

О пределах насилия¹

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_52

Двадцать лет спустя после публикации эссе Беньямина о критике насилия и шестьдесят с лишним лет спустя после выхода «Размышлений о насилии» Сореля переосмысление проблемы пределов и значения насилия несомненно не рискует показаться неактуальным. И не столько потому, что вместе с возможностью мгновенного уничтожения человечества насилие достигло масштабов, которые ни Беньямин, ни Сорель не могли себе вообразить, так что мы можем сказать, что сегодня живем под постоянной угрозой насилия, которое объективно перестало быть соразмерным человеку, но, возможно, потому, что никогда еще отношение насилия с политикой не полагалось в столь двусмысленных терминах. Поэтому в данной работе мы сместим ось критики насилия с демонстрации его отношения с правом и справедливостью (что было задачей, которую ставил перед собой Беньямин) на демонстрацию его отношения с политикой. Только правильное расположение его отношения с политикой в самом деле сможет позволить нам поставить проблему насилия саму по себе и как таковую, то есть проблему предела (если таковой предел существует), который отделяет насилие от сферы человеческой культуры, понятой в самом широком смысле. И только в этом контексте мы сможем также поставить проблему того единственного насилия, которое сегодня можно будет снова привести к соразмерности человеку: революционного насилия.

Демонстрация отношения между насилием и политикой на первый взгляд может показаться противоречивой задачей. Согласно традиции, которая восходит к истокам европейской истории, насилие и политика на деле взаимно-исключают друг друга. Греки, которые изобрели почти все понятия, какими мы сегодня пользуемся, чтобы выразить наш опыт политики, как раз и обозначали словом *rólis* способ жизни, основанный на речи, а не на насилии.

Быть политически, жить в *rólis* означало прежде всего соглашаться с принципом, гласящим, что всякая вещь должна быть решена посредством речи и убеждения, а не с помощью силы и насилия². Как следствие, сущностный

-
- 1 В 1968 году Дж. Агамбен начал активно изучать философию истории Ханны Арендт, которая изначально приветствовала события 1968 года, но затем раскритиковала их и вследствие этого утратила авторитет актуального политического мыслителя. Два года спустя Агамбен закончил эссе о насилии и отправил его Арендт, указав на преемственность по отношению к ее мысли. В сопроводительном письме он называет себя одним из встающих в «бреешь между прошлым и будущим» [Agamben 2009], делая отсылку к одноименному эссе Арендт [Арендт 2014]. Рассуждение о насилии, написанное, по словам самого Агамбена, под влиянием философии Арендт [Agamben 2009], не нашло признания в итальянском интеллектуальном сообществе. Политические журналы отвергли его, в результате оно было опубликовано в литературном журнале «Nuovi Argomenti» в 1970 году [Fabbri 2009]. Настоящий перевод выполнен с итальянского языка по изданию *Agamben G. Sui Limiti della Violenza // Nuovi Argomenti. 1970. Vol. 17. P. 159–173. Публикуется с разрешения автора. — Примеч. ред.*
 - 2 См. изложение этой греческой концепции политики, которое предлагает Х. Арендт в главе 1 «Человеческой ситуации» [Арендт 2000: 36 и след.].

атрибут политической жизни выражался в ее характеристике как *peitharchía*, власти убеждения; и эта власть воспринималась настолько серьезно, что даже гражданин, приговоренный к смерти, должен был быть убежден убить себя собственными руками.

Отождествление политики с языком и понимание языка как сферы не-насилия были настолько тотальными, что все, что находилось вне *pólis*, — то есть как отношения с рабами, так и отношения с варварами, — было для греков *áneu lógon*³, что, разумеется, указывало не на физиологическое лишение речи, но на исключенность из единственного способа жизни, в котором только язык действительно имел смысл.

Это свойство языка исключать из себя любую возможность насилия подтверждается, как справедливо отмечал Бенъямин, безнаказанностью лжи во всех самых древних законодательствах. В самом деле, характеристика политической жизни как *peitharchía* основывалась на особом понимании ее отношения с истиной, а значит, на вере в то, что истина сама по себе обладает властью убеждать человеческий ум. «Убеждение» изначально обозначало для греков не особую технику (которая позднее станет искусством софистов), но атрибут истины. Постоянный, шедший с самого ее возникновения, конфликт греческой философии с политической сферой имел своим основанием то замеченное философами (и с особой горечью Платоном, который в бессилии должен был присутствовать при осуждении на смерть своего учителя Сократа) обстоятельство, что политические истины начали утрачивать свою власть убеждения и, как следствие, оказывались во все возрастающей мере подверженными опасности насилия; поэтому они и отправились на поиски истин, которые — располагаясь за пределами политико-временной сферы — были бы радикально избавлены от любой возможности насилия.

С этой точки зрения наш опыт политики тотально отличается от греческого опыта, потому что мы своими глазами можем наблюдать, что истина не только не является достаточной сама по себе (как уже указывали греческие философы), но что, напротив, возможна форма насилия — совершенно неизвестная в Античности, — которая состоит именно в массовом введении лжи в политическую сферу.

Отныне отождествление языка со сферой не-насилия должно с необходимостью подвергнуться определенному ограничению. Мы даже, напротив, можем сказать, что демонтаж этого принципа является одной из черт, которые четко отличают наш политический опыт от опыта Античности, что иное отношение с языком, которое из него вытекает, лишает какой-либо приемлемости ту или иную политическую теорию, которая все еще хотела бы основать себя на греческих предпосылках.

В самом деле, современной эпохе выпала печальная привилегия превратить очевидную констатацию суггестивной власти слова в осознанный проект, нацеленный на введение насилия в сам язык. Манипулирование сознанием посредством организованного языкового насилия стало настолько общим опытом, что демонстрация отношений между насилием и языком сегодня является неотъемлемой частью теории насилия.

3 Лишенный слова, лишенный логоса (греч.). — Примеч. пер.

Этот опыт, впрочем, не ограничивается сферой политики в техническом смысле, но отныне стал повседневным достоянием *divertissements* человека. Взрывное распространение порнографии начиная с конца XVIII века на деле является не чем иным, как открытием (которому суждено было в очень скором времени покинуть относительно безобидную почву литературы) того, что определенные языковые выражения в определенном контексте могут произвести в том, кто их воспринимает, эффект, неподвластный его воле. Этот эффект, который, действуя на инстинктивное наследие человеческого тела, свергает волю и производит ту редукцию человека к природе, что является типичной операцией насилия, есть эротическое возбуждение. Таким образом, очарование порнографии заключается именно в этом появлении насилия в самом царстве не-насилия, то есть в языке. Так, самый серьезный и последовательный из теоретиков порнографии, маркиз де Сад, сформулировал осознанный проект (представляющий собой точную противоположность кантианскому проекту максимы действия, которое могло бы возвыситься до всеобщего закона) найти форму насилия,

чьи вечные последствия действовали бы, даже когда перестану действовать я, так что не было бы ни одного момента в моей жизни, даже во время сна, когда я бы не была причиной какого-то беспорядка, и этот беспорядок мог бы шириться вплоть до того, что повлек бы всеобщую порчу или столь формальное расстройство, так что даже после моей смерти последствия бы длились и длились [Sade 1998: 650].

Языковое насилие обеспечило его этим универсальным преумножителем насилия.

С другой стороны, если присмотреться, эта черта порнографии некоторым образом присутствует также и в той форме языкового выражения, которую обычно размещают на самой вершине иерархии культурных ценностей: в поэтическом выражении. Не случайно, что в те же самые годы, когда Сад формулировал свой проект универсального преумножения насилия, Гёльдерлин (являющийся лишь первым в длинном ряду поэтов, которые будут пользоваться образами насилия, чтобы описать свой опыт поэзии) говорил о насилии трагической речи, которая «умерщвляет... поскольку захваченное ей тело действительно убивает» [Hölderlin 1952: 270] (перевод Агамбена не вполне точный. — Прим. пер.).

Впрочем, открытие того, что применение насилия в какой-то мере является неотъемлемой частью поэтического языка, можно возвести к Платону. Любопытно заметить, что основание для так много обсуждавшегося ostracism, к которому он приговаривает поэтов, понималось лишь изредка, хотя в определенном смысле оно совершенно открыто. Оно покоится на уверенности в том, что убеждение ни в коем случае не может становиться насильственным. Именно это является предпосылкой для сократической теории, которая определяет как *майевтику* (искусство повивальной бабки) наиболее аутентичную черту свободного языкового отношения между человеческими существами. Майевтика несовместима с насилием, поскольку насилие, будучи вторжением извне, чьим непосредственным эффектом является отрицание свободы того, к кому оно применено, никоим образом не может вывести на свет внутреннюю творческую спонтанность своей жертвы, но только лишь ее голую телесность. Именно потому, что поэзия пускала в ход форму убеждения, которая зависела не от своего отношения с истиной, но от своей особой эмо-

циональной эффективности, связанной с ритмом и музыкой, — и, стало быть, действовала некоторым образом насильственно и телесно — Платон считал себя обязанным изгнать поэтов из своего города.

Но то, что действительно разверзает бездну между нашим и греческим политическими опытами, это открытие того, что само убеждение может (в определенных формах и обстоятельствах, то есть когда оно, благодаря современным возможностям воспроизведения языка письма и речи, отвязано от свободного языкового отношения между человеческими существами) становится насилием. Это открытие является фундаментом для той формы насилия, которая широко распространена в нашем обществе и которая, по крайней мере в своей нынешней структуре, является единственной, на чье изобретение может легитимно притязать наше время: для пропаганды.

Возникновение пропаганды подводит нас к проблеме, которая, собственно, и образует наш предмет, то есть к проблеме отношения между насилием и политикой. В этой связи мы можем заметить, что в наше время распространилась теория насилия, которая полностью переворачивает традиционные идеи по этому поводу.

Согласно этой теории, насилие, вовсе не являясь несовместимым (как полагал Платон) с искусством повивальной бабки, напротив, является, по словам Маркса, «повивальной бабкой всякого старого общества, когда оно беременно новым». Эта фраза из «Капитала» [Маркс, Энгельс 1960: 761] является исключительно важной не только потому, что можно сказать, что все современные дискуссии о насилии являются не чем иным, как попытками ее экзегезы, но также потому, что, если учитывать марксистское отождествление политики и общества, ее правильная интерпретация позволит также понять, каким образом Маркс понимает отношение между насилием и политикой.

Это не такая простая проблема, как может показаться, поскольку очевидно, что суждение Маркса не относится к какому угодно типу насилия. В самом деле, насилию, которое, разрушая старую социальную форму, осуществляет майевтическое действие по отношению к новому обществу, противопоставлено насилие, которое сохраняет существующее право и противостоит любым переменам. Это означает, что в данной точке проблема становится проблемой идентификации справедливого насилия, то есть насилия, которое, будучи направленным к чему-то радикально новому, может легитимно притязать на то, чтобы определять себя в качестве революционного.

Наиболее распространенный критерий для идентификации этого насилия основывается на том, что можно было бы назвать разновидностью дарвинизма, примененного к истории. Согласно этой теории (которая, хотя она обычно и вводит в заблуждение, представляясь ортодоксальным марксизмом, в действительности имеет с марксизмом мало общего и происходит, напротив, из буржуазной социологической концепции истории, развившейся во второй половине прошлого века под влиянием дарвинизма), История конфигурируется как процесс, направляемый необходимыми законами, полностью аналогичными тем, что правят в природном царстве. Марксистское отождествление человека и природы — подразумевавшее радикальную трансформацию обоих понятий (их *Aufhebung* в диалектических терминах) — здесь грубо понимается как редуцирование Истории к идее природы, господствовавшей в науке

XIX века⁴. Гегелевское примирение необходимости и свободы, которое Маркс постоянно делал своей мишенью, тем самым становится предпосылкой для установления царства механистической необходимости, которое на самом деле не оставляет никакого места для свободной и осознанной человеческой деятельности.

На этих предпосылках проблема идентификации справедливого насилия быстро решается: то, что насилие является повивальной бабкой истории, означает, согласно этой теории, что у него нет другой задачи, кроме как ускорить и помочь подтверждению — впрочем, неизбежному — необходимых законов Истории, и, следовательно, насилие определяется как *справедливое*, если оно соответствует этой цели, и как *несправедливое*, если оно ей противостоит. Чтобы вполне осознать грубость этой интерпретации, следует заметить, что на ее основании роль революционера сводится к роли натуралиста, который, когда в природе обнаруживается какой-то вид, обреченный погибнуть в борьбе за жизнь, берется ускорить его исчезновение, применяя все доступные ему средства, с единственной целью ускорить осуществление законов эволюции.

В самом деле, именно такой является модель действия тоталитарных движений, которые в наше время отстаивали за собой право на применение революционного насилия, а также модель процессов деградации, развернувшихся в самом сердце подлинных революционных движений: короче говоря, именно это произошло в нацистской Германии вместе с депортацией евреев и в России в эпоху великих чисток 1935 года вместе с депортацией целых советских народностей — с единственным отличием, что если в первом случае Гитлер хотел «ускорить» осуществление закона природы (превосходства арийской расы), то во втором случае Сталин полагал, что «ускоряет» подтверждение не менее необходимого исторического закона.

Даже если вынести за скобки разрушительные последствия, которые эта теория повлекла для политических судеб нашего времени, ее изъяном с интересующей нас точки зрения является то, что она ищет критерий для насилия *за пределами* самого насилия. То есть она всего лишь включает теорию насилия в более широкую теорию средств, предназначенных для некоей высшей цели, каковая полагается единственным критерием для справедливости самих средств. Беньямин был прав, когда отмечал, что из подобной системы следует не критерий самого насилия как принципа, но всего лишь критерий для случаев его применения. Теория, которая стремится оправдать революционное средство справедливостью его цели, является столь же противоречивой, что и юридическая теория, стремящаяся гарантировать справедливость целей легитимностью репрессивных средств.

Так же, как насилие, царствующее в природе, не может быть определено в качестве справедливого иначе как в соотношении с космическим замыслом божественного провидения, человеческое насилие может назвать справедливым только тот, кто понимает историю как движение в линейном однородном времени по предустановленной колее (такovým является видение вульгарного прогрессизма). И так же, как европейская культура чувствует потребность в теодицее, то есть в философском оправдании Бога, только тогда, когда после угасания непосредственной веры в божественную справедливость она теряет

4 Как известно, современная наука отказалась от этой идеи и больше не мыслит законы природы в форме, скопированной с механистической модели мира.

способность примирить жестокость истории с небесной добротой, потребность в оправдании насилия начинает ощущаться только тогда, когда утрачивается сознание его изначального значения. Но теория революционного насилия, включенная в теодицею истории, отнимает какое-либо значение у слова «революция», потому что революционер в ней парадоксальным образом становится неким Панглоссом, убежденным, что все идет к лучшему в лучшем из возможных миров.

Поэтому проблема, интересующая нас здесь, заключается не в том или ином *оправдании* насилия (понятого как средство для достижения справедливой цели), но в том, чтобы найти насилие, которое не нуждалось бы ни в каком оправдании, поскольку имело бы в самом себе критерий для собственного права на существование.

Чтобы основать теорию революционного насилия, как Сорель, так и по его следам Беньямин, чувствуют необходимость выйти из порочного круга средств и целей и отправиться на поиски такой формы насилия, которая по самой своей природе была бы нередуцируемой ни к какой другой. Сорель отвечает на это требование, различая *силу*, которая стремится к авторитету и власти, то есть к новому государству, и пролетарское *насилие*, которое напротив хочет отменить само государство. Согласно Сорелю, источником всех недоразумений в вопросе о пролетарском насилии послужило то, что Маркс очень тщательно описал феномены эволюции капиталистического порядка, включая его насильственные изменения, но, напротив, был очень скуп на подробности в вопросе об организации пролетариата.

Эта неполнота сочинений Маркса привела к тому, что марксизм отклонился от своей истинной цели. Те марксисты, которые гордились своей ортодоксальностью, не хотели прибавить ничего существенного к тому, что написал их учитель, и считали, что для рассуждения о пролетариате нужно использовать лишь то, чему они научились у буржуазии. Поэтому они не подозревали, что нужно проводить различие между *силой*, которая стремится к власти и добывается автоматического подчинения, и *насилием*, которое хочет уничтожить эту власть. По их мнению, пролетариат должен приобрести силу, как приобрела ее буржуазия, точно так же ею воспользоваться и в конце концов заменить буржуазное государство социалистическим [Сорель 2013: 174].

Развивая сорелевскую теорию всеобщей пролетарской забастовки, Беньямин искал модель революционного насилия в различии между мифическим насилием, которое устанавливает право и поэтому может называться господствующим, и «чистым и непосредственным» насилием, которое не хочет устанавливать право даже в форме *ius condendum*⁵, но хочет свергнуть его вместе с силой, на которую оно опиралось, то есть государством, и тем самым открыть новую историческую эпоху.

Однако в обоих случаях требование найти насилие, которое имело бы в самом себе собственный принцип и собственный центр, удовлетворяется лишь наполовину, поскольку в конечном счете телеологический критерий — а значит, и цель, к которой оно обращено, — по-прежнему является определяющим: это свержение государства и начало новой исторической эпохи. Тем не менее,

5 Право, которое следует установить (*лат.*). — *Примеч. пер.*

если приглядеться, как Сорель, так и Беньямин доходят до крайнего порога, начиная с которого теория революционного насилия становится возможной. В самом деле, что такое насилие, которое не устанавливает право? Разве не противоречит самой сути насилия то, что оно не утверждает некую власть? И что дает революционному насилию чудесную способность взрывать *континуум* истории и полагать начало новой эры? В ответе на эти вопросы и уточняется задача теории революционного насилия.

Идея насилия, которое осознанно ставит перед собой задачу не утверждать право, но разорвать непрерывность человеческого времени и тем самым положить начало новой эпохе, не является столь уж немислимой, как может показаться на первый взгляд, и известен по крайней мере один его пример, пусть он и находится за пределами опыта так называемых цивилизованных народов: это священное насилие. Почти всем первобытным народам известны насильственные ритуалы, чье празднование нацелено на то, чтобы прервать однородный поток профанного времени и, реактуализируя первичный хаос, позволить человеку, вновь ставшему современником богов, достичь изначального измерения творения. Всякий раз, когда жизнь его сообщества находится под угрозой или же космос предстает ему опустошенным и исчерпанным, первобытный человек чувствует потребность прибегнуть к этой разновидности возрождения времени, лишь после которого новая эпоха (новая революция во времени) может начаться.

Довольно любопытно, что эти ритуалы возрождения времени особенно часто встречаются у народов, зовущихся творцами истории: у вавилонян, египтян, евреев, иранцев, римлян, как будто эти народы, которые были вырваны из способа жизни, основанного на чисто циклической и биологической регистрации времени, исключительно интенсивно чувствовали потребность периодически возрождаться, ритуально обновляя акт насилия, который дал начало их истории.

В самом деле, у народов, у которых священное насилие существует, желание восстановить в этом насилии время изначального творения рождается не из пессимистического отречения от жизни и реальности. Напротив, именно и только посредством этого неожиданного вторжения священного и этого прерывания профанного времени, первобытный человек всякий раз, доходя до самого края (то есть до принесения в жертву себя и собственной крови), берет на себя ответственность по отношению к космосу и тем самым заново обретает власть еще раз подступить к созданию культуры и исторического мира.

Греки, которые из-за своей концепции *rólis* вынуждены были с особой неотложностью ставить перед собой проблему священного насилия, выразили все его тревожащее значение в фигуре Диониса, то есть умирающего и возрождающегося бога. В интуиции этой сущностной близости между жизнью и смертью, насилия и зарождения, и в открытии того, что, делая ее своим опытом, человек может достичь нового зарождения (*generazione*) времени и нового рождения (*nascita*), заключается специфическая черта священного насилия. И в этой перспективе особое значение приобретает то, что «Вакханки» Еврипида, то есть трагедия, чьим предметом является именно конфликт между священным насилием бога и профанным насилием тирана, завершаются словами, выражающими вечную веру человека в возможность того, что нечто абсолютно новое и непредвиденное может возникнуть, заново полагая начало времени:

Часто боги действуют против нашего ожидания:
То, чего мы ждали, не совершается,
И бог нашел путь для непредвиденного⁶.

Есть одна фраза Маркса из «Немецкой идеологии», в которой способность революции дать новое начало истории и на новом фундаменте основать общество открыто связывается с особым характером опыта, осуществляемого в ней революционным классом. Маркс пишет, что «революция необходима не только потому, что никаким иным способом невозможно свергнуть господствующий класс, но и потому, что свергающий класс только в революции может сбросить с себя всю старую мерзость и стать способным создать новую форму общества» [Маркс, Энгельс 1955: 70]. Иными словами, то, что наделяет революционный класс уникальной способностью открывать новую историческую эпоху, это тот факт, что в отрицании господствующего класса он испытывает собственное отрицание.

Теперь, если мы отнесем к насилию характеристику, которой Маркс наделяет революционный опыт, мы можем сказать, что нашли критерий, на котором может быть основана теория революционного насилия.

Не насилие, которое просто является средством для достижения справедливой цели отрицания существующей системы, но *насилие, которое в отрицании другого испытывает собственное самоотрицание и в смерти другого приходит к сознанию собственной смерти, является революционным насилием*. Только в качестве носителя этого сознания, то есть лишь постольку, поскольку перед лицом насильственного действия он знает, что речь в любом случае идет о его собственной смерти, революционный класс приобретает уже не право, но скорее берет на себя ужасающее обязательство обратиться к насилию. Так же, как и священное насилие, революционное насилие является прежде всего *страстью* в этимологическом смысле слова, самоотрицанием и самопожертвованием. С этой более высокой точки зрения как репрессивное насилие, которое сохраняет право, так и насилие преступника, которое ограничивается его отрицанием, так же как и любое насилие, которое исчерпывается в полагании нового права и новой власти, являются эквивалентными, поскольку осуществляемое ими отрицание другого всегда остается таковым и никогда не может стать отрицанием себя. Любое чисто исполнительное насилие, инструментом какого бы проекта оно ни рассматривалось, — как догадывается народная мудрость, покрывающая позором фигуры палача и легавого, — является сущностно нечистым, поскольку для него остается закрытой единственная возможность, которая могла бы искупить его, то есть возможность превратить отрицание другого в самоотрицание.

Поэтому только революционное насилие разрешает противоречие, в котором уже Гегель видел внутренний разлад насилия, то есть то, что оно «непосредственно само разрушает себя в своем понятии как изъявление воли, которое снимает изъявление или наличное бытие воли» [Гегель 1990: 142].

Это замечание так же обеспечивает нас единственным критерием, в соответствии с которым насилие может легитимно надеяться на то, чтобы быть определенным как революционное, поскольку очевидно, что обычный опыт,

6 *Эвприпид*. Вакханки. 1389–1391. Пер. с др.-греч. С. Ермакова.

предлагаемый нам нашим обществом, это опыт насилия, которое почти никогда не осознает собственное фундаментальное противоречие, и что революционное следствие не вытекает непосредственно из любого насильственного акта, нацеленного против господствующего класса, как чудотворное следствие из принятия лекарства. Только тот, кто посредством насилия *осознанно* дошел до отрицания себя и тем самым «сбросил с себя всю старую мерзость», может дать новое начало миру и, как это всегда делали все революции, притязать на мессианскую приостановку времени и открытие не только новой хронологии (*novus ordo saeculorum*), но и нового опыта времени, новой Истории.

Стало быть, проблема определения революционного насилия оказалась проблемой демонстрации его отношения со смертью. Это обстоятельство также позволяет нам уточнить, в каком смысле возможно помыслить отношение между революционным насилием и культурой.

В самом деле, любая культура нацелена на преодоление смерти. Можно сказать, что все, что люди помыслили, познали, написали или сформировали как культуру, было сформировано, написано, познано или помыслено ради примирения со смертью. В этом также заключается основание оппозиции, которую человек всегда замечал между насилием и языком: потому что язык является человеческим могуществом, *par excellence* обращенным против смерти, и единственной почвой, на которой для человека возможно примирение с ней. На предельный вопрос, звучащий: «почему есть нечто, скорее чем ничто?», — культура отвечает, переводя внимание на тайну, которую Беньямин однажды определил как нечто, для чего «в конечном счете существуетен покров», и таким образом она в конечном счете переносит нас в область, где «ничто», «нечто», «жизнь», «смерть», «зарождение» и «отрицание» обнаруживают свою взаимопринадлежность и поэтому приближаются к самому пределу возможности языка. Приведа нас к самому порогу того, что не может быть далее познано в языке, культура исчерпывает свою функцию. В своей задаче примирения человека со смертью она не может проследовать дальше, не отрицая себя.

Только революционное насилие может преодолеть этот порог. Оно является точкой, в которой человек самым ослепительным образом испытывает единство жизни и смерти, зарождения и отрицания. То, что это осознание может иметь место только в сфере, которая — находясь по ту сторону языка — повергает в смятение и радикально экспроприирует человеческое существо (потому что насилие как самоотрицание не принадлежит ни действующему, ни жертве, но — как догадывались греки, которые придали ему форму в фигуре безумного бога, — сущностно является опьянением и экспроприацией себя), и то, что живущий не может признать собственную сущностную близость со смертью, не отрицая в то же самое время себя, является печатью, охраняющей самую глубокую и самую священную тайну существования человека среди себе подобных.

Поскольку революционное насилие есть этот опыт собственного отрицания, оно в самом деле является в высшей степени *árrhēton*, несказанным, которое вечно ниспровергает возможность языка и ускользает от любого оправдания. Но именно потому, что в революционном насилии человек выходит по ту сторону языка и, следовательно, отрицает себя как существо, наделенное речью, он и может достичь изначальной сферы, в которой сознание тайны,

принявшее форму культуры, разбивается на куски, и новое начало становится возможным для его действия и его речи. Если в начале истории спасения и примирения со смертью всегда будет написано «вначале было слово», то в начале любой новой временной истории всегда будет читаться «вначале было насилие».

Таков предел и в то же время неодолимая истина революционного насилия. Поскольку оно преодолевает порог культуры и в самом своем жесте держится в зоне, недостижимой для языка, оно, так сказать, тонет в Абсолюте и оправдывает то, что Гегель мог выразить как самое глубокое свойство истины в образе «вакхического восторга, все члены которого опьянены».

Пер. с итал. Сергея Ермакова

Библиография / References

- [Арендт 2000] — *Арендт Х. Vita activa, или о деятельной жизни* / Пер. с англ. В.В. Бибикина. СПб.: Алетейя, 2000.
(*Arendt H. The Human Condition. Saint Petersburg, 2000. — In Russ.*)
- [Арендт 2014] — *Арендт Х. Предисловие: Брешь между прошлым и будущим // Арендт Х. Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли* / Пер. с англ. и нем. Д. Аронсона. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014. С. 9—27.
(*Arendt H. Preface: The Gap between Past and Future // Arendt H. Between Past and Future. Moscow, 2014. P. 9—27. — In Russ.*)
- [Гегель 1990] — *Гегель Г.В.Ф. Философия права* / Пер. с нем. Б.Г. Столнера, М.И. Левиной. М.: Мысль, 1990.
(*Hegel G.W.F. Philosophie des Rechts. Moscow, 1990. — In Russ.*)
- [Гегель 2000] — *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа* / Пер. с нем. Г.Г. Шпета. М.: Наука, 2000.
(*Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Moscow, 2000. — In Russ.*)
- [Маркс, Энгельс 1955] — *Маркс К., Энгельс Э. Сочинения: В 50 т. Т. 3. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1955.*
(*Marx K., Engels F. Sochineniya: In 50 vols. Vol. 3. Moscow, 1955. — In Russ.*)
- [Маркс, Энгельс 1960] — *Маркс К., Энгельс Э. Сочинения: В 50 т. Т. 23. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1960.*
(*Marx K., Engels F. Sochineniya: In 50 vols. Vol. 23. Moscow, 1960. — In Russ.*)
- [Сорель 2013] — *Сорель Ж. Рассуждения о насилии* / Пер. с фр. Б. Скуратова, В. Фриче. М.: Фаланстер, 2013.
(*Sorel G. Réflexions sur la violence. Moscow, 2013. — In Russ.*)
- [Agamben 2009] — *Agamben G. Letter from Giorgio Agamben to Hannah Arendt, 21 Feb. 1970 / Agamben G. On the Limits of Violence // Diacritics. 2009. Vol. 39. No. 4. P. 111.*
- [Fabbri 2009] — *Fabbri L. Editor's introduction / Agamben G. On the Limits of Violence // Diacritics. 2009. Vol. 39. No. 4. P. 103.*
- [Hölderlin 1952] — *Hölderlin F. Sämtliche Werke: In 10 Bde. 5 Bd. Stuttgart: Kohlhammer, 1952.*
- [Sade 1998] — *Sade D.A.F., Marquise de. Œuvres: En 3 t. T. III. Paris: Gallimard, 1998.*

7 *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 30. Пер. с нем. уточнён С. Ермаковым.*