубийство имеет негативный ценностный коррелят.

Другая сторона вопроса заключается в следующем: является ли суицид грехом, т.е. имеет ли негативную ценность, если жизнь, которую индивидуум продолжит, принесет больше зла в рамках общей онтологии (в том числе и для других)? Не будет ли такой акт сравним с самопожертвованием? То есть некое действие, которое имеет большую ценность (во всеобщей Вселенной), чем жизнь данного индивидуума. Иными словами, данный акт наделяется некими особыми ценностными элементами, что делает его не просто актом эгоистичного самоубийства. Такая точка зрения имеет право на существование, однако и здесь есть некоторые спорные моменты. Во-первых, указывая на ценность общего перед частным (личностью), мы девальвируем данную личность как таковую, что является недопустимым с точки зрения морали, хотя как некое личностное самопожертвование суицид ликвидирует эту девальвацию, и указывает на особую важность данного поступка и индивидуума. Во-вторых, если акт суицида и может иметь некую форму самопожертвования, это автоматически не указывает на то, что в результате реализации данного действия, все придет к некому положительному результату или тенденции.

ПРИМЕЧАНИЕ

(1) Случайная вещь либо должна стать частью круга как некий теоретический компонент, который, несомненно, реализует свой положительный потенциал, либо введен в эту теоретическую конструкцию в процессе её реализации, когда о положительных тенденциях можно судить исходя из предпосылок и анализа этого процесса. В любом случае, она должна быть определена как реально существующая в будущем, только в этом случае она способна исключить, или ослабить негативные аффекты настоящего.

(2) Можно предположить два варианта. Первый заключается в том, что печаль может инициировать страх (т.е. «подготавливает почву»), однако его истоком быть не может. Второй вариант: возможен переход от формы печали к форме страха при условии единого первоначального истока. Это некий предаффективный исток, из которого рождаются все остальные. По своим характеристикам он должен быть аморфным, и одновременно всеобъемлющим. Любая форма ограничивала бы его в построении вариантов (форм) аффектов. Соединение отдельных определённых элементов этого источника порождает аффекты, такие как страх, печаль и т.д. Любой аффект после того как его интенсивность воздействия заканчивается, разрушается, а элементы возвращаются обратно к источнику. Построения нового аффекта – это рефлекторная реакция апперцепции раздражителя (качества и свойства воздействующего предмета или феномена, определённая ситуация как совокупность действия предметов и явлений и т.д.). Наличие нескольких аффектов одновременно это фикция, вызванная интенсивностью быстрой смены одного аффекта на другой.

(3) Например, в христианской традиции, в частности в восточной, грех «гнев» и «печаль» отделены друг от друга. Если предположить, что страх сродни гневу, то его самость по отношению к печали также доказывается религиозной классификацией и представлением о грехах.

(4) «И с той поры, как нами утрачено истинное благо, мы готовы принять за него, что угодно, даже самоуничтожение, как ни противно оно Богу, разуму, природе» [Паскаль 2009, 236].

(5) Реальность собственного существования (наличности), согласно М. Хайдеггеру, ощущается индивидуумом на «пороге смерти», которая в сознании представляется чем-то одновременно достоверным, но в то же время неопределённым [Хайдеггер 1997, 258-259].

(6) Что может привести к переосмыслению её функционала и качеств, замене некоторых элементов или, в редких случаях, полному уничтожению и созданию новой.

(7) Особенно это характерно для «эзотерических» (экзотерических) и нетрадиционных религиозных организаций, которые рассматривают самоубийство как путь достижения спасения и освобождения.

(8) Карма представляет собой некий строгий и чётко структурированный закон мироздания (причинно-следственная основа сансары), в то время как Дао – это хаотичное, не имеющее чёткой структуры первоначало, согласно законам, которого каждая вещь обязана вернуться обратно в этот поток (как бы вернуть долг за своё сотворение). В этом потоке вещь будет разложена, а в дальнейшем станет элементами чего-то нового или чем-то новым.

(9) Будущее строится в настоящем, а так как представления о будущем никак не связаны, или вообще противоположны настоящему,

то реализация «задуманного» через собственную экзистенцию будет практически невозможна.

(10) Б. Спиноза утверждает, что каждая вещь стремится себя сохранить [Спиноза 2001, 130] и что душа стремится воображать то, что помогает её деятельности [Спиноза 2001, 177], то есть сохранению себя. Соответственно, если индивидуум расценил суицид как нечто, что его сохраняет и спасает, то он будет его воображать, что может инициировать его реализацию в дальнейшем.

(11) Как правило, это могут быть внедрённые в сознание индивидуума определённые спекулятивные и пропагандистские конструкции, которые имеют лишь внешнюю логичность и обосновательность.

(12) Эта реакция возможна как на совокупность аффектов, так и на один определённый, который выделяется среди остальных. Этот аффект является основным, остальные лишь подпитывают его, тем самым усиливая.

(13) М.М. Бахтин критикует установку на долженствование, указывая на то, что единственность и индивидуальность растворяется в некой этой универсальности и теоретичности закона. Он же предполагал что основа поступка, в том числе морального, это психологическое объединённое с субъективным, индивидуального и общезначимого через свою ответственность [Бахтин 2003, 26–30].

(14) М.М. Бахтин указывает на то, что ответственность поступка есть его долженствующая единственность [Бахтин 2003, 40], то есть что именно данный индивидуум совершает этот поступок в данное время. При этом человек понимает, осознаёт и переживает поступок как нечто единственное, индивидуальное и новое, нечто не теоретизированное.

(15) Отметим, что в данной парадигме самоубийство Иуды Искариота имеет и иное осмысление, почему данный акт является грехом. Грех не только в предательстве Христа и самоубийстве, то есть лишении себя жизни, но и в том, что он отказался от потенциального провидения Бога. Он не дождался воскрешения Христа, которое могло иметь для него и некие положительные тенденции. С другой стороны, самоубийство Иуды Искариота – это определённый акт раскаяния.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бахтин 2003 – *Бахтин М.М.* Собр. соч. В 6 т. Т. 1. – М.: Русские словари, 2003.

Бердяев 1996 – *Бердяев Н.А.* Истина и откровение. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996. – URL: http://kroto.v.info/library/02_b/berdyaev/1947_043_00.html

Гоббс 2001 – *Гоббс Т.* Левиафан. – М.: Мысль, 2001.

Гусейнов 2012 – *Гусейнов А.А.* Философия – мысль и поступок: статьи, доклады, лекции, интервью. – СПб.: СПбГУП, 2012.

Дынник (ред.) 1955 – *Материалисты Древней Греции* / под ред. проф. Дынника М.А. – М.: Политическая литература, 1955.

Ермакова, Островская 2004 – *Ермакова Т.В., Островская Е.П.* Классический буддизм. – СПб.: Азбука-классика, 2004.

Кант 1994а – *Кант И.* Соч. В 8 т. Т. 4. – М.: Чоро, 1994.

Кант 1994б – *Кант И.* Соч. В 8 т. Т. 6. – М.: Чоро, 1994.

Кьеркегор 2014 – *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти. – М.: Академический проспект, 2014.

Мертон 2009 – *Мертон Р.* Вызов демона антисоциального поведения // Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса» / ред. О. Селина. – М.: Алгоритм, 2009. С. 23–40.

Мур 1984 – *Мур Дж.Э.* Принципы этики. – М.: Прогресс, 1984.

Отто 2008 – *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2008.

Паскаль 2009 – *Паскаль Б.* Мысли. – М.: Астрель, 2009.

Скрипник 2001 – *Скрипник А.П.* Зло // Этика: Энциклопедический словарь / под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. С. 154–156.

Спеваковский 1981 – *Спеваковский А.Б.* Самураи – военное сословие Японии. – М.: Наука, 1981.

Спеваковский 1987 – *Спеваковский А.Б.* Религия синто и война. – Ленинград: Лениздат, 1987.

Спиноза 2001 – *Спиноза Б.* Этика. – М.: АСТ, 2001.

Фромм 2009 – *Фромм Э.* Синдром распада // Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса». – М.: Алгоритм, 2009. С. 82–97.

Хайдеггер 1997 – *Хайдеггер М.* Бытие и Время. – М.: Ad Marginem, 1997.

Чжан Бо-Дуань 1994 – *Чжан Бо-Дуань.* Главы о прозрении истины (У чжэнь пьянь). – СПб.: Петербургское востоковедение, 1994.

Юм 2007 – *Юм Д.* Диалоги о естественной религии. – М.: Профит Стайл, 2007.

Юнг 1997 – *Юнг К.Г.* Душа и миф. Шесть архетипов. – М.: Совершенство, 1997.

THE ETIOLOGY AND THE TELEOLOGY OF SUICIDE

N.I. PETEV

A.G. and N.G. Stoletovs Vladimir State University, Vladimir, Russia

Summary

The problem of suicide as an active act of the individual is now becoming particularly acute. There are different opinions on the issue of suicide,

particularly on the law and freedom of individual implementation of this act. Different religions have different views on the suicide, especially on the question of its moral justification or condemnation. Abrahamic religions consider this act as an offence against God, as a sinful act, but in some Eastern religions there is no moral condemnation of suicide. The roots of the differences must be sought in the specifics of the religion itself, mainly in soteriology and anthropology. However, suicide as a willful act, an act that has its specificity, may have no religious component, and this in turn indicates that the reason for the implementation of this act can reveal something that has no sacred character, and is purely a routine matter. But if the suicide takes place in everyday life, what initiates this act? The article is aimed at disclosure of the issue.

Keywords: etiology, teleology, ethics, suicide, fear, deformation of the logical relationships, act of will.

Petev, Nikolay – Ph.D. in Philosophy, Senior Lecturer at the Department of Philosophy and Religious Studies of the A.G. and N.G. Stoletovs Vladimir State University, Vladimir, Russia.

cyanideemo@mail.ru

Citation: PETEV N.I. (2018) The Etiology and the Teleology of Suicide. In: *Philosophical Sciences*. 2018. Vol. 1, pp. 118-138. DOI: 10.30727/0235-1188-2018-1-118-138.

REFERENCES

- Bakhtin M.M. (2003) Collected Works in 6 volumes. Vol. 1. Russian dictionaries, Moscow (in Russian).
- Berdyayev N.A. (1996) *Truth and Revelation*. Russian Christian Humanitarian Institute, Saint Petersburg Available at: http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1947_043_00.html (in Russian).
- Hobbes T. (1651) *Leviathan* (Russian Translation: Mysl, Moscow, 2001).
- Guseinov A.A. (2012) *Philosophy – Thought and Action: Articles, Reports, Lectures, and Interviews*. St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions, Saint Petersburg (in Russian).
- Dynnik M.A., ed. (1955) *The Materialists of Ancient Greece*. Political literature, Moscow (in Russian).
- Ermakova T.V., Ostrovskaya E.P. (2004) *Classical Buddhism*. ABC-classic, Saint Petersburg (in Russian).
- Fromm E. (2009) The Syndrome of Decay (Russian Translation in: *Crisis of Consciousness: Collection of Papers on the "Philosophy of Crisis"*. Algorithm, Moscow, 2009, pp. 82-97).
- Heidegger M. (1997) *Being and Time* (Russian Translation: Ad Marginem, Moscow, 1997).

Hume D. (1751) *Dialogues Concerning Natural Religion* (Russian Translation: Profit Stile, Moscow, 2007).

Jung C.G. (1997) *The Soul and the Myth. Six Archetypes* (Russian Translation: Perfection, Moscow, 1997).

Kant I. (1994) Works. In 8 volumes. Vol. 4, 6. Choro, Moscow (Russian Translation).

Kierkegaard S. (1849) *The Sickness unto Death* (Russian Translation: Academic project, Moscow, 2014).

Merton R. (2009) The Call of the Demon of Anti-social Behavior (Russian Translation in: *Crisis of Consciousness: Collection of Papers on the "Philosophy of Crisis"*. Algorithm, Moscow, 2009, pp. 23-40).

Moore J.E. (1903) *Principia Ethica* (Russian Translation: Progress, Moscow, 1984).

Otto R. (1917) *Sacred. About the Irrational in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational* (Russian Translation: St. Petersburg University Publ., Saint Petersburg, 2008).

Pascal B. (1670) *Thoughts* (Russian Translation: Astrel, Moscow, 2009).

Skripnik A.P. (2001) Evil. In: R.G. Apresian and A.A. Guseinov (eds.) *Ethics: Encyclopedic Dictionary*. Gardariki, Moscow, pp. 154-156 (in Russian).

Spevakovsky A.B. (1981) *Samurais – Military Class of Japan*. Nauka, Moscow (in Russian).

Spevakovsky A.B. (1987) *The Religion of Shinto and War*. Lenizdat, Leningrad (in Russian).

Spinoza B. (1677) *Ethics* (Russian Translation: AST, Moscow, 2001).

Zhang Bo-Duan (1994) *Chapters on the Epiphany of Truth (U Zhen p'yan')* (Russian Translation: Petersburg Oriental Studies, Saint Petersburg).