

11. Тодоров Ц. Походження жанрів / Цветан Тодоров // Поняття літератури та інші есе / Пер. з франц. Є. Марічева. – К.: ВД “Києво-Могилянська академія”, 2006. – С. 22–39.
12. Чижевський Д. Порівняльна історія слов’янських літератур: У 2-х кн. / Дмитро Чижевський / Пер. з нім. О. Костюк та М. Ігнатенко. – К.: ВЦ “Академія”, 2005. – 288 с.

ГНОСТИЧНА ГЕРМЕНЕВТИКА ЯК ОДИН ІЗ ВИТОКІВ ДИСКУРСУ “СМЕРТІ АВТОРА”

Роман БІЛЯШЕВИЧ

Міжнародний Соломонів університет

На відміну від християнського тлумачення, яке ґрунтується на довірі до Автора, гностична герменевтика передбачає підозру до тексту та його деконструювання. В європейському інтелектуальному просторі інтерпретаційні стратегії гностиків виразно проявилися у XIX–XX ст. Зокрема, їхній вплив помітний у концепціях Ж. Батая та Р. Барта, які пов’язані з тезами про “низький матеріалізм” і “смерть автора”.

Ключові слова: гностична герменевтика, смерть автора, Старий Заповіт, Новий Заповіт

В отличие от христианского толкования, которое основывается на доверии к Автору, гностическая герменевтика предполагает подозрение к тексту и его деконструкцию. В европейском интеллектуальном пространстве интерпретационные стратегии гностиков особенно ярко проявили себя в XIX–XX ст. В частности, их влияние заметно в концепциях Ж. Батая и Р. Барта, которые содержат тезисы о “низком материализме” и “смерти автора”.

Ключевые слова: гностическая герменевтика, смерть автора, Старый Завет, Новый Завет.

As opposed to the Christian hermeneutics which is based on the trust to the Author, Gnostic interpretation puts text under suspicion and deconstruction. The development of the European humanities in XIX–XX centuries was considerably marked by Gnostic interpretative strategies. The Gnostic influence is especially noticeable in the conceptions of G. Bataille and R. Barthes which contain theses about “low materialism” and “death of the author”.

Key words: Gnostic hermeneutics, death of author, Old Testament, New Testament.

Гностицизм сформувався на межі I ст. до та I ст. після народження Ісуса Христа, внаслідок синкретичного поєднання міфологій, релігій

і філософій Сходу та Заходу, яке було спричинене експансією спочатку елліністичної держави Олександра Македонського, а потім Римської імперії у східному напрямку.

Гностицизм можна охарактеризувати як один із різновидів язичництва, що має спільні риси з релігіями Сходу (буддизмом, даосизмом, індуїзмом, синтоїзмом), пантеїзмом, неоплатонізмом. Суть язичництва полягає в таких уявленнях, як самодостатність і незмінність космосу, безконечний циклічний плін життя, коловорот народження та смерті (т. зв. “вічне повернення”), рівність і взаємодоповнення добра та зла. Язичництву притаманна ідея всеєдності, відсутності початку та кінця, розчинення індивідуального в загальному. Тому не дивно, що його світоглядні засади виражаються через колоподібні символи – колесо, диск сонця, свастики або змію, яка ковтає свій хвіст [1].

Особливістю гностичної доктрини було те, що “гностики прагнули певним чином узгодити християнське віровчення з філософськими вченнями греко-римського світу” [15, с. 57]. Такий світогляд продукував відповідні інтерпретації текстів Біблії. Зокрема, деякі секти гностиків вихваляли все, що засуджувалося у Книзі Буття – змія, Каїна і т.д. Одна з впливових гностичних груп називалася наасеями, чи офітами (від давньоєврейського “*нахаши*” і грецького “*офим*” – “змії”). Інша група гностиків – каїніти – стверджувала, що Каїн і його нащадки насправді були вибраним родом. Проти них творець цього світу направляє свої злі помисли (наприклад руйнує Содом і Гомору) [20, с. 112].

Основою гностичних систем було вчення про боротьбу між гріховною матерією, джерелом котрої був Деміург, та божественним проявленням – еманациями. Більшість гностичних груп відкидали Старий Заповіт і вважали біблійного Бога-Творця (якого вони ще називали “Ялдабаотом”) злим началом. Гностики запровадили розмежування між божеством Старого Заповіту і божеством християнського віровчення. Розрізнення здійснювалося також між людиною-Ісусом та місяцю-Христом.

Одним із найвідоміших гностиків, про якого багато писали християнські апологети, був Маркіон. Іреней Ліонський зокрема повідомляє, що Маркіон стверджував наступне: “Бог, якого проповідують Закон і пророки, – винуватець зла, шукає війни, непостійний у своїх намірах і протирічить сам собі. Ісус же походить від того Отця, який вище за Бога-Творця цього світу, і прийшовши в Юдею в часи правління Понтія Пилата, котрий був прокуратором кесаря Тиберія, з’явився жителям Юдеї у людській подобі, руйнуючи пророків і Закон та всі діла того Бога, який створив

світ...” [20, с. 100]. Відомо також, що Маркіон заперечував людську природу Ісуса, а тому розповідь про розп'яття тлумачив символічно, а не як опис справжніх подій.

Свої погляди Маркіон систематизував у праці “Антитези”. Як впливає з назви, він за допомогою паралельного цитування вказував на формальні протиріччя між Старим і Новим Заповітами, ігноруючи при цьому і юдейську, і християнську екзегезу. Сучасний дослідник Б. Мецгер виокремлює такі положення Маркіона:

1. За Маркіоном, ключова заповідь Мойсея – “око за око, зуб за зуб”. Натомість Ісус від неї відмовився.

2. Ісус Навин зупинив сонце, щоб продовжити винищення ворогів, тоді як апостол Павло навчав: “Сонце нехай не заходить у вашому гніві” (Еф. 4, 26).

3. У Старому Заповіті дозволено полігамію та розлучення, а в Новому – заборонено.

4. Мойсей наполягав на дотриманні суботи та законів. Ісус звільнив віруючих від виконання цих законів.

У межах Старого Заповіту Маркіон також знаходив низку положень, які, як йому видавалося, самі собі суперечили:

1) Бог заборонив працювати у суботу, проте наказав ізраїльтянам у суботу сім разів обносити ковчег довкола Єрихону (Іс.Нав.6:15).

2) За законами Старого Заповіту жодних ідолоських зображень робити не можна, однак Мойсей зробив мідного змія в пустелі (4М.21:7-9).

3) Бог Старого Заповіту не міг бути всемогутнім, інакше він би не запитував Адама: “Адам, де ти?” (ІМ.3:9).

“Через ці причини Маркіон заперечував весь Старий Заповіт. Більше того, на його думку, дванадцять апостолів хибно зрозуміли вчення Христа і, приймаючи його за Месію єврейського Бога, спотворили його слова” [17, с. 92]. Маркіон стверджував, що лише апостол Павло правильно розумів Ісуса як посланця Верховного Бога, натомість у текстах Євангелій, на які спиралася Церква, було надто багато юдейських інтерполяцій, які приховували цю істину. Такі погляди пояснюють, чому Маркіон першим узявся до створення власного канону (який складався лише з “Євангеліону” та “Апостоликону”), викреслюючи з нього все, що нагадувало про Старий Заповіт. З Євангелії від Луки, наприклад, було вилучено перші чотири глави, в яких оповідається про народження Ісуса, на тій підставі, що Спаситель, згідно з доктриною гностиків, не міг народитися від жінки.

На відміну від гностиків, християнські екзегети від самого початку незмінно постулювали принцип єдності двох Заповітів. П. Рікер пов'язував виникнення християнської герменевтики з тим, що перші християни почали осмислювати співвідношення двох Заповітів [19, с. 463]. Суть питання для християнських богословів полягала у тому, що, з одного боку, Новий Заповіт підтримує нерозривні зв'язки зі Старим Заповітом, а з іншого боку, християнство “змушене йти до певної межі розриву зі Старим Заповітом – для того, щоб надати сенсу своїм специфічним християнським судженням; зокрема, стверджуючи здійснення Старого Заповіту, воно трансформує одні базисні юдейські категорії та скасовує інші” [12, с. 420]. У цілому ж незмінним авторитетом завжди була формула блаженного Августина: “*Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*” – “Новий Заповіт криється в Старому, а Старий розкривається в Новому”.

Так сучасні екзегети слушно зауважують, що в Євангеліях Ісус сперечається не зі Старим Заповітом, а з певними тлумаченнями Святого Письма [14, с. 81]. Цю думку підтверджує вислів самого Христа: “*Не подумайте, ніби Я руйнувати Закон чи Пророків прийшов, Я не руйнувати прийшов, але виконати. Поправді ж кажу вам: доки небо й земля не минеться, ані йота єдина, ані жоден значок із Закону не минеться, аж поки не збудеться все. Хто ж порушить одну з найменших цих заповідей, та й людей так навчить, той буде найменшим у Царстві Небеснім; а хто виконає та й навчить, той стане великим у Царстві Небеснім*” (Матв.5:17-19).

Крім цього, у Євангеліях містяться цілі цикли, що не протиставляють, а порівнюють Ісуса з такими постатями Старого Заповіту, як Мойсей, Самуїл, Ілля, Єлисей, Йосип, Йона. Зокрема, образ Мойсея вплинув на сприйняття Христа у двох значеннях – “як парадигма для зображення Ісуса у ролі нового Мойсея (приклад цього є в Євангелії від Матвія) і як засіб для осмислення Ісуса як есхатологічного пророка, що зображено в Євангелії від Івана” [2, с. 36].

Виявляється також, що цілком можлива така інтерпретація Євангелій, згідно з якою Мойсей та Ісус не протиставляються один одному, а “підтримують авторитет один одного” [4, с. 384]. Крім цього, роль парадигматичних фігур в осмисленні постаті Ісуса відігравали також образи старозаповітних пророків Самуїла, Іллі та Єлисея [2, с. 38].

Аналізуючи процес поширення християнської проповіді у Книзі Дій, А. Вдовиченко зазначає, що “перший крок кожного проповідника – це незмінне звертання до юдеїв, представників місцевої синагоги, з доказом

того, що нове вчення не є порушенням Закону, а здійсненням “надії Ізраїля” – напр., Дії 28:20. Дії апостолів і Послання звертають особливу увагу на проблему ставлення християнства передовсім до юдейства, а вже потім до язичників” [5, с. 16].

Стосовно ж язичницьких (зокрема гностичних) ідей, тенденцій та практик, то вони ніколи повністю не зникали з європейського простору, а передавалися різними шляхами упродовж століть, помітно визначаючи розвиток європейської культури. Загалом, тою чи іншою мірою ці ідеї наявні у вченнях Скота Еріугени, Мейстера Екхарта, Миколи Кузанського, неоплатоніків доби Відродження (Марсіліо Фічіно, Піко делла Мірандола), Джордано Бруно, Бенедикта Спінози, Г. В. Ляйбніца, Й. В. Гете [див. 16; 18; 24].

Про доволі несподіваний секуляризований аналог парадигми Маркіона йдеться у дослідженнях П. Відаль-Наке, присвячених міфам про Атлантиду та феномену “національної заміни”. Виявляється, що інтелектуали доби Просвітництва ставили перед собою завдання “покінчити з історією єврейського народу як “вектором” всесвітньої історії” [8, с. 380]. Внаслідок інтенсивних пошуків новим “вибраним народом” було названо Атлантиду. Чимало просвітників розглядали її як праатьківщину людства та золоту добу історії. Одним із головних творців цього міфу був ректор Упсальського університету Олоф Рудбек, який стверджував, що Атлантида розташовувалася на території Швеції. Як зазначає П. Відаль-Наке, “далеких учнів Рудбека можна було знайти в партії Гітлера ще до її приходу до влади. А. Розенберг, автор «Міфу ХХ століття», писав, що атланти, предки германців, мешкали скрізь, включаючи Палестину. На основі цього робився висновок, що галилеянин, а значить “чужоземець”, Ісус не був євреєм” [8, с. 388; див. 7].

Яскраві приклади ренесансу гностичної парадигми можна знайти в історії європейської філософії та гуманітаристики XIX–XX ст. Так, по суті, маркіонітом був Й. Ф. Гегель, який стверджував, що Бог християн відрізняється від Бога євреїв. Ф. Шеллінг успішно захистив у Тюбінгенському університеті богословську дисертацію “Про виправлення Маркіоном послань Павла”, в якій захищав Маркіона від звинувачень у фальсифікації тексту та звинувачував у цьому переписувачів [11, с. 28]. Схожі тенденції можна простежити у знаних теологів А. Гарнака, який написав відому монографію про Маркіона, та Р. Бульмана. На Маркіона посилався один із фундаторів нацистської ідеології Г. Чемберлен, який принципово відокремлював Старий Заповіт від Нового, та наполягав на неєврейському походженні Ісуса Христа.

Особливо помітний вплив гностичної доктрини у спекулятивній метафізиці Ф. Шеллінга. Як зазначає П. Гайдено, його праці стали провідником цілої низки елементів гностицизму. Зокрема, у системі Шеллінга ключовими є поняття *всеедності*, уявлення про *волю* як початок буття, вчення про *розкол* у Божественному бутті та *саморозвиток* Божества.

Шеллінгова концепція *всеедності* ґрунтується на філософії пантеїзму Б. Спінози та вченні Дж. Бруно про всеєдність як єдність протилежностей, яке, своєю чергою, покликуються на вчення Миколи Кузанського про збіг протилежних первнів (єдиного та безмежного, мінімуму та максимуму) у Божестві. Німецький філософ визначив суть всеєдності через два положення:

1. Всеєдність – це повна та досконала єдність універсуму, стосовно якого Бог є не трансцендентним Творцем, а іманентною силою, що формує його зсередина.

2. Бог – єдність протилежностей – самого Бога та Його Іншого, «Його невизначеної основи, яку Шеллінг слідом за Бьоме називає «безоднею» чи «безґрунтовністю» (Ungrund), яка є несвідомою волею, темним, нерозумним стремлінням, початковим прагненням – “неосяжною основою реальності речей” [9, с. 207]».

Наведені тези кардинально суперечать біблійному вченню про трансцендентність Творця та Його природу: “Бог є світло, і немає в Нім жодної темряви!” (Ів.1:5). Притаманний їм пантеїстично-гностичний світогляд пронизує також й наступні елементи філософської системи Шеллінга.

Так його волонтактивна метафізика – уявлення про *волю* як основу всього сущого, про хотіння як джерело буття – обґрунтовує теософему про *розкол* у Божестві. За Шеллінгом, Інше Бога відпало від Нього через своє прагнення до відокремлення та самоствердження, внаслідок чого постав чуттєвий світ. Очевидно, що така космогонія, яка протистоїть біблійному вченню про вільне створення світу з нічого, – це перелицьований гностичний міф про відділення від божественної повноти (плероми) одного з її еонів (Софії-Ахамот або світової душі) та пов’язане з ним виникнення недосконалої злої матерії.

З доктрини про катастрофу у божественному житті Ф. Шеллінг розвинув – знову ж таки цілком у гностичному дусі – концепцію Бога, який *саморозвивається*. Причиною цього поступального руху названо прагнення “темної” природи Абсолюту до актуалізації. Процес божественного самотворення можна збагнути через споглядання природи:

“оскільки границя між Богом і світом вельми нечітка, то еволюція природи, власне кажучи, є еволюцією божественної всеєдності” [10, с. 224]. Іншими словами, божественне буття зливається з тварним світом.

Частиною внутрішнього життя Бога стає також і час. Ф. Шеллінг ототожнює різні історичні епохи з різними стадіями самоусвідомлення Бога. Так для першої епохи Бога-Отця характерне володіння буттям усупереч свободі. Друга епоха, яка належить Богу-Сину, долає косність першої та прокладає шлях третій епосі – Духу – часу остаточного переходу до свободи. Тобто суть божественного життя, як і світової історії, полягає у розвитку самоактуалізації та еволюції від нижчих до вищих форм існування.

На думку П. Гайденко, центром вчення про самостановлення Божества є людина: “*Визначити Бога як всеєдність – значить, визнати людину, людство конститутивним моментом Божества*” [10, с. 227]. Ф. Шеллінг, а за ним і В. Соловйов, стверджували, що світова душа, “*будучи несвідомим первнем, приходить до свого самоусвідомлення в людині*” [10, с. 228]. Звідси логічно сформувався уявлення про те, що людина не тварна істота, а “*співприродна та співвічна Богові*” [10, с. 228].

Такий антропоморфізм тісно пов’язаний із вченням романтиків про поетичну творчість як спосіб проникнення у глибини Божественного буття. Ф. Шеллінг вважав міфологію вершиною поетичної творчості та надавав їй виняткового значення. Зокрема, він намагався описати розкол всередині Божественного буття через історичну реконструкцію міфологічної свідомості людства. А подолання наслідків цієї вселенської катастрофи філософ пов’язував із настанням доби “*нової міфології*”.

Ф. Шеллінг розвинув вчення про *нову органічну епоху* (“*третю епоху світу*”), в якій синтез прийде на зміну аналізу, а повне знання витіснить часткове. Він пропагував скасування роздробленого світосприйняття: різні сфери – теологія, філософія, наука, мистецтво – мали злитися в один органічний світогляд і витворити спільну для всіх “*нову міфологію*”. Фактично йшлося про впровадження широкого розуміння міфу як поєднання розрізнених енергій людства. Характерним прикладом такого підходу слугує ідея про споконвічне загальне одкровення, згідно з якою, і поганські культи, і християнство – всього лише різні прояви одного й того ж божественного начала [9, с. 208; 6].

Таким чином, головним елементам метафізики Ф. Шеллінга притаманні риси пантеїзму, волонтаризму, антропоморфізму. Філософські поняття всеєдності, волі, розвитку історичного процесу ґрунтуються

на гностичних уявленнях про іманентність Бога світові, наявність «темної» природи та розкол у Божественному бутті, виникнення матерії з Абсолюту. Як видно, у цій палітрі виокремлюються дві основні тенденції – олюднення Бога та обоження людини.

Наведені фрагменти спекулятивної метафізики Ф. Шеллінга – лише один із прикладів того, як в європейському гуманітарному просторі XIX–XX ст. поширювалися гностичні погляди. Слід зауважити, що під потужним впливом Ф. Шеллінга перебували і європейські (Шопенгауер, К. Г. Юнг), і російські (В. Соловйов, Вяч. Іванов, гурток М. Бахтіна) інтелектуали [див. 6; 18].

Ще одним середовищем, де активно переосмислювалися язичницькі уявлення, були сюрреалісти та наближена до них інтелектуальна еліта. Зокрема Ж. Батай розглядав гностичну парадигму як альтернативу християнському світогляду. Французького мислителя приваблювало ставлення гностиків до матерії як до активного чинника, наділеного вічним і автономним існуванням [23, с. 223]. Саме звідси Ж. Батай вивів свій концепт “*низького матеріалізму*”, який протиставляв тенденції сприймати дійсність у категоріях того, якою вона має бути: “*Низька матерія – це щось зовнішнє та чужорідне ідеалістичним прагненням людини, що не дає редукувати себе до великих онтологічних машин, породжених цими прагненнями*” [23, с. 225].

Без цих гностичних інтуїцій Ж. Батай важко зрозуміти світоглядне підґрунтя наступного покоління французьких інтелектуалів – Р. Барта, Ф. Соллерса, Ю. Крістеві. Зокрема, для Р. Барта “*низьке*” Ж. Батай важливе саме як нейтральний і незалежний полюс, який не пов’язаний із системою оцінювання, докси, влади. Крім цього, від язичницько-гностичної парадигми сюрреалістів Р. Барт переймає та переосмислює у притаманній йому літературній манері увагу до бурлеску та відмову від мислення у категоріях початку та кінця [22].

У цьому контексті прояснюється релігійний пафос концепцій Р. Барта про смерть автора, полісемію тексту та необмежену свободу читача та інтерпретації. Смерть автора позбавляє текст початку й кінця та залишає йому лише тканину з цитат, яка породжує безконечні смисли. Як зізнається сам Р. Барт, у такій ситуації відкривається свобода для “*контртеологічної, революційної за своєю суттю діяльності – оскільки не зупиняти потік смислу – це значить врейти-рейти відкинути самого Бога та всі його іпостасі – раціональний порядок, науку, закон*” [3, с. 390].

Таким чином, можна сказати, що давні гностичні ідеї по-різному переломлювалися в працях мислителів Нового та Новітнього часу. При цьому дуже часто за сучасними філологічними концепціями та оригінальною термінологією криються архаїчні язичницькі уявлення, які добре відомі богословам та історикам релігії. Це ще раз свідчить про необхідність комплексного, міждисциплінарного підходу до вивчення питань, пов'язаних зі сферою гуманітаристики.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. Язычество / С. Аверинцев // Собрание сочинений. – София – Логос. Словарь / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. – К.: Дух і Літера, 2005. – С. 522–525.
2. Ауни Д. Е. Новый Завет и его литературное окружение / Пер. с англ. В. Полосина. – СПб.: Российское Библийское Общество, 2000. – 271 с.
3. Барт Р. Смерть автора // Р. Барт Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Пер. с фр. – М.: Прогресс, 1994 – С. 384–391.
4. Бройлис С. С. Моисей // Иисус и Евангелия. Словарь / Под ред. Дж. Грина, С. Макнайта, Х. Маршалла. Пер. с англ. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003. – С. 382–384.
5. Вдовиченко А. В. Грекоговорящая иудейская диаспора как необходимое условие христианской проповеди // А. В. Вдовиченко Дискурс-Текст-Слово. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2002. – С. 9–23.
6. Вестбрук Ф. Л. Вячеслав Иванов и «Новая Мифология» // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. – СПб.: Филологический факультет С.-Петербур. гос. ун-та, 2006. – С. 22–34.
7. Видаль-Наке П. Атлантида: краткая история платоновского мифа / Пер. с фр. А. Лазарева. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 218 с.
8. Видаль-Наке П. Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире / Пер. с фр. С. Карпока. – М.: Ладомир, 2001. – 419 с.
9. Гайденко П. П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловйова // Знание. Понимание. Умение. – 2005. – № 2. – С. 202–208.
10. Гайденко П. П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловйова // Знание. Понимание. Умение. – 2005. – № 3. – С. 220–229.

11. Гулыга А. В. Шеллинг. – М.: Соратник, 1994. – 316 с.
12. Данн Д. Единство и многообразие в Новом Завете. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 1997. – 532 с.
13. Десницкий А. Поэтика библийского параллелизма. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 554 с.
14. Ивэнс С. А. Ветхий Завет в Евангелиях // Иисус и Евангелия. Словарь / Под ред. Дж. Грина, С. Макнайта, Х. Маршалла. Пер. с англ. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003. – С. 80–89.
15. Ленцман Я. А. Происхождение христианства // Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502 / Пер. с нем. и коптского, доп. примеч. и главы А.С. Четверухина – СПб.: Алетейя, 2004. – С. 57–61.
16. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1982. – 623 с.
17. Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. – 331 с.
18. Нолл Р. Арийский Христос. Тайная жизнь Карла Юнга / Пер. с англ. В. Менжулина. – М.: “Релф-бук”; К.: “Ваклер”, 1998. – 432 с.
19. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной. – М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. – 624 с.
20. Св. Ириней Лионский. Против ересей // Св. Ириней Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Пер. протоиерея П. Преображенского, Н. Сагарды. – СПб.: Изд-во О. Абышко, 2008. – С. 21–538.
21. Ханзен-Лёве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм. Космическая символика / Пер. с нем. М. Ю. Некрасова. – СПб.: Академический проект, 2003. – 816 с.
22. Barthes R. Les sorties du texte // Bataille: Colloque du Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, 29 juin-9 juillet 1972. – P.: Union générale d'éditions, 1973. – P. 49–62.
23. Bataille G. Le bas matérialisme et la gnose // Bataille G. Oeuvres complètes. – T. 1: Premiers écrits 1922-1940. – P.: Gallimard, 1970. – P. 221–225.
24. Besançon A. Les origines intellectuelles du léninisme. – P.: Editions Calman-Lévy, 1977. – 384 p.