

Григорий Юдин\*

## Смысл самоубийства<sup>1</sup>

**Аннотация.** В статье обсуждается возможность понимания смысла в социальной науке. Эта проблема раскрывается через анализ социологического детерминизма в теории самоубийства. Может ли социология отказаться от задачи интерпретации смысла, следуя указанию Дюркгейма? Мы утверждаем, что это приходит в противоречие с философско-антропологическими притязаниями дюркгеймовской социологии. Последовательный детерминизм может исключить интенциональный компонент самоубийства только ценой признания формальной невозможности самоубийства. Данное теоретическое решение является исключительно влиятельным в эпистемологии социальной науки. Однако разворачивание этой логики приводит к необходимости обоснования возможности рефлексивного познания, что невозможно сделать без переосмысления самоубийства. В статье показано, что задача интерпретации смысла неустранима из эпистемологии, однако вместе с тем притязания на понимание смысла должны быть отброшены. Альтернативный взгляд на познание в социальной науке может быть получен, если опыт самоубийства будет помещён в центр процесса познания.

**Ключевые слова.** Смысл, человек, рефлексия, самоубийство, Дюркгейм, Кожев.

В программных определениях предмета социальной науки, которые предлагаются в различных её версиях, понятие «смысл» фигурирует едва ли не чаще других. Процедура выявления смысла (действия, текста, высказывания, института – в зависимости от того, что предлагается на роль базовой единицы анализа) выступает в качестве элементарной методической процедуры в любом социологическом исследовании. Такое исследование всегда носит метакоммуникативный характер, и в качестве составной части в него неизбежно входит интерпретация.

Между тем в методологии интерпретации смысла много неясностей, даже если оставить в стороне проблему «субъективности». На каких основаниях оценивать адекватность интерпретации смысла? Можно ли выделить условия, которые способствуют адекватной интерпретации, и если да, то в чём они состоят? Предполагает ли адекватная интерпретация соблюдение каких-либо коммуникативных требований? Эти вопросы имеют очевидный сугубо прикладной аспект, однако для их решения вряд ли будет достаточно индукции на основании сколь угодно богатого практического опыта.

Анализ методологической проблемы лучше начинать с проработанных примеров. Поскольку нас в первую очередь интересует логика социологического исследования, возьмём для разбора тематику самоубийства, изучение которой, даже по мнению ригористов, обнаруживает эту логику наиболее последовательно и показательно [13, р. 217-218; 10, с. 93]. Заметим, что концептуальный аппарат, длительное время использовавшийся для социологического изучения самоубийства, не включал в себя понятие смысла. Поэтому мы рассчитываем, что, рассуждая при рассмотрении данного примера «от противного», нам удастся лучше определить то место, которое это понятие занимает в социальной науке. Проблема самоубийства будет иметь для дальнейшего изложения и более общее, систематическое значение.

---

\* Юдин Григорий Борисович – преподаватель кафедры экономической социологии ГУ-ВШЭ.

© Юдин Г., 2009.

© Центр фундаментальной социологии, 2009.

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке научного фонда ГУ-ВШЭ (индивидуальный грант №08-01-0094) и факультета социологии ГУ-ВШЭ.

### **Самоубийство: антропологический контекст**

Проблеме самоубийства посвящено одно из первых эмпирических исследований, позволивших наметить контуры социологии. При этом «Самоубийство» Э.Дюркгейма сыграло ключевую роль в закладывании теоретико-познавательного фундамента новой науки. Исследование вышло в свет в 1897 г., через два года после «Правил социологического метода», основной методологической работы Дюркгейма, и было призвано разъяснить принципы, которые автор установил для социологического познания. Тем самым оно должно было стать первым полномасштабным вкладом в социологию как таковую, т.е. пополнить её первыми законами, полученными в соответствии с новым методом, – ведь именно постижение законов Дюркгейм считал основной целью социологии.

Впрочем, ошибочно полагать, что ценность «Самоубийства» для эпистемологии исчерпывается экземплификацией. Чтобы убедиться в этом, попытаемся разобраться в том, почему Дюркгейм выбрал в качестве темы первопроходческого исследования именно самоубийство. Автор приводит ряд соображений, обосновывающих выбор темы (помимо всё тех же соображений экземплификации). Главное из них отсылает к концепции современного общества, сформулированной Дюркгеймом в работе «О разделении общественного труда». Исследование самоубийства должно внести вклад в развитие концепции аномии. Последняя же является особенно актуальной в силу диагноза, ранее поставленного Дюркгеймом современному обществу. Исследование указывает на «причины общего недуга, заразившего в настоящее время все европейское общество, и на те средства, которыми этот недуг может быть ослаблен» [6, с. 6].

Нет никаких оснований сомневаться в резонах, которые приводит Дюркгейм. Вместе с тем сложно избавиться от ощущения, что здесь сказано не всё. В самом деле, почему из ряда явлений, которые можно рассматривать в качестве индикаторов аномии, внимание привлёк именно рост самоубийств – ведь аномия пронизывает всё общество и имеет множество проявлений? Почему для анализа выбрана именно статистика самоубийств – зачастую неполная и, по признанию Дюркгейма, несущая на себе следы произвольной классификации низших полицейских чинов?

Чтобы ответить на эти вопросы, следует внимательно рассмотреть определение самоубийства, которое предлагает Дюркгейм. Это определение сразу поражает неоднородностью круга подпадающих под него явлений: *«самоубийством называется каждый смертный случай, который является прямым или косвенным результатом позитивного или негативного действия, совершённого самим потерпевшим, при том, что жертва знала о том, что это должно привести к такому результату»* [15, р. 13]. Данное определение исключает случаи причинения смерти по собственной неосторожности и включает добровольные пожертвования жизни: под самоубийством здесь на самом деле понимается отказ от жизни. В контексте поставленной в книге задачи – доказательства детерминации самоубийства «социальными причинами», можно заключить, что Дюркгейму особенно важно показать: отказ от жизни представляет собой социальное по своей сути явление, «социальный факт», т.е. факт социологии (а не психологии или какой-либо другой науки). Доказательство должно позволить социологии утвердить собственный предмет, не редуцируемый ни к одной другой научной дисциплине, поскольку Дюркгейм придерживается господствующего в этот период взгляда на систематику науки, согласно которому наука получает право на признание, только если в реальности ей соответствует её собственная предметная сфера.

Значение самоубийства, понимаемого как отказ от жизни, для закрепления за социологией научного статуса становится ясным при рассмотрении сущности акта самоубийства. В поисках определения понятия духа Гегель пишет в «Феноменологии духа»: «не та жизнь, которая страшится смерти и только бережет себя от разрушения, а та, которая претерпевает ее и в ней сохраняется, есть жизнь духа. Он достигает своей истины, только обретая себя самого в абсолютной разорванности». И чуть выше: «деятельность разложения (на составные части) есть сила и работа рассудка, изумительнейшей и величайшей или,

лучше сказать, абсолютной мощи» [4, с. 17]. Те исключительные свойства, которые Гегель приписывает рассудку, связаны с этой работой по разложению, разрыванию бытия. Это означает, что дух, поскольку он стремится достичь истины посредством рассудка, должен не избегать смерти, но напротив, стремиться к ней – ведь только так истина становится для него достижимой.

В известном комментарии этого отрывка А.Кожев указывает, что здесь раскрывается всё содержание гегелевской антропологии, поскольку смертность духа, с одной стороны, и рассудочность – с другой, однозначно приравнивают гегелевский дух к человеку (а не к Богу и не к животному существу). Таким образом, дискурсивное познание определяет (человеческий) дух и предполагает постоянное стремление к отрицанию бытия, т.е. к смерти. В итоге «Человек не просто *смертен*; он есть воплощенная *смерть* ... смерть Человека, а значит и всё его по-настоящему человеческое существование есть, если угодно, *самоубийство*» [8, с. 709]. Вся эта конструкция позволяет, во-первых, отделить человека от природы, зафиксировав его отличительные черты, а во-вторых – описать процесс познания в терминах отношений между человеком и природой.

Смерть и самоубийство оказываются первоочередными вопросами, как только речь заходит о сущности человека. Познание же себя в качестве смерти выступает основным условием всякой познавательной деятельности, как она определена выше, и обретения истины в этом познании. Первоочередное значение, которое Дюркгейм придаёт проблеме отказа от жизни, позволяет предположить, что вопрос о человеческой природе – это, по сути, и есть тот вопрос, на который он считает необходимым дать ответ, чтобы оформить социологию как самостоятельную дисциплину. (Или, если угодно, наоборот: социология как самостоятельная дисциплина и есть ответ Дюркгейма на основной вопрос антропологии).

В «Правилах метода» Дюркгейм использует принудительный характер социальных фактов и их нередуцируемость для утверждения особой сферы «социологических феноменов»: «так как их [этих феноменов] существенный признак заключается в их способности оказывать извне давление на индивидуальные сознания, то, значит, они не вытекают из последних, и социология поэтому не есть королларий психологии» [7, с. 118]. При этом принципиально, что следование психологистским объяснениям, в котором Дюркгейм упрекает социологию (т.е., Конта и Спенсера), означает, что «всё всегда вытекает из свойств человеческой природы, исходных или производных» [7, с. 117]. Этому Дюркгейм противопоставляет «природу общества» как альтернативный объяснительный принцип для социальной жизни, «человеческой природе» же остаётся роль «участия в работе», результатом которой является эта жизнь [7, с. 122].

На этом этапе Дюркгейм, по-видимому, оставляет проблему человеческой природы нерешённой либо не осознаёт её позитивного значения для социологии, концентрируясь на депсихологизации модели социологического объяснения. Однако в дальнейшем Дюркгейм задействует в отношении человека свою стратегию «социологизации фактов» – для расширения феноменальной сферы социологического используется всё тот же принцип независимости предметных сфер («реальностей»), согласно которому социальные факты можно объяснять только социальными фактами. Именно здесь выявляется ключевая роль отказа от жизни для рассуждений Дюркгейма: обнаружение принудительного воздействия социологических феноменов на факты смерти и самоубийства убеждает в том, что эти определяющие для человеческой природы факты являются по своей сути социальными. Если самоубийство имеет решающее значение для природы человека, то обнаружение социальных причин самоубийства позволяет утверждать его социальный характер и, в силу сказанного выше, социальный характер человеческой природы. В самом деле, в «Самоубийстве» Дюркгейм выражается по этому поводу уже более определённо: «если, как часто говорят, человек двойственен, то это значит, что над человеком физическим надстраивается человек социальный. Однако последний с необходимостью предполагает существование общества, выражением которого он является и которому он служит» [16, р. 72].

Здесь загадкой выглядит уже скорее «человек физический», нежели «человек социальный». Однако в поздний период Дюркгейм радикализует эту теорию двойственной природы человека. Он подчёркивает, что задача поиска «причин и условий того, что в человеке есть специфически человеческого» фактически совпадает с задачей контовской социологии как науки о цивилизации [14, p.206]. Социологическим решением этой задачи Дюркгейм считает принципиальный дуализм, где одно из начал происходит из человеческого организма, а другое – из общества. Намеченную ранее оппозицию между человеком социальным и человеком физическим он отождествляет не только с оппозициями индивидуальное/коллективное, эгоизм/универсальность и даже конкретное/абстрактное, но и с противопоставлением тела и души. При этом Дюркгейм подчёркивает: ощущение этой двойственности происходит из того, что она является для человека источником страданий, неведомых животному, стремящемуся к получению удовольствия [14, p. 221].

Внимательный взгляд на эту схему позволяет увидеть, что она повторяет схему, предложенную Гегелем, где человеческое представляет собой надстройку над животным, и только вместе эти элементы дают человеческий дух. Здесь имеет значение не дуализм, общий для обоих подходов (Дюркгейм отмечает, что дуалистические теории широко распространены, хотя и не упоминает Гегеля), но параллельность рассуждений. По утверждению Дюркгейма, понятия, в противовес ощущениям, имеют социальное происхождение. Собственно человеческое в человеке позволяет ему познавать вещи с помощью понятий, что неизбежно связано с умерщвлением животного элемента: «мы не можем понять вещи без того, чтобы частично отказаться от того, чтобы чувствовать в них жизнь, и мы не можем почувствовать её без того, чтобы отказаться от её понимания» [14, p. 214]. То место, которое у Гегеля занимает негативность человека, у Дюркгейма занимает его социальность.

### **Социологический редукционизм как вытеснение интерпретатора**

Речь у Дюркгейма идёт о доказательстве того, что решение об отказе от жизни принимается, с одной стороны, совершенно сознательно и целенаправленно, а с другой – под действием социального принуждения. Если вновь обратиться к предлагаемому Дюркгеймом определению самоубийства, то можно обнаружить сомнительное с методологической точки зрения место: вменение самоубийце знания о последствиях. С одной стороны, это знание является совершенно необходимым для того, чтобы произвести социологическую редукцию индивидуального решения. С другой стороны, решающая роль, которую получает здесь знание о последствиях, связана с тем, что Дюркгейм хорошо понимает, что определять самоубийство через интенцию индивидуального актора опасно: «действие не может определяться той целью, которую преследует действующий, поскольку в сущности одна и та же комбинация движений может быть приспособлена под множество разных целей» [15, p. 12]. Иными словами, Дюркгейм отказывается от постановки задачи трактовки цели действия (как от принципиально невыполнимой) в пользу вменения субъекту осознания последствий<sup>2</sup>.

Это следует воспринимать как принципиальный эпистемологический выбор. Дюркгейм считает, что интенция самоубийцы должна быть исключена не потому, что она зачастую не фигурирует в тех рабочих определениях, на основании которых собирается моральная статистика (см. об этом ниже). Речь идёт именно о том, что собственные намерения и мотивы действующего не подлежат выявлению. Причём это заключение,

---

<sup>2</sup> Этот момент, к сожалению, искажён в русском переводе, выполненном А. Ильинским под редакцией В. Базарова в 1912 году. Дюркгейм ставит под сомнение, что самоубийством может называться только ситуация, когда у жертвы была цель достичь такого результата («Disons-nous qu'il n'y a suicide que si l'acte d'où la mort résulte a été accompli par la victime en vue de ce résultat?»); Ильинский же переводит: «Можно ли утверждать, что смерть только тогда может называться самоубийством, когда сама жертва, совершая поступок, знает, что он будет иметь смертельный исход?» [6: с. 11-12]. Ошибочный перевод «en vue de» как «знает, что» отождествляет как раз те два критерия (интенцию и знание о последствиях), которые Дюркгейм так скрупулёзно пытается развести. Таким образом, дюркгеймовская позиция выдаётся в переводе за противоречащую ей.

вероятно, можно расширить: интенция вообще не должна интересовать социологию. Неслучайно Дюркгейм постоянно перемежает дискуссию об определении самоубийства указаниями на необходимость разведения научного и обыденного языка, научных и обыденных классификаций и объяснений [15, р. 10-13]. Иными словами, интенция, по Дюркгейму, не может входить в определение не в силу её недоступности, а из-за её нерелевантности для социологии. Это, по-видимому, не проблема технической невозможности проникновения в истинные мотивы и намерения действующего, но претензия на то, что эти истинные мотивы могут быть реконструированы социологическим путём: интенция индивида для этого просто не нужна.

Проблема, однако, в том, что предостережение Дюркгейма относительно последствий включения цели действия в определение самоубийства легко переформулировать для критерия знания о последствиях. Одна и та же комбинация действий может быть осуществлена как тем, кто знает о её последствиях, так и тем, кому они неведомы. В процедуре сразу образуется брешь, которую легко объяснить исходя из изложенной выше кожевианской интерпретации Гегеля: в самоубийстве содержится элемент, который невозможно из него исключить. Самоубийство (которое есть фигура негативности человека) позволяет осваивать реальность в понятиях, отрицая её, и тем самым выделять её смысл, связывая его с понятиями [8, с. 675]. Более того, можно сказать, что в этом отрицании, в этом рассечении бытия, создаются интенциональные объекты, которые обязаны своей объектностью исключительно акту самоубийства. До тех пор, пока самоубийство не произошло, объект не может возникнуть, не может выделиться из реальности – его порождает лишь интенция самоубийства (точнее даже: самоубийственная интенция). И наоборот, самоубийство существует лишь постольку, поскольку человек противопоставляет себя природе и дискурсивно (т.е., буквально: посредством разрывания ткани реальности) отделяет от неё смысл. Этот смысл является для самоубийства определяющим, и его невозможно устранить.

Поэтому знание о последствиях, которого требует от самоубийцы Дюркгейм, на самом деле тождественно интенциональной направленности действия. Единственным «последствием» самоубийства (а точнее, его определением) является рассечение реальности, порождение смысла. Однако предварительным знанием об этом самоубийца обладать никак не может; собственно, на предварительном этапе никакого самоубийцы ещё нет. Как только самоубийца появляется, можно быть уверенным в том, что он знает о последствиях, но для идентификации самоубийцы потребуется интерпретация его интенции.

Приходится признать, что попытка построить социологию на неинтерпретативных основаниях сталкивается с непреодолимыми трудностями с самого начала. Социологическое исследование самоубийства должно включать в себя элемент интерпретации, причём эта интерпретация касается не только идентификации самоубийства в соответствии с предложенным определением. Несмотря на то, что самоубийство всегда детерминировано социальными причинами, оно не может иметь единственной интерпретации. Это связано, конечно, с чисто эмпирическими соображениями: статистика самоубийств не обнаруживает зависимости от какой-либо одной причины. Но это связано и с некоторыми соображениями теоретического плана. Согласно дюркгеймовскому различению нормы и патологии, «факт может быть назван патологическим только по отношению к данному виду» [7, с. 77]. Значит, если бы самоубийство всегда имело единообразную социологическую интерпретацию, постоянный рост статистики самоубийств следовало бы считать не отклонением от нормы, а эволюцией самого вида, ведь «масштаб, с помощью которого можно судить о состоянии здоровья и болезни, изменяется вместе с видами» [7, с. 78]. И только если для самоубийства теоретически возможна множественная интерпретация, превышение некоторого (среднего) уровня самоубийств может считаться патологией.

В качестве ресурса для интерпретации самоубийства Дюркгейм предлагает две оппозиции: механическое/органическое и индивидуальное/коллективное. Типы самоубийства, образующиеся на пересечении этих оппозиций, позволяют задать набор

условий, которые необходимы для адекватной интерпретации этого явления. Однако не со всеми получившимися типами дело обстоит одинаково просто. Детерминация альтруистического самоубийства социальными причинами представляется очевидной, однако этого нельзя сказать в отношении, например, эгоистического типа. Основным объяснением для данного типа в выступает распад коллективных связей, связей между индивидом и обществом. На каком основании этот распад следует считать социальной причиной и вообще предметом социологического изучения?

Здесь обнаруживаются последствия дуализма в антропологии Дюркгейма: утверждая сосуществование человека физического и человека социального, он пытается объявить социальной также и границу между ними. Но *что происходит на границе?* Можно ли считать того, кто находится на границе, человеком? Если да, то что им движет? Может ли об этом что-то сказать социология, предназначенная для изучения принудительного воздействия *общества*? Эта трудность не даёт о себе знать лишь до тех пор, пока смысл самоубийства обнаруживается в подчинении высшей реальности. Между прочим, Кожев склоняется к тому, что и для Гегеля отказ от жизни – это главным образом акт самопожертвования: «Человек историчен настолько, насколько действительно он участвует в жизни государства, и высшей формой такого участия будет добровольный риск жизнью в войне чисто политического характера» [8, с. 697]. Если это так, то принципиальное значение имеет то, что Дюркгейму (как и всей моральной статистике) пришлось иметь дело в основном с объяснением самоубийств иного рода – самоубийств, происходящих на границе общества и, по видимости, направленных против него. По сути, эти феномены образуют самостоятельный предмет исследования; неясно, можно ли его поставить рядом с другими типами самоубийства. И совершенно очевидно, что предлагаемых Дюркгеймом причин самоубийства недостаточно для социологического объяснения вновь открытых типов.

На существование в социологии этих новых феноменов, требующих объяснения, которое устранило бы противоречия в теории Дюркгейма, обратил внимание М.Хальбвакс. Вероятно, именно поэтому он предложил исключить из определения самоубийства жертвоприношения, т.е. случаи, в которых общество одобряет самоубийство, и распространить определение только на указанные выше феномены особого рода<sup>3</sup>. Это ещё более рельефно ставит перед социологом проблему интерпретации самоубийства, на что Хальбвакс без колебаний отвечает введением в определение самоубийства интенции. Различение жертвоприношения и самоубийства неизбежно заставляет соотноситься с тем смыслом, которым наделяет своё поведение действующий. В результате определение Хальбвакса гласит: «самоубийством называется каждый смертный случай, который является результатом действия, совершённого самим потерпевшим с намерением (*intention*) и целью убить себя, и который не является жертвоприношением» [19, p. 170].

Задача трансформируется: доказать, что человек по природе социален, следует путём социологической редукции прочих элементов. Только таким образом можно объяснить социальным принуждением самоубийство в узком смысле, как его понимает Хальбвакс. Он делает это с помощью анализа индивидуальных мотивов самоубийства. Дюркгейм считал вопрос о том, как именно «является самоубийце принудительная сила общества», второстепенным и обусловленным случайными обстоятельствами. Хальбвакс обращает внимание, что это суждение противоречит дюркгеймовскому же представлению о социальной реальности. «Верно ли, что тот способ, которым различные органические особенности распределяются между группами, никак не зависит от условий социальной жизни?» – спрашивает Хальбвакс, и возвращает Дюркгейму его же принцип объяснения: «это социальный факт, который должен объясняться социальными причинами» [19, p. 189-190].

<sup>3</sup> Хальбвакс уточняет, что категория жертвоприношения несколько шире категории альтруистического самоубийства. Тем не менее, по сути, он преследует цель исключить именно те случаи самоубийства, которые санкционированы обществом.

Если индивидуальные мотивы самоубийств подчиняются социологическим законам так же, как причины макросоциального характера, разрыв между социальным и не-социальным удаётся устранить. Поиск причин в этом случае ведётся посредством постепенного нисхождения от самых общих факторов до частных и значимых только для данной конкретной категории самоубийц (а в пределе – для отдельного самоубийцы). Таким образом, даже тот поступок, который совершается вследствие ослабления социальной жизни, оказывается полностью предопределён социально. Можно выделить позитивные закономерности, в соответствии с которыми в тех или иных социальных группах будут возникать специфические условия, увеличивающие вероятность самоубийства и осознаваемые самоубийцами как их собственные, индивидуальные мотивы<sup>4</sup>. Обнаружение таких закономерностей будет означать полную, однозначную и адекватную социологическую интерпретацию самоубийства.

Впрочем, проблема здесь решается лишь по видимости. Ведь даже если сила социального принуждения вплотную подводит индивида к самоубийству, создавая максимально благоприятствующую этому ситуацию, всё же, что следует из определения Хальбвакса, требуется его собственная интенция. Требуется, чтобы действующий наделил свой поступок собственным смыслом, который не исчерпывается смыслом событий, приведших его к этой черте. По сути, лишь в последнем осмысленном акте содержится собственно смысл самоубийства. Но на чём может основываться интерпретация этого смысла?

Вопрос можно поставить иначе: кто тот интерпретатор, который способен понять смысл действия самоубийцы? Казалось бы, эта проблема не возникает в случае самоубийства-жертвоприношения, где смысл очевиден для посвящённого интерпретатора; она появляется лишь при ограничении определения самоубийства. Но почему санкционирование смерти со стороны общества оказывается в такой тесной связи с проблемой интерпретации?

### **Запрет на самоубийство в социологии**

Если самоубийство представляет собой чистый акт отрицания, в котором человек противопоставляет себя жизни, оно должно содержать в себе абсолютный риск: «рискнуть всем» – значит не оставить вне риска ничего. Именно постоянная готовность к риску полного уничтожения делает человека человеком. Следовательно, самоуничтожение, если оно действительно имеет место, не должно оставлять после человека ничего – в противном случае оно теряет то значение, которое имеет для сущности человека. Но тогда то, что должно было стать объектом в движении самоубийственного расщепления, никогда в этом качестве не возникает, ведь самоубийство уничтожает субъекта, а отдельное бытие объекта буквально не имеет смысла. Как пишет Ж.Батай, «субъект хочет завладеть объектом, дабы им обладать ... но не может ничего другого, как потерять себя: вдруг обнаруживается бессмыслие ... всего, что возможно» [1, с. 131]. Объект так и не возник, и самоубийство не породило никакого смысла, доступного для интерпретации.

Если же, напротив, смысл поддается однозначной интерпретации, это заставляет усомниться, что действительно имело место самоубийство. Существование смысла за

---

<sup>4</sup> В философии Нового времени детерминистскую концепцию самоубийства первым предложил Юм, который выводил из неё моральное оправдание самоубийства. В небольшой работе Юма (которую он так и не решился опубликовать), посвящённой самоубийству, имеется интересный пассаж. Отвечая на обвинения в том, что в юмовском механически детерминированном мире у Бога не остаётся никаких способов выразить своё недовольство, Юм пишет: «Но как проявляется недовольство Всемогущего теми действиями, которые нарушают порядок в обществе? За счёт тех принципов, которые он внедрил в природу человека, и которые заставляют нас чувствовать угрызения совести, если мы виновны в таких действиях, и вызывают у нас порицание и неодобрение, если мы наблюдаем их со стороны других» [20, р. 431]. Удивительно, но это замечание не заставляет Юма пересмотреть своё отношение к самоубийству, хотя ему было хорошо известно, что самоубийство во многих обществах порицалось. Это даёт понять, с какими трудностями сталкивались даже самые проникательные умы, пытаясь помыслить самоубийство как социальный феномен.

пределами акта самоубийства указывает, что источником этого смысла не является самоубийца. В противном случае получалось бы, что умерший благополучно продолжает существовать после смерти. Ж.Деррида вслед за Батаем отмечает, что здесь расплываются сами понятия жизни и смерти: на место жизни «было подложено другое понятие жизни – чтобы оставаться там, чтобы никогда не оказаться вышедшим за свои пределы» [5, с. 323]. Этот упрек адресован гегелевской диалектике, где самоубийца остаётся жив в интерпретации смысла, который по определению недоступен никому, кроме него, а ему самому недоступен по причине его смерти (если смерть всё же понимается как абсолютная конечность). Такое возможно только если никакого риска смерти на самом деле не существовало и самоубийство в указанном понимании не имело места.

Этот упрек можно адресовать также и попыткам социологической редукции причин самоубийства, рассмотренным выше. Когда Хальбвакс настаивает на невозможности санкционированных обществом самоубийств, он, по сути, утверждает, что при жертвоприношениях жертва продолжает жить и после смерти – продолжает за счёт смысла, разделяемого ею и другими членами общества (в том числе интерпретатором). Наиболее ярким примером служит смерть солдата в бою: это самопожертвование всецело соотносится с тем, что последует за ним, и не имеет никакой собственной ценности вне общего военного предприятия. Даже если война является исключительно битвой за престиж, смысл жертвы солдата может быть однозначно истолкован в соотношении с более общими целями, которые ставит война. Этот смысл задаётся верховной реальностью, а потому он доступен для понимания на всём протяжении этой реальности. Проблема интерпретатора фактически ещё не встаёт.

Что же касается самоубийства в узком определении, то здесь возможность соотношения с какой-либо социальной ценностью исчезает. Очищенное от смысла жертвоприношения, оно становится чистым вызовом обществу, нейтрализацией всех социальных смыслов. Поскольку самоубийство представляет собой также утверждение индивидуальной свободы, можно сказать, что в качестве объекта конституируется не только природа, но и само общество. Окончательная объективация общества становится возможной только в акте его свободного отрицания. Но кто способен понять этот акт, обладающий самоценностью? Можно ли вообразить себе того, кто способен на его адекватную интерпретацию?

Кожев указывает, что эту проблему видел уже Гегель и она связана не только с познанием, но и с признанием. Может ли человек считать себя таковым, если его человеческая сущность никем не засвидетельствована? Кожев полагает, что нет: «Человек *реален* по-человечески лишь в той мере, в какой он *признан*» [8, с. 709]. Следовательно, для того, чтобы генезис человека совершился, требуется: а) чтобы сам (прото-)человек остался в живых; и б) чтобы в живых остался признающий его человек. Исходно в диалектике господина и раба у Гегеля выполнялось только одно из двух условий. Формирование как господина, так и раба является результатом борьбы: покоряющийся в борьбе становится рабом, а тот, кто не дрогнул, – господином. Но так как человеком из них двоих остаётся только господин, не остановившийся перед отрицанием своего бытия, получается, что единственным источником признания для человека является... не-человек, раб. Если же противник погибает в борьбе, тем самым также утверждая свою человеческую сущность, то источником признания становится и вовсе мертвец. Признание *существующего* человека *существующим* человеком оказывается попросту невозможным.

Кожев полагает, что для того, чтобы избежать этой проблемы, Гегель в «Феноменологии духа» стёр резкую границу между рабом и человеком, указав условия для того, чтобы раб стал человеком, не теряя при этом своей рабской сущности. Раб становится человеком, познавая человеческую сущность через страх смерти, которую на его глазах принимает господин (или, точнее, на которую он всё время готов, «беспричинно» рискуя жизнью). Этот страх смерти принуждает раба к труду, в котором он и обретает понятия жизни и смерти, делающие его человеком. Следовательно, он может осуществлять

признание человечности постоянно рискующего жизнью господина. Только таким образом существование человека становится возможным.

Это второе решение и навлекло на себя критику, связанную с размыванием тождества смерти и человека, а также понятия человека в целом. Примирение человека-господина и человека-раба обесценивает готовность господина к смерти: отказывающийся от жизни господин заранее уверенно смотрит за границы собственной жизни, видя там признание его человеческой сущности со стороны будущего раба. В то же время раб чувствует себя накануне схватки не менее спокойно: за пределами схватки, в которой он проиграет (что?), его ждёт человеческое бытие, признанное его будущим господином, который нуждается в этом не меньше самого раба.

Под сомнением оказывается вся цепочка основных понятий: смерть, жизнь, свобода, индивидуальность, человек, самоубийство. Единственным, кто может постичь смысл самоубийства, является раб, ставший человеком. Но если этот смысл доступен для раба, можно ли говорить о подлинном противопоставлении себя обществу? Подчинение самоубийства социологическим законам, его социологическая редукция делает его понятным для раба-интерпретатора, но одновременно выхолащивает из него тот самый смысл, который столь неразрывно связан с человеческой природой. Самоубийство перестаёт быть тем, в чём скрыт его смысл – «смесью свободного выбора и фатальности, решительности и пассивности, расчётливости и растерянности, которая приводит нас в замешательство» [18, р. 12]. Социология с самого начала запрещает самоубийство.

Когда социологическое объяснение претендует на то, что ему удаётся схватить смысл самоубийства, оно даёт самоубийце понять, что его затея провалилась. Его действие было взято в объективной фактичности и истолковано против него самого: вместо признания самоубийца получил подтверждение своей подчинённости (социальной) жизни и неспособности с ней расстаться. Ключевое значение для акта самоубийства имеет как раз его «беспричинность», его чисто политический и престижный характер. Тот факт, что самоубийце требуется совершить последнее действие, не должен вводить в заблуждение. Как справедливо замечает Хальбвакс, «если бы он мог исчезнуть, не оставив никаких следов своего самоубийства, в большинстве случаев он добился бы именно того, чего хотел» [19, р. 168]. Однако самоубийство перформативно: решение самоубийцы всегда коррелирует в объективном мире, где действуют законы причинности. Помимо воли самоубийцы это рождает ещё одну интерпретацию, которая нейтрализует самоубийство.

На самом деле одной интерпретации, как правило, недостаточно. Существует этнометодологическая критика той лёгкости, с которой социологическая теория самоубийства опирается на данные официальной статистики, будучи вполне осведомлённой о том, сколько «искажений» они в себе содержат (а следовательно, попросту неспособной осмыслить такие «искажения» теоретически). Эта критика показывает, что классификаторная работа по установлению причин смерти, которая только и делает возможной идентификацию самоубийства, вынуждена решать все те проблемы интерпретации, которые, казалось бы, могут всерьёз заботить только социальную науку [3, с. 21-25; 17, р. 187-190]. Каждое самоубийство, таким образом, запускает масштабную интерпретативную работу, в ходе которой интерпретаторы (начиная от полицейских чинов и судмедэкспертов и заканчивая макросоциологами) преследуют цель восстановить и нормализовать рутинную действительность путём реконструирования того, что в этой действительности произошло.

Любопытно сопоставить самоубийство и смерть: хотя понятие смерти в социологии так и не было выработано, оно легко намечается через противопоставление самоубийству. На ранних этапах предпринимались попытки произвести социологическую редукцию смерти по указанной модели. Для демонстрации значимости социальных факторов М. Мосс рассматривал случаи смерти людей, не считавших себя больными, связанные с внушением мысли о смерти [11]. Социальная природа смерти, выражающаяся в её внезапности, противопоставляется здесь континуальной физической природе (схема «болезнь-смерть»). Впрочем, болезнь также можно рассматривать через призму социологических законов – как

это делается, например, с помощью идеи «качества жизни». Тем не менее в современных обществах смерть всё в меньшей степени наделяется интенциональным характером и потому вообще не требует интерпретации. Результатом является исключение смерти, которое выражается в её современной институционализации: «мало-помалу мёртвые перестают существовать. Они выводятся за рамки символического оборота группы» [2, с. 234]. По мере того, как смысл полностью устраняется из смерти, мёртвые исчезают. Ж.Бодрийяр полагает, что исключение мёртвых связано с антисоциальным характером смерти. Скорее было бы правильно назвать смерть внесоциальной практикой; по крайней мере, она превращается в таковую в ходе этого исключения. Умиравший внесоциален, он подобен животному – это не человеческая, не добровольная смерть (что лучше всего выражается во фразе «он умер сам», которая парадоксальным образом указывает на то, что субъект не принимал никакого участия в своей смерти).

С самоубийством происходит обратное: самоубийца считается присутствующим здесь ещё через мгновение после того, как его уже нет. Бодрийяр называет самоубийство одной из нелегальных, подрывных практик смерти [2, с. 309-310]. Это едва ли верно: ведь борьба с самоубийством, в отличие от борьбы со смертью, действительно представляет собой борьбу с антисоциальным, его трансформацию в социальное. Символический выигрыш самоубийцы очень скоро исчезает, будучи поглощённым интерпретацией. Объективные законы социального принуждения позволяют постичь самоубийство в его необходимости, установить его объективный смысл и обратить его против самоубийцы.

Таким образом, второе решение гегелевского парадокса приводит к невозможности осмысления самоубийства. Отсюда, в свою очередь, можно сделать два противоположных вывода. Один них опирается на первую гегелевскую схему, где признание – а следовательно, и познание, невозможно. Именно по этому пути идёт Батай: отталкиваясь от экзегезы, выполненной Кожевным, он приходит к необходимости построения собственной антропологии, не обременённой гегелевской идеей об историчности человека. Человек для Батая всё время находится на грани возможного и за невозможностью обретения признания извне вынужден всё время искать его внутри себя. Самоубийство абсолютизируется, но при этом его «последний смысл» превращается в бессмыслицу, которая может быть обретена лишь в повторении этого акта [1, с. 108]. Это имеет и социологические импликации: Батай (вместе с Кайуа и Лейрисом) выдвигает собственный проект «сакральной социологии», в которой ключевая интуиция проистекает как раз из обнаружения бессмысленности конституирующих общество ритуалов<sup>5</sup>.

Деррида указывает, что на самом деле при последовательной реализации такой схемы самоубийство перестаёт быть актом абсолютного отрицания и распадается на серию актов, в которых ничего не упраздняется. Такая серия не имеет ни начала, ни конца, и именно за счёт этого обеспечивает возможность трансгрессии – выхода за пределы круга, в который попадает самоубийца [5: с. 350]. Одновременно это означает, что в схему трансгрессии должен быть вписан и процесс интерпретации.

Второй вывод, напротив, сохраняет возможность познания смысла, но при этом исключает самоубийство. В принципе, это означало бы переопределить самоубийство так, чтобы устранить из него интенциональный компонент. Однако в таком случае будет утрачено ядро определения, и поиск нового ядра потребует обращения к культурно

---

<sup>5</sup> Батай полагал, что основы новой программы социологии уже заложены линией Дюркгейма–Мосса. Однако, вероятно, трещина между этой традицией и самим Батаем возникла именно вследствие обсуждаемой идеи бессмыслицы. Для Батая она была ключевой при интерпретации жертвоприношения, в то время как Мосс руководствовался концепцией коллективных представлений. Мосс, очевидно, был знаком с концепцией сакральной социологии, однако её иррационалистическое начало не вызывало у него симпатии [21]. В конечном итоге отношение к французской социологической школе стало одним из аспектов, по которым разошлись позиции Батая и Лейриса. Лейрис критиковал Батая за нежелание «строго придерживаться методов этой науки» (имея в виду дюркгеймовскую социологию), в то время как Батай утверждал, что «отступление от Дюркгейма – и от Мосса – неизбежная необходимость» (см. переписку в книге «Коллеж социологии» [9, с. 534, 539]).

закреплённым определениям самоубийства. Дюркгеймовское определение самоубийства не раз критиковали за то, что оно не придаёт значения тому, что считается самоубийством в изучаемой среде. Причём только это определение позволяет использовать в качестве ресурса для интерпретации универсальную теорию общества, которую предлагает Дюркгейм [17, р. 180-182; 22, р. 111]. Следовательно, смена определения приводит к релятивизации самого понятия и трансформации познавательной процедуры.

Эта критика может показаться надуманной. В самом деле, даже если интенциональное самоубийство невозможно, всё же ничто не мешает интерпретатору воспользоваться для познания смысла доступным ему культурным ресурсом. Что же касается культурной относительности результатов такого познания, то она может быть преодолена посредством установления межкультурной коммуникации, которая позволила бы постепенно выработать согласованную трактовку на основании интерпретаций и определений, предлагаемых в разных культурах.

Данное возражение заслуживает подробного рассмотрения. Очевидно, именно эта линия рассуждений оказала решающее влияние на развитие представлений о методологии социологического исследования. Поэтому далее мы сосредоточимся на разборе этой логики и укажем на связанные с ней сложности. В силу ограниченности места мы не будем касаться дальнейших выводов, к которым приводит выбор подхода, основанного на первом решении гегелевского парадокса.

### **От рефлексивного познания к опыту рефлексии: возвращение самоубийства**

Во второй схеме Гегеля, где познание смысла возможно, оно становится возможным за счёт страха перед смертью, который испытывает раб, переносящий на себя наблюдаемый им отказ господина от жизни. Но что означает «познание через страх»? Не предполагает ли оно уже того, для обоснования чего было введено – доступности для раба смысла, возникающего в поведении господина? Ведь страх может быть только результатом того, что этот смысл уже познан – скорее можно было бы говорить о страхе, порождаемом познанием. Либо же страх получает статус фундаментальной антропологической категории, отодвигая на второй план свободу и индивидуальность.

Сложность связана с тем, что в смысловой сфере не прояснены отношения между осмысленным действием и познанием смысла. В результате получается, что раб становится единственным познающим субъектом, но одновременно не способен на дискурсивное познание, предполагающее абсолютное отрицание. При этом познавательная деятельность господина зависит от познавательной деятельности раба.

Решить эти проблемы можно только за счёт анализа конституирования смысла, в котором будут разъяснены условия смыслового поведения и процесса познания. В той интерпретации Гегеля, которую даёт Кожев, смысл порождается за счёт отделения сущности от её существования, что само по себе возможно только как акт отрицания. Результатом этого акта являются предмет и понятие, и именно познание в понятиях представляет собой единственно возможную форму существования научного познания. Одновременность возникновения смысла и его познания и создаёт трудности, как только речь заходит о социальном познании (при том, что человек, по определению ищущий признания, неизбежно будет существом социальным). Трудности должны только нарастать по мере того, как развивается идея о подчинённости человека действию социальных причин. Ведь это будет делать всё менее правдоподобным предположение о некотором базовом сходстве между господином и рабом – о том, что оба они характеризуются человеческой природой. Пожалуй, впервые в радикальном виде идея о социальных факторах появилась в социологии знания, где также подробно рассматривались её последствия для теории познания.

В то же время в философской антропологии это означало акцентирование проблематики человека как существа культурного и человека за пределами культуры. Переплетение именно этих мотивов можно найти у М.Шелера, который пытался сопрячь идею о том, что каждому индивиду присуще «относительно естественное мировоззрение»

(т.е., предметы не тождественны для разных индивидов), с убеждением, что природа вещей в принципе доступна для человеческого познания. В процессе решения этой задачи Шелер пришёл к разведению смыслового поведения и познания смысла. С его точки зрения, наделение собственного поведения смыслом не является особенностью человека, поскольку уже при наблюдении инстинктивного поведения у животных следует каким-то образом объяснить его функциональность («полезность»). Это существенно меняет дело в сравнении с подходом, который обнаруживается у Гегеля: для раба, даже если он остаётся только животным, но не человеком, появляется возможность действовать осмысленно. Что же касается сущностного отличия человека от животного, то для его обозначения Шелер использует понятие «дух», отделяя его таким образом от понятия «смысл». Дух обеспечивает человеку ту возможность познания смысла, которой лишено животное – в данном случае это означает возможность самосознания и самопознания, обусловленную способностью к опредмечиванию собственных «психических состояний» [12, с. 53-57]. Таким образом, для познания уже не требуется привлечение малопонятного отношения страха: способность познания постулируется изначально. Причём постулируется она именно для человека/господина, который в соответствии с предложенным определением смысла перестал быть единственным его источником.

В неизменном виде у Шелера остаётся содержание акта идеации, конститутивного для человеческой природы: «способность к разделению существования и сущности составляет основной признак человеческого духа» [12, с. 63]. Но что такое акт идеации? Если ранее в этом контексте речь шла об отрицании (вовлечении негативности), то Шелер выражается более определённо: это «пробное *устранение характера действительности*». Необходимость в устранении действительности, или де-реализации, возникает из-за того, что заключённый в человеке жизненный порыв в столкновении с окружающим миром даёт досознательное ощущение реальности. Именно это ощущение данности предметов и отделяет животное от человека: способность «бросить решительное «нет» этому ощущению лежит в основании процесса становления человека.

Нужно обратить внимание и на то, что Шелер говорит о пробном статусе этого отрицания реальности; абсолютным её отрицанием являлось бы самоубийство. Стоит напомнить, что на кону стоит человек познающий: Шелер пытается избежать парадокса, согласно которому человеком познающим может быть только человек умирающий. Но удаётся ли, в самом деле, обойти этот парадокс? Шелер исходит из того, что то, что должно быть преодолено в отторжении реальности – это *Dasein*, базовое ощущение себя по отношению к оказывающим сопротивление предметам. Речь идёт о преодолении наиболее непосредственного бытия, моего бытия здесь-и-сейчас, о преодолении моей реальности. Но если преодоление этого бытия возможно только через его аннигиляцию, то с чем мы имеем здесь дело, как не с самоубийством? Этот акт будет полностью соответствовать тому пониманию самоубийства, которое рассматривалось выше, поскольку смысл самоубийства сводится к рассечению бытия путём его отрицания (в чём, собственно, и состоит диалектический принцип самой реальности).

Самоубийство, таким образом, следует понимать не как решающий акт насилия над своим телом (который, кстати, затмил все прочие аспекты проблемы для Канта), но как фигуру отторжения непосредственно данной реальности. Шелер не случайно говорит в этом контексте о (трансцендентальной) редукции как о форме такого отторжения, подчёркивая, что она представляет собой не просто игру сомневающегося разума, но акт отказа от реальности [12, с. 64]. Концепция смысла, предложенная Шелером, позволяет увидеть, что только самоубийство позволяет человеку вторгнуться в поток смыслового поведения для познания смысла. Единственный способ сделать это состоит в схватывании собственной реальности (собственного смысла) путём её отторжения, т.е. в рефлексивном схватывании.

Если такие рассуждения верны, то к этой познавательной процедуре применима та же критика, которая была обращена выше к понятию самоубийства. Рефлексивный акт отрицания собственной реальности должен обладать абсолютным характером. Здесь

невозможны половинчатые решения, отрицание предполагает абсолютный риск потери реальности. Нет никакого способа гарантировать пребывание в ней, отвергнув её; поиск таких гарантий означает неспособность с ней расстаться. У Шелера же рефлексивное движение проходит как будто бы без последствий: человек непрестанно погружается в поток смысла, каждый раз находя его в прежнем виде, готовым для нового познающего погружения. Конституирование смысла распадается на взаимно независимые процессы его порождения и познания. То начало, которое Шелер называет «жизненным порывом», всегда находится одновременно по обе стороны своего отрицания<sup>6</sup>. Именно за счёт этого порыва тот, кто познаёт, каждый раз удивительным образом оказывается тождественным тому, кто ради познания отвергал собственную реальность.

Мы сталкиваемся здесь с тем же запретом на самоубийство, который обсуждали в контексте социологического определения самоубийства. Но если выше он означал невозможность самоубийства для сохранения возможности познания, то анализ схемы Шелера показывает, что эта возможность сама нейтрализуется, поскольку познание носит рефлексивный характер. И хотя может быть выдвинуто множество возражений против того, чтобы принимать антропологическую концепцию Шелера в целом, всё же следует признать, что выявленное противоречие имеет отношение к любой эпистемологии, предполагающей рефлексивное познание.

Возможно, потенциал для преодоления этого противоречия скрывается в первом решении гегелевского парадокса. Методология социологического исследования традиционно опиралась на уверенность в способности в нужный момент выйти за пределы собственной социальности, «освободиться от оценки», но редко задумывалась об антропологическом содержании этой процедуры. Поставить это содержание под вопрос – значит спросить о том, как переживается социальное познание. Теоретический ресурс для ответа на данный вопрос следует искать именно там, где место универсального и исторического познающего субъекта занимает человек, определяемый полнотой переживаемого и познаваемого им мира.

### **Заключение**

В социологическом исследовании интерпретация смысла начинается с его идентификации, т.е. с установления наличия смысловой единицы. В дальнейшем с опорой на те или иные теоретические ресурсы методическим образом определяется сам смысл. Ресурсы должны при этом быть специфически социологическими – т.е. обнаруживать социологичность или, иными словами, социологическую обусловленность смысла. Таким образом должна решаться двойственная задача объяснения и истолкования.

Анализ самоубийства показывает, что уже первый шаг, идентификация смысла, требует обращения к интенции – к тому, что по определению не находится в разделяемой интерпретатором и действующим смысловой сфере. Если из этого следует, что интерпретатору для того, чтобы оказаться в интенциональной ситуации, где смысл действующего будет дан («аппрезентирован»), следует равным образом поместить в эту ситуацию и самого себя, то ключевая задача интерпретатора состоит в том, чтобы обратиться на самого себя познавательную процедуру. Для этого, в свою очередь, потребуются теория рефлексии. И этой теории также надлежит в первую очередь предложить интенциональную схему самой рефлексии – схему, которая описывала бы опыт самоубийства. Но в таком случае возможность понимания смысла для неё закрыта.

---

<sup>6</sup> Это не значит, конечно, что примат жизненного порыва над прочими началами вводится у Шелера по какому-то недосмотру. Он сознательно противопоставляет его «негативной» теории человека, рассматривающей способность «бросить «нет» в качестве последнего определения человеческого духа. В самом деле, если дух возникает только из этого отрицания, то что должно играть роль источника его возникновения? [12, с. 69-70]. Что здесь действительно оказывается утерянным, так это сочетание холодного рассудка и безрассудности, которое составляет сущность самоубийства.

### Литература

1. *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб.: АХИОМА; Мифрил, 1997.
2. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000.
3. *Гарфинкель Г.* Исследования по этнометодологии. СПб: Питер, 2007.
4. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. Система наук. Часть 1. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1999. С. 41-444.
5. *Деррида Ж.* От частной экономики к экономике общей: безоговорочное гегельянство // *Ж. Деррида.* Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000. С. 317-351.
6. *Дюркгейм Э.* Самоубийство. Социологический этюд / Пер. с фр. А. Ильинского под ред. В. Базарова. М.: Мысль, 1994.
7. *Дюркгейм Э.* Метод социологии // *Дюркгейм Э.* Социология. Её предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995. С. 5-164.
8. *Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля // *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. С. 657-716.
9. Коллеж социологии / Сост. Д. Олье. СПб: Наука, 2004.
10. *Мертон Р.* Социальная теория и социальная структура. М.: Хранитель, 2006.
11. *Мосс М.* Физическое воздействие на индивида коллективно внушенной мысли о смерти // *Человек.* 1992. № 6. С. 53-63.
12. *Шелер М.* Положение человека в космосе // *Проблема человека в западной философии.* М.: Прогресс, 1988. С. 31-95.
13. *Abel P.* Operation called Verstehen // *The American Journal of Sociology.* 1948. Vol. 54, No. 3. P. 211-218.
14. *Durkheim E.* Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales // *Scientia.* 1914. Vol. XV. P. 206-221.
15. *Durkheim E.* Le suicide. Etude de sociologie. Paris: Les Presses universitaires de France, 1967. Premier livre. Edition numérique: URL:<<http://bibliotheque.ucaq.quebec.ca/index.htm>>.
16. *Durkheim E.* Le suicide. Etude de sociologie. Paris: Les Presses universitaires de France, 1967. Deuxième livre. Edition numérique: URL:<<http://bibliotheque.ucaq.quebec.ca/index.htm>>.
17. *Douglas J.* The social meanings of suicide. New Jersey: Princeton University Press, 1967.
18. *Halbwachs M.* Les causes de suicide. Paris: Félix Alcan, 1930. Première partie. Edition numérique: URL:<<http://bibliotheque.ucaq.quebec.ca/index.htm>>.
19. *Halbwachs M.* Les causes de suicide. Paris: Félix Alcan, 1930. Deuxième partie. Edition numérique: URL:<<http://bibliotheque.ucaq.quebec.ca/index.htm>>.
20. *Hume D.* On suicide // *Western philosophy: An anthology.* Malden: Blackwell Publishers, 1996. P. 427-432.
21. *Marcel J.-C.* Bataille et Mauss: un dialogue de sourds? // *Temps modernes.* Décembre 1998 - janvier-février 1999. No. 602. P. 92-108.
22. *Winch P.* The idea of a social science and its relation to philosophy. Routledge & Kegan Paul, 1958.