DOI: https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146565
УДК159.942+2-18+130.1+2-43+393 ***Анастасія Прушковська***

РАДІСТЬ ПЕРЕД ОБЛИЧЧЯМ СМЕРТІ: ВІД САКРАЛЬНОЇ СОЦІОЛОГІЇ ДО ВНУТРІШНЬОГО ДОСВІДУ

Сучасне суспільство Ж. Батай характеризує як постсакральне, адже воно втратило шляхи сполучення з власним сакральним ядром. Практика радості перед обличчям смерті виникає як спроба відродити цей втрачений зв'язок і відкрити доступ до сакрального особистого. Предметом статті є розгляд поняття радості перед обличчям смерті, що виступає передумовою виникнення концепту внутрішнього досвіду Ж. Батая та практики радості перед обличчям смерті, яка виростає в ключову для внутрішнього досвіду техніку (само)страти.

Ключові слова: *радість перед обличчям смерті, сакральне ядро, спільнота, сполучення, внутрішній досвід.*

У червні 1939 року в заключному номері журналу «Ацефал» з'являється стаття під заголовком «Практика радості перед обличчям смерті» (ПРПОС). В цьому ж місяці на черговому засіданні Колежу Сакральної Соціології Жорж Батай виступає з докладом «Радість перед обличчям смерті» (РПОС). Два тексти фактично знаменують розформування «гуртка» Колежу Соціології і угруповання Ацефал та початок роботи Батая над трилогією «Суми атеології»[1]. Причиною розпаду спільнот заснованих Батаєм служать, з одного боку, розв'язка у вересні 1939 року Другої світової війни, а з іншого,– загибель в листопаді 1938 року коханої Батая Колетт Пеньо, відомої в інтелектуальних колах тогочасної Франції під псевдонімом Лаура (в 1939 році посмертно опублікована перша збірка її текстів «Сакральне»[2]. Найпронизливіші рядки «Виновного», другого тому «Суми а теології», присвячені їй: «Я розповів своє життя: смерть взяла ім'я Лаури» [10, с. 530]). Так чи інакше, відчуття надмірної реальності смерті, в якій поступово тоне Європа, і разючої нереальності смерті Лаури, в якій розтворюється Батай, не лише ініціюють його в інтимне щоденникове письмо «Суми Атеології», а й знаменують прощання з прагненням історичної спільноти (наукової чи містичної), яка б своєю діяльністю породжувала протидію війні та служила б ідеї повернення сучасного суспільства в лоно сакрального.

Предметом нашого дослідження виступає поняття радості перед обличчям смерті, яке стає передумовою до виникнення концепту внутрішнього досвіду. **Задачею** даного дослідження постає експлікація значення практики радості перед обличчям смерті та суміжних йому понять

сакрального ядра та сполучення, а також прослідкувати яким чином батаївська думка про сакральне в період функціонування Колежу Соціології та журналу «Ацефал» стає фундаментом для побудови концепту внутрішнього досвіду.

В XX столітті на французький дискурс довкола сакрального найбільший вплив мали дослідження Е. Дюркгейма, А. Юбера, М. Мосса, Р. Жирара, Ю. Кристевої, Ж. Бодріяра, Ж-Л. Нансі, М. Еліаде, Дж. Агамбена, Ш. де Тардена, Г. Марселя, Є. Жильсона, Л. Маріон тощо. Визначною, безперечно, була і діяльність Колежу Сакральної Соціології заснованого в 1937 році Батаєм, Р. Кайуа, М. Лейрісом та Ж. Монро. Зі слів Роже Кайуа, «ціллю було відновлення сакрального у суспільстві, яке його відкидало» [17, с. 91]. Метою спільноти було створення ордену (на зразок середньовічного чи ордену ініціації), через який розповсюджувалося б «мов епідемія» неприборкане сакральне, котре протиставило б себе зростаючій силі фашизму в Європі. На засіданнях Колежу численні спікери говорили про зв'язок сакрального з мовою (Ж. Полан) та літературою (М. Лейріс, П. Клоссовські, Р. Гуастала), про сакральне і владу (Ж. Монро, Г. Майер), про генезис понять спільнота, шаманізм та ритуал тощо. Загалом, Колеж намагався створити сакральну соціологію сучасного світу, а Кайуа та Батай були одержимі ідеєю вичерпно описати природу сакрального. Ж. Валь згадує про засідання Колежу: «коли Кайуа говорив про таємні спільноти і самотність гігантських хижаків, коли Батай говорив про святотатство, ми щоразу відчували таємні мотиви, що вели їх до того, що вони звали наукою, і у слухачів з'являлось відчуття реальності» [6, с. 84–85].

Якщо Р. Кайуа у своїх докладах робив акцент на двох полюсах сакрального, де, з одного боку, виступали покора забороні, слідування профанному часові роботи, продукування, накопичення, а з іншого – трансгресія назустріч святу, траті здобутого важкою працею; то Батай наголошував на його двоїстій природі [1, с. 87–88], нехтуючи діалектикою сакрального і профанного, зосереджуючись на інших полюсах сакрального: лівому та правому.

Справді, термін сакральне (від латинського sacer – те, що вселяє жах; присвячене божеству [16]) таїть в собі протиріччя: сакральне водночас високе і низьке, привабливе і огидне, святе і прокляте. Сакральне – це те, що забезпечує торгові відносини між людьми та богами: місця, слова, звичаї. Воно протиставляється профанному, котре обмежується обміном між людьми. Кожна спільнота живе згідно з сакральною економікою: все, що продукується та накопичується впродовж довгого періоду праці, підлягає знищенню (принесенню в жертву вищим силам, в круговерті оргії чи в екстатичній руйнації) в період свята. В такі періоди непродуктивної трати

(вінцем якої виступає жертвопринесення) відбувається трансгресія заборон, яким підпорядковується людська повсякденність. В момент трансгресії в гру вступає певна чуттєвість, яку Батай називає релігійною. Вона виражається в переплетінні бажання та страху, задоволення та тривоги, гріха та насолоди забороною [7, с. 41]. Заборона відштовхує, вказує на небезпечну зону, яка може згубити людину, якщо та відмовиться від безперервного продукувати благ цивілізації, в той час як зачарованість (само)розтратою веде до трансгресії, яка згідно з Батаєм досягається сучасною людиною, коли та приймає свій стан «безробітної негативності» і присвячує себе непродуктивній діяльності (еротизму, смерті, поезії тощо)[3].

Батай вважає, що сучасна людина незворотно втратила зв'язок з соціальними проявами сакрального, на якому будували своє існування наївні релігійні форми, що передували встановленню рабської моралі профанного. Тим не менш, не в змозі досягнути єдності з сакральним містиків, вона владна відновити тріумф трагічного, яким може стати людина, за умови що «полишить немічну поведінку возвеличення необхідної роботи і вихолощеність страхом перед прийдешнім днем» [11, с. 554] і відкриється переживанню руйнівного сакрального. Спробуємо вияснити, які ж підступи до сакрального пропонував Батай сучасній людині.

Беручи за відправну точку своєї рефлексії положення про розділ спільнот на досакральні (спільнота тварин), сакральні (наївні релігійні форми) та профанні (котрі, втім, зберігають осередки «постсакральності), з одного боку, та про поділ сакрального на лівий та правий полюс, Батай визначає сакральне як «головний двигун людської машинерії» [1, с. 89]. Лівому сакральному він надає роль каталізатора, який, заволодівши різноманітними сферами існування, міг би відродити загниваючий Захід. Ліве сакральне викликає відразу, а праве – потяг, проте кожен об'єкт сфери сакрального в більшій чи меншій мірі наділений і лівими, і правими атрибутами. Вже Е. Дюркгейм вказував, що механіка переходу між контрастними правим та лівим сакральним, на якому грунтується будь-яка спільнота, така сама, що й в переході між станами ейфорії та дисфорії [15, с. 391]. Як зазначає французька дослідниця Лоранс Круа, хоч Батай і пише, що «радість є нескінченною скорботою», в його текстах сполука «насолода, радість, сміх, екстаз» видається складнішою побудовою: радість для Батая завжди приходить на місце скорботи, ці два полюси не взаємозамінюються чи зливаються як в стоїцизмі чи християнстві [14, с. 197]. Сакральне вириває людину з загального соціокультурного простору, щоб поєднати її з центром, з сакральним ядром, в русі переходу від одного полюсу до іншого.

Говорячи в докладі РПОС про природу сакрального ядра, Батай вказує, що воно «утворене невеликим числом людей, чиї серця переплетені» [1, с. 97]. Індивіди в процесі комунікації-сполучення не просто притягують одне одного, вони стають чуттєвими до особливого, унікального об'єкта, ядра, яке не є ні персональною, ні локальною реальністю, і, будучи зовнішнім по відношенню до індивідів, виступає центром їх союзу, поєднуючи полюси лівого та правого сакрального. Ці ядра водночас постають об'єктом бажання і фундаментальної відрази, вони табуйовані, недоторкані і жахливі (до них Батай відносить, наприклад, трупи, менструальну кров чи ізгоїв-парій) [1, с. 89–91]. Ядро мобільне і дифузне, воно складається з місць, об'єктів, особистостей, вірувань і сакральних практик. Сакральне ядро «збочує», перетворює сексуальність на еротизм. Воно ж виступає механізмом трансмутації почуттів**.** «Ядро агломерації – це місце, де ліве сакральне трансформується в праве, а об'єкт відрази – в об'єкт потягу, депресія – в ейфорію» [1, с. 112]. Ця трансмутація почуттів можлива лише в спільноті: «Неможливо всередині самого себе трансформувати пережиту біль в просту напругу. Але те, що не вдається в житті окремого індивіда, здійснюється в його рухові назустріч іншому» [1, с. 97]. На думку Батая, саме тяжіння до сакрального ядра в різних його модусах викриває природу взаємного потягу людей, в першу чергу – сексуальності та сміху. Водночас сакральне виступає посередником між зовнішнім соціальним світом (який гойдається між полюсами лівого та правого сакрального) та внутрішнім (коливанням бажання і страху, радості і смутку) суб'єкта [7, с. 19].

Сміх «заражає» іншого сакральністю, він, як форма потягу між індивідами, встановлює сполучення, так само як і сльози, котрі поєднують довкола сакрального «ядра жорстокого мовчання». Ці ядра, що викликають страх і тремтіння формуються так званими «людьми смерті», котрі наділяють смерть сенсом. Яким же особливим сенсом наділяє батаївська людина смерть? Батай, що недавно мріяв про реальне людське жертвопринесення, яке б зв'язало членів групи Ацефал непорушним пактом спільництва у злочині [18, с. 159], пояснює, що мова йде, не про реальну смерть, а про досягнення «висоти смерті» [3, с. 480], піднявшись (а для Батая це рух занурення-падіння в небо-прірву) до якої, людина може стати суверенною, вільною. Сміх і сльози, рівноцінні полюси прояву трагічної природи, розкривають парадоксальну особливість батаївського сполучення, в якому людина і набуває суверенності, і яке криється не в вербальній комунікації, а в мовчанні. «Здається, що лише тою мірою, якою тяжке мовчання якогось трагічного жаху нависає над життям, це життя стає людяним» [1, с. 99] – людина стає людиною саме у момент зіткнення з сакральним ядром жахливого мовчання. Сакральне ядро акумулює в собі феномени смерті, які через рух опосередковування і породжують цей простір мовчання. Смерть (іншого) веде до виникнення особливого різновиду інтенсивного

сполучення, і, будучи центром неймовірного тяжіння, призводить до трансформації життя довкола помираючого: «справжня смерть, та, що залишається після життя, існує лише поза самої себе […] глибока і тверда реальність, пов'язана з існуванням особистості, зникає, і залишається лише присутність, набагато відповідальніша, рухома, жорстока, невблаганна» [3, с. 482]. У своїй пізній роботі «Еротизм» (1957) Батай говорить про цю реальність як про стихію яросте, що пронизує весь світ і чия кульмінація в смерті заворожує людину [12, с. 96]. Через смерть іншого суб'єкт постсакрального світу отримує доступ до сакрального ядра, де сполучається з «жорсткою присутністю», котра відкриває втрачений шлях до свободи.

Вже в статті ПРПОС та докладі РПОС представлений конденсат батаївських тем періоду «Внутрішнього досвіду», що виходить друком в 1943 році. Якщо в РПОС текст Батая поміщається в рамки (хоч і хливкі) наукового докладу, то ПРПОС наближається до батаївського письма «Суми атеології», що балансує на грані філософського есе, поезії та медитації. ПРПОС спираючись на батаївську думку про сакральне ядро, що кристалізувалась впродовж роботи Колежа, переходить, як зрозуміло з назви, від концептуалізації до опису технік. Батай, хоч і називає свій метод містичним (тоді як у «Внутрішньому досвіді» повністю відхрещується від слова «містичний» [9, с. 15]), наголошує на його неконфесійному характеру, відмежовуючись як від практик християнських містиків, так і від будистських практик медитації. Містик РПОС не може задовольнитися ні передчуттям блаженства спасіння у вічності на зразок християнського містика, ні пасивним спогляданням індуїстської медитації, направленої на припинення страждання. Батай описує рух, якому слідує містик радості перед обличчям смерті: «відчувши запаморочення аж до тремтіння і не в змозі більше нічого співставити зі своїм падінням, раптом віднаходить несподівану силу перетворювати власну агонію на радість, котра здатна паралізувати і трансформувати кожного, хто з нею стикається» [11, с. 553]. ПРПОС Батай описує як техніку втримання між екстазом та порожнечею без страждань, двома полюсами, що тяжіють над людиною, котра драматизує власне існування.

Після теоретичної передмови, де подається спроба транслювати значення позицію радості перед обличчям смерті, Батай приводить кілька практик, які називає «описами стану екстатичного споглядання» [11, с.553], що у формі молитв-медитацій. Ці практики, які у «Внутрішньому досвіді» Батай назве технікою драматизації, реалізуються через постановку під питання власного існування, через деперсоналізацію, роз-творення в ніжності-люті світу [9]. Зміст цих містичних практик описується як переживання єднання з бурхливим універсумом і втрату себе в протиріччях, які його розривають [6, с. 172]. Так Батай описує медитацію перед точкою,

яку визначає як осередок буття, яке тоне в катастрофі. Це місце-катастрофа в ПРПОС вже виключає навіть ідею жертвопринесення іншого, вводячи ключове для концепту внутрішнього досвіду поняття (само)страти, коли Я приноситься в жертву (суб'єкт виступає і жертвою, і катом) в процесі медитації-драматизації. Гераклітівська медитація, що завершає ПРПОС описує таку космічну катастрофу: «Я уявляюся крижаною мить власної смерті», «Я сам є війна», «Я уявляю себе вкритим кров'ю, розбитим, але трансформованим, у згоді зі світом, водночас здобич і паща ЧАСУ, що невпинно знищує і невпинно знищується» [11, с. 557]. У текстах «Суми атеології» виникають інші об'єкти драматизації: фото лінчування китайця, чи палаюче дерево, в якому знищується все суще разом з самим Батаєм тощо. ПРПОС відкриває глибинну радість віднайденої сакральності, її крижана мить зосереджується в «житті, яке не відкладається» (vie imm?diate), вона стає єдиним шляхом інтелектуальної чесності, яким можна йти у пошуках свободи. РПОС возвеличуватись життя від коріння до вершини, від одного до іншого полюсів сакрального, чи, звертаючись до батаєвської образності, від великого пальця ноги до Ацефала з відсіченою головою.

Сакральне виявляється коли невидиме натякає на себе в чуттєвому (наприклад, дюркгеймівська ієрофанії). Невидиме, або неможливе, якщо користуватися батаївським вокабулером, проявляється в стані сполучення, яке досягається двома (або більше) індивідами, коли вони дотикаються до сакрального. Батай «Суми атеології» (як ми побачили, уже в ПРПОС) відкидає реальну можливість такої комунікації з інакшим, поміщаючи сцену, де розігрується зустріч з сакральним всередину суб'єкта. Самотній суб'єкт не втрачає можливість сполучення-комунікації, просто воно переноситься у інші форми сполучення, серед яких можна назвати вже згадану (само)страту, еротизм, жертвопринесення слів тощо.

Таким чином, радість перед обличчям смерті виступає можливим механізмом відкриття сакрального особистого в постсакральному суспільстві. Вислизання за межі самого себе – це водночас поглиблення занурення в самого себе, де опосередкована подія смерті вказує на пустоту від витісненого сакрального, але й відкриває шлях до себе: «з'являється певна більш простора реальність, а з нею й [катастрофічні] сили, спроможні впоратися з жахом» [3, с. 483]. Саме така «більш простора реальність», доступ до якої пролягає крізь сферу сакрального, та не вичерпується нею, реальність, про яку скоріше можна говорити лише окреслюючи її межі, сліпа пляма, недосяжний горизонт подій, про який не вдається говорити навіть в категоріях онтології негативної, де будь-яка спроба мовленнєвої побудови терпить крах, де Я не знає, ніколи не дізнається, в мовчанні не знає, де необхідно

продовжувати, де я буде продовжувати(ся). Ця реальність стане об'єктом наступних досліджень.

Примітки

1 Існує і третій текст батаївської медитації, котрий було знайдено в архівах Жака Шаві з поміткою: «це текст про радість перед обличчям смерті, призначений для нових, поглиблених роздумів», і який А. Зигмонт включає в своє дослідження насилля та сакрального [2]. Цей текст орієнтовно відносять до кінця 30-х років, пов'язуючи з діяльністю Ацефалу. Ми не вносимо цю медитацію-молитву наше дослідження задля збереження цілісності корпуса текстів Ж. Батая, в який сам Батай вирішив її не включати.

2 Докладніше про стосунки Лаури і Батая, а також про її роль в житті тогочасної інтелектуальної Франції, зокрема в функціонуванні спільноти Ацефал див. [8], [4], [13].

3 Докладніше про сакральну економіку у Батая див. [2].

Список використаної літератури

1. Батай Ж. Влечение и отвращение. I. Тропизмы, сексуальность, смех и слезы / / Коллеж Социологии.– СПб.: Наука, 2004.– С. 86–99.
2. Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология.– М.: Ладомир, 2006.– 742 с.
3. Батай Ж. Радость перед лицом смерти // Коллеж Социологии.– СПб.: Наука, 2004.– С. 474–485.
4. Батай Ж., Пеньо К. Сакральное.– М.: Kolonna Publications, 2004.– 199 с.
5. Зыгмонт А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Ж. Батая.– М.: Новое литературное обозрение, 2018.– 320 с.
6. Олье Д. Коллеж Социологии. 1937–1939.– СПб.: Наука, 2004.– 588 с.
7. Ростова Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека.– М.: Проспект, 2017.– 432 с.
8. Фокин С. Л. Жорж Батай и Колетт Пеньо // Предельный Батай: Сб. статей / Отв. ред. Д. Ю. Дорофеев.– Спб.: СПбГУ, 2006.– С. 182–194.
9. Bataille G. L'experience interieure.– P.: Gallimard, 1978.– 180 p.
10. Bataille G. Le coupable // Bataille G. Oeuvres completes.– T. V.– P.: Gallimard, 1973.– P. 483–562.
11. Bataille G. La pratique de joie devant la mort // Bataille G. Oeuvres completes.– T. I.– P.: Gallimard, 1970.– P. 552–558.
12. Bataille G. L'erotisme.– P.: Les Editions de Minuit, 1954.– 310 p.
13. Barille E. Laire: La sainte de l'abime.– P.: Flammarion, 1997.– 377 p.
14. Croix L. De la joie devant la mort a une pere-version de la culpabilite // Figures de la psychalyse.– P.: Eres, 2001.– P.197–206.
15. Durkheim E. Les formes el?ementaires de la vie religieuse.– P.: PUF, 1968.– 647 p.
16. Grand dictionnaire de la philosophie / sous la dir. De Michel Blay.– P.: Larousse, 2003.– 1152 p. В електронному доступі: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1200508p/f963.item.r=sacr%C3%A9.
17. Fourbu J-F. Introduction a la lecture de Georges Bataille.– New York; Berne; Frankfurt am Main.: Lang, 1988.– 163 p.
18. Sabot P. Pratiques d'ecriture, pratiques de penseee: Figures du sujet chez Breton-Eluard, Bataille et Leiris (Probleematiques philosophiques).– P.: Presses universitaires du Septentrion, 2001.– 302 p.

Анастасия Прушковская

РАДОСТЬ ПЕРЕД ЛИЦОМ СМЕРТИ: ОТ САКРАЛЬНОЙ СОЦИОЛОГИИ К ВНУТРЕННЕМУ ОПЫТУ

Ж. Батай характеризует современное общество как постсакральне, ведь оно потеряло пути сообщения с собственным сакральным ядром. Практика радости перед лицом смерти возникает как попытка возродить эту потеряную связь и открыть доступ к сакральному личному. Предметом статьи является рассмотрение понятия радости перед лицом смерти, выступающее предпосылкой к возникновению концепта внутреннего опыта Ж. Батая, и практики радости перед лицом смерти, которая вырастает в ключевую для внутреннего опыта технику казни.

Ключевые слова: *радость перед лицом смерти, сакральное ядро, сообщество, сообщение, внутренний опыт.*

Anastasiia Prushkovska

JOY IN THE FACE OF DYING: FROM THE SACRED SOCIOLOGY TO THE INNER EXPERIENCE BY GEORGES BATAILLE

Georges Bataille characterizes contemporary society as post-sacral, since it has lost the ways of communication with its own sacred core. The practice of joy in the face of dying arises as an attempt to revive this lost connection and open access to the personal sacred. The life of ancient communities was based on the alternation of periods of work and celebration, so that the latter opened access to the sacred world. There are two poles sacral poles: the left (low) pole is associated with the disgusting and terrifying and the right (high) pole exists as the object of attraction. Approaching in a transgressive act the sacred core, attractive and disgusting at the same time, a person can experience the transmutation of feelings: sacred core being the point where, according to Bataille, sadness can be transformed into joy, anxiety can turn to vital energy. The sacred core is created by people whose hearts are intertwined and who provide death with a certain meaning: death giving an access to the core of a terrifying silence whose cruel presence gives birth to an unavowable community.

The subject of this article is the consideration of the notion of joy in the face of dying described in 1939 in a report entitled «Joy in the face of dying» at the session of the College of Sociology and in an article «Practice of joy in the face of dying» in the journal «Acephale», which serves as a prerequisite for the emergence of Bataille's concept of inner experience and analysis of the practice of joy in the face of dying (sequence of exercises for contemplation on one hand, and prayers or meditations on the other) which develops into the Torment, one of the key technics of the inner experience. Joy in the face of dying emerges as the individual confronts the sacred core of silence.
Keywords: *joy in the face of dying, sacred core, community, communication, inner experience.*

References

1. Bataille G. (2004) Vlecheniye i otvrascheniye. I. Tropismy, seksualnost, smeh I slyozy [Attraction and aversion. I. Tropism, sexuality, laughter and tears]. *SPb*., Nauka. pp.86–99.
2. Bataille G. (2006) «Proklyataya chast»: Sakralnaya sotsyologiya [«The Accursed Share»: Sacred sociology]. *Moskva*, Ladomyr, 742 p.
3. Bataille G. (2004) Radost pered litsom smerti [Joy in the face of dead]. *SPb*., Nauka, pp. 474–485.
4. Bataille G., Peignot C. (2014) Sakralnoye [The Sacred]. *Moskva*, Kolonna Publication, 199 p.
5. Zygmont A. (2018) Svyataya negativnost. Nasiliye i sakralnoye v filosofii G. Bataya [Sacred negativity. Violence and sacred in the philosophy of G. Bataille]. *Moskva*, Novoye literaturnoye obozreniye, 320 p.
6. Hollier D. (2004) College de la Sociologie. 1937–1939. *SPb.*, Nauka, 588 p.
7. Rostova N. (2017) Izgnaniye Boga. Problema sakralnogo v filosofii cheloveka [Exile of God.Problem of the sacred in the philosophy of man]. *Moskva*, Prospekt, 432 p.
8. Fokin S. L. (2006) Georges Bataille i Colette Peignot // Predelnyy Bataille [Georges Bataille and Colette Peignot // Extreme Bataille]. *Spb*., SpbNU, pp. 182—194.
9. Bataille G. (1978) L'experience interieure. *Paris*, Gallimard, pp. 483–562.
10. Bataille G. (1973) Le coupable // Oeuvres completes, t. V. *Paris*, Gallimard, p.
11. Bataille G. (1970) La pratique de joie devant la mort, in Oeuvres completes, t. I, *Paris*, Gallimard, pp. 552–558.
12. Bataille G. (1954) L'Erotisme. *Paris*, Les Editions de Minuit, 310 p.
13. Barille E. (1997) Laire: La sainte de l'abime. *Paris*, Flammarion, 377 p.

14. Croix L. (2001) De la joie devant la mort a une pere-version de la culpabilite // Figures de la psychalyse. *Paris*, Eres, pp.197–206.
15. Durkheim E. (1968) Les formes elementaires de la vie religieuse. *Paris*, PUF, 647 p.
16. Grand dictionnaire de la philosophie (2003), sous la dir. De Michel Blay. *Paris*, Larousse, 152 p. See also: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1200508p/f963.item.r=sacr%C3%A9
17. Fourbu J-F. (1988) Introduction a la lecture de Georges Bataille, *New York; Berne; Frankfurt am Main*, Lang, 163 p.
18. Sabot P. (2001) Pratiques d'eecriture, pratiques de penseee: Figures du sujet chez Breton-Eluard, Bataille et Leiris (Problematiques philosophiques). Paris, Presses universitaires du Septentrion, 302 p.

Стаття надійшла до редакції 10.10.2018.
Стаття прийнята 15.11.2018