

Затруднения с политической ангелологией: дружеские разногласия с Владимиром Шалларем¹

АНТОН
СЮТКИН

Ангелы и способы производства

ВЛАДИМИР ШАЛЛАРЬ

Эгалите: Неверленд, 2024. – 186 с.

Вечность пришла, мы бессмертны, как ангелы,
Пальцы сомкнувши на горле мгновения,
В облаке ветра взмываем над скалами –
Единосущны, единобезвременны...

СЕРГЕЙ КАЛУГИН. «Гимн»

Книга «Ангелы и способы производства» Владимира Шалларя является одним из важнейших интеллектуальных событий последних лет в России. Можно сказать, что в некотором смысле оно определяет дух эпохи в современной российской философии. Дело в том, что Шалларь не является в строгом смысле академическим философом. Насколько я знаю, он не преподает в университете и не занима-



¹ В данной работе использованы результаты проекта «Природа в оптике цифровой культуры: парадоксы, гибриды, фантазмы», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» в 2024 году.



**НОВЫЕ
КНИГИ**

205

АНТОН СЮТКИН
ЗАТРУДНЕНИЯ
С ПОЛИТИЧЕСКОЙ
АНГЕЛОЛОГИЕЙ...

Антон Сюткин (1988) – старший преподаватель Европейского университета в Санкт-Петербурге, научный сотрудник Лаборатории критической теории культуры Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» в Санкт-Петербурге.

ет позицию научного сотрудника какого-либо академического института. Его публичная деятельность сводится к редактированию сайта «Предание»², ведению телеграм-канала и сообщества ВКонтакте под названием «либертарная теология»³, а также к многочисленным выступлениям на ютуб-канале Алексея Чернова «По следам Пеликана»⁴. Иными словами, его можно назвать философским блогером и публицистом, а не академическим мыслителем в строгом смысле слова.

Тем не менее именно Шалларь пишет философский трактат, одновременно предлагающий собственные решения вечных онтологических проблем и дающий ответы на вопросы, возникающие в историко-политической ситуации после событий 2022 года. Иными словами, в «Ангелах и способах производства» он занимается философией как таковой, а не только изучением истории мысли или эссеистикой на философские темы. Отчасти подобное соединение параакадемичности, медийной активности и стремления заниматься «первой философией» роднит его с представителями спекулятивно-реалистического движения позапрошлого десятилетия. Поэтому на российской почве его предшественниками можно назвать Йоэля Регева и Михаила Куртова, которые так же в какой-то момент своего философского пути были связаны с обобщенным спекулятивным реализмом.

В качестве вспомогательных инструментов для собственной философской работы Шалларь одновременно использует традиционную христианскую теологию, наследие российской религиозно-философской мысли, классическую и современную левую критическую теорию, различные актуальные проекты «нечеловеческих» антропологий. В итоге Иоанн Златоуст, Сергей Булгаков, Ален Бадью и Вивейруш де Кастру совершенно неожиданно обнаруживают себя по одну сторону своеобразного теолого-философского фронта. Таким образом, Шалларь на практике утверждает универсальность философского мышления по ту сторону дисциплинарных, конфессиональных и партийных границ. Вместе с тем подобный универсализм в отношении истории философии приводит Шалларя к созданию теоретического синтеза (назовем его условно «политической ангелологией»), в той или иной степени неприемлемого для большинства возможных читателей его трактата. Для православных теологов политическая ангелология является соблазном, а для левых критических теоретиков – безумием.

Надо признаться, что для меня самого книга «Ангелы и способы производства» так же является большим затруднением.

2 См.: <https://blog.predanie.ru/article/writer/shallar-vladimir/>.

3 См.: https://t.me/libertarian_theology.

4 См.: www.youtube.com/@pelicania.

Разделяя множество философских и этико-политических установок Владимира Шалларя, я не могу согласиться с основными выводами его работы. Так же, как Шалларь, я полагаю, что современные попытки обновления марксистской философии должны иметь дело с борьбой за христианское наследие, если пользоваться выражением Славоя Жижека⁵. Однако для меня «рациональным зерном» христианства является идея исправления мира, которая после смерти Бога на кресте возлагается на человеческое сообщество. Такая задача предполагает, что мы живем в принципиально несовершенном и незавершенном мире, лишенном божественных онтологических гарантий. Шалларь, напротив, видит «рациональное зерно» христианства в утопии изначально совершенного мира, в ангелической предустановленной гармонии. Поэтому в данной рецензии, рассматривая основные положения книги «Ангелы и способы производства», я буду сопровождать их своими контраргументами. Дело в том, что, на мой взгляд, важность и серьезность философской работы Шалларя требует не нейтрального академического описания, а внимательного картографирования принципиальных теоретических расхождений.

АНТОН СЮТКИН

ЗАТРУДНЕНИЯ
С ПОЛИТИЧЕСКОЙ
АНГЕЛОЛОГИЕЙ...



ЗАТРУДНЕНИЯ С СОВРЕМЕННОСТЬЮ

Исходным пунктом расхождений политической ангелологии и христианского атеизма является отношение к современности и секуляризации. В книге «Ангелы и способы производства» Шалларь предлагает собственную версию постсекулярного поворота к теологии. Он отождествляет секулярную современность с атеистическим материализмом и капитализмом. Таким образом, в марксистских терминах, которые использует Шалларь, материализм оказывается всего лишь идеологической надстройкой для капиталистического базиса. В этом смысле марксизм, если он хочет быть не только внутренней самокритикой капитализма, но и политикой Истины, неизбежно должен обращаться к теологии. Сначала это обращение может быть риторическим и метафорическим, потом теология начинает рассматриваться в качестве ресурса, своеобразного теоретического «ящика с инструментами», и, наконец, на финальной стадии марксизм просто осознает себя в качестве теологического проекта. Однако та теология, которой в итоге должен стать марксизм, с точки зрения Шалларя, отличается от идеологической надстройки для феодального базиса.

⁵ Жижек С. *Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие?* М.: Художественный журнал, 2003.

Насколько я понимаю, следуя за Алексеем Лосевым⁶, Шалларь отождествляет феодальную теологию с наследием античного неоплатонизма, а теологию, имеющую освободительный потенциал, – с христианским переосмыслением этого наследия. Лосев видит такое переосмысление прежде всего в отождествлении Абсолюта не с безличной бездной, а с Личностью с большой буквы. Шалларь же обнаруживает ее в демократизации ангелологических представлений. Демократическая ангелология так же остается идеологической надстройкой, как и все другие идеологические феномены, но связанной не с феодализмом, а с базисом в виде городских коммун и крестьянских восстаний. Проблема заключается в том, что эпоха городских коммун, возникающая в результате кризиса средневекового феодализма, исчезает вместе с наступлением господства капиталистической современности. Поэтому современность оказывается для Шалларя не преодолением феодальной консервативности и иерархичности, а их катастрофическим воспроизводством в других исторических условиях.

В представлении о секуляризации как катастрофе Шалларь довольно неожиданно сближается с Джоном Милбанком и другими представителями движения радикальной ортодоксии⁷. Все они связывают секуляризацию с тайной победой номиналистов в схоластическом споре с реалистами: отказ от универсалий, связывающих Бога и мир в единую «великую цепь бытия», неизбежно ведет к нигилизму. Мир, лишившийся разумной причастности к Богу через универсалии, превращается в безбожное пространство борьбы всех против всех и невожатой частной конкуренции. Иными словами, крушение универсалий ведет к появлению секулярной капиталистической современности, плохо отличимой от ада.

Альтернативу номиналистической секуляризации, осуществляемой Реформацией, Милбанк находит в католическом ренессансном панентеизме. Не отказываясь полностью от «великой цепи бытия», ренессансный панентеизм производит ее демократизацию. Кажется, что различие между Милбанком и Шалларем состоит только в радикальности политических выводов из «демократической» версии христианского неоплатонизма позднего Средневековья и Ренессанса. Милбанк связывает демократический неоплатонизм с коммунитаристской политикой, которая в обстоятельствах родной для него Великобритании означает лейборизм с консервативными ценностями. Шалларь же обнаруживает в нем утопическую надежду на мир по ту сторону государства, семьи и частной собственности.

6 Лосев показывает различие между христианским и античным неоплатонизмом в: ЛОСЕВ А. *Самое само*. М.: Мысль, 1994.

7 См.: МИЛБАНК Дж. *По ту сторону секулярного порядка*. М.: Издательство ББИ; Теозстетика, 2023.

Тем не менее возможно совершенно иное понимание секуляризации. Множество мыслителей, в той или иной степени продолжающих традиции немецкого идеализма, отождествляют секуляризацию с историческим осуществлением христианства, с Третьим заветом Иаохима Флорского. Процесс секуляризации можно рассмотреть в рамках гегелевского трехтактного диалектического движения⁸. На первом такте трансцендентный иудейский Бог расколдовывает мир, изгоняя из него всех остальных богов с маленькой буквы. На втором такте, имеющем дело с христианской новозаветной историей, этот трансцендентный Бог воплощается в человеке, проходит через множество мучений и умирает на кресте. Гегель полагает, что эта смерть на кресте является смертью самого трансцендентного Бога. Следовательно, с исчезновением божественного трансцендентного гаранта расколдовывание мира продолжается. Наконец, на третьем такте Бог воскресает в святом Духе – в благодати сообщества верующих, берущих ответственность за существование мира в собственные руки.

АНТОН СЮТКИН

ЗАТРУДНЕНИЯ
С ПОЛИТИЧЕСКОЙ
АНГЕЛОЛОГИЕЙ...

Мир, лишившийся разумной причастности к Богу через универсалии, превращается в безбожное пространство борьбы всех против всех и невоздержанной частной конкуренции. Крушение универсалий ведет к появлению секулярной капиталистической современности, плохо отличимой от ада.

Эрнст Блох утверждает, что подлинные христиане являются атеистами, а подлинные атеисты – христианами⁹. В гегелевской диалектической перспективе первая часть этого утверждения кажется понятной: христиане являются атеистами, потому что сам Бог, умирая на кресте, свидетельствует о собственном не-существовании. Однако вторая часть остается немного загадочной: почему подлинным атеистам требуется быть христианами? На этот вопрос существуют два ответа. Во-первых, только христианско-атеистическое знание об Абсолюте, отрицающем самого себя, позволяет не возводить в Абсолют ничего другого, не создавать для себя новых идолов и фетишей. Во-вторых, парадоксальным образом только такой атеистический Бог, воскресающий лишь в сообществе верующих, в подлинном смысле становится абсолютным. Расколотый, отрицающий себя

8 Наиболее явно эта схема описывается в: Жижек С. *Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом*. М.: Европа, 2009.

9 Bloch E. *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*. London; New York: Verso, 2009.

Абсолют впервые не поглощает все конечное и относительное и не отделяется от него на безопасное трансцендентное расстояние, а напротив, включает все в себя, по крайней мере потенциально. Поэтому, в отличие от панентеизма Милбанка (и отчасти Шалларя), диалектическое снятие христианства в секуляризации предполагает философскую позицию, которую можно назвать панатеистической: Бог является всем во всем, когда и если его не существует.

С христианско-атеистической точки зрения, следовательно, капитализм предполагает не расколдовывание мира – а напротив, его фетишистское отрицание. «Невидимая рука рынка» Адама Смита представляет собой номиналистическую версию предустановленной гармонии: изгнанные из мира боги возвращаются в магической силе капиталистической прибавочной стоимости. Таким образом, антикапиталистическая политика должна состоять в продолжении и усилении расколдовывания мира. Политическая ангелология Шалларя, говорящая об изначальном совершенстве мира, может быть рассмотрена в качестве попытки его обратного заколдовывания, снимающего с человека этико-политическую ответственность.

ЗАТРУДНЕНИЯ С ЧЕЛОВЕКОМ

Здесь мы подходим к следующему принципиальному расхождению – по поводу проблемы человека. Одним из главных лейтмотивов книги «Ангелы и способы производства» является юмористическое переверачивание постгуманистической критики антропоцентризма. Шалларь полагает, что постгуманистическое противопоставление человеку Ктулху, грибов на краю света и мыслящих лесов недостаточно радикально. Все это в той или иной степени может быть принято и присвоено капиталистической идеологической надстройкой – либо в виде романтизации нечеловеческого ужаса, либо в рамках экологической повестки. Действительным противопоставлением антропоцентризму, совершенно неприемлемым в рамках современной чувственности, с точки зрения Шалларя, могут быть только ангелы.

В онтологической конструкции, создаваемой Шалларем, Бог находится по сторону всех возможных измерений: поскольку о нем невозможно говорить, о Боге остается только апофатически молчать. Тем не менее Бог присутствует в мире с помощью ангелов, индивидуальных и персонифицированных сущностей, составляющих идеальное содержание мира. Идеальность ангелов, однако, не означает, что они не материальны – просто ангельская идеальная материальность отличается от грубой отчужденной вещественности нашего мира, лежащего во зле.

В рамках русской религиозно-философской традиции такую ангельскую материальность можно было бы назвать «софийностью мира». Но Шалларь, хотя и ссылается на Сергея Булгакова, занимаясь онтологическими проблемами, предпочитает опираться на достижения другого отечественного религиозного мыслителя начала XX века – Николая Лосского¹⁰. Мир, будучи сотворенным, все же обладает собственным внутренним движением, которое направлено к ангельскому идеальному совершенству. Таким образом, ангельский мир оказывается, как говорит Шалларь, своеобразным «аттрактором» материальной эволюции мира.

Проблема заключается в том, что в мире существует другая тенденция, противоположная ангельской бесконечной открытости. Ее Шалларь связывает со стремлением к замыканию своего мира в том состоянии, в каком он существует здесь и сейчас. Именно такое нарциссическое стремление является одновременно, говоря на языке христианской теологии, источником греха и, пользуясь марксистской терминологией, источником отчуждающего овнешнения. Более того, Шалларь фактически отождествляет это греховное нарциссическое стремление с сексуальностью.

В результате возникает следующая бинарная оппозиция. С одной стороны, мы имеем дело с ангелами, бесполовыми идеальными сущностями, живущими в мире между собой. Ангельский мир можно даже назвать анархо-коммунистическим царством божиим, в котором предельная индивидуальность сочетается с предельной коллективностью и нет места для частной собственности, семьи и государства. С другой стороны, мы имеем дело с человеческим миром сексуально озабоченных животных, постоянно воюющих за свои частные интересы, объективирующих и угнетающих друг друга. Такой мир, по большому счету, неотличим от ада на земле.

Соответственно, задача человека состоит в собственном замыкании навстречу ангельской открытости: насколько я понимаю, обожение, с точки зрения Шалларя, неотличимо от становления ангелом. Только в таком становлении происходит преодоление греховности и отчуждающего овещствления. Однако вместе с тем возникает вопрос: не означает ли преодоление овещствления в данном случае необходимости перестать быть человеком, развоплотиться? В перспективе политической ангелологии Шалларя само событие воплощения Христа, как кажется, служит только для того, чтобы сломать непреодолимую стену между ангельским и человеческим миром. Тем не менее, видимо, оно не затрагивает слабости и несовершенства челове-

10 Лосский Н. *Мир как осуществление красоты*. М.: Прогресс-Традиция, 1998.

ческой природы, которые должны быть подвергнуты аскетическому устранению в процессе ангелического обожения.

Надо отметить, что немецкий идеализм и лакановский психоанализ позволяют рассмотреть проблему человеческого несовершенства и сексуальности в совершенно другом ключе. Шеллинг, опираясь на кантовское представление об этике, связывает возможность человеческого свободного действия, а следовательно, спасения (и если мы чуть-чуть усилим этот тезис – обожения), с человеческим несовершенством¹¹. Дело в том, что человек, согласно Канту, является эмпирическим существом, находящимся в зависимости от множества внешних обстоятельств, и трансцендентальным субъектом, свобода которого заключается в следовании моральному Долгу. Как эмпирическое существо, человек похож на мыслящее животное, которое так же вынуждено адаптироваться к среде. Однако, как субъект морального Долга, человек не может быть отождествлен с ангелом, поскольку в таком случае он был бы марионеткой ноуменального Абсолюта. Таким образом, условием возможности свободного этического действия для человека является его несовершенство, его неспособность автоматически следовать категорическому императиву. Шеллинг подвергает кантовскую этическую теорию последовательной онтологизации: для того, чтобы человек мог быть свободным субъектом, в самом Абсолюте должно быть место для слабости и несовершенства. В противном случае из свободного субъекта человек превращается в одну из модификаций самодостаточного и всемогущего Абсолюта. В диалектической перспективе немецкого идеализма событие воплощения и вочеловечивания Христа является процессом становления субстанции субъектом, то есть – стирания непроходимой границы между божественным совершенством и человеческим несовершенством.

Как ни странно, сексуальность в лакановском психоанализе связана именно с этим фундаментальным несовершенством человеческой природы. Лакановская формула, согласно которой «сексуальных отношений не существует», означает прежде всего несводимость человеческой сексуальности к биологическим инстинктам. Само биологическое воспроизводство человеческого рода может происходить только благодаря дополнительной фантазматической любовной рамке. Иными словами, сексуальность в лакановском психоанализе представляет собой концептуализацию несовершенства животной природы человека. Точно так же, однако, сексуальность не позволяет человеку адекватно вписаться в символический порядок и заставляет его испытывать в нем неудобство. Поэтому сексуальность яв-

11 Шеллинг Ф.В.И. *Философские исследования о сущности человеческой свободы* // Он же. *Сочинения*. М.: Мысль, 1989. Т. 2. С. 86–158.

ляется препятствием для становления человека ангелом (или кибернетической машиной, если мы имеем дело с акселерационистской философией). Таким образом, вопреки ангелическому марксизму Шалларя, сексуальность не тождественна греховному нарциссическому замыканию. Напротив, с точки зрения лакановского психоанализа, сексуальность может быть понята в качестве негативного основания универсального человеческого сообщества. Поскольку человек не может адаптироваться ни к биологической, ни к культурной партикулярной среде, возникает сама возможность универсального сообщества без предзаданной идентичности. В этом смысле подлинное универсальное сообщество для христианского атеиста – это не ангелический мир, а историческое объединение людей, развивающееся в результате их совместной работы над собственным фундаментальным несовершенством.

АНТОН СЮТКИН
ЗАТРУДНЕНИЯ
С ПОЛИТИЧЕСКОЙ
АНГЕЛОЛОГИЕЙ...

Идеальность ангелов не означает, что они не материальны – просто ангельская идеальная материальность отличается от грубой отчужденной вещественности нашего мира, лежащего во зле.

Затруднения с политикой

Следующее принципиальное расхождение касается проблемы политики Истины. Шалларь переносит онтологическую оппозицию между ангельским и человеческим миром в политическую область с помощью противопоставления Империи и Пустыни, заимствованного у Сергея Хоружего¹². Вся человеческая политическая жизнь, неразрывно связанная с греховным стремлением к самоутверждению, является имперской в самом своем основании. В этом смысле одно из главных достоинств книги «Ангелы и способы производства» заключается в последовательной критике превращения христианской теологии в ресурс для легитимации имперской и империалистической политической практики. С точки зрения Шалларя, имперская идея не может быть христианской, поскольку внутренне она неразрывно связана с языческим (или даже антихристианским) способом мышления – с онтологией нарциссического самоутверждения.

Однако если я правильно понимаю, то в каком-то смысле Империя оказывается неустранимой: греховный мир невозможно изменить политическими средствами. Единственная возможность борьбы с ней – это духовный путь становления ангелом,

12 Хоружий С. *Исихазм в Византии и России* // Он же. *О старом и новом*. СПб.: Алетейя, 2000. С. 207–261.

предполагающий бегство в Пустыню от мира сего. Среди человеческих сообществ к воспроизводству гармоничного ангельского мира приближается только монашеское общежитие. Следовательно, левые критики капитализма и империалистической политики должны образовывать коммуны монашеского типа, отказывающиеся принимать участие в безумной войне всех со всеми. Отчасти подобный ход напоминает политику великого отказа, разработанную в середине прошлого века Гербертом Маркузе¹³. Однако основанием такой политики у Шалларя является не сексуальная, а аскетическая антисексуальная революция: не эрос, а агапе.

В истории левой политической мысли был пример обращения к ангелологии, который заслуживает внимания в контексте книги Шалларя. В 1970-е после поражения «красного мая» Кристиан Жамбе и Ги Лардро пишут политический манифест под названием «Ангел: онтология революции»¹⁴. Анализируя опыт поражения, они находят его источник в отождествлении революции с желанием, а следовательно – с дискурсом и господством. В итоге революция либо проигрывает, захлебнувшись в собственном нарциссизме, либо предает себя после победы и превращается в репрессивное государство. Для того чтобы избежать поражения, необходимо разорвать связь между революцией и желанием: революция должна стать духовным опытом очищения. Сначала Жамбе и Лардро находят такую духовную революцию в китайском маоизме, тем самым оправдывая его радикальные террористические практики. Однако после действий Пол Пота в Кампучии они разочаровываются в левой радикальной политике и переходят на позиции новых философов. Духовную революцию они теперь ищут – вслед за своим учителем Анри Корбеном – в мистическом опыте иранского неоплатонического ислама.

Таким образом, в случае Жамбе и Лардро ангелическая революционность находится в маятниковом колебании между двумя полюсами: террористической политикой очищения и мистическим восстанием духа, не имеющим отношения к реальной политике. Шалларь в своей политической ангелологии, как кажется, отрицает оба эти полюса (он не является ни сторонником террористической политики, ни термидорианцем) и одновременно утверждает их оба: мистическое восстание духа и является для него наиболее радикальным опытом левой политики. Коммунистическая политика Истины, предполагающая, согласно Алену Бадью, преодоление неолитической констел-

13 МАРКУЗЕ Г. *Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда*. Киев: ИСА, 1995.

14 LARDREAU G., JAMBET C. *L'Ange. Ontologie de la révolution*. Paris: Figures Grasset, 1976. Подробное описание политической ангелологии Жамбе и Лардро на английском см. в: HALLWARD P. *Fallen Angel: Guy Lardreau's Later Voluntarism* // *Radical Philosophy*. 2018. № 203. P. 43–60.

ляции частной собственности, семьи и государства¹⁵, происходит для него в монашеском общежитии. Однако это преодоление имеет место только в очень локальных сообществах, не изменяющих мир, а уходящих от него. Как признается в конце книги Шалларь, изменять мир не нужно, мир сам по себе совершенен – бороться стоит только с собственным грехом. Иными словами, в онтологической конструкции Шалларя радикальная политизация и деполитизация сходятся, но ценой сознательного отказа от реальной политики, которая неизбежно связана с принятием разного рода несовершенств.

Однако в самом марксистском требовании изменения мира из 11-го тезиса о Фейербахе также можно найти христианское содержание. Наиболее отчетливо оно проявляется в отношении к проблеме теодицеи, которая хорошо формулируется Квентином Мейясу в статье «Дилемма призрака»¹⁶. Мейясу показывает, что ни традиционная теология, ни вульгарный атеизм не могут предложить внятных объяснений существованию зла. Традиционная теология, утверждающая всемогущество Бога, неизбежно возлагает на него ответственность за зло и делает его неотличимым от гностического Демиурга. Вульгарный атеизм, напротив, отрицая существование Бога и чего-либо идеального, делает зло неустранимым и тем самым так же, как традиционная теология, отождествляет мир с гностической «железной клеткой». Мейясу приходит к выводу, что для решения проблемы теодицеи Бог должен не существовать здесь и сейчас, но иметь возможность случайным образом возникнуть в будущем.

В перспективе христианского атеизма, немного отличающейся от того, что предлагает Мейясу, мы должны мыслить Бога слабым, воплощающимся в мире, претерпевающим зло наравне со всем сущим и умирающим на кресте. Такой слабый Бог совсем не является гностическим Демиургом, но также его нельзя назвать полностью бессильным. Дело в том, что, преодолевая дистанцию между абсолютным и относительным, совершенным и несовершенным, он дает надежду на исправление мира человеческими руками. Да, мир здесь и сейчас лежит во зле, но он не является гностической «железной клеткой», и за него стоит бороться. Поэтому проблема теодицеи и оправдания Бога зависит от того, насколько мы будем успешны в этой борьбе. Более того, в текущей историко-политической ситуации именно эта надежда на исправление мира, будучи, может быть, чуть менее яркой, чем становление ангелом, является более радикальной. Поскольку ее труднее себе вообразить.

АНТОН СЮТКИН
ЗАТРУДНЕНИЯ
С ПОЛИТИЧЕСКОЙ
АНГЕЛОЛОГИЕЙ...

15 О коммунизме как преодолении неолита Ален Бадью говорит в: *Alain Badiou on the Russian Revolution of October 1917* (www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/3325-alain-badiou-on-the-russian-revolution-of-october-1917).

16 Мейясу К. *Дилемма призрака* // Логос. 2013. № 2. С. 70–80.