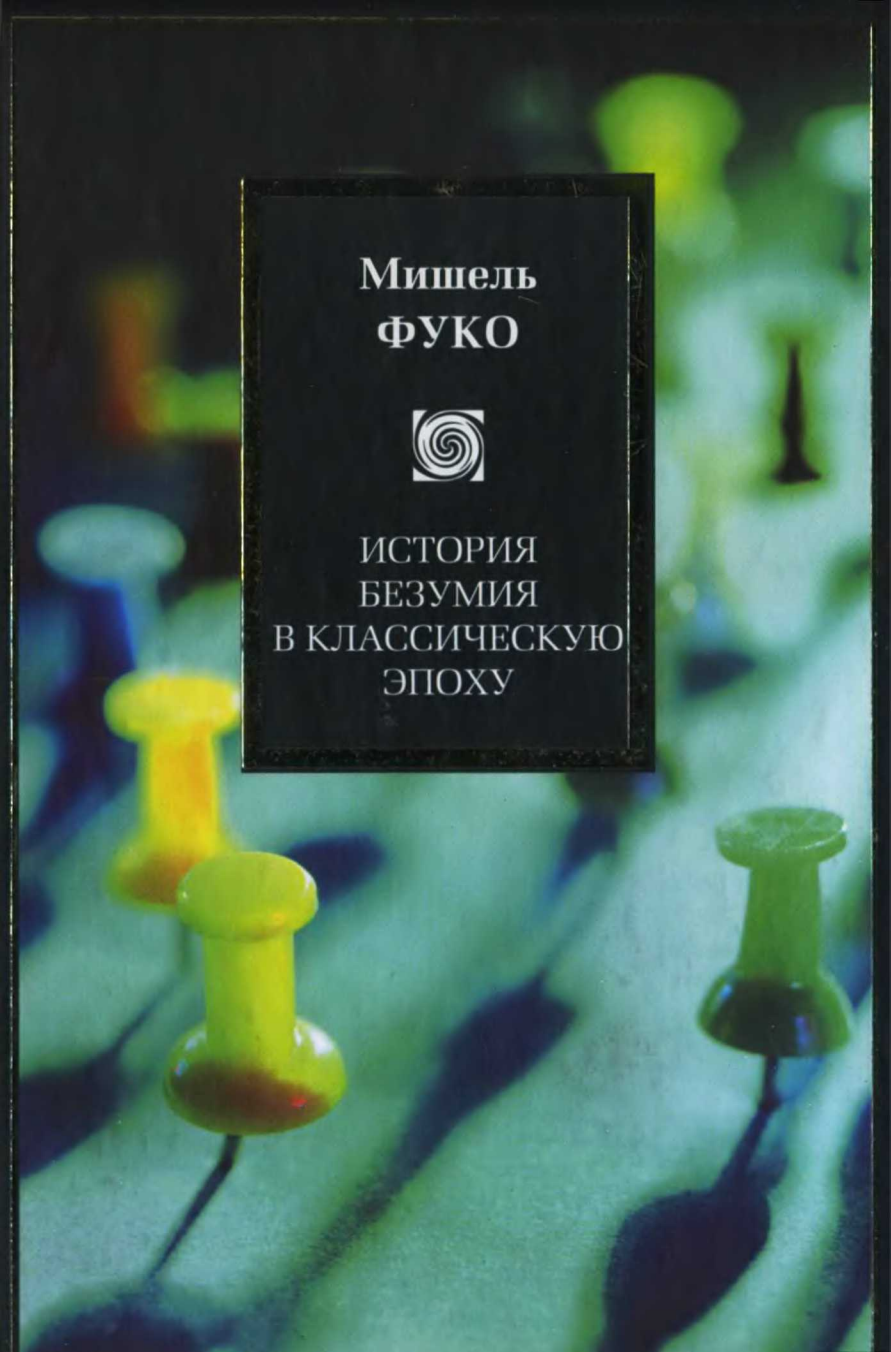
Мишель
ФУКО
ИСТОРИЯ
БЕЗУМИЯ
В КЛАССИЧЕСКУЮ
ЭПОХУ

PHILOSOPHY

Мишель ФУКО

ИСТОРИЯ БЕЗУМИЯ В КЛАССИЧЕСКУЮ ЭПОХУ

АСТ
ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА

УДК 1(091)
ББК 87.3 (4Фра)
Ф94

Серия «Philosophy»

Michel Foucault
HISTOIRE DE LA FOLIE À L'ÂGE CLASSIQUE

Перевод с французского И.К. Стаф

Серийное оформление А.А. Кудрявцева

Компьютерный дизайн Ю.М. Марданової

Печатается с разрешения издательства Editions Gallimard.

Подписано в печать 04.03.10. Формат 84×108 1/32.
Усл. печ. л. 36,96. Тираж 3000 экз. Заказ № 505

Фуко, М.

Ф94 История безумия в классическую эпоху / Мишель Фуко; пер. с фр. И.К. Стаф. — М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2010. — 698, [6] с. — (Philosophy).

ISBN 978-5-17-060345-9 (ООО «Изд-во АСТ»)
ISBN 978-5-403-03334-3 (ООО Изд-во «АСТ МОСКВА»)

Мишель Фуко (1926–1984) – один из самых влиятельных французских мыслителей XX века, философ, теоретик культуры, историк – рассматривает в этой работе феномен безумия в европейской культуре XVII – XIX веков. Институт изоляции умалишенных, юридические акты и медицинские трактаты, художественные и литературные образы, народные суеверия – как понималось и воспринималось безумие в классическую эпоху? Каковы истоки психологического опыта безумия в XX веке? Как сформировались современные понятия сумасшествия и душевной болезни?

УДК 1(091)
ББК 87.3 (4Фра)

© Editions Gallimard, Paris, 1972
© Перевод. И.К. Стаф, 1997
© Издание на русском языке AST Publishers, 2010

Предисловие

Книга эта вышла давно, и я должен был бы написать к ней новое предисловие. Не скрою, мне это претит. Ведь, как бы я ни старался, мне все равно захочется объяснить, почему в свое время она получилась именно такой, и по мере сил вписать ее в те процессы, которые происходят сегодня. Не важно, насколько это возможно в принципе и насколько удачно вышло бы у меня; в любом случае это было бы нечестно. Прежде всего, это бы не вязалось с той сдержанностью, с какой подобает относиться к книге человеку, ее написавшему. Книга появляется на свет — крошечное событие, вещица в чьих-то руках. С этого момента она включается в бесконечную игру повторов; вокруг нее — да и на удалении — начинают роиться двойники; каждое прочтение на миг облекает ее неосязаемой, неповторимой плотью; ее фрагменты получают самостоятельное бытие, им дают оценку вместо нее самой, в них пытаются втиснуть чуть ли не все ее содержание, и, случается, именно в них она в конце концов находит последний приют; возникают двойники-комментарии — иные дискурсы, в которых она должна наконец предстать такой, какая она есть на самом деле, сознаться в том, что скрывала прежде, освободиться от всего напускного и показного. Переиздание, осуществленное в другое время и в другом месте, — такой же двойник: это не совсем подделка, но и не та же самая книга.

Тому, кто пишет книгу, трудно избежать искушения и не подчинить все это пестрое мельтешение симулякров единому закону, не задать для них предначертанную заранее форму, не

наделить их внутренним подобием, поставив на них особую метку, сообщающую им всем определенное и неизменное значение. «Вот он я, автор, — вглядитесь в мое лицо, в мой облик; вот на что должны быть похожи все те образы-двойники, которые появятся в обращении под моим именем; и грош цена тем из них, что удаляются от этого образца, а о достоинствах прочих вы можете судить по степени их сходства с ним. Я — имя этим двойникам, я их закон, их душа, их тайна и чаша весов». Именно так обычно и пишут. Предисловие — первый поступок, с которого начинается единовластие автора, ибо здесь провозглашается его тирания: вы обязаны ни в чем не отступать от моего замысла, свое прочтение книги, свой анализ ее, свои критические замечания вы будете поверять моими намерениями; и не заблуждайтесь относительно моей скромности: говоря о границах предпринятого мною труда, я имею в виду поставить пределы вашей свободе; а если я заявляю, что, должно быть, оказался не на высоте поставленной задачи, то только потому, что не желаю уступать вам свою привилегию, не хочу, чтобы и у вас, в противовес моей книге, возникал фантазм книги иной, весьма и весьма похожей на нее, но более совершенной. Я — царь сказанному мною и сохраняю над ним всю полноту власти: власти моего замысла и власти того смысла, какой мне угодно было придать своим словам.

Мне бы хотелось, чтобы книга (по крайней мере в глазах человека, ее написавшего) была только совокупностью составляющих ее фраз и ничем иным; чтобы у нее не было двойника-предисловия, самого первого ее симулякра, почитающего себя вправе диктовать свои законы всем остальным подобиям, которые могут в будущем сложиться на ее основе. Мне бы хотелось, чтобы эту вещицу-событие, едва заметную среди великого множества других книг, переписывали вновь и вновь, чтобы она распадалась на фрагменты, повторялась, отражалась, двоилась и в конечном счете исчезла — причем так, чтобы тот, кому случилось ее создать, никогда не смог добиваться для себя права быть ей хозяином или навязчиво внушать другим, что именно он хотел в ней сказать и чем именно она должна быть. Короче, мне бы хотелось, чтобы книга не сводила собственный статус к статусу текста — с этим прекрасно справится педагогика или критика, — но чтобы ей хватило нахальства объявить себя дискурсом, иначе

говоря, одновременно сражением и оружием, стратегией и ударом, борьбой и трофеем или боевой раной, стечением обстоятельств и отголоском минувшего, случайной встречей и повторяющейся картиной.

Вот почему, когда меня попросили написать новое предисловие к переизданию моей книги, я мог ответить только одно: давайте уберем старое. Так будет честно. Давайте не будем пытаться ни объяснять, чем была в свое время эта давняя книга, ни вписывать ее в реалии сегодняшнего дня; той цепи событий, к которой она принадлежит и которая и есть настоящий ее закон, пока не видно конца. Что же до новизны, то давайте не будем делать вид, будто мы обнаружили ее в самой книге, словно какой-нибудь тайник, сокровище, которого не заметили поначалу: новизна возникла только из слов, что были о ней сказаны, и из событий, во власти которых она оказалась.

— Но ведь вы только что написали предисловие.

— По крайней мере короткое.

Мишель Фуко

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Глава первая

«STULTIFERA NAVIS»

На исходе Средних веков западный мир избавляется от проказы. По окраинам поселений, за воротами городов образуется нечто вроде больших проплешин: болезнь, отступив, надолго превратила эти места в бесплодные, необитаемые пространства. Отныне они на века будут отданы во власть нечеловеческого начала. С XIV по XVII в. они, замерев в ожидании, станут призывать к себе странными заклинаниями новое воплощение зла, новую гримасу страха, новые магические обряды очищения и изгнания из сообщества.

Начиная с эпохи Высокого Средневековья и до конца Крестовых походов количество проклятых селений — лепрозориев — по всей Европе неуклонно росло. Согласно Матвею Парижскому, в христианском мире в целом их насчитывалось до 19 тысяч[1]*. Во всяком случае, во Франции к 1266 г., когда Людовик VIII ввел в действие свои правила для лепрозориев, их было более 2 тысяч. В одном только Парижском диоцезе их число доходило до 43; среди них были Бур-ла-Рен, Корбей, Сен-Валер и зловещий Шан-Пурри (Гнилое Поле); к ним принадлежал и Шарантон. Два самых крупных лепрозория — Сен-Жермен и Сен-Лазар[2] — находились в непосредственной близости от Парижа; их названия встретятся нам в истории другой болезни. Ибо начи-

* Здесь и далее примечания, отмеченные цифрами, см. в конце книги. — *Примеч. ред.*

ная с XV в. лепрозории постепенно приходят в запустение; Сен-Жермен уже в следующем столетии превращается в исправительное заведение для малолетних преступников, а в Сен-Лазаре к тому моменту, когда здесь появляется святой Винцент, остается один-единственный прокаженный, «сьёр Ланглуа, стряпчий светского суда». В Нансийском лепрозории, одном из крупнейших в Европе, в эпоху регентства Марии Медичи содержатся всего четверо больных. Согласно «Мемуарам» Кателя, к концу Средневековья в Тулузе насчитывалось 29 больниц, и 7 из них были лепрозориями; но уже в начале XVII в. встречаются упоминания только трех — Сен-Сиприена, Арно-Бернара и Сен-Мишеля[3]. Избавление от проказы нередко становится поводом для празднеств: так, в 1635 г. жители Реймса устраивают торжественную процессию, дабы возблагодарить Бога, спасшего их город от этого бедствия[4].

Королевская власть на протяжении всего предшествующего столетия пыталась взять под контроль те огромные богатства, какие представляли собой земельные владения и недвижимость лепрозориев, и заняться их перераспределением. 19 декабря 1543 г. Франциск I своим ордонансом повелел произвести их учет и составить опись, «дабы положить конец великому беспорядку, каковой издревле царил в лечебницах для прокаженных»; в свою очередь, Генрих IV эдиктом от 1606 г. предписывает произвести ревизию их счетов и направить «все средства, от сего разыскания полученные, на содержание впавших в нужду дворян и увечных солдат». То же требование держать лепрозории под контролем звучит и в эдикте от 24 октября 1612 г., но теперь на дополнительные деньги предполагается закупить пропитание для бедняков[5].

На самом деле проблема лепрозориев так и не была урегулирована во Франции вплоть до конца XVII в.; вокруг этого вопроса, весьма важного в экономическом отношении, не раз вспыхивали споры. Ведь в одной только провинции Дофине оставалось к 1677 г. целых 44 лепрозория![6] 20 февраля 1672 г. Людовик XIV передает ордену святого Лазаря и кармелитам имущество всех духовно-рыцарских орденов и возлагает на них управление всеми лепрозориями королевства[7]. Не проходит и двух десятилетий, как эдикт 1672 г. утрачивает силу: в результате последова-

тельных мер, осуществляемых с марта 1693 по июль 1695 г., имущество лепрозориев должно перейти в ведение других больниц и благотворительных учреждений. Нескольких прокаженных, разбросанных по 1200 сохранившимся к тому времени лечебницам, соберут в Сен-Месмене, под Орлеаном[8]. Прежде всего эти предписания исполняются в Париже: парижский парламент направляет соответствующие доходы на нужды заведений, принадлежащих Общему госпиталю; его примеру следуют и провинциальные суды. В Тулузе имущество лепрозориев передается госпиталю для неизлечимых больных (1696); в Больё, в Нормандии, — Канскому Отель-Дьё; в Воле — госпиталю Сент-Фуа[9]. Кроме Сен-Месмена, одни только стены Гане, в окрестностях Бордо, будут отныне напоминать об ушедшей болезни.

В XII столетии только в Англии и Шотландии с их полуторамиллионным населением было открыто 220 лепрозориев. Однако уже в XIV в. они часто пустуют; к тому времени, когда Ричард III приказывает провести проверку в Рипонском госпитале, т. е. к 1342 г., в нем больше не остается ни одного прокаженного, и король передает средства, принадлежащие заведению, на нужды бедняков. В больнице, основанной в конце XII в. архиепископом Пюизелем, к 1434 г. только два места оставлены для больных лепрой — на случай, если таковые будут обнаружены[10]. В 1348 г. в крупном Сент-Олбанском лепрозории находится всего трое пациентов; 24 года спустя за неимением прокаженных заброшена лечебница в Роменолле, в графстве Кент. Лепрозорий святого Варфоломея в Чатеме, один из самых больших в Англии, был основан в 1078 г.; при Елизавете там остается лишь два человека, и в 1627 г. его ликвидируют окончательно[11].

Отступление проказы, разве что чуть более медленное, наблюдается и в Германии; точно так же изменяются функции лепрозориев. Как и в Англии, этот процесс ускоряется Реформацией: все благотворительные заведения и больницы передаются в ведение городских властей; так обстоит дело в Лейпциге, Мюнхене, Гамбурге. В 1542 г. имущество всех лепрозориев Шлезвиг-Гольштейна переходит к другим лечебницам. В донесении одного из штутгартских магистратов от 1589 г. указано, что за последние 50 лет в местный лепрозорий не поступило ни одного

больного. В Липлингене в лепрозорий очень рано начинают помещать неизлечимых больных и умалишенных[12].

Странное исчезновение лепры не было, конечно, долгожданным результатом таинственных медицинских процедур; это произошло само собой, благодаря изоляции больных, а также вследствие прекращения контакта с восточными очагами инфекции после окончания Крестовых походов. Проказа отступает, и с ее уходом отпадает надобность в тех местах изоляции и том комплексе ритуалов, с помощью которых ее не столько старались одолеть, сколько удерживали на некоей сакральной дистанции, как объект своего рода поклонения навыворот. Но есть нечто, что переживет саму проказу и сохранится в неизменности даже в те времена, когда лепрозории будут пустовать уже не первый год, — это система значений и образов, связанных с персоной прокаженного; это смысл его исключения из социальной группы и та роль, которую играет в восприятии этой группы его навязчивая, пугающая фигура, отторгнутая от всех и непременно очерченная сакральным кругом.

Прокаженный изгнан из этого мира, из сообщества видимой церкви, однако его бытие по-прежнему остается напоминанием о Боге, ибо оно несет на себе знак его гнева и отмечено его милостью. «Друг мой, — говорится в требнике Вьеннской церкви, — Господу Богу было угодно, чтобы заразился ты сей болезнью, и великой осеняет тебя Господь благодатью, желая покарать за то зло, какое ты совершил в мире сем». И в тот самый момент, когда священник со служками выволакивают его из церкви *gressu retrograde**, он, как его заверяют, продолжает свидетельствовать в пользу Бога: «И пусть отлучен ты от церкви и от заступничества святых, но не отлучен от милосердия Божьего». У Брейгеля за восхождением на Голгофу, куда вослед Христу идет весь народ, издали наблюдают прокаженные: таково их место во веки веков. Запечатленные священной болезнью, они обретают спасение в самом своем положении изгоев и даже благодаря ему: по закону того странного воздаяния, что противоположно воздаянию за молитвы и заслуги, их спасает рука, к ним не протянутая. Грешник, не пускающий прокаженного на порог, открывает ему путь в Царствие небесное. «А потому будь терпелив в болезни

* Здесь: ногами вперед (*лат.*). — *Примеч. пер.*

своей; ибо Господь отнюдь не презирает тебя за болезнь твою и не отлучает от Себя; если же будешь ты терпелив, обретешь спасение, подобно тому нищему в струпьях, что умер у ворот богача и вознесся прямиком в рай»[8]. Прокаженный всеми оставлен, и в том его спасение; изгнание для него — особая форма причастия.

Исчезнет лепра, фигура прокаженного изгладится или почти изгладится из памяти людей, — однако все эти структуры останутся неизменными. Обычаи исключения из сообщества, до странности похожие, встретятся нам через два-три столетия, зачастую в тех же самых местах. Роль, когда-то принадлежавшую прокаженному, возьмут на себя бедняки, бродяги, уголовные преступники и «повредившиеся в уме»; мы увидим, какого рода спасения ждут от своего исключения и они сами, и те, кто их исключает. Все формы этого исключения сохранятся, хоть и наполнятся, в рамках совершенно иной культуры, совсем новым смыслом — и прежде всего та высшая форма строгой изоляции человека, когда он исключается из социума, но духовно реинтегрируется в него.

Но не будем забегать вперед.

Поначалу проказа передает эстафету венерическим болезням. В конце XV в. они, словно законные наследники, приходят на смену лепре. Венериков принимают во многие больницы для прокаженных: при Франциске I их сначала пытаются разместить в приходской лечебнице в Сент-Эсташе, затем в Сен-Никола — прежде обе больницы служили лепрозориями. В два приема, сперва при Карле VIII, потом в 1559 г., им были переданы те лачуги и хибары в Сен-Жермен-де-Пре, где в свое время обреталась прокаженные[14]. Вскоре число венериков настолько возрастает, что приходится предусмотреть возведение для них новых зданий «в известных пустынных местах нашего города, поименованного выше, и в пригородах, от соседних отгороженных»[15]. Взамен прежней проказы рождается новая. Впрочем, смена болезней происходит отнюдь не легко и не гладко. Ибо чувство ужаса не чуждо и самим прокаженным.

Они испытывают отвращение к пришельцам и не желают принимать их в свой жуткий мир: *«Est mirabilis contagiosa et nimis formidanda infirmitas, quam etiam detestantur leprosi et ea infectos secum*

habitare non permittant»[16]*. Но хотя права прокаженных на обитание в подобных «отгороженных» местах древнее, их самих остается слишком мало, чтобы заставить с собой считаться. Венерические больные не замедлили вытеснить их почти отовсюду.

И все же исполнять ту роль, какая в средневековой культуре отводилась проказе, суждено в классическом мире отнюдь не венерическим болезням. Несмотря на все те меры, которые принимаются поначалу для исключения венериков из сообщества, вскоре они уже занимают свое место в ряду прочих больных. Их, пусть и неохотно, принимают на лечение в больницы. Они поступают в парижский Отель-Дьё[17]; попытки изгнать их оттуда всякий раз кончаются неудачей — венерики приживаются там и смешиваются с другими пациентами[18]. В Германии для них строят специальные заведения, не ради их изоляции, но чтобы обеспечить необходимое лечение; в Аугсбурге семейство Фуггеров основывает две такие больницы. Город Нюрнберг берет на жалованье врача, умевшего, по его утверждению, *«die malafrantzos vertreiben»*[19]**. Ибо, в отличие от лепры, эта болезнь очень быстро стала чисто медицинской проблемой, исключительно предметом врачевания. Повсюду разрабатываются свои курсы лечения; община святого Косьмы, в подражание арабам, использует для этой цели ртуть[20]; в парижском Отель-Дьё применяют главным образом териак. Затем широкое распространение получает гваяковое дерево, которое, если верить «Syphilidis» Фракасторо и Ульриху фон Гуттену, ценилось дороже американского золота. Чуть ли не повсеместно прибегают к потогонным средствам. Короче говоря, на протяжении XVI в. венерические болезни постепенно включаются в число заболеваний, подлежащих лечению. Конечно, нельзя не учитывать и всей совокупности относящихся к ним моральных оценок, однако на собственно медицинское восприятие их эти оценки оказывают очень незначительное влияние[21].

Любопытный факт: в XVII в. венерические болезни до некоторой степени отрываются от своего медицинского контекста и,

---

* «Есть болезнь необычайно заразная и весьма устрашающая; даже прокаженные гнушаются ею и страждущим сей болезнью вместе с собою жить не дозволяют» (*лат.*). — *Примеч. пер.*

** Излечивать больных французской болезнью (*нем.*). — *Примеч. пер.*

наряду с безумием, интегрируются в нравственное пространство исключения из сообщества — и происходит это под воздействием сложившегося в эту эпоху мира изоляции. На самом деле истинными наследниками лепры выступают не они, а другой, весьма сложный феномен, который войдет в сферу медицинских интересов еще очень нескоро.

Этот феномен — безумие. Однако для того, чтобы это новое наваждение заняло место проказы в ряду многовековых страхов и стало, подобно ей, вызывать по отношению к себе реакцию отторжения, исключения, очищения — ему, впрочем, очевидным образом родственную, — потребуется длительный, продолжающийся около двух столетий, латентный период. Прежде чем безумие было укрощено, прежде чем его восприятие снова вызвало к жизни древние ритуалы, что произошло к середине XVII в., оно настойчиво и неотвязно сопровождало все главные сферы человеческого опыта в эпоху Возрождения.

О том, как существовало безумие в этот период и какие основные образы оно принимало, мы сейчас и напомним — по необходимости очень кратко.

Начнем с наиболее простого — и наиболее символичного — из этих образов.

С наступлением эпохи Ренессанса область воображаемого пополняется новым объектом, который вскоре займет в ней особое место: это Корабль дураков, загадочный пьяный корабль, бороздящий тихие воды притоков Рейна и фламандских каналов.

Известно, что *Narrenschiff* — это литературный конструкт, заимствованный, судя по всему, из древнего цикла легенд об аргонавтах, цикла, который, наряду с другими мифологическими темами, незадолго перед тем обрел вторую жизнь и вторую молодость и был возведен в статус государственного мифа в герцогстве Бургундском. В моду входит сочинение «Кораблей», чей экипаж, состоящий из вымышленных героев, из олицетворенных добродетелей и пороков или социальных типов, отправляется в великое символическое плавание; оно приносит персонажам если не благоденствие, то по крайней мере встречу со своей судьбой либо с правдой о самом себе. Так, Симфориан Шампье слагает «Корабль государей и бранных подвигов дво-

рянства» (1502) и вслед за ним, в 1503 г., «Корабль добродетельных дам»; создаются «Blauwe Schute» Якопа Ван Устворена (1413), «Narrenschiff» Бранта (1497), сочинение Иодока Бадия «Stultiferae naviculae scaphae fatuarum mulierum»* (1498) и даже некий «Корабль здоровья». И конечно, ко всей этой вымышленной флотилии принадлежит знаменитое полотно Босха.

Однако *Narrenschiff* — единственное из всех этих судов, которое существовало не только в романах и сатирах, но и в самой действительности; такие корабли, заполненные сумасшедшими и перевозившие свой необычный груз из города в город, были на самом деле. В те времена безумцам ничего не стоило вести бродячий образ жизни. Города при первом удобном случае изгоняли их за пределы своих стен; и они так и скитались по отдаленным деревням, если только их не препоручали какой-нибудь группе купцов или паломников. Особенное распространение этот обычай получил в Германии; в Нюрнберге в первую половину XV в. было зарегистрировано 62 умалишенных; 31 человек был изгнан из города; за следующие пятьдесят лет, судя по дошедшим до нас свидетельствам, еще 21 человек не по своей воле покинул город — причем речь идет только о безумцах, задержанных муниципальными властями[22]. Нередко бывало, что их передавали на попечение морякам: в 1399 г. во Франкфурте матросам поручают избавить город от безумного, который расхаживал по улицам нагишом; в самом начале XV в. какого-то невменяемого преступника таким же образом переправляют в Майнц. Случается, что моряки ссаживают на берег своих неудобных пассажиров раньше, чем обещали; подтверждением тому — история с франкфуртским кузнецом, которого дважды выдворяли из города и который оба раза возвращался обратно, покуда наконец его не доставили в Крейцнах, где он и осел[23]. Должно быть, у причалов европейских городов часто можно было встретить такие «корабли дураков».

С точностью восстановить смысл подобного обычая не так легко. Можно было бы счесть, что власти попросту применяли к безумным общепринятую меру — высылку из города всех занимающихся бродяжничеством; но эта гипотеза не покрывает всех фактов: ведь бывало и так, что некоторых умалишенных поме-

* «Челны глупости, или ладьи жен бестолковых» (*лат.*). — *Примеч. пер.*

щали в больницы и лечили именно от безумия, причем еще в те времена, когда для них не строили специальных домов; в дортуарах парижского Отель-Дьё были поставлены приспособленные для них койки[24]; да, впрочем, и в большинстве европейских городов на протяжении всего Средневековья и Возрождения существовали особые места лишения свободы, предназначенные для сумасшедших, — как, например, Шатле в Мелене[25] или знаменитая канская Тур-о-Фу, Башня Безумцев[26]; таковы же бесчисленные немецкие Narrturmer, вроде Любекских ворот или Гамбургского Jungpfer[27]. Значит, изгнанию подлежит не всякий безумец, и можно, таким образом, предположить, что изгоняют только безумных чужеземцев: город соглашается брать на свое попечение только тех, кто относится к числу его граждан. В самом деле, в отчетных ведомостях некоторых средневековых городов мы обнаруживаем отчисления на нужды умалишенных либо дарения в их пользу[28]. Однако в действительности это гораздо более сложная проблема — ведь существуют и своего рода сборные пункты, где безумцев больше, чем в других местах, но они не принадлежат к коренному населению. Это, прежде всего, места паломничества, такие как церковь Сен-Матюрен-де-Ларшан или Сен-Хильдевер-де-Гурне, а также святыни Безансона и Геля; паломничества к ним организовывались, а иногда и субсидировались тем или иным городом или госпиталем[29]. И не исключено, что корабли дураков, неотступно занимавшие воображение людей в период раннего Ренессанса, были именно кораблями паломников, плавание на которых обретало в высшей степени символический смысл: умалишенные отправлялись на поиски своего разума — кто спускаясь по рекам Рейнской области вниз, по направлению к Бельгии и Гелю, кто поднимаясь вверх по Рейну, к Юре и Безансону.

Но существуют и другие города, такие как, например, Нюрнберг: они, безусловно, не являются местом паломничества, однако в них скапливается много безумных — во всяком случае, гораздо больше, чем может оказаться в самом городе. Средства на их размещение и содержание выделяются из городского бюджета, но их не лечат, а недолго думая сажают в тюрьму[30]. Можно предположить, что в некоторые крупные города — те, что стояли на пересечении дорог или были торговыми центрами, — бе-

зумцев, причем в довольно значительном количестве, привозили с собой купцы и моряки и там «теряли», очищая от них город, откуда те были родом. Возможно, случалось и так, что места подобного «паломничества наоборот» постепенно сливались с пунктами, куда безумцев, напротив, приводили именно как паломников. Стремление излечить умалишенного сочеталось со стремлением изолировать его; он оказывался в замкнутом сакральном пространстве, пространстве чуда. Возможно, что именно по такой схеме шло развитие деревни Гель: место паломничества постепенно превращалось в некий анклав, землю обетованную, где человека ждет избавление от безумия, но где над ним, в соответствии с древними представлениями, совершается нечто вроде ритуала исключения из сообщества.

Ведь смысл подобного перемещения безумных, смысл действа, которым обставляется их изгнание, смысл самого их отбытия или отплытия вовсе не сводится к одной только общественной пользе либо к безопасности их сограждан. Здесь, безусловно, присутствовала и иная система значений, более близкая к ритуалу; отдельные следы ее можно различить до сих пор. Так, безумным запрещено появляться в церкви[31], тогда как, согласно церковному праву, они могут исповедоваться и причащаться[32]. Церковь не предусматривает санкций против священника в случае, если тот лишится рассудка; однако же в Нюрнберге в 1421 г. безумного священника изгоняют из города с особой торжественностью, как если бы фигура его сделалась еще более нечистой вследствие своей сакральности; подъемные деньги выделяются ему из городского бюджета[33]. Бывало и так, что умалишенного подвергали публичной порке, а затем, после своеобразной игры в погоню, преследования понарошку, изгоняли из города ударами розог[34]. Все эти черты указывают на то, что высылка безумных стояла в одном ряду с прочими ритуальными изгнаниями.

Теперь понятнее становится та интереснейшая и богатейшая смысловая нагрузка, которую несло на себе плавание дураков и благодаря которой оно так поражало воображение. С одной стороны, не нужно преуменьшать бесспорную практическую пользу от этого плавания; препоручить безумца морякам значит наверняка от него избавиться, чтобы он не бродил где попало под стенами города, а уехал далеко, сделался пленником своего отъез-

да. Но с другой стороны, тема воды привносит во все это целый сонм связанных с нею смутных представлений; вода не просто уносит человека прочь — она его очищает; к тому же, находясь в плавании, он пребывает во власти своей переменчивой судьбы: на корабле каждый предоставлен собственной участи, всякое отплытие может стать для него последним. Дурак на своем дурацком челноке отправляется в мир иной — и из иного мира прибывает, высаживаясь на берег. Плавание сумасшедшего означает его строгую изоляцию и одновременно является наивысшим воплощением его *переходного* статуса. В известном смысле это плавание — всего лишь распространившееся вширь, на все полуреальное, полувоображаемое географическое пространство, *пограничное* положение безумца; он пребывает на той линии горизонта, какая очерчивает круг интересов средневекового человека, и это его положение и символично, и в то же время вполне реально, ибо ему дарована привилегия *быть запертым у ворот* города: исключенный из городской жизни, он превращается в заключенного, а поскольку у него нет и не может быть иной *тюрьмы,* кроме *порога* в буквальном смысле слова, то и держат его строго на линии границы. Для внешнего мира он — внутри, для внутреннего — вовне. Такое в высшей степени символичное положение он занимает и поныне — если, конечно, иметь в виду, что прежняя вполне зримая крепость порядка превратилась сегодня в цитадель нашего сознания.

Именно такова роль воды и плавания на корабле. Безумец заперт на его борту, словно в тюрьме, побег из которой невозможен; он — всецело во власти реки с тысячью ее рукавов, моря с тысячью его путей, их великой переменчивости, неподначальной ничему. Он — узник, стоящий посреди самой вольной, самой широкой из дорог; он накрепко прикован к открытому во все концы света перекрестку. Он — Пассажир (Passager) в высшем смысле слова, иными словами, узник перехода (passage). И неведома никому земля, к которой причалит его корабль, — равно как не знает никто, из каких краев он прибыл, когда нога его ступает на берег. Нет у него иной правды, иной родины, кроме бесплодных просторов, пролегающих между двумя берегами, двумя чужбинами[35]. Не важно, ритуал ли отплытия с присущей ему системой значений находится у истоков этой связи помеша-

тельства и воды, которая прослеживается в сфере воображаемого западноевропейской культуры на протяжении всего ее существования, — или же, наоборот, именно их сближение вызывает из глубины веков этот ритуал и закрепляет его в сознании. Одно бесспорно: в восприятии европейца вода надолго связывается с безумием.

В свое время уже Тристан, прикинувшись безумцем, позволил морякам ссадить его на побережье Корнуэльса. И когда он появляется во дворце короля Марка, никто его не узнает, никто не ведает, откуда он держит путь. Но уж слишком часто ведет он странные речи — они и знакомы, и словно бы идут откуда-то издалека; слишком хорошо ему известно, что скрывается за самыми привычными вещами, — а значит, он выходец из какого-то очень близкого к нашему, но иного мира. Он — не пришелец с твердой суши, на которой покоятся твердыни городов; он — выходец из беспокойного, неугомонного моря, этой волшебной равнины, изнанки мира, чьи неведомые пути хранят в себе столько удивительных тайн. Изольда лучше, чем кто-либо, понимает, что этот безумец — сын моря, вестник беды, брошенный здесь дерзкими матросами: «Будь прокляты моряки, что привезли с собой этого дурака! Зачем они не вышвырнули его в море!»[36]*. Та же тема не раз возникает в последующие века: у мистиков XV столетия она трансформировалась в мотив души-челнока, одинокой в безбрежном море желаний, в бесплодном поле забот и неведения, окруженной бликами ложного знания, заброшенной в самую сердцевину неразумного мира; челн души обречен оставаться во власти великого моря безумия, если не удастся ему бросить надежный якорь веры либо поднять свои духовные паруса, дабы веяние духа Божьего направило его в порт[37]. В конце XVI в. Деланкр был убежден: именно море причиной тому, что все племя мореплавателей служит дьяволу: неверная пашня, по которой, полагаясь лишь на звезды, ведут борозду корабли; секреты, передающиеся из уст в уста; удаленность от женщин; наконец, самый вид этой бескрайней волнующейся равнины лишают человека веры в Бога и сколько-нибудь прочных связей с родиной; и тогда он вверяет себя дьяволу и

* Ср. рус. пер. Н. Я. Рыковой: «Дурак, господь да поразит // Тех моряков, что мне на горе // Тебя не выбросили в море». — Легенда о Тристане и Изольде. М., 1976, с. 107. — *Примеч. пер.*

безбрежному океану его происков[38]. В классическую эпоху влиянием морского климата обычно объясняли меланхолический темперамент англичан: вечный холод и сырость, неустойчивая погода приводят к тому, что крошечные капельки воды, проникая во все жилы и фибры тела, делают человека хилым и предрасположенным к безумию[39]. Наконец, не касаясь богатейшей литературной традиции — от Офелии до Лорелеи, упомянем лишь грандиозную полуантропологию, полукосмологию Хайнрота, у которого безумие становится проявлением в человеке некоего темного «водного» начала, того сумрачного беспорядка, зыбкого хаоса, где все зарождается и все умирает, — хаоса, противостоящего светозарному, зрелому, устойчивому разуму[40].

Но если в воображении европейца плавание дураков связывается со столькими мотивами, восходящими к незапамятным временам, то почему тогда эта тема так внезапно оформляется в литературе и в иконографии именно к XV в.? Почему вдруг возникают очертания Корабля дураков, а его дурацкая команда начинает назойливо вторгаться даже в привычнейшие картины жизни? Почему от древнего союза воды и безумия, в один прекрасный день — не раньше и не позже — появилось на свет подобное судно?

Потому, что оно символизирует собой ту тревогу и беспокойство, которые внезапно охватывают европейскую культуру в конце Средних веков. Безумие и безумец становятся важнейшими персонажами этой культуры — во всей своей двойственности: они несут в себе и угрозу, и насмешку, и головокружительную бессмыслицу мира, и смехотворное ничтожество человека.

Прежде всего, возникает целая литература сказок и моралите. Корнями своими она, по-видимому, уходит в далекое прошлое. Однако к концу Средних веков она захватывает все новые и новые пространства: теперь это длинная вереница «дурачеств», где пороки и недостатки по-прежнему клеймятся, но возводятся уже к иному истоку — не к гордыне, не к недостатку милосердия, не к забвению христианских добродетелей, как было встарь, а к какому-то великому мировому неразумию, в котором, строго говоря, никто не повинен, но которое втайне влечет к себе всех и всех увлекает за собой[41]. Разоблачение безумия становится об-

щепринятой формой критики. В фарсах и соти все более важное место занимает персонаж Безумца, Простака или Дурака[42]. Отныне это не просто забавная, привычная в своей маргинальности фигура[43]; он — хранитель истины, его место в самом центре театральной сцены, а роль обратна роли безумия в сказках и сатирах, но дополняет ее. Если Глупость ввергает каждого в какое-то ослепление, когда человек теряет себя, то Дурак, напротив, возвращает его к правде о себе самом; в комедии, где все обманывают друг друга и водят за нос сами себя, он являет собой комедию в квадрате, обманутый обман; на своем дурацком, якобы бессмысленном языке он ведет разумные речи, комичные, но становящиеся развязкой комедии: влюбленным он объясняет, что такое любовь[44], юношам — в чем правда жизни[45], гордецам, нахалам и обманщикам — как они в действительности ничтожны[46]. Даже старинные праздники дураков, которые были в такой чести во Фландрии и в Северной Европе, теперь переносятся на подмостки, а вся стихийная пародия на религию оформляется в социальную и моральную критику.

Глупость вершит свое дело и в ученой литературе, возникая из самой сердцевины разума и истины. Именно она, погрузив всех без разбору на свой полоумный корабль, обрекает людей на совместную одиссею («Blauwe Schute» Ван Устворена, «Narrenschiff» Бранта); именно ее, злокозненную повелительницу, заклинает Мурнер в своем «Narrenbeschworung»*; именно она действует заодно с Любовью в сатире Корроза «Против Безумной Любви» — и пререкается с нею, выясняя, кто из них двоих старше и главнее, которая из них вызывает к жизни другую и влечет за собой, куда захочет, как в диалоге Луизы Лабе «Спор глупости с любовью». У Глупости есть и свои академические забавы: она становится предметом ученых речей, произносит их сама и о самой себе; ее разоблачают, она защищается, требует признать, что ближе стоит к счастью и истине, чем разум, ближе к разуму, чем сам разум; Вимпфелинг пишет свою «Monopolium Philosophorum»[47]**, а Юдок Галл — «Monopolium et societas, vulgo des Lichtschiffs»[48]***.

---

* «Заклятие дураков» (*нем.*). — *Примеч. пер.*

** «Всевластие философов» (*лат.*). — *Примеч. пер.*

*** «Единовластие и общество, на языке народном О корабле света» (*лат., нем.*). — *Примеч. пер.*

Наконец, среди этих серьезных забав появляются великие тексты гуманистов — Флейдера и Эразма[49]. В виду этих бесконечных словопрений, этих неутомимых состязаний в диалектике, в виду этого возобновляющегося вновь и вновь обмена речами, выстраивается длинная череда зрительных образов — от «Операции Глупости» и «Корабля дураков» Иеронима Босха до «Dulle Grete»* Брейгеля; а гравюра запечатлевает сплетение мотивов Праздника Дураков и Танца Дураков, которое прежде было уделом театра и литературы[50]. Воистину начиная с XV в. лик безумия поражал воображение европейца.

Последовательность дат говорит сама за себя: изображение Пляски Мертвецов на кладбище Невинноубиенных младенцев относится, по-видимому, к самому началу XV в.[51]; та же Пляска в Шез-Дьё создана около 1460 г.; а в 1485 г. Гюйо Маршан выпускает в свет свою «Пляску смерти». Бесспорно, все эти шестьдесят лет прошли под знаком образа ухмыляющейся смерти. В 1492 г. Брант пишет «Narrenschiff», который пятью годами позже будет переведен на латынь. В последние годы XV столетия Иероним Босх создает свой «Корабль дураков». В 1509 г. появляется «Похвала Глупости». Очередность ясна.

До второй половины XV в., и даже несколько позже, над всем господствует тема смерти. Конец отдельного человека и конец истории принимают облик войн и эпидемий чумы. Над человеческим бытием тяготеет предначертанный свыше предел, который никому не дано перейти. Мир заключает в себе скрытую угрозу — и угроза эта бесплотна. Но вот на исходе столетия всеобщая тревога вдруг резко меняет свою направленность: на смену смерти с ее серьезностью приходит насмешница-глупость. Открыв ту роковую неизбежность, с которой человек обращается в ничто, западный мир перешел к презрительному созерцанию того ничтожества, какое представляет собой само существование человека. Ужас перед последней чертой — смертью — затаился в глубине неиссякаемой иронии; теперь он обезоружен заранее; он сам становится смешным, приобретая повседневные, ручные формы, повторяясь в каждый миг житейского спектакля, распыляясь в пороки, причуды и потешные черточки каждого человека. Небытие в смерти отныне — ничто, потому что смерть

* «Безумная Грета» (*нем.*). — *Примеч. пер.*

щепринятой формой критики. В фарсах и соти все более важное место занимает персонаж Безумца, Простака или Дурака[42]. Отныне это не просто забавная, привычная в своей маргинальности фигура[43]; он — хранитель истины, его место в самом центре театральной сцены, а роль обратна роли безумия в сказках и сатирах, но дополняет ее. Если Глупость ввергает каждого в какое-то ослепление, когда человек теряет себя, то Дурак, напротив, возвращает его к правде о себе самом; в комедии, где все обманывают друг друга и водят за нос сами себя, он являет собой комедию в квадрате, обманутый обман; на своем дурацком, якобы бессмысленном языке он ведет разумные речи, комичные, но становящиеся развязкой комедии: влюбленным он объясняет, что такое любовь[44], юношам — в чем правда жизни[45], гордецам, нахалам и обманщикам — как они в действительности ничтожны[46]. Даже старинные праздники дураков, которые были в такой чести во Фландрии и в Северной Европе, теперь переносятся на подмостки, а вся стихийная пародия на религию оформляется в социальную и моральную критику.

Глупость вершит свое дело и в ученой литературе, возникая из самой сердцевины разума и истины. Именно она, погрузив всех без разбору на свой полоумный корабль, обрекает людей на совместную одиссею («Blauwe Schute» Ван Устворена, «Narrenschiff» Бранта); именно ее, злокозненную повелительницу, заклинает Мурнер в своем «Narrenbeschworung»*; именно она действует заодно с Любовью в сатире Корроза «Против Безумной Любви» — и пререкается с нею, выясняя, кто из них двоих старше и главнее, которая из них вызывает к жизни другую и влечет за собой, куда захочет, как в диалоге Луизы Лабе «Спор глупости с любовью». У Глупости есть и свои академические забавы: она становится предметом ученых речей, произносит их сама и о самой себе; ее разоблачают, она защищается, требует признать, что ближе стоит к счастью и истине, чем разум, ближе к разуму, чем сам разум; Вимпфелинг пишет свою «Monopolium Philosophorum»[47]**, а Юдок Галл — «Monopolium et societas, vulgo des Lichtschiffs»[48]***.

---

* «Заклятие дураков» (*нем.*). — *Примеч. пер.*

** «Всевластие философов» (*лат.*). — *Примеч. пер.*

*** «Единовластие и общество, на языке народном О корабле света» (*лат., нем.*). — *Примеч. пер.*

Наконец, среди этих серьезных забав появляются великие тексты гуманистов — Флейдера и Эразма[49]. В виду этих бесконечных словопрений, этих неутомимых состязаний в диалектике, в виду этого возобновляющегося вновь и вновь обмена речами, выстраивается длинная череда зрительных образов — от «Операции Глупости» и «Корабля дураков» Иеронима Босха до «Dulle Grete»* Брейгеля; а гравюра запечатлевает сплетение мотивов Праздника Дураков и Танца Дураков, которое прежде было уделом театра и литературы[50]. Воистину начиная с XV в. лик безумия поражал воображение европейца.

Последовательность дат говорит сама за себя: изображение Пляски Мертвецов на кладбище Невинноубиенных младенцев относится, по-видимому, к самому началу XV в.[51]; та же Пляска в Шез-Дьё создана около 1460 г.; а в 1485 г. Гюйо Маршан выпускает в свет свою «Пляску смерти». Бесспорно, все эти шестьдесят лет прошли под знаком образа ухмыляющейся смерти. В 1492 г. Брант пишет «Narrenschiff», который пятью годами позже будет переведен на латынь. В последние годы XV столетия Иероним Босх создает свой «Корабль дураков». В 1509 г. появляется «Похвала Глупости». Очередность ясна.

До второй половины XV в., и даже несколько позже, над всем господствует тема смерти. Конец отдельного человека и конец истории принимают облик войн и эпидемий чумы. Над человеческим бытием тяготеет предначертанный свыше предел, который никому не дано перейти. Мир заключает в себе скрытую угрозу — и угроза эта бесплотна. Но вот на исходе столетия всеобщая тревога вдруг резко меняет свою направленность: на смену смерти с ее серьезностью приходит насмешница-глупость. Открыв ту роковую неизбежность, с которой человек обращается в ничто, западный мир перешел к презрительному созерцанию того ничтожества, какое представляет собой само существование человека. Ужас перед последней чертой — смертью — затаился в глубине неиссякаемой иронии; теперь он обезоружен заранее; он сам становится смешным, приобретая повседневные, ручные формы, повторяясь в каждый миг житейского спектакля, распыляясь в пороки, причуды и потешные черточки каждого человека. Небытие в смерти отныне — ничто, потому что смерть

* «Безумная Грета» (*нем.*). — *Примеч. пер.*

уже всюду, потому что сама жизнь была всего лишь тщеславным самообманом, суесловием, бряцаньем шутовских колокольчиков и погремушек. Голова превратится в череп, но пуста она уже сейчас. Безумие, глупость — это присутствие смерти здесь и теперь[52]. Но в то же время это присутствие смерти побежденной, укрывшейся во всех тех будничных приметах, которые и возвещают о наступлении ее царства, и свидетельствуют, что поживиться-то ей будет нечем. Смерть срывает маску, но под маской и не было ничего другого; достаточно приподнять нечто — не истину, не красоту, а всего только гипсовую личину, пестрые лохмотья, — и откроется оскал скелета. У суетной маски та же улыбка, что и у мертвеца. Но в смехе безумца есть одна особенность: он уже заранее смеется смехом смерти; умалишенный, предрекая смертельный мрак, уже обезоружил его. В эпоху зрелого Возрождения вопли «Безумной Марго» торжествуют над «Торжеством смерти», воспетым в конце Средних веков на стенах Кампо-Санто*.

Подмена темы смерти темой безумия не означает, что с прежней тревогой покончено; скорее, тревога эта обретает новые черты. Человеческое существование по-прежнему ничтожно, однако его ничтожество больше не воспринимается как внешний конечный предел, угрожающий и итожащий одновременно; теперь оно испытывается изнутри, как постоянная и неизменная форма существования. Прежде безумие людей заключалось в том, что они не замечали приближения последнего, смертного часа, прежде их следовало призвать к мудрости, показав им смерть, — теперь же мудрость будет разоблачать безумие везде и всюду, растолковывать людям, что они уже, в сущности, мертвецы и что смертный час близок именно постольку, поскольку безумие, охватившее всех, способно слиться со смертью в единое, неразделимое целое. Именно об этом — пророчество Эсташа Дешана:

> А ныне [мир] мерзок, вял и хмур,
> Дряхл, алчен стал и злоречив:
> Зрю лишь одних глупцов и дур,
> Конец уж близок, так и есть...
> Все вкривь да вкось...[53]

---

* От *итал.* campo santo — кладбище, акрополь (букв. «священное поле»). Здесь: знаменитая церковь в Пизе. — *Примеч. пер.*

Теперь элементы поменялись местами. Уже не конец времен, не конец света задним числом явит людям, что они были безумны, ибо нисколько об этом конце не тревожились; но именно нарастающее безумие, его незримое нашествие служит признаком того, что мир приближается к конечной катастрофе; и призывает ее, делает ее необходимой как раз людское помешательство.

Безумие и небытие переплелись в XV в. так тесно, что их связь сохранится надолго: мы обнаружим ее и в сердцевине опыта безумия, который возникает в классическую эпоху[54].

Все формы, какие принимает этот опыт помешательства, — и пластические, и литературные — внешне предельно когерентны. Живописное изображение и текст постоянно отсылают друг к другу, выступая то комментарием, то иллюстрацией. Одна и та же тема, все тот же Narrentanz встречается нам снова и снова — и в народных празднествах, и в театральных представлениях, и на гравюрах; а последняя часть «Похвалы Глупости» целиком строится по образцу длинного шествия дураков, где все ремесла, все сословия, проходя перед нами в свой черед, вовлекаются в великий хоровод неразумия. Не исключено, что большая часть фантастической фауны, заполняющей собой все полотно лиссабонского «Искушения», заимствована из традиционных масок; некоторые фигуры, возможно, перешли туда из «Malleus»[55]*. А что такое знаменитый «Корабль дураков», если не прямой перевод на язык живописи «Narrenschiff» Бранта? Картина, носящая название этой книги, во всех деталях иллюстрирует ее XXVII песнь, где также клеймятся позором *potatores et edaces***. Высказывалось даже предположение, что она входила в целый цикл полотен-иллюстраций к основным песням Брантовой поэмы[56].

И однако не следует обольщаться внешне строгой преемственностью мотивов и предполагать нечто большее, чем то, что поведано самой историей[57]. Вполне вероятно, что такого исследования, какое провел Эмиль Маль для предшествующих эпох, особенно в отношении темы смерти, в нашем случае выполнить не удастся. Прекрасное единство слова и образа, того, что изображено средствами языка и что высказано средствами живопи-

* «Молот <ведьм>» (*лат.*). — *Примеч. пер.*

** Пьяницы и обжоры (*лат.*). — *Примеч. пер.*

си, начинает распадаться; в данную единицу времени они не обладают одним и тем же, общим для них значением. И пусть Образ все еще призван говорить, передавать собою нечто единосущное языку — нельзя не признать, что говорит он уже не вполне то же самое; и что живопись благодаря своим специфическим изобразительным смыслам погружается в некий новый опыт, который все больше и больше будет расходиться со сферой языка, — какой бы тождественной ни казалась их поверхностная тематика. Изображение и речь пока еще иллюстрируют одну и ту же басню о глупости в пределах одного и того же нравственного мира; но они уже разнонаправленны, и еле заметная трещинка между ними намечает ту главную линию раздела, которая станет определяющей для западноевропейского опыта безумия.

Появление безумия на горизонте ренессансной культуры сказывается прежде всего в распаде готической символики; мир готики с его завязанными в тугой узел духовными значениями начинает словно бы затуманиваться, и из этого тумана возникают фигуры, чей смысл нельзя воплотить иначе, нежели в различных видах помешательства. Какое-то время готические формы еще живут — но мало-помалу они умолкают, перестают вещать, взывать и наставлять и, лишенные всякого возможного языка, но по-прежнему привычные для глаза, обнаруживают лишь присутствие своей фантастичности. Образ, отныне свободный, не подчиненный более мудрости и назиданию, попадает в гравитационное поле собственного безумия.

Как ни парадоксально, но причина этого освобождения образа — в разрастании его значения, в том самопроизвольном умножении смысла, благодаря которому между вещами сплетается столь плотная ткань многочисленных и запутанных отношений, что их уже невозможно расшифровать, не обладая эзотерическим знанием, а сами вещи, со своей стороны, настолько обременены атрибутами, признаками, аллюзиями, что в конечном счете теряют свой привычный облик. Непосредственному восприятию уже не под силу уловить смысл изображения, оно не говорит само за себя; между знанием, одушевляющим его, и формой, его облекающей, разверзается пропасть. Пустота образа заполняется видениями и галлюцинациями. Свидетельство подобной пролиферации смысла на закате эры готики — книга

«Speculum humanae salvationis»[58]*, где между Ветхим и Новым Заветом, помимо традиционных, восходящих к патристике соответствий, выстраивается целая система символических связей, не профетического порядка, но принадлежащих к сфере воображаемого. Прообразом Страстей Христовых служит не только жертвоприношение Авраама; Страсти вовлекают в свою орбиту все, что есть притягательного в пытке, все ее бесчисленные видения; рядом с крестом появляется Тувал, кузнец, и колесо Исайи, создается фантастическая картина ожесточения, страдания и истязаемых тел, никак не связанная с поучительными сторонами жертвоприношения. И вот уже образ перегружен дополнительными смыслами, вынужден стать их носителем. Но в этот смысловой избыток может просочиться греза, бессмыслица, неразумие. Фигуры-символы легко превращаются в силуэты из кошмарного сна. Свидетельством тому — старинная аллегория мудрости, на немецких гравюрах нередко изображаемой в виде длинношеей птицы, чьи мысли, медленно поднимаясь от сердца к голове, успевают стать взвешенными и продуманными[59]; система значений этого символа излишне подчеркнута — и словно наливается тяжестью: долгий путь размышления, обретая зрительный образ, превращается в тигель утонченного знания, в инструмент для дистилляции квинтэссенций. Шея *Gutemensch*** становится все длиннее, выступая образом не столько мудрости, сколько всех реальных переходных ступеней знания; и человек-символ преображается в фантастическую птицу со сложенной в тысячу раз непомерной шеей — в бессмысленное существо, стоящее на полпути между животным и вещным миром, влекущее не так строгостью смысла, как собственно изобразительным обаянием. Символическая мудрость эта — в плену у безумствующих грез.

Мир образов претерпевает коренное изменение: стиснутый множественностью смыслов, он освобождается от упорядоченности форм. Поверхность изображения скрывает в себе столько различных значений, что предстает уже только загадочным ликом. Отныне власть его — не в поучении, но в неодолимой притягательности. Показательна эволюция химеры — всем известной химеры, встречающейся повсеместно уже в Средние века,

* «Зерцало спасения человеческого» (*лат.*). — *Примеч. пер.*

** Человека доброго (*нем.*). — *Примеч. пер.*

от английских псалтирей до Шартрского и Буржского соборов. В те времена химера давала наглядный урок того, как душа человека, терзаемого желаниями, становится пленницей звериного начала; все эти гротескные лица, расположенные на брюхе у чудовищ, принадлежали к миру великой платоновской метафоры и являли собой унижение духа, впавшего в безумие греха. Но вот наступает XV век, и химера, образ человеческого безумия, становится одной из излюбленных фигур в бесконечном множестве «Искушений». Отшельник в покое своего уединения осажден со всех сторон не предметами, пробуждающими в нем желания, но скопищем ненормальных, не разгаданных в своей тайне форм, безмолвных и мимолетных, всплывших из глубин сновидения и пребывающих отныне здесь, на поверхности этого мира. В лиссабонском «Искушении» одна из таких фигур восседает напротив святого Антония: порождение безумия, отшельнического одиночества, покаяния и лишений; тонкая улыбка озаряет это лицо, живущее отдельно от тела, воплощение чистой тревоги в виде подвижной гримасы. Именно этот силуэт, явившийся из кошмарного сна, — одновременно и субъект, и объект искушения; именно к нему прикован завороженный взгляд аскета; и тот и другой, не в силах оторваться, глядятся друг в друга, словно в зеркало, вопрошают друг друга беспрестанно и безответно, и окружающее их молчание нарушается лишь гнусным копошением нежити[60]. Химера больше не напоминает человеку в сатирической форме о его духовном предназначении, позабытом в безумном угаре желания. Отныне она — безумие, ставшее искушением: все, что несет она в себе невозможного, фантастического, нечеловеческого, все, что есть в ней от противоестественности, от чего-то бессмысленного, ползающего, кишащего, — как раз все это и сообщает ей ее странную власть. Свобода рожденных ею грез, пусть даже пугающих, фантазмы, сотканные ее безумием, влекут к себе человека XV столетия более властно, чем вожделенная реальность плоти.

В чем же состоит эта неодолимая, завораживающая сила — сила, являющая себя в данную эпоху через образы безумия?

Прежде всего, человек как будто открывает для себя в этих фантастических образах одну из тайн, одно из предназначений своего естества. Средневековая мысль превращала легионы зве-

рей, раз и навсегда поименованных Адамом, в символы человеческих ценностей[61]. Но с началом Возрождения человеческое и животное начала меняются местами; зверь вырывается на свободу; сбросив с себя бремя легенды, перестав служить иллюстрацией моральных категорий, он переходит в мир присущей ему фантастичности. Происходит удивительный обмен ролями: отныне именно животное будет подстерегать человека, подчинять его своей власти и открывать ему правду о нем самом. Невероятные, рожденные обезумевшим воображением животные стали скрытым естеством человека; и грешник, представ в последний час в отталкивающей наготе, открывает всем свое чудовищное обличье — обличье бредового животного — вроде сов, чьи паучьи туловища мешаются с нагими телами осужденных в «Аду» Дирка Боутса; вроде крылатых насекомых в духе Стефана Лохнера, бабочек с кошачьими головами, сфинксов с надкрыльями майских жуков, птиц с крыльями беспокойными и жадными, словно руки; вроде огромного жертвенного животного с узловатыми пальцами, изображенного на полотне «Искушения» Грюневальда. Животное начало перестало быть домашним, прирученным человеческими ценностями и символами; отныне именно оно неодолимо притягивает человека своей необузданной дикостью, неисчерпаемой, невозможной чудовищностью — и именно оно обнажает ту мрачную ярость, то бесплодное безумие, что царит в человеческом сердце.

Но безумие притягательно и другой своей стороной, прямо противоположной: это не только темные глубины человеческой природы, но и знание. Знание прежде всего потому, что все нелепые образы безумия на самом деле являются элементами некоего труднодостижимого, скрытого от всех, эзотерического знания. Все эти причудливые формы изначально располагаются в пространстве какой-то великой тайны; святой Антоний, которого они искушают, терзаем не безудержностью Желания, но жалом гораздо более коварным — жалом любопытства; его искушает знание, такое далекое и такое близкое, знание, которое дарует и одновременно скрывает в себе улыбка химеры; он отступает назад как раз потому, что не позволяет себе перейти запретные границы знания; он уже знает (в этом-то и состоит его Искушение) то, что позднее будет высказано Кардано: «Муд-

рость, как и все прочие драгоценности, должно вырывать из лона земли»[62]. А хранителем этого знания, столь недоступного и столь устрашающего, выступает Дурак в своей простоте и невинности. Если человек разумный и мудрый различает лишь разрозненные — и оттого еще более тревожные — его образы, то Дурак несет его все целиком, в безупречно сферическом сосуде, в том хрустальном шаре, который пуст для всех, но для него плотно заполнен незримым знанием. Брейгель смеется над калекой, пытающимся проникнуть в эту хрустальную сферу[63]. Однако именно он, этот переливающийся, радужный шар знания — до смешного дешевый и бесконечно драгоценный фонарь, — качается на конце шеста, который несет на плече Безумная Марго; и он не разобьется никогда. Все тот же шар фигурирует и на обратной стороне Сада Наслаждений. Другой символ знания, древо (древо запретное, древо греха и обетованного бессмертия), посаженное когда-то в центре Земного рая, теперь выдернуто из земли и превратилось в мачту корабля дураков: таким оно предстает на гравюре-иллюстрации к «Stultiferae naviculae» Иодока Бадия; судя по всему, именно оно раскачивается над «Кораблем дураков» у Босха.

Что же возвещает это знание безумцев? Поскольку знание это запретно, оно, конечно же, является предвестьем царства Сатаны и одновременно конца света; высшего блаженства и последней кары; всевластия на земле и низвержения в преисподнюю. «Корабль дураков» плывет по стране наслаждений, где желанию человека доступно все, по какому-то новому раю, ибо человек здесь не ведает больше ни нужды, ни страданий; и все же прежней невинности ему не обрести. Мнимое это блаженство есть торжество дьявола, Антихриста, это — подступающий вплотную Конец. Видения Апокалипсиса, конечно, не новость в XV в.; однако по природе своей они совсем иные, чем были прежде. На смену слегка фантазийной иконографии XIV в. с ее замками, кувыркающимися, словно игральные кости, с ее Зверем, неизменно предстающим в облике традиционного Дракона, и Богоматерью, не позволяющей ему подойти ближе, короче, с ее непременным и зримым божественным порядком и грядущей победой Бога, — на смену ей приходит видение мира, откуда мудрость исчезла вовсе. Это неистовый шабаш природы:

горы рушатся и превращаются в равнины, земля извергает мертвецов, и кости проступают из могил; падают с неба звезды, горит земля, и всякая жизнь, иссохнув, устремляется к смерти[64]. Конец перестает быть переходом к вечной жизни и ее предвестьем; это — нашествие ночной тьмы, поглощающей древний разум этого мира. Достаточно взглянуть на дюреровских всадников из Апокалипсиса — тех самых, посланных Богом: у Дюрера это отнюдь не ангелы Торжества и примирения, не глашатаи ясного, умиротворяющего правосудия, — а неукротимые воины, орудия безумного возмездия. Мир погружается в стихию разбушевавшейся Ярости. Победа остается не за Богом и не за дьяволом; победу празднует Безумие.

Безумие завораживает человека отовсюду. Фантастические образы, рожденные им, — отнюдь не мимолетные видимости, что скоро стираются с поверхности вещей. Странный парадокс: все эти порождения причудливейшего бреда были изначально скрыты в лоне земли как некая тайна, как недосягаемая истина. Предаваясь беззаконной власти своего безумия, человек наталкивается на правящую миром мрачную необходимость; зверь, преследующий его в кошмарных снах, в бессонные ночи, — это собственное его естество, то самое, что беспощадно обнажится в свете адской истины; вздорные образы, рожденные в незрячей простоте, — это великое, всесветное знание; и в охваченном смутой и безумием универсуме уже проступает его жестокий, последний предел. Эпоха Возрождения сделала все это множество образов выражением своих смутных предчувствий, ощущения, что мир полон опасностей и загадок: видимо, поэтому они столь весомы, а прихотливая их фантастика — столь логична.

В ту же эпоху в литературе, философии, морали тема безумия звучала совсем иначе.

В Средние века безумие прочно занимало место в иерархии пороков. Начиная с XIII в. его изображение обычно помещают среди дурных воинов Психомахии[65]. Как в Париже, так и в Амьене оно зачислено в дурное войско и входит в двенадцать пар противоположностей, которые делят между собой верховную власть над душой человека: это Вера и Идолопоклонство, Надежда и Отчаяние, Милосердие и Скупость, Непорочность и

Сладострастие, Осмотрительность и Безумие, Терпение и Гнев, Кротость и Жестокость, Согласие и Распря, Послушание и Непокорность, Постоянство и Изменчивость. В эпоху Возрождения Безумие оставляет свое скромное место и выдвигается вперед. Если у Гуго Сен-Викторского корнем генеалогического древа Пороков, древа прародителя Адама, была гордыня[66], то теперь Безумие предводительствует веселым хором человеческих слабостей. Глупость — их признанный корифей, она направляет их, увлекает за собой, называет по именам: «[Их] вы видите в толпе моих спутниц и наперсниц... Вот эта, с горделиво поднятыми бровями, — Филавтия (Себялюбие). Та, что улыбается одними глазами и плещет в ладоши, носит имя Колакия (Лесть). А эта, полусонная, словно дремлющая, зовется Лета (Забвение). Эта, что сидит со сложенными руками, опершись на локти, — Мисопония (Лень). Эта, увитая розами и опрысканная благовониями, — Гедонэ (Наслаждение). Эта, с беспокойно блуждающим взором, называется Анойя (Безумие). Эта, с лоснящейся кожей и раскормленным телом, носит имя Трифэ (Чревоугодие). Взгляните еще на этих двух богов, замешавшихся в девичий хоровод: одного из них зовут Комос (Разгул), а другого — Негретое Гипнос (Непробудный Сон)»[67]. Исключительное, абсолютное право Глупости — господствовать над всем, что есть дурного в человеке. Но разве не она, пусть косвенно, господствует и над всем, что может он совершить доброго, — над честолюбием, рождающим мудрую политику, над скупостью, умножающей богатства, над нескромным любопытством, одушевляющим философов и ученых? В этом вторит Эразму Луиза Лабе; Меркурий от ее имени взывает к богам: «Не дайте пропасть этой Прекрасной Даме, доставившей вам столько удовольствия»[68].

Но царство Глупости имеет очень мало общего с тем всевластием мрака, о котором мы только что вели речь и которое связывало это царство с великими трагическими силами, правящими миром.

Глупость, конечно, привлекательна, но гипнотической притягательности в ней нет. Она господствует над всем, что есть в мире легкого, веселого, не требующего усилий. Благодаря ей «развлекаются и возвеселяются» люди, и именно она доставила богам «Гения, Юность, Вакха, Силена и этого любезного садов-

ника»[69]. Вся она — одна сверкающая поверхность: ни единой сокровенной загадки.

Разумеется, она как-то причастна извилистым путям, ведущим к знанию. Первая песнь поэмы Бранта посвящена книгам и ученым; и в латинском издании 1497 г. на гравюре, иллюстрирующей этот фрагмент, изображен взгромоздившийся на свою заваленную книгами кафедру Магистр, у которого позади докторской шапочки виднеется дурацкий капюшон, расшитый бубенчиками. В эразмовском хороводе дураков немалое место отведено ученым людям: первыми идут Грамматики, за ними — Поэты, Риторы и Сочинители; затем Юристы; следом выступают «Философы, почитаемые за длинную бороду и широкий плащ», и наконец, сомкнув ряды, шествует неисчислимое воинство Богословов[70]. Но знание не потому играет в глупости столь важную роль, что она, глупость, может хранить в себе какие-то его тайны; напротив, она — возмездие, настигающее беспорядочную и бесполезную ученость. Познание обретает в ней истину только потому, что само оно до смешного ничтожно и, вместо того чтобы обратиться к великой Книге опыта, утопает в книжной пыли и в праздных словопрениях; наука впадает в безумие и глупость как раз от избытка лженаук.

O vos doctores, qui grandia nomina fertis
Respicite antiquos patris, jurisque peritos.
Non in candidulis pensebant dogmata libris,
Arte sed ingenua sitibundum pectus alebant[71]*.

В полном соответствии с давним и привычным мотивом народной сатиры глупость здесь представлена как комическое наказание знания и его невежественных притязаний.

Все дело в том, что глупость вообще соотносится не столько с подземными, тайными формами мирового бытия, сколько с человеком, с его слабостями, мечтами и заблуждениями. У Эразма не остается ничего от тех проявлений космического мрака,

* О вы, мужи ученые, что величайшими именами нарекаетесь,
Оглянитесь на древних знатоков традиций и права.
Они не взвешивали мнений своих в пустых книгах,
Но кормили алчущий ум простодушным искусством (*лат.*). — *Примеч. пер.*

какие усматривал в безумии Босх; глупость уже не подстерегает человека во всех четырех концах света; она проникает в него самого или, вернее, становится тонкой связующей нитью, которая удерживает человека в согласии с самим собой. Мифологизация и персонификация Глупости у Эразма — не более чем литературный прием. На самом деле существуют лишь различные глупости — различные человеческие формы глупости: «Я считаю, что мне воздвигнуто столько статуй, сколько есть на свете людей»[72]; достаточно бросить взгляд на государства, даже на мудрейшие из них и наилучшим образом управляемые: глупость принимает в них «столь разнообразные формы, они ежедневно изобретают по этой части такие новшества, что для осмеяния их не хватило бы и тысячи Демокритов»[73]. Нет глупости вне каждого отдельного человека, потому что именно человек вызывает ее к жизни через ту нежную привязанность, какую питает он к себе самому, через те иллюзии, какими он себя тешит. «Филавтия» — первая из фигур, которые Глупость вовлекает в свой хоровод: ведь между ними двумя существует особенно прочная связь; себялюбие — первый признак глупости, но именно потому, что человек любит самого себя, он и принимает заблуждение за истину, ложь — за реальность, насилие и уродство — за красоту и справедливость: «Иной уродливее обезьяны, а самому себе кажется Нireем. Другой, проведя кое-как при помощи циркуля три кривых линии, мнит себя Эвклидом. Этот в музыке — что осел, играющий на лире, и поет не лучше курицы, которую оседлал петух, а воображает себя вторым Гермогеном»[74]. Пребывая в воображаемом согласии с самим собой, человек порождает, словно мираж, собственное безумие. Отныне символом безумной глупости станет зеркало, где не отражается ничего реального, но где человек, созерцая себя, увидит тайную мечту, пробужденную в нем самомнением. Глупость имеет дело не столько с истиной и с мирозданием, сколько с человеком и с той истиной о нем самом, какую ему дано постигнуть.

А значит, она всецело принадлежит к миру нравственных категорий. Зло — уже не возмездие и не конец времен, а всего лишь проступок или моральный изъян. Сто шестнадцать песен поэмы Бранта — это портреты полоумных пассажиров Корабля; среди них — скряги, наушники, пьяницы; среди них те, кто ве-

дет беспорядочную и распутную жизнь, те, кто неверно толкует Писание, и те, кто изменяет законному супругу. Лохер, переводчик Бранта на латынь, раскрывает в своем предисловии замысел и смысл его сочинения; оно — наглядный урок того, *quae mala, quae bona sint; quid vitia; quo virtus, quo ferat error;* и, преподавая этот урок, автор бичует и воздает по мерзости их всем *impios, superbos, avaros, luxuriosos, lascivos, delicatos, iracundos, gulosos, edaces, invidos, veneficos, fldefrasos...*[75]* — короче, всем видам предосудительного поведения, какие только сумел измыслить сам человек.

Будучи выражен средствами литературы и философии, опыт безумия в XV в. приобретает прежде всего черты нравственной сатиры. Ничто здесь не напоминает об угрозе великого нашествия, которая неотступно занимала воображение художников. Напротив, ее старательно обходят молчанием; речь идет вовсе не о ней. Эразм отвращает взоры слушателей от того безумия, что «посылается из подземного царства жестокими мстительницами, которые [вселяют] в нашу грудь ядовитых змей»; отнюдь не этим формам помешательства хотел он произнести свою хвалу, но тому «приятному заблуждению ума», которое «освобождает душу от мучительных забот и одновременно досыта поит наслаждениями»[76]. Держать в узде этот безмятежный мир не составляет труда; вся его простодушная привлекательность без утайки предстает перед взором мудреца, а тот, смеясь, всегда держится от него на расстоянии. И если Босх, Брейгель и Дюрер, зрители земные, были сами вовлечены в кошмар безумия, вырывавшийся из-под земли и окружавший их со всех сторон, то Эразм наблюдает его издалека и остается неуязвимым; он созерцает безумие с высоты своего Олимпа и поет ему славу как раз потому, что может смеяться над ним безудержным смехом богов. Ибо человеческая глупость — зрелище божественное: «В общем, ежели поглядеть с луны, по примеру Мениппа, на людскую сутолоку, то можно подумать, будто видишь стаю мух или комаров, дерущихся, воюющих, интригующих, грабящих, обманывающих, блудящих, рождающихся, падающих, умирающих. Нельзя и представить себе,

* Что суть <вещи> дурные, что — добрые; что есть порок, что — добродетель, что — заблуждение; нечестивцам, гордецам; скупцам, сладострастникам, развратникам, привередам, гневливцам, обжорам, чревоугодникам, завистникам, чародеям, предателям (*лат.*). — *Примеч. пер.*

сколько движения, сколько трагедий в жизни этих недолговечных тварей...»[77] Безумие перестает быть привычной и непостижимой чуждостью мироздания; оно — всего лишь зрелище, давно утратившее новизну для чуждого ему зрителя; оно уже не образ *универсума (cosmos),* но характерная черта *века (aevum).*

Такова в самом общем, схематическом виде оппозиция двух опытов безумия: космического, где безумие предстает в его близких, неодолимо влекущих формах, и критического, где перед ним поставлен несокрушимый заслон иронии. Конечно, в реальной жизни их противоположность была не так четко обозначена и не так очевидна. Взаимное влияние будет продолжаться, и долго еще не порвутся связующие нити.

Тема конца света, последнего неистовства стихий не чужда критическому опыту безумия, нашедшему воплощение в литерату́ре. Ронсар пишет о последних временах, что противятся великой пустоте — отсутствию Разума:

> Где Разум, Правосудье где? — на небесах;
> А вместо них, увы! царит разбой кровавый,
> Насилье, ненависть, вражда и суд неправый[78].

Одна из заключительных глав поэмы Бранта целиком посвящена апокалиптической теме Антихриста: увлекаемый чудовищной бурей, Корабль дураков бессмысленно носится по волнам, и эта картина отождествляется с крушением мироздания[79]. И наоборот, множество фигур моральной риторики прямо и непосредственно иллюстрируются космическими образами безумия: вспомним знаменитого босховского врача, еще большего безумца, чем тот, кого он хочет излечить, — всей его лжеучености хватило лишь на то, чтобы облачиться в худшие обноски безумия, бросающегося в глаза всякому, кроме него самого. Современники Босха и последующие поколения видели в его произведениях прежде всего нравственный урок: разве не выводят на свет все эти фигуры, порождения внешнего мира, равным образом и чудовищ, обитающих в человеческом сердце? «Его полотна отличаются от полотен других живописцев тем, что другие чаще всего стремятся изобразить человека, каким он пред-

стает извне, он же единственный дерзнул изобразить людей такими, каковы они изнутри». И, как считает тот же комментатор начала XVII в., символ разоблачительной мудрости, тревожной иронии Босха ясно обозначен почти на всех его картинах с помощью двух образов: факела (свет постоянно бодрствующей мысли) и совы, чей загадочный неподвижный взгляд «возносится в покой и молчание ночи, и пищей ему служит не столько вино, сколько елей»[80].

Но, несмотря на частые и покуда еще зримые взаимодействия, две формы, которые принял опыт безумия, уже отделились одна от другой; отныне расстояние между ними будет только увеличиваться. Образы космического видения и попытки нравственной рефлексии, элемент *трагический* и элемент *критический,* станут отныне расходиться все больше и больше; внутри безумия как глубинного единства разверзнется зияющая пропасть, которой уже не закрыться снова. По одну ее сторону окажется Корабль дураков, откуда глядят лики одержимых; мало-помалу он погружается в ночную тьму мироздания; пейзажи, окружающие его, вещают о причудливой алхимии знания, о глухих угрозах звериного начала и о конце света. По другую — Корабль дураков, являющий взору мудреца образцовую и поучительную одиссею, плавание по человеческим недостаткам.

С одной стороны — Босх, Брейгель, Дирк Боутс, Дюрер: бесконечное безмолвие образов. Вся властная сила безумия развернута на пространстве чисто визуальном. Фантазмы и угрозы, чистая видимость грез и сновидений и уготованный миру тайный удел — вот сфера, где безумие изначально наделено всемогуществом откровения: откровения о том, что бредовые видения и есть реальность, что под тонкой пленкой иллюзии открываются глубины неоспоримого, что мгновенный проблеск образа отдает мир во власть тревожных фигур, вечных в окутывающей их ночной тьме; и откровения противоположного, но столь же болезненного, — о том, что однажды, в тот миг между бытием и небытием, когда над всем царит бред чистого разрушения, мир в его реальности растворится в едином фантастическом Образе; мира уже нет, однако безмолвие и ночь пока не сомкнулись над ним до конца; его вспыхнувший в последний раз огонек колеблется у края того беспорядка, за которым сразу наступает одно-

образный порядок предельной завершенности. Именно в этом блеснувшем и сразу исчезающем Образе теряется истина мироздания. Живопись XV в. передает все эти хитросплетения видимости и тайны, непосредственно явленного образа и сокровенной загадки как *трагическое безумие мира.*

С другой стороны, через Бранта, Эразма, через всю гуманистическую традицию безумие осваивается сферой дискурса. Здесь оно становится тоньше, изощреннее — но и безоружнее. Изменяется его масштаб; оно рождается в сердцах людей, задает им свои правила поведения и заставляет нарушать общепринятые; но даже подчинив своей власти целые государства, оно бессильно против безмятежной истины вещей, против великой природы. Оно исчезает, едва обнажается главное — жизнь и смерть, справедливость и истина. Быть может, оно и завладело каждым человеком, но царство его все равно будет жалким и относительным, ибо суетность его истины всегда открыта взору мудреца. Для него оно предстанет объектом, причем с наихудшей стороны: превратится в объект смеха. Поэтому лавровые венки, что плетутся для него, обращаются в оковы. И будь оно даже мудрее любой науки — ему суждено склониться перед мудростью, для которой оно не более чем глупость. За Глупостью может *остаться* последнее слово, но самой ей не *быть* последним словом истины и мироздания; ее речи в свое оправдание принадлежат всего лишь *критическому сознанию человека.*

Это противостояние критического сознания и трагического опыта определяет все возможности испытать безумие и высказаться о нем в эпоху раннего Возрождения[81]. И тем не менее оно скоро сойдет на нет; важнейшая структура, имевшая еще в начале XVI в. ясные и четкие очертания, исчезнет, или почти исчезнет, менее чем через столетие. Строго говоря, «исчезновение» — не совсем подходящее слово для обозначения того, что, собственно, произошло. Скорее речь идет о другом: эпоха Ренессанса отдавала все более выраженное предпочтение одному из элементов системы — тому, что превращал безумие в языковой опыт, в пределах которого человек оказывался один на один со своей нравственной правдой, с законами своей собственной природы и истины. Короче, критическое сознание безумия высвечивалось все лучше и лучше, тогда как трагические образы постепенно-

отходили в тень. Скоро они станут и вовсе неразличимы. Через некоторое время отыскать их следы будет очень нелегко; разве что отдельные страницы у де Сада да творчество Гойи — свидетельство тому, что исчезновение не означает полной утраты, что трагический опыт безумия по-прежнему таится в темных глубинах мысли и сновидений, что в XVI в. он не был разрушен до основания, но лишь погрузился во тьму. Критическое сознание, получив исключительные преимущества и права, заслонило собой трагический, космический опыт безумия. Вот почему классический, а через него — и современный опыт безумия нельзя рассматривать как некий целостный образ, достигший тем самым своей положительной истины: образ этот фрагментарен, частичен, за исчерпывающий он выдает себя по ошибке; это скорее множество, выведенное из равновесия недостающими, т. е. скрывающими его, элементами. Трагическое сознание безумия не дремлет, подспудное его присутствие по-прежнему ощущается под оболочкой критического сознания во всех его формах — философских и научных, моральных и медицинских.

Именно его пробудили к жизни последние речи Ницше, последние видения Ван Гога. По-видимому, именно его начал предощущать Фрейд в самом конце своего пути: миф о борьбе либидо и инстинкта смерти символизирует у него именно эти великие терзания. Наконец, именно оно, это сознание, нашло свое выражение в творчестве Арто — творчестве, которое поставило бы перед мыслью XX в., обрати эта мысль на него внимание, самый насущный, самый головокружительный для вопрошающего вопрос; творчестве, без устали возвещающем, что культура наша лишилась своего трагического первоистока в тот самый момент, когда вытолкнула из себя великое солнечное безумие мира, те надрывные муки, в которых беспрестанно вершится «жизнь и смерть Сатаны-Огня».

Благодаря этим величайшим открытиям, и только им одним, мы уже в наши дни можем наконец понять, что и особенный облик, и изначальный смысл опыта безумия, существующего с XVI в. до настоящего времени, восходят к этой пустоте, к этой ночи и к образам, ее наполняющим. Нам следует по-новому взглянуть на ту замечательную прямую, по которой рациональная мысль движется к анализу безумия как душевной болезни:

мы должны увидеть в ней вертикаль; и тогда выяснится, что каждая из сменяющих друг друга форм этой мысли все более заслоняет собой трагический опыт безумия, — и притом с возрастающим риском для себя, — будучи, однако, не в силах затмить его окончательно. Подавление, доведенное до крайней точки, неизбежно вызывает взрыв: его-то мы и наблюдаем со времен Ницше.

Но как случилось, что критическая мысль заняла в XVI в. столь исключительное положение? Как случилось, что она в конечном счете присвоила себе весь опыт безумия, так что в преддверии эпохи классицизма трагические образы предшествующих веков растворились во мраке? Чем завершилось движение, о котором Арто сказал: «Возрождение XVI в. порвало с той реальностью, чьи законы были, быть может, сверхчеловеческими, но зато естественными; возрожденческий гуманизм не возвеличил, а умалил человека»?[82]

Для того чтобы понять, каков был опыт безумия, возникший в классическую эпоху, необходимо вкратце рассмотреть некоторые черты этой эволюции.

1. Безумие становится формой, соотнесенной с разумом, или, вернее, безумие и разум образуют неразрывную и постоянно меняющуюся местами пару: на всякое безумие находится свой разум, его судья и властелин, а на всякий разум — свое безумие, в котором он обретает собственную убогую истину. Оба служат друг другу мерой, отрицают друг друга в бесконечных взаимных отсылках, но и получают друг в друге основание.

Через строгую диалектику их взаимной соотнесенности XVI век вдыхает новую жизнь в старую христианскую тему: мир как безумие в глазах Бога. Человек думает, что взор его незамутнен и что сам он — истинная мера вещей; то знание о мире, каким он, по его мнению, обладает, только укрепляет его в самовлюбленности: «Стоит нам среди бела дня посмотреть себе под ноги или бросить взгляд по сторонам, и вот мы уже мним, будто ничего проницательнее нашего взора нельзя и помыслить»; но если глаза наши обратятся к самому солнцу, нам придется сознаться в том, что понимание земных вещей есть не что иное, как «потеря времени и лишняя обуза, когда настает время устремиться к солнцу». Эта почти платоновская тяга к солнцу бытия

не раскрывает, однако, ни истины, ни тех оснований, на которых зиждется зримый облик вещей; она показывает лишь пучину присущего нам неразумия: «Стоит нам в мыслях наших начать возноситься к Богу... и вот уже от того, что доставляло нам величайшее удовольствие и звалось мудростью, пахнёт на нас одним лишь безумием, а то, что имело прекрасный облик добродетели, обернется только слабостью рассудка»[83]. Возноситься мыслью к Богу и пытаться достичь дна той пучины помешательства, куда погружены мы все, — это одно и то же; для опыта Кальвина безумие есть истинная мера человека пред лицом безмерного божественного разума.

Ум человека в своей конечности — не столько искорка великого сияния, сколько частичка тьмы. Его ограниченному пониманию недоступна даже неполная, преходящая истина видимой стороны вещей; для его безумия открыта лишь их изнанка, теневая сторона, прямо противоположная их истине. Чтобы вознестись мыслью к Богу, человек должен не просто выйти за пределы своего «я», но вырваться целиком из оков присущей ему слабости, преодолеть одним прыжком пропасть противоречия между земными вещами и их божественной сущностью; ибо та доля истины, которая проглядывает в кажимости, — не отражение этой сущности, а крайняя, предельная ее противоположность: «Все вещи двулики, — утверждает Себастьян Франк, — ибо Богу угодно было противопоставить себя миру, и он оставил ему только видимость вещей, а сущность их и истину забрал себе... Оттого-то всякая вещь есть противоположность тому, чем она кажется в этом мире: это Силен навыворот»[84]. Пучина безумия, куда погрузились люди, такова, что видимость истины, обретающаяся в этой пучине, есть прямая противоположность самой истины. И больше того: противоречие между видимостью и истиной присутствует уже в видимости — ведь если бы видимость была самотождественна, она была бы по крайней мере намеком на истину, как бы ее пустой формой. Это постоянное «навыворот», перевертывание, не имеющее отныне ни единого направления, ни положенного свыше предела, обнаруживается в самих вещах; двигаться следует не от кажимости к истине, но от кажимости к иной кажимости, отрицающей первую, а затем к другой, снова опровергающей и отрицающей это отрицание. Такое движение

неостановимо, и еще прежде, чем Кальвин или Франк стали молить о великом преображении, Эразм уже знал, что находится в плену тысячи малых преображений, предопределенных видимостью на ее собственном уровне; Силен навыворот — это не символ истины, отобранной у нас Богом, а нечто гораздо большее и гораздо меньшее одновременно: это сугубо приземленный символ самих вещей, та взаимообусловленность противоположностей, которая закрывает для нас, быть может навсегда, единственный, прямой путь к истине. «Любая вещь имеет два лица... Снаружи как будто смерть, а загляни внутрь — увидишь жизнь, и наоборот, под жизнью скрывается смерть, под красотой — безобразие, под изобилием — жалкая бедность, под позором — слава, под ученостью — невежество... Коротко говоря, сорвав маску с Силена, увидишь как раз обратное тому, что рисовалось с первого взгляда»[85]. Все без исключения погружено в непосредственное противоречие, все побуждает человека отдаться во власть собственного безумия; любой порядок, установленный человеком, — безумие пред лицом истины сущностей и Бога[86].

Но безумна, в пределах этого порядка, и попытка вырваться из него и соединиться с Богом. В XVI в. авторитет Послания к Коринфянам был непререкаем, как ни в какую другую эпоху: «В безумии говорю: я больше»*. Безумие — отвращаться от мира, безумие — полагаться во всем на непостижимую волю Бога, безумие — не ведать границ своим исканиям; все это темы древние, милые сердцу мистиков. Уже Таулер описывает состояние человека, отринувшего безумства мира, но тем самым ввергшего себя в безумие еще более мрачное, еще более отчаянное: «И когда выйдет кораблик в открытое море и окажется человек в такой заброшенности, вот тут и поднимутся в нем все его обиды и искушения, все его грезы и убожество его...»[87] Тот же экзистенциальный опыт комментирует и Николай Кузанский: человек, «отбрасывая чувство... неистовствует душой»**. Приближаясь к Богу, человек как никогда охвачен безумием, и гавань истины, куда в конечном счете увлекает его благодать, для него не что иное, как пучина неразумия. Божественная мудрость, когда

* 2 Кор. 11,23. — *Примеч. пер.*

** *Николай Кузанский.* Простец о мудрости, кн. I. — Соч. в 2 т. М., 1979, т. 1, с. 369 (пер. З. А. Тажуризиной). — *Примеч. пер.*

ее сияние явлено человеку, не есть разум, долго скрывавшийся за покровами, — но безмерная глубина, где тайна не становится менее таинственной, где противоречие по-прежнему противоречит само себе, осененное тем высшим противоречием, вследствие которого самая сердцевина мудрости замутнена безумием всяческого вида. «Господи, слишком глубока бездна совета Твоего»[88]. Об этом знал, но как бы со стороны, Эразм, писавший сухо, что Бог скрыл тайну спасения даже от мудрецов, тем самым вверяя мир спасительному безумию[89]; об этом пространно говорил Николай Кузанский, в движении своей мысли постепенно теряя слабый человеческий разум, который есть не более чем безумие, и растворяя его в великом, бездонном безумии божественной мудрости: она «невыразима никакими словами, и неуразумеваема никаким разумом, неизмерима никакой мерой, незавершаема никаким концом, неопределима никаким определением, несоизмерима никакой соразмерностью, несравнима никаким сравнением, неизобразима никаким изображением, неформируема никаким формированием... И поскольку она остается невыразимой для любого красноречия, нельзя себе мыслить конца подобных выражений, ибо то, через что, в чем и из чего существуют все вещи, остается немыслимым для любого мышления»[90].

Великий круг замкнулся. Разум человека в сравнении с Мудростью был всего лишь безумием; Разум божественный в сравнении со скудной человеческой мудростью вовлечен в круговорот присущего ему Безумия. По большому счету все — только Безумие; по малому счету само Все — не более чем безумие. Иными словами, нет безумия безотносительно к разуму, истина же разума сводится к тому, чтобы на миг приоткрыть безумие, которое он отрицает, и в свою очередь раствориться, затеряться в безумии. В каком-то смысле безумие ничтожно: безумие людей — ничто пред лицом высшего разума, единственного властелина бытия; а пучина первоосновного безумия — ничто, потому что является таковой лишь для бессильного разума человека. Но ничтожен и разум — ибо тот разум, именем которого разоблачается человеческое безумие, оказывается на поверку, стоит лишь наконец достигнуть его, стремительным вихрем, где разуму суждено умолкнуть.

Вот так, при господствующей роли христианской мысли, была предотвращена великая угроза, приближение которой почувствовал XV век. Безумие перестало быть глухой силой, взрывающей мир изнутри и неодолимо притягательной в своей фантастичности; оно перестало являть взору в сумерках времен картины буйного животного начала или великой борьбы Знания и Запрета. Оно вовлечено в бесконечное круговое движение и неотделимо от разума: оба и утверждаются, и отрицаются друг в друге. Безумие отныне лишено абсолютного бытия в ночном мраке мироздания: оно существует лишь в соотнесении с разумом, и соотнесенность эта одновременно и гибельна, и спасительна для них обоих.

2. Безумие превращается в одну из форм самого разума. Оно проникает в него, представая либо одной из его скрытых сил, либо одним из его воплощений, либо некоей парадоксальной формой его самосознания. В любом случае безумие сохраняет определенный смысл и самоценность, лишь находясь в пространстве разума.

«Самомнение — наша прирожденная и естественная болезнь. Человек — самое злополучное и хрупкое создание и тем не менее самое высокомерное. Человек видит и чувствует, что он помещен среди грязи и нечистот мира, он прикован к худшей, самой тленной и испорченной части вселенной, находится на самой низкой ступени мироздания, наиболее удаленной от небосвода, вместе с животными наихудшего из трех видов и, однако же, он мнит себя стоящим выше луны и попирающим небо. По суетности того же воображения он равняет себя с Богом...»[91] Именно в этом — худшее из безумств человека: он не признает собственного ничтожества, слабости, не позволяющей ему достигнуть истины и добра; он не ведает своей доли в общем безумии. Но отрицать то неразумие, которым отмечен самый его удел, значит навсегда лишиться способности использовать свой разум разумно. Ибо если и есть в чем разум, то именно в приятии этого постоянного круговорота мудрости и безумия, именно в отчетливом сознании их взаимосвязи и неразделимости. Подлинный разум не тот, что свободен от любых компромиссов с безумием, а тот, что, напротив, почитает своим долгом осваивать предначертанные безумием пути: «Так пособите же мне малость,

дщери Юпитера, дабы могла я доказать, что к высокой оной мудрости, к этой твердыне блаженства, как ее прозвали философы, не отыскать пути, ежели Глупость не согласится быть вашим вожатым»[92]. И пускай эта тропа не приведет к какой бы то ни было конечной мудрости, пускай даже обещанная ею твердыня — не более чем мираж и новое безумие, все равно тропа эта сама по себе будет тропой мудрости, если идти по ней, зная наверное, что идешь по тропе глупости и безумия. Все то, из-за чего мир навеки пребудет миром безумия, — зрелище его суеты, его пустую шумиху, царящую в нем сумятицу звуков и красок, — все это следует принимать и даже допускать в себя, сохраняя, однако, ясное сознание его глупости — глупости, одинаково присущей и зрителю, и самому зрелищу. Внимать всему этому следует не серьезно, не так, как внимают истине, но уделяя толику легкого интереса, смеси иронии и снисходительности, открытости и тайного знания, не позволяющего ввести себя в обман, — того интереса, с каким обычно относятся к балагану: «Не так, как слушают церковных проповедников, но как внимают рыночным скоморохам, шутам и фиглярам, или так, как наш друг Мидас слушал некогда Пана»[93]. В нем, в этом красочном и шумном настоящем, в его охотном приятии, означающем незаметный отказ, сущность мудрости претворяется вернее, нежели в долгих поисках скрытой от глаз истины. Обманным путем, через само приятие безумия, разум осаждает его, берет в кольцо, осмысляет и может отвести ему подобающее место.

Да и где, впрочем, ему место, если не внутри самого разума, как одной из его форм и, быть может, скрытых возможностей? Видимо, сходство между формами разума и формами безумия действительно велико. Пугающе велико: как определить, что поступок весьма мудрый совершен дураком, а самая бессмысленная глупость — человеком обычно мудрым и осмотрительным? «Мудрость и безумие, — пишет Шаррон, — весьма близки. Стоит повернуться кругом, и одно превращается в другое. Это видно по поступкам людей умалишенных»[94]. Но сходство это хоть и ставит в тупик разумных людей, оборачивается на пользу самому разуму. Вовлекая самые неистовые вспышки безумия в свое поступательное движение, разум тем самым достигает величайших высот. Монтень, навещая впавшего в слабоумие Тассо,

испытывает скорее горечь, чем сострадание; но, в сущности, сильнее всего в нем чувство восхищения. Конечно, горько видеть, что разум бесконечно близок к глубочайшему безумию именно там, где он мог бы достигнуть своих вершин: «Кто не знает, как тесно безумие соприкасается с высокими порывами свободного духа и с проявлениями необычайной и несравненной добродетели?»* Но есть во всем этом парадоксальный повод для восхищения. Ведь это означает, что как раз из безумия разум и черпает самые удивительные свои способности. Если Тассо, «один из самых одаренных, вдохновенных и проникнутых чистейшей античной поэзией людей, тот великий итальянский поэт, подобного которому мир давно не видывал», пребывает теперь «в столь жалком состоянии, пережившим сам себя», то не обязан ли он этим «той живости, которая для него стала смертоносной, той зоркости, которая его ослепила, тому напряженному и страстному влечению к истине, которое лишило его разума, той упорной и неутолимой жажде знаний, которая довела его до слабоумия, той редкостной способности к глубоким чувствам, которая опустошила его душу и сразила его ум?»[95] Кара безумия настигает усилие разума как раз потому, что безумие было изначально причастно этому усилию: бесспорно присущие безумию живость образов, необузданность страсти, великое затворничество духа суть самые опасные — ибо самые острые — орудия разума. Нет такого могучего разума, которому не приходилось бы безумствовать, чтобы довести свое творение до конца, «нет великого духа без примеси безумия... Именно в этом смысле следует понимать то, что мудрецы и славнейшие из поэтов соглашались иногда впадать в безумство и неистовство»[96]. Безумие — тяжкий, но сущностно важный момент в неустанных трудах разума; в нем, даже в призрачных его победах, являет себя торжествующий разум, для которого оно было лишь тайной живительной силой[97].

Мало-помалу безумие оказывается безоружным и, в своей одномоментности с разумом, лишается привычного места; разум облекает его и словно вбирает в себя, укореняет в себе. В том-то и заключалась двойственная роль, которую сыграла скептическая мысль или, вернее, разум, столь ясно сознающий, какими формами он ограничен и какие силы ему противятся: он от-

* *Монтень.* Указ. соч., с. 428.

крывает безумие как один из своих ликов, а тем самым и ограждает себя от всякой внешней власти и непреодолимой враждебности, от малейшего признака трансцендентности; и в то же время он переносит безумие в самую сердцевину собственной деятельности, обозначая его как важнейший элемент своей природы. И мы видим, как уже после Монтеня и Шаррона, но в русле все того же движения мысли, включающего безумие в самую природу разума, вычерчивается кривая паскалевской рефлексии: «Все люди неизбежно безумны, так что не быть безумцем означает только страдать другим видом безумия»[98]. Эта рефлексия — итог долгого труда, начатого Эразмом; вслед за открытием безумия, имманентно присущего разуму, происходит как бы его раздвоение: возникает, с одной стороны, «безумное безумие», отрицающее безумие разума, отбрасывающее его — и тем самым удваивающее, а через это удвоение впадающее в безумие наиболее простое, самодостаточное и непосредственное; а с другой стороны — «мудрое безумие», которое приемлет безумие разума, прислушивается к нему, признает за ним права гражданства и проникается его живительными токами; этим оно надежнее защищается от безумия, чем упрямое, заранее обреченное на неудачу отрицание.

Ведь отныне истина безумия неотделима от торжества и окончательного всевластия разума — ибо истина безумия в том, чтобы, пребывая внутри разума, стать одним из его ликов, одной из его сил и как бы некоей мгновенной потребностью, благодаря которой он обретает еще большую уверенность в себе.

В этом и состоит, быть может, разгадка постоянного и многообразного присутствия безумия в литературе конца XVI — начала XVII в., в искусстве, которое, стремясь овладеть разумом, ищущим самого себя, признает необходимость безумия, *своего* безумия, обступает его, берет в кольцо и в конечном счете одерживает над ним победу. Таковы игры эпохи барокко.

В литературе, как и в философской мысли, идет та же упорная работа, и завершится она тем же утверждением трагического опыта безумия в лоне критического сознания. Не будем пока останавливаться на этом явлении и, не проводя никаких различий, рассмотрим в общих чертах те лики, те фигуры безумия,

которые можно обнаружить как в «Дон Кихоте», так и в романах Скюдери, как в «Короле Лире», так и в театре Ротру или Тристана Л'Эрмита.

Начнем с самой значительной и самой устойчивой из них (очертания ее, чуть стершиеся от времени, можно распознать и в XVIII в.[99]): с фигуры *безумия через отождествление себя с героем романа*. Ее характерные черты раз и навсегда запечатлел Сервантес. Но сама тема всплывает вновь и вновь: и в непосредственных обработках «Дон Кихота» («Дон Кихот» Герена де Бускаля был сыгран в 1639 г.; двумя годами позже ставится пьеса того же автора «Правление Санчо Пансы»), и в переложениях его отдельных эпизодов («Безумства Карденьо» Пишу — это вариации на тему «Рыцаря-Оборванца» из Сьерра-Морены), и, более косвенно, в сатире на фантастические романы (как в «Мнимой Клелии» Сюблиньи или, внутри самого повествования, в эпизоде о Жюли д'Арвиан). Химеры переходят от автора к читателю, однако если для одного они были фантазией, то для другого превращаются в фантазм; писательский прием простодушно воспринимается как фигура реальности. Внешне речь идет о вещи весьма несложной — критике романического вымысла; но если копнуть чуть глубже, обнаружится тревожная озабоченность соотношением реального и воображаемого в произведении искусства, а быть может, и той неясной, неуловимой связью, какая существует между фантастическим вымыслом и гипнотической силой бреда. «Изобретением всех искусств мы обязаны людям с расстроенным воображением; *каприз* у живописцев, поэтов и музыкантов — это всего лишь другое, смягченное воспитанностью, название для обозначения их *безумия*»[100]. Безумия, которое подвергает сомнению ценности иной эпохи, иного искусства, иной морали, но в котором, колеблясь, путаясь, странным образом подтачивая друг друга собственной призрачностью, отражаются также и все, даже самые далекие друг от друга, формы человеческого воображения.

Вторая фигура безумия, *безумие пустого тщеславия*, родственна первой. Но в этом случае безумец отождествляет себя не с литературным образцом, а с самим собой: воображаемое одобрение окружающих позволяет ему приписывать себе любые достоинства, любые добродетели, любые способности, которых он

лишен. Он — наследник старой эразмовской *Филавтии*. Он бедняк, но мнит себя богачом; он урод, но не может оторваться от зеркала; на ногах у него кандалы, но он уже почитает себя Богом. Таков лиценциат из Осуны, воображавший себя Нептуном[101]. Такова нелепая судьба семи персонажей «Мечтательниц»[102], Шатофора в «Осмеянном педанте», г-на де Ришсурса в «Сэре Политике». Виды этого безумия неисчислимы; у него столько же лиц, сколько существует в мире характеров, честолюбивых помыслов, неизбежных иллюзий. Даже в крайних своих проявлениях это безумие — самое далекое от крайности; оно гнездится в сердце любого человека, через него человек в воображении соотносится с самим собой. В нем — корень наиболее распространенных человеческих недостатков. Его разоблачение — начало и конец всякой критики нравов.

Безумие заслуженной кары также принадлежит к области морали. Это распад сознания, карающий человека за разлад в душе. Но его могущество может быть и иным: наказание, налагаемое им, само собой умножается по мере того, как через него открывается истина. Это безумие справедливо, ибо вещает правду. Правду — поскольку уже сам виновный ощущает в вихре своих пустых фантазмов неизбывную муку возмездия: Эраст в «Мелите» уже видит, как его преследуют Эвмениды и как Минос выносит ему свой приговор. Безумие правдиво еще и потому, что из тьмы его нежданного возмездия вдруг выходит на свет скрытое от всех преступление; в бессмысленных словах, над которыми человек не властен, безумие являет всем свой смысл, в призрачных видениях выдает свою тайну, свою истину; вопли его — это голос совести. Так Леди Макбет в бреду проговаривается о том, «чего не должна была говорить», произносит слова, которые долгое время все лишь шептали «глухой подушке»[103].

Наконец, последний тип безумия — это *безумие безнадежной страсти*. Помешательство — единственный выход для чрезмерной любви, пережившей разочарование, в особенности для любви, обманутой роковой неотвратимостью смерти. До тех пор, пока у безумной любви был предмет, она была более любовью, чем безумием; предоставленная самой себе, она тянется в пустоту безумного бреда. Что это — возмездие, настигающее слишком неистовую, слишком безоглядную страсть? Безусловно; но

кара эта приносит и облегчение; она сострадательна, ибо благодаря ей непоправимое отсутствие предмета наполняется воображаемым его присутствием; дарованная ею парадоксально-невинная радость или геройски-безрассудное преследование позволяет вновь обрести исчезающие любимые черты. И если безумие приводит к смерти, то эта смерть соединяет влюбленных навеки. Такова последняя песня Офелии; таков бред Ариста в «Безумии мудреца». Но в первую очередь таково горькое и тихое помешательство Короля Лира.

В творчестве Шекспира безумие идет рука об руку со смертью и убийством; у Сервантеса все его формы имеют своей причиной тщеславие и потворство самовлюбленного воображения. Но и Шекспир, и Сервантес — это недосягаемые образцы, искажавшиеся и тускневшие в сочинениях подражателей. И оба они, по всей видимости, свидетельствуют не столько о критическом, моральном опыте Неразумия, — который тем не менее начинает развиваться именно в эти годы, — сколько о трагическом опыте Безумия, родившемся в XV в. Преодолевая время, они подхватывают исчезающий смысл, который после них окончательно погрузится во тьму. Но именно сопоставление их творчества и его содержания с теми значениями, что зарождаются у их современников и подражателей, позволяет установить, что же, собственно, происходит в литературном опыте безумия в начале XVII в.

У Сервантеса и Шекспира безумие — это всегда последняя крайность, предел, в том смысле, что оно необратимо. Ничто не может повернуть его вспять, к истине и к разуму. У него нет иного исхода, кроме мучительных страданий, а за ними и смерти. Суетные его речи отнюдь не означают, что само оно — суета сует; пустота, заполняющая его, — «недуг не по моей части», как говорит врач о Леди Макбет: это смерть во всей ее полноте; такое безумие нуждается не в лекаре, но единственно в божественном милосердии[104]. Тихая радость, которая в конце концов охватывает Офелию, не имеет никакого отношения к счастью; ее бессмысленная песенка — такое же приближение к самому главному, как и «крик женщин», несущий по всем коридорам замка Макбета весть о том, что «Королева умерла»[105]. Конечно, Дон Кихот уходит из жизни мирно и спокойно, в последний миг внезапно вернувшись к разуму и истине. Безумие Рыцаря, вдруг

осознав само себя, рассеивается и предстает в его собственных глазах просто глупостью. Но не означает ли его мудрость, заступившая место безумия, всего лишь то, что он «помешался уже на чем-то другом»? Подобная перемена знака может повторяться до бесконечности, положить ей окончательный предел под силу только самой смерти. Рассеявшееся безумие — это не что иное, как неотвратимый отныне конец; «и это внезапное превращение безумца в здравомыслящего показалось им явным признаком того, что смерть его близка»*. Но даже и смерть не приносит мира: ничтожнейшая, но вечная истина безумия вновь восторжествует, уже по ту сторону жизни, которая, оборвавшись, сумела все же от безумия избавиться. Ирония в том, что сумасбродная жизнь преследует Рыцаря, и бессмертие он обретает лишь благодаря своему помешательству; безумие — это еще и неиссякаемая жизнь смерти:

Под плитою сей замшелой
Спит идальго, до того
Телом мощный, духом смелый,
Что бессмертья не сумела
Даже смерть лишить его[106].

Но очень скоро безумие спустилось с тех заоблачных высот, куда его вознесли Сервантес и Шекспир; в литературе начала XVII в. оно занимает по преимуществу некое промежуточное положение; теперь оно — скорее узел действия, чем его развязка, скорее сама интрига, чем ее неотвратимый конец. Заняв новое положение в структуре романа и драмы, оно способствует прояснению истины и возвращению умиротворенного разума.

Дело в том, что оно перестает восприниматься как трагическая реальность, как абсолютное страдание, уходящее в мир иной; отныне в нем видят ироническую усмешку иллюзии. Это уже не реальное возмездие, но лишь образ возмездия, а значит, его ложная видимость; оно может сопровождать лишь иллюзорное преступление или кажущуюся смерть. Арист из «Безумия мудреца» сходит с ума при известии о смерти дочери — но как раз потому,

* *М. де Сервантес Сааведра.* Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский. Ч. II. М., 1970, с. 532 (пер. Н. Любимова). — *Примеч. пер.*

что та на самом деле вовсе не умерла; Эраст в «Мелите» видит, как Эвмениды преследуют его и волокут к Миносу, — именно по той причине, что двойное убийство, которое он мог бы совершить и которое хотел совершить, в действительности не повлекло за собой ничьей гибели. Безумие стряхивает с себя серьезность и драматизм: теперь возмездие и отчаяние царят лишь до тех пор, покуда не разъяснится ошибка. Его драматическая функция сохраняется лишь в пределах мнимой драмы — химерической формы, где речь может идти лишь о предполагаемых ошибках, о несовершенных убийствах, об утратах, за которыми непременно следует обретение.

И тем не менее безумие, лишившись элемента серьезности, не перестало играть сущностно важную роль — быть может, даже более важную, чем прежде: благодаря ему иллюзия достигает предела — но благодаря ему она и развеивается. Персонаж, из-за своей ошибки впавший в безумие, начинает помимо воли разматывать клубок интриги. Обвиняя себя, он невольно выдает истину. К примеру, в «Мелите» все нагромождение хитростей, придуманных героем, чтобы обмануть других, оборачивается против него самого, он первый становится их жертвой, полагая, будто виноват в смерти своего соперника и возлюбленной. Но в бреду он винит себя за то, что выдумал целую любовную переписку; безумие, вызванное иллюзией развязки, в действительности само распутывает реальное недоразумение, оказываясь одновременно и его причиной, и результатом; в безумии и через безумие правда выходит на свет. Иными словами, безумие есть мнимый результат мнимого завершения действия, но оно обладает способностью обнажать реально существующую проблему, которая тем самым может наконец получить подлинное разрешение. За ошибкой безумия кроется истина, прокладывающая себе путь. Именно эту двойственную и в то же время важнейшую функцию безумия обыгрывает автор «Госпиталя для умалишенных»: он выводит на сцену влюбленных, которые, спасаясь от преследователей, притворяются помешанными и прячутся среди безумных; девушка, переодетая в мужское платье, симулирует приступ болезни и делает вид, будто считает себя девушкой — каковой она на самом деле и является; тем самым

обе мнимости взаимно уничтожаются, и звучит слово правды, которая в конце концов и торжествует.

Безумие — это самая чистая, самая всеобъемлющая форма *quiproquo:* оно принимает ложь за истину, смерть за жизнь, мужчину за женщину, влюбленную девушку — за Эринию, а жертву — за Миноса. Но к тому же это самая необходимая в структуре драмы форма quiproquo — для того чтобы достичь настоящей развязки, оно не нуждается ни в каких внешних элементах. Ему достаточно просто довести иллюзию до самой истины. Таким образом, пребывая в самом центре структуры, в самой сердцевине ее механизма, безумие предстает одновременно и ложным концом, втайне чреватым новой завязкой, и преддверием грядущего примирения с разумом и истиной. Оно обозначает конечную точку, к которой, на первый взгляд, стремится трагическая судьба персонажей — и из которой на самом деле прочерчиваются линии, указывающие путь к обретению утраченного счастья. Это точка равновесия, но безумие окутывает ее облаком иллюзии, мнимого беспорядка; строгость архитектуры скрыта за его неукротимыми припадками, искусно введенными в действие. Внезапное оживление, охватывающее персонажей, их непроизвольные жесты и слова, словом, то *дыхание безумия,* которое внезапно сбивает их с ног, нарушает четкость линий, ломает привычные манеры и треплет одежды — между тем как нити интриги натягиваются все туже, — все это типичный для искусства барокко *обман зрения.* Безумие — великий обман зрения: таким оно предстает в структуре трагикомедии предклассицистической эпохи[107].

Это прекрасно знал Скюдери: используя в своей «Комедии комедиантов» прием театра в театре, он посвятил всю пьесу целиком игре безумных иллюзий. Часть комедиантов должна играть роль зрителей, другая часть — роль актеров. Таким образом, одни должны делать вид, будто принимают декорацию за реальность, а игру — за жизнь, тогда как в реальности они играют в реальных декорациях; другие же должны изображать, будто играют, подражая актерам, тогда как в реальности они и есть попросту актеры, играющие свои роли. Возникает двойная игра, где каждый элемент в свою очередь удваивается, создавая бесконечный взаимообмен между действительностью и иллюзией, в котором и состоит драматический смысл безумия. «Не знаю, ка-

кая причуда взбрела сегодня в голову моим товарищам, — предупреждает Мондори в прологе к пьесе Скюдери,— но власть ее столь велика, что мне остается лишь думать, что все они, словно по волшебству, лишились рассудка; а всего хуже то, что они пытаются лишить его и меня, и всех вас. Они хотят, чтобы я поверил, будто я стою не на подмостках, будто здесь — город Лион, вот там — трактир, а тут находится Зал для игры в мяч, где Комедианты, другие, не мы, притом что сами мы тоже комедианты, разыгрывают пастораль»[108]. Повинуясь этой причуде, театр раскрывает зрителю свою правду: он — не что иное, как иллюзия, т. е., строго говоря, безумие.

Так рождается классический опыт безумия. Великая опасность, грозившая миру в XV в., отступает; присмирели могучие тревожные силы, заполонявшие картины Босха. Безумие сохраняет свои формы, но теперь они, покорные и проницаемые для взгляда, составляют непременную свиту разума. Безумие перестало быть одной из фигур эсхатологии — какой-то пограничной зоной между миром, человеком и смертью; рассеялась тьма, куда был устремлен взор, тьма, порождавшая формы невозможного. Забвение окутывает тот мир, воды которого бороздил в своем вольном рабстве Корабль дураков; странствие его больше не таинственный переход из одной запредельности мира в другую; и сам он больше не абсолютный и ускользающий, как линия горизонта, предел. Отныне он прочно стал на якорь среди людей и вещей. Надежно и навечно. Из лодки он превратился в больницу.

Чуть больше века минуло с того времени, когда челноки дураков были в великом почете, и вот уже в литературе возникает тема «Госпиталя для умалишенных». Здесь каждый, кто помешался в уме, занимает определенное место, установленное истинным человеческим разумом, и изъясняется на языке примера, противоречия и иронии, т. е. на языке Мудрости, только наоборот: «...Госпиталь для неизлечимых умалишенных, в коем выведены одно за другим все безумства и умственные помешательства, равно у мужчин и у женщин, сочинение столь же полезное, сколь и развлекательное и для обретения истинной мудрости необходимое»[109]. Каждая форма безумия получает в этом госпитале и подобающее место, и знаки отличия, и собственно-

го бога-покровителя: безумие исступленное и болтливое, символом которого служит дурак, взгромоздившийся на стул, распаляется под взглядом Минервы; мрачные меланхолики, бегущие в поля, эти одинокие, жадные волки, находятся под покровительством Юпитера, бога, превращающего людей в животных; а следом за ними идут и «безумцы-пьяницы», и «безумцы беспамятные и ничего не смыслящие», и «безумцы полусонные и полумертвые», и «безумцы выдохшиеся и пустоголовые»... Причем весь этот мир беспорядка, в свою очередь, произносит в безупречном порядке «Похвальное слово» Разуму. Уже в этом «Госпитале» на смену *погружению на корабль* приходит *помещение под замок*.

Укрощенное безумие сохраняет все внешние признаки своего всевластия. Теперь оно причастно всем начинаниям разума и сопутствует истине в ее упорных трудах. Оно играет на поверхности вещей, в сиянии дня, его область — игра кажимости, относительность реального и иллюзорного, та бесконечная, вечно рвущаяся и вечно свивающаяся снова нить, что одновременно и связует, и разделяет истину и видимость. Оно — тайна и очевидность, правда и ложь, тень и свет. Оно манит переливами красок; оно снисходительно, это безумие, и уже непрочно и зыбко — центральный образ эпохи барокко.

Нет ничего удивительного в том, что оно так часто встречается нам в романах и театральных пьесах. Нет ничего удивительного в том, что оно в буквальном смысле бродит по улицам. Франсуа Кольте сталкивался с ним тысячу раз, выходя из дома:

> Вот дурачок, за ним мальчишки,
> Смеясь, по улице бегут.
> ...Смотри: здесь дурень делом занят.
> Бедняга, что же делать станет
> Он с этим ворохом тряпья?
> Слыхал я злобных дур, чье пенье —
> Одна лишь брань и поношенья...[110]

Силуэт безумия привычно вписывается в панораму общественной жизни. Старинные братства дураков, их празднества, их сборища и речи вновь доставляют всем живейшее удовольствие. Все общество разделяется на рьяных сторонников и не менее рьяных противников Никола Жубера, больше известного

под именем Ангульван: он объявляет себя Князем дураков, а Валанти Леконт и Жак Рено оспаривают у него сей титул; сколько вокруг этого рождается памфлетов, судебных тяжб, защитительных речей! Его адвокат свидетельствует и ручается, что он — «пустая голова, иссохшая тыква, без капельки здравого смысла, медная фляга; из мозгов у него все винтики повывалились, в голове не осталось ни единой целой пружинки или колесика»[111]. Блюэ д'Арбер, именовавший себя графом де Пермисьон — графом Позволяйским, — пользуется поддержкой рода Креки, Ледигьеров, Буйонов, Немуров; в 1602 г. он публикует свои произведения (или кто-то публикует их вместо него), где автор уведомляет читателя, что «не умеет ни читать, ни писать и отродясь тому не учился», но что движет им «вдохновение, Богом и ангелами ниспосланное»[112]. Пьер Дюпюи, упомянутый Ренье в шестой сатире[113], — по словам Брасканбийя, «долгополый архидурак»[114]; сам же он в своем «Увещевании на пробуждение мэтра Гийома» заявляет, что «умом вознесся до порога третьего градуса луны». Множество таких же персонажей выведено в четырнадцатой сатире Ренье.

Мир начала XVII в. до странности гостеприимен по отношению к безумию. Оно всегда в самой гуще вещей и людей — знак иронии, путающей все метки, по которым можно отличить истину от химеры, и едва хранящей слабую память о былых великих трагических угрозах; оно — знак жизни скорее безалаберной, чем тревожной, знак ничтожного, смешного брожения в обществе, знак ненадежности, неустойчивости разума.

Но в этом мире рождаются новые потребности:

> Я вновь и вновь искал, держа в руках фонарь,
> При свете дня...[115]

Глава вторая
ВЕЛИКОЕ ЗАТОЧЕНИЕ

*Compelle intrare**

Возрождение выпустило на свободу голоса Безумия, сумев усмирить их неистовую силу; классическая эпоха, совершив неожиданный переворот, заставила Безумие умолкнуть.

Декарт, следуя путем сомнения, обнаруживает, что безумие сродни сновидению и заблуждению ума во всех его формах. Нет ли в возможности оказаться безумным опасности лишиться собственного тела — подобно тому как окружающий мир может исчезнуть в заблуждении ума, а сознание — забыться сном? «И каким образом мог бы я отрицать, что эти руки и это тело принадлежат мне, иначе как приравняв себя к каким-то безумцам, мозг которых настолько помрачен парами черной желчи, что они упорно считают себя королями, хотя очень бедны, или одеты в золото и пурпур, хотя совершенно наги; или имеющими хрупкую голову, или же сделанными из стекла?»[1] Однако, рассматривая вероятность сна или заблуждения, Декарт не упускает из виду и угрозу безумия. Чувства обманывают нас, но обманывают на самом деле «только относительно вещей, мало ощутимых и чересчур отдаленных»; как бы ни были сильны иллюзии, в осадке всегда остается некий субстрат истины: «то, что я здесь, сижу перед огнем, одетый в домашнее платье»[2]. Что до сновидения, то оно,

* Приказано войти (*лат.*).

подобно воображению художников, может явить взору «никогда не встречавшиеся образы сирен или сатиров»; однако самому ему не под силу ни создать, ни составить те «еще более простые и всеобщие» вещи, из смешения которых и могут родиться фантастические образы: «К этому роду вещей принадлежит телесная природа вообще и ее протяженность»*. Этого рода вещи вымышлены в столь малой степени, что благодаря им сновидения становятся правдоподобными; они — непременные признаки существования истины, поколебать которую сон бессилен. Ни образы, возникающие во сне, ни ясное сознание того, что чувства нас обманывают, не могут довести сомнение до предельной всеобщности; допустим, что глаза вводят нас в заблуждение, «допустим теперь, что мы спим», — вся истина целиком все равно не исчезнет во мраке.

С безумием дело обстоит иначе; оно не опасно ни для развертывания истины, ни для ее сущности не потому, что *та или иная вещь* не может быть мнимой даже и в мыслях безумца, а потому, что безумцем не могу быть я сам, мое мыслящее «я». Когда я полагаю, что это тело принадлежит мне, убежден ли я, что обладаю истиной более неколебимой, нежели те, кто воображает, будто их тело сделано из стекла? Бесспорно, ибо «это сумасшедшие, и я был бы таким же сумасбродом, если бы поступал, как они». Мысли не грозит безумие, но охраняет ее не неизменность истины, позволяющая избавиться от заблуждения или пробудиться от сна, — ее хранит невозможность быть безумным, присущая не объекту мысли, а самому мыслящему субъекту. Можно вообразить себя спящим, отождествить себя со спящим субъектом, чтобы отыскать «какой-нибудь повод усомниться»: истина все равно различима, в ней — условие самой возможности сна. Напротив, вообразить себя безумным нельзя даже в мыслях, ибо безумие — как раз условие невозможности мыслить: «И я был бы таким же сумасбродом...»[3]

В структуре сомнения безумие, с одной стороны, и сон и заблуждение — с другой, изначально не уравновешены. Они поразному соотносятся с истиной и с тем, кто эту истину ищет; сновидения и иллюзии отрицаются в структуре самой истины; но

* Эта и последующие цитаты приведены в переводе В. М. Невежиной (с. 336—338). — *Примеч. пер.*

безумие для сомневающегося субъекта исключено — как вскоре исключено будет то, что он не мыслит и не существует. Со времени «Опытов» в отношении к безумию произошел решительный перелом. Когда Монтень встречался с Тассо, ничто не могло поколебать его убеждение, что неразумие — неотвязный спутник любой мысли. А народ? «Бедный народ, напичканный этими бреднями»? Надежно ли защищен человек мыслящий от всех этих нелепиц? Он «столько же, если не больше... должен был бы жалеть себя самого». Да и откуда быть у него разуму, чтобы сделаться судьей безумия? «Разум мой... научил меня, что осуждать что бы то ни было с такой решительностью, как ложное и невозможное, — значит приписывать себе преимущество знать границы и пределы воли господней и могущества матери нашей природы; а также потому, что нет на свете большего безумия, чем мерить их мерой наших способностей и нашей осведомленности»[4]. В XVI в. безумие как форма иллюзии еще указывает один из самых проторенных в то время путей сомнения. Мы не всегда с достоверностью знаем, что не спим, и никогда не уверены в том, что не сошли с ума: «Почему бы нам не вспомнить, сколько противоречий ощущаем мы сами в своих суждениях!»[5]

Но вот теперь Декарт достиг этой уверенности, и она для него неколебима: безумие больше не имеет к нему касательства. Сумасбродство — предполагать, что ты сам сумасброд; как мыслительный опыт безумие компрометирует само себя и тем самым исключается из рассмотрения. Отныне безумие не грозит самой деятельности Разума. Разум укрылся от него за стеной полного самообладания, где его не подстерегают никакие ловушки, кроме заблуждения, и никакие опасности, кроме иллюзии. Декартово сомнение, неизменно ведомое светом истины, разрушает колдовские чары чувств, пронизывает пространства сновидений; но сомнение это изгоняет прочь безумие во имя самого сомневающегося, который не более способен утратить разум, нежели перестать мыслить и перестать существовать.

И вот это-то изменяет всю проблематику безумия — монтеневскую проблематику; изменяет, конечно, почти неприметно для взора, но коренным образом. Отныне место безумия — в сфере исключенности, и лишь «Феноменология духа» отчасти выпустит его на свободу. Для XVI в. Не-разум был некоей прямо

грозящей опасностью, которая всегда могла — по крайней мере в принципе — нарушить связь субъективного восприятия и истины. Ход сомневающейся мысли у Декарта ясно показывает, что опасность уже преодолена и безумие располагается вне той неотъемлемо принадлежащей субъекту сферы, где он сохраняет все права на истину, — т. е. вне той сферы, какой является для классической мысли самый разум. Отныне безумие отправляется в ссылку. Если *отдельный человек* всегда может оказаться безумным, то *мысль* как деятельность полновластного субъекта, ставящего своей целью разыскание истины, — *мысль* безумной быть не может. Между Монтенем и Декартом пролегла граница, которая вскоре окончательно закроет доступ к столь привычному для Возрождения опыту неразумного Разума и разумного Неразумия. Произошло нечто значительное — нечто, связанное с пришествием *рацио*. Но история *рацио* как история западноевропейского мира далеко не исчерпывается прогрессом «рационализма»; не меньшее, хоть и не столь очевидное, место в ней занимает тот процесс, в результате которого Неразумие было перенесено на нашу почву, исчезло в ней — но и пустило в ней корни.

Именно эту, скрытую сторону переворота, происшедшего в классическую эпоху, нам и предстоит прояснить.

Из ряда признаков, свидетельствующих об этом перевороте, ни один не относится к области философского опыта или научного знания. Признак, о котором мы будем вести речь, захватывает весьма обширную поверхность культуры. Появление его обозначено с большой точностью: через целую серию дат и совокупность социальных институтов.

Всем известно, что в XVII в. были созданы большие дома-изоляторы для умалишенных; но мало кто знает, что в их стенах провел по нескольку месяцев каждый сотый житель города Парижа, если не больше. Всем известно, что в эпоху абсолютизма существовали тайные королевские указы об аресте и незаконные меры задержания; но мало кто знает, какой тип юридического сознания лежал в основе подобных действий власти. Со времен Пинеля, Тьюка, Вагница нам открылось, что безумные на протяжении полутора веков подвергались подобной изоляции и что в один прекрасный день они окажутся и в палатах Об-

щего госпиталя, и в темницах исправительных домов; они смешаются с толпой обитателей *Workhouses* и *Zuchthdusern**. Но еще никто и никогда не задавался целью точно определить их статус и уяснить смысл подобного соседства под одной крышей бедняков, безработных, преступников и умалишенных. Пинель и психиатрия XIX в. найдут безумных в стенах подобных изоляторов — и там же, не будем этого забывать, их и оставят, скромно вменяя себе в заслугу их «освобождение». С середины XVII в. земля изоляции стала родной для безумия: некий указующий перст направлял его к этому замкнутому пространству как к естественной среде обитания.

Обратимся к самому простому изложению фактов — ведь изоляция сумасшедших является наиболее наглядной структурой в классическом опыте безумия, и именно изоляция навлечет на себя всеобщее возмущение, когда этот опыт станет исчезать из европейской культуры. «Они предстали предо мной нагими, оборванными, не имеющими ничего, кроме соломенной подстилки, чтобы защититься от холода и сырости каменного пола, на котором они простерты. Их кормят грубой пищей, они лишены воздуха, чтобы дышать, воды, чтобы утолить жажду, и самых необходимых для жизни вещей. Они отданы во власть настоящих тюремщиков и не находят спасения от их свирепого надзора. Они предстали предо мной, теснясь в узких, грязных, пропитанных заразой каморках, душных и темных; их запирают в пещерах, куда не решились бы посадить диких зверей, каковых по прихоти роскошествующих властителей с большими издержками содержат в столицах»[6].

Ключевая для нас дата — 1656 г., когда был подписан декрет об основании в Париже Общего госпиталя. На первый взгляд, речь идет о простой реформе, самое большее — об административной реорганизации. Создается единый орган управления для нескольких уже существующих учреждений; в их числе — Сальпетриер, перестроенный в предыдущее царствование под арсенал[7], Бисетр, переданный по распоряжению Людовика XIII ордену святого Людовика под будущий приют для инвалидов войны[8], а также «Дом и Госпиталь Сострадания, большой и малый, купно с Богадельнею, в пригороде Сен-Виктор находящийся,

* Работных домов (*англ.*) и каторжных тюрем (*нем.*). — *Примеч. пер.*

Дом и Госпиталь Сципиона, дом Мыловаренного завода, со всеми владениями, садами, домами и постройками, к ним прилегающими»[9]. Все они отныне отводятся для бедняков Парижа «обоего пола, всякого возраста и происхождения, любого звания и состояния, каковы бы они ни были, здоровые либо увечные, больные либо выздоравливающие, излечимые либо неизлечимые»[10]. Здесь надлежит принимать, размещать и кормить всех, кто приходит добровольно или направляется по решению королевской либо судебной власти; следует также обеспечить пропитание, добротную одежду и общий надзор для тех, кто туда не попал, но мог или должен был бы там находиться. Эта обязанность возлагается на управляющих, которые назначаются пожизненно и власть которых распространяется не только на заведения, относящиеся к Госпиталю, но и на весь город Париж, на всех его жителей, подпадающих под их юрисдикцию: «Они наделяются всей полнотой власти в управлении, руководстве, отправке на работы, поддержании правопорядка, судопроизводстве, назначении исправительных мер и наказаний в отношении всех бедняков парижских, как внутри Общего госпиталя, так и за пределами оного»[11]. Кроме того, управляющие нанимают врача с годовым жалованьем в 1000 ливров; место его пребывания — Госпиталь сострадания (Питье), но дважды в неделю он должен обходить каждое из заведений Госпиталя. Одна черта сразу же обращает на себя внимание: Общий госпиталь не является медицинским учреждением. Это скорее некая полуюридическая структура, своего рода административная единица, которая существует в ряду прежних органов власти и способна сама, не прибегая к помощи суда, выносить решения и приговоры и сама же исполнять их. «Для целей сих будут в распоряжении управляющих: столбы, железные ошейники, камеры и подземные темницы в сказанном Общем госпитале и во всех местах, ему приданных, дабы они использовали их по своему усмотрению, и предписания, данные ими внутри сказанного Госпиталя, не подлежат обжалованию; что же до предписаний, каковые сделаны будут вне Госпиталя, то они и по форме своей и по содержанию должны исполняться неукоснительно, невзирая ни на какое сопротивление либо обжалование, воспоследовавшее или могущее воспоследовать, и не принимая оных во внимание, однако же

меры защитительные либо обвинительные должны быть в соответствии с ними безотлагательно приняты в судебном порядке»[12]. Независимость и всесилие Общего госпиталя почти абсолютны, его суд не подлежит обжалованию, а решения выше любого права; это какая-то странная власть, созданная королем на грани закона, на стыке между правопорядком и правосудием, какая-то третья репрессивная сила. Именно к этому миру и принадлежали сумасшедшие, которых Пинель обнаружил в Бисетре и Сальпетриере.

По своему функционированию и даже по замыслу Общий госпиталь не имеет ни малейшего отношения к медицине. Это одна из инстанций порядка, того монархического буржуазного порядка, который складывается во Франции как раз в этот период. Общий госпиталь непосредственно подчинен королю и неподвластен церкви.

Главная служба подаяний королевства (Grande Aumonerie du Royaume), которая была в свое время опосредующим церковным и духовным звеном в политике благотворительности, неожиданно оказывается не у дел. Король повелевает: «Сим полагаем мы себя блюстителем и покровителем сказанного Общего госпиталя, ибо мы основали его, и нам угодно, чтобы он ни в каком отношении не зависел от нашей Службы подаяний и от кого-либо из высших наших государственных чиновников, но чтобы был он целиком избавлен от распоряжений, посещений и суда высших чиновников из службы общего переустройства (Reformation generate) и иных, из Службы подаяний, равно как и любых других, коим воспрещаем мы знакомство с делами его и совершение суда в каком бы то ни было виде и любым способом»[13]. Первоначально проект был представлен парламентом[14], и двумя первыми главными управляющими, которых тогда назначили, стали президент парламента и генеральный прокурор. Однако очень скоро к ним присоединились архиепископ Парижский, президент Палаты податей и налогов (Cour des aides), президент Счетной палаты, глава полиции и прево торговцев. «Главная канцелярия» (Grand Bureau) стала играть сугубо совещательную роль. Реальное руководство и фактическая ответственность были возложены на распорядителей, набираемых путем кооптации. Именно они и стали подлинными руководителями, представителями ко-

ролевской власти и кошелька буржуа в мире нищеты. Заслуги их засвидетельствовала революция: «Избиравшиеся среди лучших представителей буржуазии... они сумели привнести в свое руководство бескорыстие и чистоту помыслов»[15].

Вскоре структура эта, характерная для монархического буржуазного порядка и сложившаяся одновременно с его абсолютистской формой, покрывает своей сетью всю Францию. Королевский эдикт, датированный 16 июня 1676 г., предписывает устроить «Общий госпиталь в каждом из городов королевства». Случалось, что местные власти еще до этого принимали соответствующие меры; лионская буржуазия уже в 1612 г. основала благотворительное заведение со сходными функциями[16]. Архиепископ Турский с гордостью сообщает 10 июля 1676 г., что его «город, счастливо предугадав богоугодные намерения Короля, возвел такой именно Общий госпиталь, именуемый Госпиталем Милосердия (Шарите), еще прежде Госпиталя парижского, а порядок, в нем заведенный, сделался образцом для всех домов призрения, что открывались с тех пор как в самом Королевстве, так и за пределами оного»[17]. Госпиталь Шарите в Туре был основан в 1656 г., и король пожаловал ему 4000 ливров ренты. Общие госпитали возникают по всей Франции: накануне революции число провинциальных городов, имеющих свой Госпиталь, доходило до тридцати двух[18].

Церковь также оказалась причастна к процессу их создания, несмотря на то что королевская власть и буржуазия сообща довольно решительно отстранили ее[19]. Она занимается переустройством принадлежащих ей лечебниц, по-новому распределяет имущество и доходы своих благотворительных заведений; она даже создает конгрегации, по целям своим весьма близкие к Общему госпиталю. Винцент де Поль реорганизует крупнейший из древних лепрозориев Парижа — Сен-Лазар; 7 января 1632 г. он от имени конгрегации миссионеров подписывает с «приорством» Сен-Лазар договор, по которому отныне туда будут приниматься «лица, задержанные по приказу Его Величества». Орден Добрых Сыновей открывает госпитали подобного типа на севере Франции. Братья ордена святого Иоанна Божьего, призванные во Францию в 1602 г., закладывают сначала госпиталь Шарите в парижском предместье Сен-Жермен, а затем Шаран-

тонский госпиталь, где и обосновываются 10 мая 1645 г.[20]. Им же принадлежит госпиталь Шарите в Санлисе, неподалеку от Парижа, открытый 27 октября 1670 г.[21]. Несколькими годами ранее герцогиня Буйонская передала им в дар все здания и владения лепрозория в Шато-Тьерри, основанного в XIV в. Тибо Шампанским[22]. В их ведении находятся больницы Шарите в Сент-Ионе, Понторсоне, Кадийяке, Романе[23]. В 1699 г. лазаристы основывают в Марселе заведение, которое впоследствии станет госпиталем святого Петра. Позже, уже в XVIII в., возникли госпитали Армантьер (1712), Маревиль (1714), Господа Спасителя в Кане (1735); незадолго до революции открылся госпиталь Сен-Мейнс в Ренне.

Все это учреждения весьма необычные; зачастую их смысл и статус определить трудно. Как мы видели, многие из них по-прежнему находятся в ведении монашеских орденов; однако среди них встречаются и всевозможные объединения мирян, копирующие образ жизни и одеяния конгрегации, но при этом отнюдь не входящие в их число[24]. В провинции епископ является законным членом Общей канцелярии, однако большинство в ней принадлежит вовсе не духовенству: управление осуществляют в основном буржуа[25]. И тем не менее обитатели каждого из подобных домов ведут жизнь почти монастырскую, с чтением Писания, мессами, молитвами, медитацией: «Утром и вечером все собираются в дортуарах для общей молитвы; и на дню в известные часы все предаются благочестивым занятиям, молитвам и чтению духовных сочинений»[26]. Больше того: эти богадельни, выполняющие одновременно и благотворительную, и репрессивную функцию, предназначены для поддержания бедняков, однако почти в каждой из них имеются камеры и целые тюремные отделения, куда помещают пансионеров, содержание которых оплачивает король или королевская фамилия: «Запрещается принимать под каким бы то ни было предлогом в смирительные дома, ордену Милосердия принадлежащие, любого, кто не будет препровожден туда по приказу Короля либо по приговору Правосудия». Очень часто вновь создаваемые дома-изоляторы устраиваются в стенах бывших лепрозориев; они наследуют их имущество — либо в силу церковных постановлений[27], либо согласно королевским декретам, принятым в конце века[28]. Но содержатся

они и на общественные средства: за счет королевских даров и определенной доли из штрафов, поступающих в казну[29]. Таким образом, вокруг этих учреждений переплетались, а нередко и сталкивались давние прерогативы церкви в области благотворительности и призрения бедняков и интересы буржуа, стремящихся навести порядок в мире нищеты; желание помочь и потребность подавлять; долг милосердия и воля к наказанию. Смысл всей этой весьма неоднозначной деятельности нам еще предстоит определить, но символом его, безусловно, выступают лепрозории, пустовавшие со времен Возрождения и внезапно воскресшие в XVII в. для какой-то новой цели, во всеоружии какого-то нового, неясного могущества. Классическая эпоха изобрела изоляцию, подобно тому как Средневековье изобрело отлучение прокаженных; место, опустевшее с их исчезновением, было занято новыми для европейского мира персонажами — «изолированными». Лепрозорий имел не только медицинский смысл; изгнание прокаженного, открывающее перед ним проклятое пространство, несло в себе множество иных функций. Содержание под замком не менее сложно: оно также обладает политическими, социальными, религиозными, экономическими, моральными значениями. И не исключено, что значения эти принадлежат каким-то сущностно важным структурам всего классического мира в целом.

Ибо изоляция оказалась явлением европейского масштаба. Образование абсолютной монархии и бурное возрождение католицизма в период Контрреформации придали этому явлению во Франции совершенно особый характер: королевская власть и церковь соперничали друг с другом и в то же время выступали сообща[30]. В других странах изоляция принимала совершенно иные формы, но была столь же четко локализована во времени. Огромные богадельни и смирительные дома — детища религии и общественного порядка, поддержки и наказания, милосердия и предусмотрительности властей — примета классической эпохи: подобно ей, они явление общеевропейское и возникают с ней почти одновременно. В немецкоговорящих странах создаются исправительные дома, *Zuchthdusern;* первый из них открылся раньше, чем дома-изоляторы во Франции (не считая лионского Шарите), — около 1620 г., в Гамбурге[31]. Остальные создавались

во второй половине века: в Базеле (1667), Бреслау (1668), Франкфурте (1684), Шпандау (1684), Кенигсберге (1691). В XVIII в. число их продолжает расти: сначала, в 1701 г., открывается исправительный дом в Лейпциге, потом — в Халле (1717) и Касселе (1720), еще позже — в Бриге и Оснабрюке (1756), и наконец, в 1771 г. — в Торгау[32].

В Англии изоляция имеет более давние корни. Одним из актов 1575 г. (18 Elizabeth I, cap. III), в котором речь идет одновременно о «наказании бродяг и облегчении бремени бедняков», предписывается строительство *houses of correction,* из расчета по крайней мере по одному на графство. Средства на их содержание должны были поступать от специального налога, однако поощрялись и добровольные пожертвования[33]. На практике эта мера в такой форме, по-видимому, не применялась, ибо несколько лет спустя принимается решение о поддержке частной инициативы: отныне для того, чтобы открыть свой госпиталь или исправительный дом, не требуется официального разрешения — каждый волен сделать это по своему усмотрению[34]. В начале XVII в. предпринимается тотальная реорганизация: с каждого мирового судьи, который не устроит подобного учреждения во вверенном ему округе, взимается штраф в 5 фунтов; при исправительных домах и госпиталях обязательно должны быть ремесленные мастерские и мануфактуры (мельницы, прядильни, ткацкое производство), приносящие дополнительные средства для их содержания и дающие работу тем, кого там содержат; право решать, кто заслуживает препровождения туда, возлагается на судью[35]. Правда, такие *Bridwells* большого распространения не получили: зачастую они постепенно сливались с тюрьмами, с которыми обычно соседствовали[36], а в Шотландии внедрить их так и не удалось[37]. Напротив, гораздо большим успехом пользовались *workhouses,* возникшие во второй половине XVII в.[38] Актом от 1670 г. (22—23 Charles II, cap. XVIII) определяется статус работных домов, чиновникам судебного ведомства вменяется в обязанность проверка налоговых поступлений и расходования сумм, обеспечивающих их функционирование, а мировому судье поручается общий контроль за их управлением. В 1697 г. несколько бристольских приходов, объединившись, создают первый в Англии *workhouse* и решают, какая корпорация должна им

управлять[39]. Второй основан в 1703 г. в Вустере, третий — в том же году в Дублине[40]; позже они возникают в Плимуте, Норидже, Гулле, Эксетере. В конце XVIII в. их общее число достигает 126. Гилбертов Акт 1792 г. предоставляет приходам всевозможные льготы для создания новых работных домов; в то же время мировой судья наделяется дополнительными контрольными и властными полномочиями; во избежание превращения *workhouses* в больницы предписывается в обязательном порядке изгонять оттуда заразных больных.

За несколько лет вся Европа покрылась сетью подобных учреждений. Говард в конце XVIII в., задумав посетить их все, объезжает Англию, Голландию, Германию, Францию, Италию, Испанию; он совершает паломничество по святым местам изоляции — «госпиталям, тюрьмам, исправительным домам», — и его душа филантропа возмущается зрелищем того, что под одной крышей могут оказаться уголовные преступники, юноши, нарушавшие покой в своей семье или проматывающие ее состояние, подозрительные личности и умалишенные. Возмущение это свидетельствует, что во времена Говарда уже перестало быть очевидным то, что прежде казалось ясным как божий день, — то, вследствие чего по всей Европе стихийно и очень быстро сложилась одна из основных категорий классического миропорядка — изоляция. За полтора столетия она превратилась в рассыпающуюся, разнородную по своим элементам мозаику; однако у истоков ее, несомненно, был некий единый принцип, который и обусловил столь поспешное ее введение; между различными ее формами и породившей их классической эпохой должна существовать глубинная связь, которую мы не можем обойти молчанием, заслонившись от нее оскорбленной чувствительностью предреволюционного периода. Какова же была та реальность, в угоду которой всю эту разношерстную публику собрали вместе и буквально в одночасье посадили под замок, обрекая на еще более суровое изгнание, чем прокаженных? Не будем забывать, что всего через несколько лет после основания парижского Общего госпиталя только в нем одном находилось 6000 человек, т. е. примерно 1% от населения города[41]. Надо полагать, что в течение долгих лет подспудно складывался особый тип социальной чувствительности, общий для всей европейской культуры и во вто-

рой половине XVII в. внезапно достигший порога манифестации: он-то и стал причиной тому, что в эти годы вдруг сразу выделилась категория людей, которой суждено было превратиться в население изоляторов. Обживать пространства, давно оставленные проказой, выпало на долю целому племени, с нашей точки зрения удивительно неоднородному и пестрому. Однако то, что для нас представляется лишь недифференцированной чувствительностью, для человека классической эпохи было, безусловно, ясно обозначенным восприятием. Именно к этому способу восприятия и следует обратиться, чтобы понять, в какой форме проявлялась чувствительность к безумию в эпоху, определяющей чертой которой традиционно считается господство Разума. Жест, очерчивающий пространство изоляции, превращающий ее в действенное средство изгнания из общества и указующий безумию, где отныне его родина, — жест этот при всей своей единообразности и однонаправленности совсем не прост. Благодаря ему образуется некое сложное единство, вбирающее в себя новый тип чувствительности к нищете и к благотворительности, новые формы реакции на экономические проблемы безработицы и незанятости, новую трудовую этику и, кроме того, мечту о таком человеческом сообществе, где нравственный долг и гражданский закон сольются воедино, принимая различные формы авторитарного принуждения. Весь этот круг тем так или иначе сказывается и в возведении смирительных «городов», и в их внутреннем распорядке. Тематика эта определяет смысл самого обычая и дает некоторое представление о том, каким образом воспринималось — и переживалось — безумие в классическую эпоху.

Практика изоляции — свидетельство нового отношения к нищете, нового пафоса и, шире, новых связей, установившихся между человеком и тем нечеловеческим началом, которое присутствует в его жизни. Бедняк, изгой, человек, не способный сам отвечать за свое существование, приобрел на протяжении XVI в. такой облик, какой был неведом Средневековью.

Возрождение лишило нищету мистического ореола праведности. Ренессансная мысль двигалась в двух направлениях: Бедность утратила свой абсолютный смысл, а Милосердие — ту цен-

ность, которую ему придавала помощь Бедности. В мире, созданном Лютером и особенно Кальвином, частные проявления Божьей воли — «особенная благость Бога к каждому человеку» — не оставляют для счастья и несчастья, богатства и бедности, славы и ничтожества возможности говорить самим за себя. Нищета — это больше не униженная Госпожа, к которой грядет божественный Супруг, дабы поднять ее из грязи; ей отведено в мире свое место, и оно — такое же свидетельство могущества Божия, как и место, уготованное богатству; присутствие Бога, щедрая его длань равно близки и в изобилии, и в нужде: все зависит от того, угодно ли ему «питать дитя свое изобильно или более скудно»[42]. Воля Бога в отношении бедняка — глас не уготованной ему славы, но предопределения. Бог не возносит бедняка, даруя ему как бы славу с обратным знаком; он намеренно уничижает его в гневе своем, в ненависти своей — в той ненависти, какую он питал к Исаву еще прежде его рождения и в какой лишил его стад, принадлежащих ему по праву первородства. Бедность — знак Божьей кары: «Единственно по воле Его ожесточается небо, а изморозь и иная порча пожирает и уничтожает плоды; и всякий раз, как град или буря побивает виноградники, поля и луга, это означает некое особенное наказание. Им ниспосылаемое»[43]. В миру и бедность и богатство равно славят всемогущество Божье; однако бедняк обречен навлекать на себя лишь недовольство Господа, ибо жизнь его отмечена проклятием Всевышнего; а потому следует наставлять «бедных в терпении, для того что те из них, кто недоволен положением своим, пытаются, сколько в их силах, сбросить бремя, возложенное на них Богом»[44].

Что же придает ценность делам милосердия? Не сама бедность, которой милосердие помогает, ибо она уже лишена ореола прежней славы; и не тот, кто милосердие оказывает, ибо в его делах опять-таки являет себя конкретная воля Бога. Оправдывает человека не деяние, а вера, обращающая это деяние к Господу. «Не могут люди оправдаться пред Богом ни рвением своим, ни заслугами, ни деяниями, но оправданы будут беспричинно, по милости Христовой и через веру свою»[45]. Как известно, Лютер провозгласил отказ от деяний, и призыв его еще очень долго будет отзываться в протестантской мысли: «Нет, дела не нужны; нет, они бесполезны для святости». Но бессмысленны дела толь-

ко в отношении к Богу и спасению души: как и любой человеческий поступок, они отмечены печатью конечности и стигматами грехопадения, и потому «суть лишь грехи и пятна грязи»[46]. На человеческом же уровне в них есть определенный смысл; и если зачтутся они для спасения, то лишь как знаки и свидетельства веры: «Вера не только велит нам не пренебрегать добрыми делами; она — тот корень, из коего они произрастают»[47]. Отсюда общее для всех течений Реформации стремление направлять имущество церкви на светские нужды. В 1525 г. Михель Гайсмайер требует превратить все монастыри в больницы; в следующем году Шпайерский сейм получает список наказов третьего сословия, где говорится о необходимости уничтожить все монастыри, конфисковать их имущество и направить его на нужды бедняков, чтобы облегчить их участь[48]. И в самом деле, крупнейшие богадельни Германии и Англии будут по большей части располагаться именно в старинных монастырях: один из первых в протестантских странах госпиталей для безумных (*arme Wahnsinnige und Presshafte**) был открыт ландграфом Филиппом Эноским в 1533 г. в бывшем монастыре цистерцианцев, секуляризированном лет за десять до того[49]. Церковь перестала заниматься благотворительностью, уступив свое место городу и государству. Теперь для этих целей устанавливают налоги, собирают пожертвования, поощряют дарения, призывают отказывать средства по завещанию. В Любеке в 1601 г. принято решение о том, что всякое сколько-нибудь значительное завещание должно содержать пункт в пользу лиц, находящихся на попечении города[50]. В Англии на протяжении XVI в. широчайшее распространение получает местный налог в пользу бедняков, *poor rate;* городам же, имеющим исправительные либо работные дома, было дано право устанавливать специальный налог, а обязанность распоряжаться этими средствами и распределять их возлагалась на администраторов, *guardians of Poor,* назначаемых мировым судьей.

Хорошо известно, что Реформация привела к обмирщению благотворительности в протестантских странах. Но когда государство или город принимают на содержание всю пеструю толпу немощных и неимущих, они тем самым способствуют рождению новой формы чувствительности к нищете; возникает опыт

* Бедных помешанных и арестантов (*нем.*). — *Примеч. пер.*

нового пафоса, когда человеку ничего не говорят ни о блаженстве страдания, ни о спасении, в котором соединятся Бедность и Милосердие, а лишь подсказывают его обязанности перед обществом и внушают, что убогий бедняк — это результат царящего в обществе беспорядка и одновременно помеха, не позволяющая восстановить порядок. Не может быть и речи о том, чтобы возвеличивать нищету, протягивая ей руку помощи; ее следует попросту уничтожать. Милосердие тоже нарушает порядок, постольку, поскольку оно направлено на бедность как таковую. Напротив, если частная инициатива помогает государству подавлять нищету, как того требует в Англии акт от 1575 г.[51], тогда она вписывается в систему порядка, и доброе дело исполняется смыслом. Незадолго до акта 1662 г.[52] сэр Мэтью Хейл написал «Discourse touching Provision for the Poor»[53]*, в которой довольно точно определен этот новый тип восприятия нищеты и ее значения: помогать ее искоренению есть «для нас, англичан, задача в высшей степени необходимая и наш первейший христианский долг»; обязанность эта должна быть возложена на судейских чиновников; они поделят каждое графство на части, объединят соседние приходы и организуют дома для принудительного труда. Тогда никто не станет просить подаяния, «и не найдется человека столь ничтожного и общественной пагубы жаждущего, чтобы подавать нищим милостыню и поощрять их».

С этого момента нищета выпадает из диалектики унижения и славы; отныне ее место — в пределах соотношения порядка и беспорядка, внутри категории виновности. Уже со времен Лютера и Кальвина она несла на себе печать вечного проклятия и кары; теперь же, в мире государственного милосердия, она превратится в попустительство человека к самому себе, в прегрешение, нарушающее размеренный ход государственного механизма. Из сферы религиозного опыта, ее освящавшего, она соскальзывает в область моральных категорий, где подлежит осуждению. В конечной точке этой эволюции и возникают крупные изоляторы и смирительные дома — безусловно, как результат обмирщения милосердия, но и, подспудно, как нравственное возмездие нищете.

Католицизм, продвигаясь иными путями — и сталкиваясь при этом с бесчисленными трудностями, — примерно в то же

* «Речь, относящаяся до пропитания бедняков» *(англ.)*. — *Примеч. пер.*

время, когда Мэтью Хейл напишет свое сочинение, т. е. как раз в эпоху «Великого Заточения», придет к аналогичным результатам. Если Реформация добилась передачи церковного имущества на нужды госпиталей благодаря процессу обмирщения, то католическая церковь, начиная с Тридентского собора, побуждает к этому самих епископов. Последним в декрете о реформе предписывается *«bonorum omnium operum exemplo pascere, pauperum aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere»*[54*]. Ни в чем не умаляя важнейшей роли, которую католическая доктрина традиционно отводила делам благотворительности, церковь стремится придать им всеобщее значение и вместе с тем оценивать их по тому, насколько они способствуют государственному порядку. Незадолго до собора Хуан Луис Вивес, по-видимому, одним из первых среди католиков сформулировал почти полностью светское понятие милосердия[55]; оно включало критику частных форм помощи нищим, предостережение против милосердия к ним, которое лишь укрепляет их во зле, указание на слишком частое родство бедности и порока. Взяться за разрешение этой проблемы должны, скорее, магистраты: «Подобно тому как не пристало отцу семейства дозволять, чтобы кто-либо, впав в немилость, пребывал в уютном его жилище нагим либо облаченным в лохмотья, точно так же не подобает городским магистратам терпеть положение, когда горожане страждут от голода и нужды»[56]. Вивес рекомендует назначать в каждом городе особых магистратов, в обязанности которых будет входить посещение улиц и кварталов, населенных беднотой, составление списка неимущих, сбор сведений об их образе жизни и нравственности, водворение самых закоренелых в места изоляции, создание работных домов для всех. Вивес полагает, что, умело обратившись к частной благотворительности, можно собрать на эти цели вполне достаточные средства; в противном случае придется обложить налогом самых богатых горожан. Идеи эти получили широкий отклик в католическом мире, на сочинение Вивеса ссылались, ему подражали — сначала Медина, как раз во время Тридентского собора[57], а в самом конце XVI в. Кристобаль Перес де Эррера[58]. В 1607 г. во Франции появляется сочинение под названием

* Услаждать примером трудов на общее благо, проявлять отеческую заботу о бедных и прочих убогих (*лат.*). — *Примеч. пер.*

«Химера, сиречь призрак нищенства» — одновременно и памфлет, и манифест; в нем содержится призыв открыть богадельню, где попрошайки могли бы получить «пропитание, одежду, ремесло и *наказание*»; автор предлагает таксу, согласно которой следует взимать деньги с наиболее зажиточных граждан города; тех же, кто откажется платить добровольно, принудят внести штраф, вдвое превышающий указанную сумму[59].

Однако католическая мысль сопротивляется этим новшествам. Они идут вразрез с церковными традициями. Коллективные формы призрения, из-за которых акт подаяния перестает быть индивидуальной, частной заслугой, а нищета лишается своего высочайшего достоинства, выглядят весьма непривлекательно. Ведь тем самым милосердие превращается в обязанность государства, установленную законом, а бедность — в преступление против общественного порядка. Но мало-помалу все эти трудности будут преодолены: на помощь придут богословские факультеты университетов. Парижский факультет теологии одобряет общественные формы благотворительности, которые предложены ему на рассмотрение; конечно, сие есть начинание «трудное, но полезное, благочестивое и богоугодное, и не противно оно ни букве Евангелия и посланий апостольских, ни примеру предков наших»[60]. Вскоре католический мир переймет тот способ восприятия нищеты, который получил развитие преимущественно среди протестантов. В 1657 г. Винцент де Поль полностью одобряет проект «собрать всех бедняков в опрятных домах, чтобы доставить им средства к существованию, поучая их и занимая трудом». «Сие есть дело великое», на службу которому он, однако же, пока не готов поставить свой орден: «ибо мы не довольно еще хорошо знаем, угодно ли то Господу Богу»[61]. Несколько лет спустя уже вся церковь высказывает одобрение Людовику XIV, предписавшему ввести Великое Заточение во всем королевстве. Сам по себе этот факт означает, что нищие перестали быть ниспосланной христианину самим Богом возможностью проявить милосердие и спасти свою душу; отныне всякий католик видит в них, подобно архиепископу Турскому, «отребье и отбросы государства, не так по причине телесного их убожества, каковое должно вызывать сострадание, как по причине убожества духовного, каковое внушает ужас»[62].

Церковь сделала свой выбор и тем самым разделила христианский мир нищеты, который в Средние века был всецело священным, на две половины[63]. Отныне в нем будет, с одной стороны, область добра, т. е. бедности покорной, согласной с предложенным ей порядком, а с другой — область зла, иными словами, бедности непокорной, норовящей от этого порядка уклониться. Первая принимает изоляцию и обретает в ней покой; вторая же отвергает ее, а значит, как раз ее и заслуживает.

Вся эта диалектика совершенно бесхитростно излагается в сочинении под названием «Побежденное нищенство», написанном по заказу Римской курии в 1693 г.[64]. Автор его различает бедняков хороших и дурных, бедняков Христовых и бедняков от диавола. И те и другие свидетельствуют о пользе изоляторов; первые — потому что благодарно принимают все, что может им быть бесплатно предоставлено властью: «терпеливые, смиренные, скромные, довольные положением своим и помощью, получаемой от Канцелярии, они благодарят за нее Бога»; что же до бедняков от дьявола, то они действительно жалуются на Общий госпиталь и на свое принудительное заключение туда: «Враги порядка, бездельники, лжецы, пьяницы, бесстыдники, не знающие иного языка, кроме языка отца своего диавола, изрыгают они тысячу проклятий наставникам и управляющим из оной Канцелярии». Именно по этой причине их и следует лишать свободы, которой они пользуются единственно во славу Сатаны. Таким образом, изоляция бедных вдвойне оправданна — как двуединство благодеяния и возмездия. В зависимости от степени нравственности того, кто ей подвергается, она выступает одновременно и наградой, и наказанием. Практика изоляции сохранит эту двойственность до конца классической эпохи; все это время ей будет присуща странная обратимость, способность изменять свой смысл в зависимости от достоинства тех, на кого она направлена. Добрые бедняки превращают ее в акт благотворительности и поддержки, дурные, уже одним тем, что они дурны, — в репрессивную меру. Противопоставление хороших и плохих бедняков лежит в основе структуры и значения изоляции. В Общем госпитале бедные делятся на две эти категории, и даже само безумие подчинено этой дихотомии: в зависимости от нравственной установки, которая в нем обнаруживается, надзор

за умалишенным может подпадать или под понятие благодеяния, или под понятие репрессии[65]. Всякий человек, подвергшийся изоляции, оказывается в этом поле этической оценки: задолго до того, как он станет объектом изучения или сострадания, с ним обходятся как с *моральным субъектом*.

Но нищий может выступать моральным субъектом лишь постольку, поскольку он перестает быть неявным представителем Бога на земле. Для католического сознания вплоть до конца XVII в. это будет камнем преткновения. Разве не сказано в Евангелии: «Так как вы сделали это одному из сих братьев моих Меньших, <то сделали Мне>»*? И разве не были отцы церкви едины в толковании этого текста: нельзя отказывать в подаянии бедняку из боязни оттолкнуть самого Христа? Падре Геварре отнюдь не чужды эти сомнения. Его устами церковь классической эпохи дает на них ясный и четкий ответ: с тех пор, как был создан Общий госпиталь и канцелярия милосердия, Бог перестал тайно принимать обличье оборванца и бедняка. Страх отказать в куске хлеба умирающему от голода Христу, боязнь, одушевлявшая всю мифологию христианского милосердия и придававшая великому средневековому обычаю гостеприимства абсолютный смысл, — боязнь эта отныне «не имеет оснований; когда в городе открыта канцелярия милосердия, Христос не станет являться в обличье бедняка, каковой, коснея в праздности и дурной жизни, не желает подчиниться столь святому порядку, установленному для поддержания всех истинно бедствующих»[66]. Отныне нищета утратила свой мистический смысл. Ее тяготы никак не свидетельствуют о чудесном мимолетном присутствии божества. Она больше не способна являть Бога. Для христианина она пока еще служит поводом к милосердию, но оказать его он может теперь лишь в согласии с порядком, предусмотрительно введенным государственной властью. Сама по себе она обличает лишь собственные грехи и предстает в ореоле своей виновности. Чтобы уничтожить ее, для начала следует ее наказать.

Таково первое кольцо оков, налагаемых классической эпохой на безумие. Обычно утверждают, что в Средние века безумца считали сакральной фигурой из-за его одержимости. Это

* Мф. 25, 40. — *Примеч. пер.*

глубочайшее заблуждение[67]. Сакрален он был прежде всего потому, что, с точки зрения средневековой идеи милосердия, заключал в себе толику тайного могущества нищеты. Своим существованием он возвеличивал ее, быть может, как никто другой. Ведь это ему обязательно выбривали в волосах крест. Тристан в последний раз появляется в Корнуэльсе, осененный как раз таким крестом, — прекрасно зная, что благодаря ему обретает такое же право на гостеприимство, как и любой нищий; он уверен, что в облике безумного странника, с палкой через плечо и с этим выстриженным на голове крестом, непременно попадет во дворец короля Марка: «Никто не решился стать у него на пути, и он пересек двор, изображая дурачка, к великому удовольствию слуг. Нисколько не смущаясь, он шел вперед и достиг порога залы, где восседали король, королева и все рыцари. Марк улыбнулся...»[68] И если в XVII в. безумие оказалось как бы *десакрализованным,* то произошло это главным образом потому, что нищета, попранная в своих правах, стала восприниматься теперь исключительно в нравственном измерении. Отныне безумец найдет гостеприимство лишь в стенах госпиталя, вместе со всеми бедными и убогими. В тех же стенах мы застанем его даже на исходе XVIII в. Возникает новый тип чувствительности к безумию — чувствительность уже не религиозная, а социальная. В Средние века безумец был привычной для человеческого взора фигурой, но являлся он из другого мира. Теперь же его фигура соотносится с проблематикой «правопорядка», с нормами поведения отдельного человека в рамках сообщества. Некогда умалишенному давали приют, потому что он приходил со стороны; теперь его изгоняют, потому что он появляется внутри общества, и место его — в ряду бедняков, нищих, бродяг. Оказанные ему гостеприимство и приют двойственны: они оборачиваются своего рода ассенизационной мерой, исключающей его из сферы обычной жизни. Он скиталец, но уже не таинственный пилигрим, а нарушитель установленного в обществе порядка. Развенчанное, попранное в своем праве нищенства безумие, наряду с бедностью и праздностью, вовлекается отныне в имманентную диалектику государства.

Изоляция как массовое явление, признаки которого обнаруживаются в XVII в. по всей Европе, принадлежит к сфере «пра-

вопорядка». Правопорядка в том узком смысле, в каком его понимала классическая эпоха, — т. е. в смысле совокупности мер, обеспечивающих возможность и одновременно необходимость трудиться для всех, кто не может прожить иначе; современники Кольбера уже задавались вопросом, который вскоре сформулирует Вольтер: «Как! Вы сидите на шее народа и до сих пор еще не постигли секрета, как обязать всех богатых заставить трудиться всех бедных?! Значит, вы не усвоили и азов правопорядка»[69].

Прежде чем изоляция приобрела тот медицинский смысл, какой мы придаем ей сейчас — или, во всяком случае, какой нам угодно ей приписывать, — она преследовала цели, весьма далекие от врачевания. Необходимость в ней была продиктована императивом обязательного труда. Там, где наша филантропическая душа жаждет увидеть знаки доброты и заботы о больных, на деле обнаруживается лишь одно — осуждение и обвинение праздных.

Вернемся к самому началу «Заточения», к тому королевскому эдикту от 27 апреля 1656 г., которым был основан Общий госпиталь. Перед этим учреждением сразу ставилась задача препятствовать «нищенству и праздности как источнику всех и всяческих беспорядков». В действительности это была последняя в ряду чрезвычайных мер, предпринимавшихся начиная с эпохи Возрождения и призванных положить предел безработице или по крайней мере попрошайничеству[70]. В 1532 г. Парижский парламент принял решение подвергать нищих аресту и, сковывая цепью попарно, отправлять на принудительные работы на городских стоках. Кризис быстро углубляется: 23 марта 1534 г. «бедным школярам и неимущим» приказано покинуть город, причем одновременно выходит запрет «возносить отныне какие-либо славословия либо песнопения перед уличными изображениями святых»[71]. В результате религиозных войн вся толпа подозрительных личностей — крестьян, согнанных со своей земли, отставных или дезертировавших солдат, мастеровых, лишившихся заработка, бедных студентов, больных — неуклонно растет. К тому времени, как Генрих IV предпринял осаду Парижа, в городе с менее чем стотысячным населением насчитывалось более 30 000 нищих[72]. В начале XVII в. намечается экономический подъем; власти решают силой разогнать безработных, не сумевших снова занять

свое место в обществе; согласно приговору парламента, датированному 1606 г., парижские нищие подлежат публичной порке на площади; затем им выжигают клеймо на плече, обривают голову и изгоняют из города; чтобы они не вернулись назад, ордонанс 1607 г. предписывает размещать у городских ворот отряды лучников, чтобы они не пускали в город голытьбу[73]. После Тридцатилетней войны, которая свела на нет все результаты экономического возрождения, проблемы нищеты и незанятости встают снова; вплоть до середины столетия постоянный рост цен затрудняет развитие мануфактур и вызывает рост безработицы. Именно тогда происходят бунты в Париже (1621), Лионе (1652), Руане (1639). Рабочий мир в эти годы дезорганизован также возникновением новых экономических структур; по мере развития крупного мануфактурного производства прежние союзы подмастерьев теряют свои права и полномочия; согласно «Общим уложениям», любые рабочие общества, любые лиги и «товарищества» подлежат запрету. И однако многие профессиональные союзы подмастерьев складываются вновь[74]. Они подвергаются преследованиям, но, судя по всему, парламенты проявляют в их отношении известную снисходительность; парламент Нормандии отказывается судить руанских бунтовщиков. Вероятно, именно этим вызвано вмешательство церкви, уподобляющей тайные собрания рабочих ведовским сходкам. Декретом Сорбонны, изданным в 1655 г., все, кто присоединится к злонамеренным подмастерьям, объявлены совершающими «святотатство и повинными в смертном грехе».

В условиях этого подспудного столкновения суровости церкви и попустительства парламентов создание Госпиталя было несомненной победой парламентов, во всяком случае поначалу. Так или иначе, решение оказалось новым и необычным: впервые вместо меры чисто негативной, изгнания, применяется такая мера, как заключение; безработных больше не выдворяют из города и не наказывают; их берут на содержание за счет местных жителей — но в обмен на их личную свободу. Между безработным и обществом имплицитно складывается система взаимных обязательств: получая право на пропитание, человек должен согласиться на физическое и нравственное принуждение, на изоляцию.

Именно к этой довольно пестрой толпе и обращен эдикт 1656 г. — к массам, не имеющим средств к существованию и прочного места в обществе, к классу, оказавшемуся беспризорным или на некоторое время приведенному в движение вследствие нового направления в экономическом развитии. Через две недели после подписания эдикта его зачитывали и оглашали на улицах. Вот его 9-й параграф: «Решительнейшим образом воспрещаем и возбраняем всем лицам обоего пола, всякого возраста и происхождения, любого звания и состояния, каковы бы они ни были, здоровые либо увечные, больные либо выздоравливающие, излечимые либо неизлечимые, просить милостыню в городе Париже и в предместьях оного, в церквах, на паперти, у дверей домов и на улицах и в любом ином месте, явно и тайно, днем и ночью... те же, кто нарушит сие воспрещение, для первого раза биты будут кнутом, для второго же, буде окажутся это мужчины и мальчики, то сосланы на галеры, буде женщины и девушки, то изгнаны из города». В следующее воскресенье, т. е. 13 мая 1657 г., в церкви святого Людовика в Сострадании служат торжественную мессу Святого духа, а в понедельник, 14 мая, городская милиция, которую мифология народных страхов вскоре превратит в «стрелков Госпиталя», начинает охотиться за нищими и препровождать их в дома, входящие в состав Госпиталя. Через четыре года в Сальпетриере обитало 1460 женщин и маленьких детей; в Сострадании — 98 мальчиков, 897 девочек в возрасте от 7 до 17 лет и 95 женщин; в Бисетре — 1615 взрослых; в Мыловарне — 305 мальчиков 8—13-летнего возраста; наконец, в доме Сципиона разместили беременных женщин, кормящих матерей и малолеток: всего их насчитывалось 530. Поначалу люди женатые в Госпиталь не принимались, даже если терпели нужду; администрации вменялось в обязанность кормить их на дому; однако вскоре, благодаря одному из даров Мазарини, появилась возможность помещать их в Сальпетриер. Всего в Госпитале находилось 5—6 тысяч человек.

Во всех странах Европы изоляция, по крайней мере первоначально, имеет один и тот же смысл. Она — один из откликов XVII века на экономический кризис, охвативший весь западный мир; возможно, что причиной кризисных явлений — снижения заработной платы, безработицы, обесценения денег — послужил

упадок хозяйственной деятельности в Испании[75]. Даже Англии, стране, менее всего зависящей от общей экономической системы, пришлось решать те же проблемы. Несмотря на все меры, принятые во избежание безработицы и падения заработной платы[76], число бедняков в стране постоянно растет. В 1622 г. появляется памфлет под названием «Grevious groan for the Poor»*, приписываемый Деккеру. В нем обличается всеобщее легкомыслие перед лицом грозящей опасности: «Невзирая на то что число бедных увеличивается всякий день, все, что может облегчить участь их, оборачивается к худшему; многие приходы понуждают своих бедняков и неувечных рабочих, не желающих трудиться... попрошайничать, мошенничать или воровать, добывая себе хлеб насущный, и оттого вся страна пребывает в нищете и опустошении»[77]. Власти опасаются, что нищие заполонят всю страну; а поскольку они лишены возможности перебираться из одной страны в другую, как на континенте, то их предлагается «отправлять в изгнание и препровождать под конвоем во вновь открытые земли в Восточной и Западной Индиях»[78]. В 1630 г. король создает специальную комиссию для контроля за неукоснительным исполнением законов о бедняках. В том же году комиссия оглашает целый ряд «указаний и распоряжений»; в них предписывается привлекать к ответственности попрошаек и бродяг, а также «всех тех, кто коснеет в праздности и не желает трудиться за разумную плату либо расточает все деньги свои в кабаках». Таких следует наказывать в соответствии с законом и помещать в исправительные дома; если же у них есть жены и дети, то следует убедиться, действителен ли их брак и крещены ли дети, «ибо живут подобные люди, словно дикари, не ведая ни таинства брака, ни погребения, ни крещения; и вот эта-то беспутная свобода причиной тому, что многие находят в бродяжничестве удовольствие»[79]. Несмотря на то что в середине столетия в Англии начинается некоторый подъем, при Кромвеле проблема эта все еще не решена: лорд-мэр сетует на «весь тот сброд, что стекается в город, нарушает общественный порядок, осаждает кареты и громогласно требует подаяния у церковных врат и у дверей частных домов»[80].

---

* «Горестный вздох о бедняках» (*англ.*). — *Примеч. пер.*

Безработных и бродяг еще очень долго будут помещать в исправительные дома или в отделения Общего госпиталя. Всякий раз, когда в стране возникает кризис и резко возрастает число бедняков, восстанавливается, по крайней мере на время, и первоначальное, экономическое, значение изоляторов. В середине XVIII в. страна снова переживает тяжелый кризис: в Руане вынуждены побираться 12 000 рабочих, в Туре — столько же; в Лионе закрываются все мануфактуры. Граф д'Аржансон, «управляющий парижским департаментом и распоряжающийся конной стражей», отдает приказ «арестовывать всех нищих по всему королевству; конные стражники исполняют дело это в деревнях; то же происходит и в Париже, куда, мы уверены, они не хлынут, будучи теснимы со всех сторон»[81].

Однако вне кризисных периодов изоляция обретает иной смысл. Наряду с репрессивной функцией у нее появляется новая. В этом случае ее задача состоит уже не в том, чтобы держать под замком безработных, но в том, чтобы дать работу людям, которых держат под замком, а значит, заставить их трудиться на благо всех. Альтернатива понятна: либо использование дешевой рабочей силы — во времена полной занятости и высоких заработков; либо, когда подступает безработица, изъятие из общества праздношатающихся и социальная профилактика волнений и бунтов. Вспомним, что первые изоляторы возникают в Англии в наиболее промышленно развитых районах: в Вустере, Норидже, Бристоле; что первый «Общий госпиталь» был открыт за сорок лет до парижского в Лионе[82]; что первый в Германии *Zuchthaus* появился уже в 1620 г. в Гамбурге. Его устав, обнародованный в 1622 г., отличается большой четкостью. Все, кто в нем содержится, должны работать. Стоимость произведенной ими работы точно высчитывается, и они получают ее четвертую часть. Ибо труд — не просто времяпрепровождение; он должен быть производительным. Восемь управляющих составляют общий план работ. Мастер (Werkmeister) дает задание каждому в отдельности и в конце недели обязан проверить, как оно исполнено. Правило обязательного труда сохраняется до конца XVIII в.: Говард все еще констатирует, что «здесь прядут, вяжут чулки, ткут шерсть, конский волос и лен, зачищают рашпилем красильные доски, оленьи рога. Урок крепкого мужчины, зачищающего эти доски, со-

ставляет 45 фунтов в день. Несколько работников и несколько лошадей заняты на сукновальне. Здешний кузнец трудится без устали»[83]. В Германии у каждого из изоляторов есть своя специализация: прядут главным образом в Бремене, Брауншвейге, Мюнхене, Бреслау, Берлине; в Ганновере работают ткачи. В Бремене и в Гамбурге мужчины зачищают доски. В Нюрнберге шлифуют оптические линзы; в Майнце в основном мелют муку[84].

Англия в период создания первых исправительных домов переживает экономический спад. В Акте 1610 г. предлагается только иметь при исправительных домах мельницы, ткацкие и чесальные мастерские, дабы не оставить пансионеров без дела. Однако после 1651 г., когда в результате вступления в силу Акта о судоходстве и понижения учетных ставок по векселям экономическая ситуация выправляется и наступает оживление торговли и промышленности, моральный закон становится экономической тактикой. Возникает потребность использовать наилучшим образом, иными словами, как можно дешевле, каждую пару здоровых рабочих рук. Джон Кэри, разрабатывая свой проект бристольского *workhouse,* на первое место ставит необходимость трудиться: «Бедняки обоего пола и любого возраста могут трепать пеньку, прясть и аппретировать лен, чесать и прясть шерсть»[85]. В Вустере изготавливают ткани и одежду; организована мастерская для детей. Но нередко подобные начинания сталкиваются с трудностями. По замыслу, работные дома должны ориентироваться на местную промышленность и рынки сбыта; предполагалось, по-видимому, что их дешевая продукция будет влиять на уровень отпускных цен. Однако это встречает отпор со стороны владельцев мануфактур[86]. Даниель Дефо подчеркивает, что работные дома, которым слишком легко конкурировать с фабриками, лишь плодят бедняков в своем округе — под тем предлогом, что избавляют от них другие места; «это значит отдать одному хлеб, отобранный у другого, посадить бродягу на место честного человека и заставить последнего подыскивать себе другую работу, чтобы прокормить семью»[87]. Угроза конкуренции вынуждает власти мало-помалу отказаться от идеи обязательного труда. Пансионеры теперь не могут даже окупить расходы на свое содержание; иногда их приходится переводить в тюрьмы, чтобы обеспечить хотя бы бесплатным хлебом. Что же до *Bridwells,* то

среди них мало найдется таких, «где люди чем-либо заняты или хотя бы имеют возможность найти себе занятие. У тех, кого там содержат, нет ни материалов, ни каких бы то ни было орудий труда; они коротают время в праздности и разврате»[88].

Когда создавался парижский Общий госпиталь, перед ним прежде всего ставилась цель уничтожить нищенство, а не обеспечить обитателей приюта работой. Однако Кольбер, как и английские его современники, очевидно, рассматривал «трудовую» благотворительность одновременно и как лекарство от безработицы, и как стимул к развитию мануфактур[89]. В провинции распорядители должны неукоснительно следить за тем, чтобы богадельни имели определенное хозяйственное значение. «Все бедняки, способные трудиться, обязаны это делать в рабочие дни, как для того, чтобы не пребывать в праздности, матери всех и всяческих зол, так и для того, чтобы приобрести привычку к труду, а равно и затем, чтобы окупить отчасти свое пропитание»[90]. Случается даже, что частным предпринимателям дают возможность выгодно использовать рабочую силу, предоставленную приютами. Например, согласно договору, подписанному в 1708 г., некий предприниматель обязуется поставлять Тюльскому Госпиталю Милосердия шерсть, мыло и уголь, получая взамен чесаную и спряденную шерсть. Доход делится между госпиталем и предпринимателем[91]. В самом Париже несколько раз делались попытки превратить главные здания Общего госпиталя в мануфактуры. Автор одного анонимного мемуара, появившегося в 1790 г., пишет, что в доме Сострадания перепробовали «все виды мануфактур, какие только может предложить столица», и в конце концов, «почти уже отчаявшись, остановились на плетении силков как на занятии наименее разорительном»[92]. В других местах такие попытки тоже не увенчались успехом. В Бисетре перебрали множество ремесел: изготовление веревок и ниток, шлифовку зеркал, а главное, сооружение знаменитого «великого колодца»[93]. В 1781 г. возникла даже идея использовать для подъема воды не лошадей, а группы заключенных, которые, сменяя друг друга, работали с пяти часов утра до восьми вечера: «Что за причина понудила найти для них столь странное занятие? Только ли экономия, или то была единственно необходимость хоть чем-то занять узников? Если то была лишь необходимость занять

людей каким-либо делом, то уместнее было бы приставить их к работе более полезной и для них самих, и для госпиталя. Если же причина кроется в экономии, то ни малейшей экономии мы в том не усматриваем»[94]. На протяжении XVIII в. хозяйственное значение Общего госпиталя, которое стремился придать ему Кольбер, неуклонно понижалось; это средоточие обязательного труда превратится в прибежище самой откровенной праздности. «Каков источник беспорядков в Бисетре?» — по-прежнему будут задаваться вопросом современники революции. И ответ прозвучит тот же, что и в XVII в.: «Праздность. Каково лекарство от нее? Труд».

Классическая эпоха использует изоляцию двояко, отводит ей двойную роль: с одной стороны, она должна способствовать уничтожению безработицы либо по крайней мере ее наиболее очевидных социальных последствий, а с другой — сдерживать цены, когда их рост становится угрожающим. Изоляция призвана воздействовать поочередно то на рынок рабочей силы, то на цену продукции. В действительности же смирительные дома, по-видимому, не дали ожидаемого результата. Поглощая безработных, они главным образом маскировали их нищету и позволяли избежать социальных и политических неудобств, причиняемых их волнениями; однако, распределяя их по принудительным мастерским, дома эти способствовали росту безработицы в прилегающих регионах или в соответствующих секторах экономики[95]. Что же касается их влияния на цены, то оно не могло не быть искусственным, ибо рыночная цена произведенных в них продуктов никак не соотносилась с себестоимостью — если учитывать затраты на содержание пансионеров.

С функциональной точки зрения создание домов-изоляторов следует признать мерой неудачной. В начале XIX в. они — как центры призрения неимущих, как тюрьмы для нищеты — исчезают почти во всех европейских странах; попытка закончилась полным провалом; лекарство было временным, неэффективным; социальная предосторожность, вдохновленная зарождающейся индустриализацией, оказалась тщетной. И тем не менее даже самый крах изоляторов был неоценимым опытом, унаследованным от классической эпохи. То, что сегодня представляет-

ся нам неуклюжей диалектикой производства и цен, в те времена имело иное реальное значение, обусловленное определенной и ясно осознанной трудовой этикой, в рамках которой сбои хозяйственного механизма утрачивали свою остроту, а на первый план выдвигалось утверждение ценности самого труда.

Во времена первого промышленного подъема труд, по всей видимости, не связывают с теми проблемами, которые он же и порождает; напротив, его воспринимают как ключ к решению всех проблем, как вернейшую панацею, лекарство от любых форм нищеты. Труд и нищета рассматриваются попросту как противоположности; считается, что занимаемые ими доли социального пространства обратно пропорциональны. Что же касается способности уничтожать нищету, якобы присущей только труду, то он, как его понимает классическая мысль, черпает ее не столько в производительности, сколько в силе своей нравственной притягательности. Эффективность труда признается потому, что основание ее усматривают в его этической трансцендентности. Изгнание из рая придало труду-возмездию ценность покаяния и способность искупать грехи. Человек должен трудиться не по закону природы, но потому, что над ним тяготеет проклятие. Земля почиет бесплодной, покуда человек пребывает в праздности, но в том не ее вина: «На земле нет греха, и проклятие ее — это проклятие человека, который трудится на ней и ее обрабатывает; любой плод, и в особенности плод самый насущный, нельзя вырвать у нее иначе, как насильно и в неустанных трудах»[96].

Необходимость трудиться никоим образом не связана с доверием к природе; земле приходится вознаграждать землепашца — но не потому, что втайне она ему верна. Труд не может принести плоды сам по себе — эта тема постоянно звучит как у католиков, так и у протестантов. Урожай и богатство отнюдь не венчают собой диалектику труда и природы. Кальвин предостерегает: «И да отвратимся мы от мысли, что люди, если будут радетельны и умелы, сумеют сделать землю свою плодородной; все в мире зависит от благословения Божия»[97]. На ту же опасность бесплодного труда, с которым не пребудет благоволение Господне, указывает впоследствии и Боссюэ: «В любой миг может улетучиться надежда наша на жатву и на единственный плод всех трудов наших; мы целиком во власти переменчивого неба, посылающего

дождь на нежный колос»[98]. И однако этот не всегда благодарный труд, на который природа отнюдь не должна откликаться без особой на то воли Бога, — строго обязателен: обязателен не на уровне общих представлений о природе, а на уровне общих понятий морали. Бедняк, который не пожелал бы «терзать» землю, уповая, что Бог ему поможет, ибо Он обещал питать птиц небесных, — такой бедняк преступил бы великий закон Писания: «Не искушай Господа Бога твоего»*. Разве не желающий трудиться не «испытывает без меры всемогущество Божие»[99]? Ведь он понуждает Бога явить чудо[100], тогда как чудо даруется человеку всякий день как безвозмездная награда за его труды. И пускай труд не числится среди законов природы — он есть заповедь мира падших. А потому праздность — это бунт, причем в каком-то смысле наихудший из всех возможных: ибо праздность ожидает от природы той же щедрости к себе, как и в начале времен, до грехопадения, и призывает на себя то Благо, на которое человек со времен Адама рассчитывать не вправе. Гордыня была грехом человека до изгнания из рая; но праздность есть высшая гордыня человека уже падшего, смехотворная гордыня ничтожества. Для нашего мира, где земля рождает в изобилии лишь терния и волчцы, это прегрешение из прегрешений. В Средние века величайшим из смертных грехов, *radix malorum omnium***, считалась гордыня. По мнению Хёйзинги, в период раннего Возрождения в обличье высшего греха выступало Корыстолюбие, дантовская *cieca cupidigia*[101]***. В противоположность этому, во всех текстах XVII в. провозглашается торжество другого порождения ада — Лени: отныне именно она возглавляет вереницу пороков и увлекает их за собой. Вспомним, что Общий госпиталь, согласно эдикту о его основании, призван искоренять «нищенство и праздность, источник всех и всяческих беспорядков». Осуждение лени, жалкой гордыни падшего человека, встречает отклик у Бурдалу: «Так в чем же, повторяем, состоит беззаконность праздной жизни? В том, что при ближайшем рассмотрении она есть, по слову святого Амвросия, второй бунт твари против Творца»[102]. Тем самым принудительный труд в изоляторах обретает этическое значение: коль

* Мф. 4, 7; Лк. 4, 12. — *Примеч. пер.*

** Корнем всех зол (*лат.*). — *Примеч. пер.*

*** Слепая алчность (*итал.*). — *Примеч. пер.*

скоро лень превратилась в высшую и абсолютную форму бунта, то людей праздных заставят трудиться, заняв их бесконечный досуг тяжкой работой без пользы и выгоды.

Требование изоляции безработных, одновременно и экономическое и нравственное, было выработано в рамках определенного опыта труда. Граница, разделившая мир труда и мир праздности в классическую эпоху, соответствует черте, за которую некогда изгоняли проказу. На карте «нечистых» мест, равно как и внутри нравственного универсума, приют помещается в той же точке, что и старинный лепрозорий. Древние обычаи отлучения вновь возрождаются к жизни — но на сей раз в мире промышленности и торговли. И именно в тех местах, куда изгоняется проклятая и осужденная праздность, в том пространстве, какое было изобретено обществом, толкующим закон обязательного труда как некую нравственную трансценденцию, — здесь-то вскоре и заявит о себе безумие, а потом и разрастется настолько, что установит на всем этом пространстве свою власть. Настанет день, и оно, словно бы по древнейшему и тайному праву наследования, присвоит себе все эти пустыри — владения праздности. XIX век согласится и даже потребует отдать в исключительное пользование безумным все те земли, на которых ста пятьюдесятью годами ранее замышляли расселить нищих, бедняков, безработных.

В этом смысле показателен тот факт, что великое поношение праздности затрагивало и безумных. С самого начала им отведено место подле бедняков, добрых или дурных, и подле людей, пребывающих в праздности, будь то по своей воле или в силу обстоятельств. Наряду с ними умалишенные подпадают под правило обязательного труда; и нередко как раз вследствие этого единообразного принуждения они и приобретают свой особенный, неповторимый облик.

В мастерских они сами собой выделились из числа других рабочих — своей неспособностью трудиться и следовать ритму жизни коллектива. Необходимость предоставлять сумасшедшим особый режим, открытая в XVIII в., и великий кризис политики изоляции, ненамного опередивший революцию, одинаково связаны с тем опытом безумия, который был обретен благодаря представлению об общеобязательности труда[103]. Безумных «зак-

лючали» под замок и до XVII в., но только в этот период их начинают «изолировать» вместе с пестрой толпой людей, обладающих, по мнению современников, родственными чертами. Вплоть до эпохи Возрождения чувствительность к безумию предполагала существование некоей воображаемой трансцендентной реальности. Классицизм впервые стал рассматривать безумие сквозь призму этического осуждения праздности и как некое имманентное социальное начало, обеспеченное существованием трудового сообщества. Сообщество это присваивает себе моральную власть выделять и как бы отбрасывать в другой мир все, что бесполезно для социума. Именно пребывая в *другом мире,* очерченном сакральной властью тяжкого труда, безумие получит знакомый всем нам статус. Если и есть в классическом безумии нечто *запредельное,* некий отзвук *иного,* то уже не потому, что безумец приходит из чужих краев, из мира помешательства и отмечен его печатью — но потому, что он по собственной воле преступает границы буржуазного порядка и, лишенный рассудка, оказывается вне его сакральной этики.

Действительно, связь между практикой изоляции и требованиями, предъявляемыми к труду, далеко не во всем обусловлена экономическими обстоятельствами. Ее основа и одушевляющее начало — моральный способ восприятия мира. Когда *Board of Trade** обнародовало свой доклад о бедняках, включающий предложения, как «сделать их полезными для общества», оно не преминуло уточнить, что бедность происходит не от недостатка в продуктах питания и не от безработицы, но «от ослабления дисциплины и падения нравов»[104]. Точно так же в эдикте 1656 г., наряду с разного рода моральными разоблачениями, содержалось предупреждение о довольно странной угрозе: «Разврат нищих, вызванный пагубной их склонностью ко всяческим преступлениям, достиг ныне предела и, буде остаются они безнаказанными, то навлекает он проклятие Божие на целые государства». Упомянутый «разврат» — не тот, что получает свое определение через соотнесенность с великим законом труда, а разврат именно моральный: «Лицам, участвующим в различных благотворительных начинаниях, по опыту известно, что многие из бедняков,

* Министерство торговли (*англ.*). — *Примеч. пер.*

как мужского, так и женского пола, сожительствуют, не вступая в брак, что многие дети их не получили крещения и почти все они живут, не ведая религии, пренебрегая святыми таинствами и в приверженности ко всякого рода порокам, сделавшейся у них привычкой». Потому-то Общий госпиталь — это не просто приют для тех, кто неспособен трудиться по старости, увечью или болезни; это не только мастерская для принудительных работ, но, скорее, некий нравственный институт, призванный карать и исправлять известный нравственный «изъян», который не подлежит людскому суду, но и не может быть восполнен одной только строгостью наказания. Общий госпиталь имеет этический статус. Именно это бремя нравственного служения и возлагается на его управляющих, в распоряжении которых находится целый репрессивный аппарат, как юридический, так и материальный: «Они наделяются всей полнотой власти в управлении, руководстве, поддержании правопорядка, судопроизводстве, в назначении исправительных мер и наказаний»; а для осуществления этой задачи у них есть «столбы, железные ошейники, камеры и подземные темницы»[105].

По существу, именно в таком контексте получает смысл обязанность трудиться: это одновременно и этический урок, и нравственная гарантия. Она может толковаться и как аскеза, и как наказание, и как знак определенной душевной предрасположенности. Заключенного, который может и хочет трудиться, выпустят на свободу — не столько потому, что теперь он снова приносит пользу обществу, сколько по той причине, что он заново подписался под главным этическим пактом человеческого существования. В апреле 1684 г. в Госпитале особым ордонансом создано отделение для юношей и девушек младше 25 лет; в ордонансе указывается, что труд должен занимать большую часть их времени и сопровождаться «чтением каких-либо благочестивых книг». Однако в уставе госпиталя определяется чисто репрессивный характер этого труда и не обнаруживается ни малейшей заботы о его производительности: «Должно заставлять их работать так долго и на работах столь тяжелых, как только позволяют их силы и те места, где будут они находиться». После этого — но только после — можно «обучить их ремеслу, соответственному их полу и наклонностям», если ревностное исполнение ими начальных

трудовых упражнений позволяет «заключить, что они желают исправиться». Наконец, любой проступок «будет караться уменьшением пайка, увеличением трудового урока, тюрьмой и иными взысканиями, в сказанных госпиталях принятыми, по благоусмотрению управляющих»[106]. Достаточно прочесть «общий распорядок того, чему всякий день в доме святого Людовика в Сальпетриере надлежит быть»[107], чтобы стало ясно: обязательный труд прописывался как ежедневное упражнение в целях того принудительного нравственного обновления, в котором состоит если не последний смысл, то во всяком случае главное оправдание изоляции.

Изобретение специального смирительного заведения, насаждающего воинствующую нравственность посредством административных предписаний, — явление чрезвычайно важное. Впервые в истории создаются морально-воспитательные учреждения, основанные на поразительном синтезе нравственной обязанности и гражданского закона. Государственный порядок больше не может мириться с беспорядком, царящим в душах. Конечно, не в первый раз в европейской культуре погрешение против морали, даже и в самых частных формах, оборачивается покушением на писаные или неписаные законы общества и государства. Но сущность великого заточения классической эпохи и главное его новшество — в том, что приговор выносится помимо закона: провинившихся поселяют в сообществе чистой нравственности, где закон, призванный царить в сердцах, применяется извне, в обличье жесткого физического принуждения, безжалостно и без послаблений. Предполагается, что порядок моральных принципов возможно обратить в порядок физический, перейти от первого ко второму без какого-либо остатка, не прибегая к принуждению и злоупотреблению властью. Конечное торжество нравственного закона не отнесено больше к концу времен; оно может наступить уже на уровне разрешения социальных противоречий. Мораль поддается управлению — подобно торговле или хозяйственной деятельности.

Таким образом, мы наблюдаем, как в недрах абсолютной монархии, среди ее институтов — даже тех, которые долгое время служили символом абсолютистского произвола, — вызревает важнейшая буржуазная идея, которая вскоре станет излюблен-

ной идеей республиканцев: добродетель есть дело государственное, ее можно насаждать декретами и создавать властные структуры, призванные обеспечить ее почитание. В стенах изоляторов заключено, так сказать, негативное начало того государства нравственности, о котором начинает грезить буржуазное сознание в XVII в. — государства, уготованного для тех, кто с самого начала не желает подчиняться правилам игры, государства, где право воцаряется не иначе, нежели с помощью неумолимой силы; где при верховенстве добра торжествует одна лишь угроза; где добродетель настолько ценна сама по себе, что не получает в награду ничего, кроме отсутствия наказания. Под сенью буржуазного государства возникает странная республика добра, в которую силой переселяют тех, кто заподозрен в принадлежности к миру зла. Это изнанка великой мечты буржуазии в классическую эпоху, предмета великих ее забот: слияния воедино законов Государства и законов сердца. «Пусть наши политики соблаговолят прекратить свои подсчеты и пусть они раз и навсегда поймут, что за деньги можно приобрести все, кроме добрых нравов и обычаев добрых граждан»[108].

Разве не та же мечта владела помыслами тех, кто основал смирительный дом в Гамбурге? Один из управляющих должен следить, чтобы «все, в оном доме пребывающие, исполняли долг свой, предписанный религией, и были о долге сем осведомлены... Школьный учитель обязан воспитывать детей в истинной вере, увещевать их и побуждать в минуты досуга читать различные места из Священного писания. Он должен учить их читать, писать, считать, вести себя честно и пристойно в отношении тех, кто посещает дом. Ему следует заботиться о том, чтобы они ходили на богослужения и держали себя там с подобающей скромностью»[109]. В английском уставе *workhouses* значительное место отведено надзору за состоянием нравов и религиозному воспитанию. Так, в Плимуте предусмотрена должность «schoolmaster»; он должен отвечать трем требованиям: быть «благочестивым, воздержным и скромным»; в его обязанности входит каждое утро и каждый вечер, в назначенный час, созывать всех на общую молитву; каждую субботу, после полудня, и в праздничные дни он должен обращаться с речью к обитателям дома, увещевать их и наставлять в «основаниях протестантской религии, согласно учению

англиканской церкви»[110]. В Гамбурге и в Плимуте, в *Zuchthausern* и в *workhouses,* — по всей протестантской Европе воздвигаются эти крепости нравственного порядка, где наставляют в той вере, какая необходима для спокойствия государства.

В католических странах изоляция преследует ту же цель, но власть религии здесь проявляется более отчетливо. Свидетельство тому — деятельность святого Винцента де Поля. «Главная цель, ради которой дозволено было людям обрести здесь приют вне суетных забот большого мира и найти уединение в качестве пансионеров, была в том лишь, чтобы избавить их от рабства во грехе, от вечного проклятия, и доставить им способ наслаждаться совершеннейшим довольством и в этой жизни, и в иной, и приложат они все силы, чтобы возблагодарить за то божественное провидение... К несчастью, опыт постоянно убеждает нас, что источник распущенности, какая, мы видим, царит ныне среди молодежи, — в недостаточной мере просвещенности и понятливости в вещах духовных и что предпочитают они следовать дурным своим наклонностям, нежели святому внушению Божию и благодетельным советам своих родителей». Речь, следовательно, идет о том, чтобы избавить пансионеров от мирской суеты, которая, по слабости их, склоняет их к греху, и вернуть к уединению, в котором товарищами им будут только «ангелы-хранители», принявшие облик неусыпно пекущихся о них надзирателей: и действительно, те «оказывают им ту же благую службу, какую оказывают незримо ангелы-хранители: именно, наставляют их, утешают и влекут к спасению души»[111]. В домах Милосердия радеют о том, чтобы Жизнь и сознание их обитателей были приведены в порядок, — т. е. о том, что на протяжении XVIII в. будет все более явственно обнаруживаться как первопричина изоляции. В 1765 г. составлен новый устав дома Милосердия в Шато-Тьерри. В нем подчеркивается, что «Отец-настоятель по меньшей мере единожды в неделю посетит всех заключенных, по очереди и по отдельности, дабы утешить их, призвать к лучшему поведению и собственнолично убедиться в должном с ними обхождении; помощник настоятеля будет совершать сие ежедневно»[112].

На всех этих тюрьмах, насаждающих нравственный порядок, можно было бы начертать девиз, прочитанный еще Говардом на

майнцском смирительном доме: «Если возможно было усмирить в свете Божием диких зверей, то никогда нельзя отчаиваться в исправлении заблудшего человека»[113]. Как для католической церкви, так и для протестантизма изоляция воплощает в себе в авторитарной форме миф об общественном благоденствии: это социальный порядок, целиком проникнутый принципами религии, и религия, чьи требования получат полное удовлетворение в системе правопорядка и тех принудительных мер, которые будут взяты им на вооружение. Все эти институты словно пытаются доказать своим примером, что порядок может быть адекватен добродетели. В этом смысле «заключение» скрывает в себе и определенную метафизику гражданского общежития, и определенную религиозную политику; оно — плод синтезирующего и деспотического усилия, попытка заполнить пространство, пролегающее между садом Эдемским и теми городами, которые своими руками возвели люди, изгнанные из рая. Изолятор классической эпохи — наиболее насыщенный символ того «правопорядка», который мыслился гражданским эквивалентом религии, основой совершенного города-государства. Ведь вся моральная тематика изоляции присутствует, например, в тексте «Трактата о правопорядке», где Деламар определяет религию как «первейший и главный» предмет заботы блюстителей правопорядка. «Можно было бы сказать даже — единственный предмет, когда бы доставало нам разума исполнять в совершенстве все обязанности, ею предписанные. Тогда нравы исправились бы сами собой, без всякого иного попечения; воздержность удалила бы от людей болезни; прилежный труд, умеренная пища и мудрая предусмотрительность всегда доставляли бы людям все необходимое для жизни; милосердие, изгоняющее пороки, и общественный мир царили бы безраздельно; смирение и невинность отсекали бы в науках человеческих все суетное и опасное; простодушие стало бы законом в науках и искусствах... наконец, вспоможение беднякам было бы добровольным, и нищенство бы исчезло; правильно будет сказать, что когда бы только соблюдались в полной мере предписания религии, то все иные слагаемые правопорядка отпали бы сами собой... Таким образом, великую мудрость проявляли законодатели, что всегда видели основание благоденствия, равно как и прочности государств, в религии»[114].

* * *

Институт изоляции был вызван к жизни самым духом XVII в. Уже с первых шагов он получил такой размах, что по всем своим параметрам оказался несопоставим с тюремным заключением в тех его формах, какие практиковались в Средние века. Если рассматривать изоляцию как экономический механизм и меру социальной предосторожности, то она будет лишь ценным изобретением. Но в истории неразумия она обозначает поворотный момент: момент, когда безумие начинает восприниматься в социальном аспекте, в соотнесении с бедностью, с неспособностью трудиться, с невозможностью интегрироваться в коллектив; момент, когда оно впервые вписывается в проблематику гражданского общежития. Опыт безумия и его смысл определяются главным образом теми новыми значениями, которые отныне несет в себе бедность, той первостепенной ролью, какая отводится обязательному труду, и теми этическими ценностями, которые с ним связаны.

Зарождается новый тип социальной чувствительности; и вот уже определен ее порог, обозначена граница, отобраны те, кто подлежит изгнанию. В конкретном пространстве классического социума оставляется некий нейтральный островок, некая белая страница, на которой не запечатлена реальная гражданская жизнь; общественный порядок уже не сталкивается с беспорядком лоб в лоб, и разум не пытается больше своими силами прокладывать себе путь, сражаясь со всем, что может существовать помимо него или пытается его отрицать. Теперь он царит в чистом виде, заранее обреченный торжествовать над буйной стихией неразумия. Тем самым безумие насильственно лишается той воображаемой свободы, благодаря которой оно цвело пышным цветом под небом Ренессанса. Еще совсем недавно о нем спорили при свете дня — то было время «Короля Лира» и «Дон Кихота». Но не прошло и полувека, как оно оказалось в заточении, в крепости изоляции, в оковах Разума и моральных норм, и погрузилось в их беспросветный ночной мрак.

Глава третья

МИР ИСПРАВИТЕЛЬНЫХ РАБОТ

В стенах изоляторов обретаются не только бедность и безумие; здесь мы встречаем фигуры самые разнообразные, и не всегда легко понять, что между ними общего.

Очевидно, что в первичных своих формах изоляция служила определенным социальным механизмом и что сфера действия этого механизма была весьма широкой — от элементарных мер по регулированию торговли до великой буржуазной мечты о государстве с авторитарным режимом, основанным на синтезе природы и добродетели. Отсюда — один шаг до следующего предположения: изоляция обретает свой исчерпывающий смысл в той смутной конечной цели общества, во имя которой социальная группа изгоняет из себя чуждые и враждебные ей элементы. Таким образом, изоляция предстает как стихийное изгнание «асоциальных» элементов: классическая эпоха словно бы нейтрализует, причем очень надежно — тем более надежно, что действует она вслепую, — тех самых людей, которых мы, не без колебаний и не без риска, распределяем по тюрьмам, исправительным домам, психиатрическим лечебницам и кабинетам психоаналитиков. В общем, именно это вознамерилась доказать в начале нашего века целая группа историков[1] — если, конечно, можно их так назвать, не впадая в преувеличение. Если бы им удалось обнаружить ту очевидную связь, какая существует между изоляцией как мерой правопорядка и торговой политикой, то они, ско-

рее всего, сочли бы ее дополнительным аргументом в пользу выдвинутого ими тезиса. И это был бы, вероятно, их единственно серьезный и заслуживающий внимания аргумент. Тогда они могли бы продемонстрировать, на фоне какой социальной чувствительности стало возможным осознание безумия как медицинской проблемы и в какой мере оно с нею связано — поскольку именно эта чувствительность является регулятором, когда решается вопрос об изоляции человека или о его освобождении.

Однако подобный анализ в действительности строился бы на допущении, что безумие извечно и неизменно пребывало во всеоружии, в полном психологическом снаряжении — просто его очень долго не могли увидеть в истинном свете. Веками о безумии не знали ничего, или, во всяком случае, знали очень мало, и вот классическая эпоха будто бы начала смутно его опасаться, усмотрев в нем причину распада семьи, общественного беспорядка и опасности, грозящей Государству. Мало-помалу это первичное восприятие якобы становилось все более отчетливым и наконец, достигнув совершенства, превратилось в медицинское сознание, для которого то, что прежде рассматривали только как общественную болезнь, на самом деле представляет собой телесный недуг. Тем самым следовало бы предположить, что существует нечто вроде ортогенеза, который восходит от социального опыта к научному познанию и в своем прогрессивном развитии проходит путь от самосознания социальной группы до позитивной науки; при этом первое выступает лишь неразвитой формой второй и чем-то вроде ее зачаточного понятийного аппарата. Социальный опыт оказывается неким приблизительным познанием, одной из ступеней, какие проходит собственно познание на пути своего совершенствования[2]. Уже из одного этого следует, что при таком подходе объект науки предшествует собственно познанию: ведь безумия стали опасаться прежде, чем оно было взято в кольцо позитивного знания; застывшее, неподвластное ходу времени, оно пребывает вне истории, укрывшись в некоей дремлющей истине, которую пробуждает общий подъем научного позитивизма.

Однако никем не доказано, что безумие, неподвижное и самотождественное, поджидало лишь становления психиатрии, чтобы из тьмы своего существования выйти наконец на свет ис-

тины. Кроме того, никем не доказано, что меры изоляции были направлены, хотя бы имплицитно, именно на безумие. Наконец, никем не доказано, что, возрождая на рубеже классической эпохи древний обычай сегрегации, общество Нового времени стремилось отсечь от себя тех, кто проявил себя «асоциально», — то ли стихийных мутантов, то ли какую-то редкую породу людей. То, что в обитателях изоляторов XVIII в. можно обнаружить сходство с современным «антиобщественным элементом», — неоспоримый факт; но вполне вероятно, что этот факт стал результатом самой изоляции: ведь «элемент» возник именно благодаря ритуалу отлучения от общества. Приблизительно к середине XVII в. такой человек — отправленный во всех европейских странах в одну и ту же ссылку — был признан чуждым обществу, изгнавшему его, и не способным соблюдать нормы социальной жизни; и вот, к величайшему нашему умственному удовлетворению, он превратился в безликое существо, которое всегда можно посадить в тюрьму, отправить в приют или подвергнуть любому наказанию. В действительности он — лишь схема, результат взаимоналожения различных мер, исключающих его из сообщества.

Этот акт изгнания по своей грубости ничем не отличается от изгнания прокаженных; но и в том и в другом случае о смысле нельзя судить по результату. Прокаженных удаляли вовсе не для того, чтобы остановить заразу; и вовсе не затем, чтобы избавиться от «асоциальных» элементов, сотую часть парижан к 1657 г. подвергли изоляции. По-видимому, подоплека этого акта была иной: изолировали не каких-то «чужих», которых не распознали раньше просто потому, что к ним привыкли, — чужих создавали, искажая давно знакомые социальные обличья, делая их странными до полной неузнаваемости. Этот жест порождал Чужака как раз там, где ничто не предвещало его появления, нарушал обычный ход вещей, рвал привычные для всех связи; благодаря ему в человеке возникало нечто недосягаемое для него самого, некая точка на горизонте, бесконечно далекая от нас. Одним словом, мы можем сказать, что именно этот жест породил понятие отчуждения и сумасшествия (alienation)*.

* Французское слово «alienation» совмещает в себе понятия «отчуждение» и «сумасшествие». — *Примеч. пер.*

В этом смысле воссоздать историю процесса изгнания из общества — значит создать археологию отчуждения. Тогда наша задача будет заключаться не в том, чтобы установить категории из области медицинской патологии или правопорядка, обозначенные этим жестом, ибо тем самым опять-таки подразумевается, что отчуждение уже существовало как данность, — нам нужно выяснить, как осуществлялся этот акт, иначе говоря, какие уравновешивающие друг друга операции образуют его как целое, из каких социальных далей являются люди, вместе удаляющиеся в ссылку и гонимые одним и тем же ритуалом сегрегации, наконец, каков был опыт самосознания человека классической эпохи, когда он обнаружил, что некоторые привычнейшие его черты становятся для него чужими, утрачивают сходство с узнаваемым им самим образом самого себя. Современный человек обозначил безумца как отчужденную, *сумасшедшую* истину о себе самом, но постулат этот имеет смысл лишь постольку, поскольку уже образовалось пространство отчуждения, куда — задолго до того, как заполнить его целиком и стать его символом, — безумец попал вместе с множеством иных фигур, в наших глазах не имеющих с ним ничего общего. Реальные границы этого пространства были очерчены изоляцией, а то, каким образом оно создавалось, должно помочь нам установить, из чего и как складывался опыт безумия в классическую эпоху.

Но вот наконец Великое Заточение распространилось по всей Европе; кого же встречаем мы в ссыльных поселениях, которые возводятся за городскими воротами? Кого встречаем мы среди товарищей и как бы сородичей безумца, из толпы которых он с большим трудом выделился в конце XVIII в.?

По переписи 1690 г. в Сальпетриере числится более 3000 человек.

Большинство из них — бедствующие женщины, бродяжки и нищенки. Но по отделениям, «кварталам» госпиталям разбросаны и другие, самые разнообразные личности, чья изоляция объясняется не бедностью, или не только бедностью: в Сен-Теодоре содержится 41 узница, арестованная по тайному указу короля; в доме Форс — 8 «обыкновенных женщин»; в Сен-Поле — 20 «старух»; в квартале Мадлен находится 91 «старая женщина,

впавшая в детство либо увечная»; в квартале Сент-Женевьев — 80 «старых прях», в Сен-Левеже — 72 эпилептички; в Сент-Илер помещены 80 женщин, впавших в детство, в Сент-Катрин — 69 «дурочек с физическими изъянами и уродствами»; женщины безумные попадают либо в Сент-Элизабет, либо в Сент-Жанн, либо в тюремные камеры — в зависимости от того, являются ли они просто «слабоумными», или безумие их дает о себе знать время от времени, или же это буйно помешанные. Наконец, 22 «неисправимые девицы» именно по этой причине оказались в Исправительном квартале[3].

Перечисление это — показательный, но отнюдь не единственный пример разнообразия лиц, населяющих изоляторы. Обитатели Бисетра настолько разнородны, что в 1737 г. их пытаются рационально распределить по пяти «службам»; в первой находится смирительный дом, темницы, тюремные камеры и одиночки для тех, кто задержан по тайному королевскому повелению; вторая и третья службы отведены для «хороших бедняков», а также для «взрослых и малолетних паралитиков»; в четвертой расположились сумасшедшие и безумцы; в пятой вместе обитают венерики, выздоравливающие и дети, родившиеся в исправительном доме[4]. Когда Говард в 1781 г. посетил берлинский работный дом, он обнаружил в нем нищих, «бездельников», «мошенников и либертинов», «калек и преступников, неимущих стариков и детей»[5]. На протяжении полутора веков система изоляции функционирует одинаково по всей Европе: в поле ее действия уравниваются все проступки, смягчаются любые страдания. Начиная с 1650 г. и вплоть до эпохи Тьюка, Вагница и Пинеля все — и братья святого Иоанна Божьего, и члены Конгрегации лазаристов, и надзиратели Вифлеема, Бисетра, немецких *Zuchthausem* — приводят в регистрационных списках одни и те же скучные перечисления своих подопечных: «развратник», «слабоумный», «мот», «калека», «помешанный в уме», «вольнодумец», «неблагодарный сын», «отец-расточитель», «проститутка», «умалишенный». Никакого намека на то, что один отличается от другого; всех уравняло общее абстрактное бесчестье. Удивляться тому, что больных сажают в тюрьму, что людей безумных смешивают с преступниками, начнут позже. Сейчас перед нами полное единообразие.

Ныне разница между ними бросается в глаза, и нечеткость путающего их сознания производит на нас впечатление невежества. И тем не менее сознание это — факт позитивный. На протяжении всей классической эпохи в нем находит выражение неповторимый, своеобразный опыт; оно указывает на некую сферу общественной жизни, которая для нас совершенно закрыта и нема — что странно, если учесть, что именно здесь родилось и обитало современное безумие. Изучая это, с нашей точки зрения, невежество, нужно вопрошать не наше знание, но как раз данный опыт: то, что ему известно о самом себе и что удалось сформулировать. Тогда мы увидим, каково было ближайшее окружение безумия, от которого оно мало-помалу отделилось — не порывая, впрочем, связей со столь опасными родственниками.

Ибо изоляция играла не только негативную, исключающую роль, но также и роль позитивную, организующую. Ее правила и практические меры образовали определенную сферу человеческого опыта — целостную, когерентную и обладающую собственной функцией. В ее единообразном пространстве пришли в соприкосновение такие категории людей и такие ценности, между которыми культура предшествующих эпох не усматривала ни малейшего сходства; она незаметно придвинула их к безумию, подготовив тем самым новый его опыт — наш опыт, — в рамках которого ценности эти заявят о себе как о неотъемлемой принадлежности сумасшествия. Для того чтобы произошло это сближение, потребовалась перестройка всех этических представлений и норм, установление новых границ между добром и злом, между дозволенным и запретным, а также утверждение нового порядка социальной интеграции. Изоляция — лишь зримый феномен этой подспудной работы, неотделимой от классической культуры в целом. В самом деле: существуют различные типы социального и морального опыта, принятые XVI веком или отвергнутые им, четко оформленные или, напротив, оставшиеся маргинальными, — и вот теперь, в XVII в., они подхвачены, собраны воедино и тем же самым жестом отправлены в изгнание, в ссылку, где, соседствуя с безумием, они образуют цельный и единообразный мир Неразумия. Все эти типы опыта можно свести к следующему: они затрагивают либо сексуальность и ее связи с основами буржуазной семьи, либо святотатство и его связи с новым по-

нятием сакрального и церковных обрядов, либо «либертинаж», т. е. новые связи, которые устанавливаются в это время между свободомыслием и системой страстей. Эти три сферы опыта, оказавшись в пространстве изоляции, образуют вместе с безумием совершенно однородный мир — мир, где душевная болезнь приобретет тот смысл, который нам известен. К концу XVIII в. станет очевидным (хотя очевидность эта словесно не выражена), что некоторые формы «вольнодумной» мысли, как, например, мысль де Сада, отчасти соотносятся с бредом и безумием; с той же легкостью будет признано, что магия, алхимия, профанация святынь, а также некоторые формы сексуальности непосредственно связаны с неразумием и душевной болезнью. Все эти типы поведения войдут в число главных признаков безумия, займут свое место в ряду основных его проявлений. Но для того чтобы могли возникнуть все эти целостные элементы, значимые в наших глазах, потребовался настоящий переворот в сфере этического опыта и его взаимосвязей с безумием — переворот, который осуществила классическая эпоха.

В первые же месяцы после основания Общего госпиталя его полноправными обитателями становятся венерические больные. Мужчин посылают в Бисетр, женщин — в Сальпетриер. Врачам Отель-Дьё даже запретили принимать и пользовать их. Если же, в порядке исключения, туда попадают беременные женщины, то им не приходится рассчитывать на такой же уход, какой обеспечивают остальным; роды у них будет принимать всего лишь ученик хирурга. Таким образом, больные «дурной болезнью» должны находиться в Общем госпитале, однако их прием обставлен некоторыми формальностями; грешник должен отдать долг общественной морали и, вступив на путь кары и покаяния, приготовить себя к возвращению в людское сообщество, откуда его изгнали за грехи. Так что его нельзя поместить в квартал «великого недуга» без аттестата, которым является не свидетельство об исповеди, но справка о наказании. Решение об этом после обсуждения было принято канцелярией Общего госпиталя в 1679 г.: «Все, кто страдает венерическим недугом, будут приняты сюда лишь при условии, что прежде всего прочего подверг-

нутся исправительному наказанию и будут высечены, что должно быть засвидетельствовано в их направлении»[6].

Изначально с венериками обращались точно так же, как с жертвами иных великих бедствий — таких как «голод, чума и другие язвы», о которых Максимилиан, выступая в Вормсском собрании выборных в 1495 г., сказал, что они посланы Богом в наказание людям. Наказание это воспринималось как всеобщее и отнюдь не означало безнравственности отдельного больного. В Париже тех, кто заразился «неаполитанской болезнью», принимали в Отель-Дьё; как и во всех католических госпиталях, вступительным взносом для них служила всего-навсего исповедь, и в этом отношении их участь ничем не отличалась от участи любого другого больного. По-новому на них взглянули лишь на исходе Возрождения. Тьерри де Эри утверждает, что подобную болезнь нельзя объяснить ни одной из приводимых обычно причин — ни испорченным воздухом, ни тем более зараженной водой: «И оттого должно объяснить ее происхождение негодованием и попущением творца и раздаятеля всего сущего, каковой, дабы воздать чрезмерно чувственному, неудержному, похотливому любострастию людскому, допустил, чтобы воцарилась среди людей таковая болезнь, послав им возмездие и кару за величайший грех разврата. Так повелел Господь Моисею бросить пред лицом фараона в небо пепел, дабы по всей земле Египетской люди и прочие твари покрылись воспалением с нарывами»[7]. Около 1590 г. принимается решение удалить таких больных, числом более двухсот, из Отель-Дьё. И вот они становятся изгоями, отправляются в ссылку, которая отнюдь не во всем объясняется терапевтическими целями: изоляция их — это еще и сегрегация. Для начала их размещают в нескольких дощатых лачугах неподалеку от собора Нотр-Дам. Затем изгоняют на окраину города, в Сен-Жермен-де-Пре; но содержание их обходится слишком дорого, к тому же они учиняют беспорядки. Тогда их снова, не без труда, водворяют в палаты Отель-Дьё — и наконец они находят приют в стенах Общего госпиталя[8].

Именно теперь, и только теперь, выработан весь церемониал очищения, в котором наказание плетьми, традиционные медицинские препараты и таинство покаяния соединяются во имя единой цели. Именно теперь отчетливо проявляется тенденция

карать, причем карать каждого отдельного человека. Бедствие утратило свой стихийно-апокалиптический характер; отныне это свидетельство виновности конкретного индивида. Больше того: «великий недуг» нуждается во всех этих очистительных ритуалах только тогда, когда корень его — в душевном беспорядке и когда его можно отнести за счет греха, т. е. сознательного намерения согрешить. Устав Общего госпиталя высказывается по этому поводу совершенно недвусмысленно: означенные меры, «конечно же», применяются лишь в отношении «тех мужчин или женщин, каковые приобретут сию болезнь через беспорядочный образ жизни либо разврат, но не тех, кто заразится ею в браке или иным образом, как, например, жена через мужа либо кормилица через ребенка»[9]. Болезнь воспринимается уже не в масштабе судеб мира; ее осмысляют в категориях понятного для всех закона — логики намерений.

Но вот наконец проведены все разграничения, применены первые наказания, и венерических больных принимают в Госпиталь. По правде сказать, их туда набивают битком. 60 коек в квартале Сент-Эсташ в Бисетре приходятся в 1781 г. на 138 мужчин; Сальпетриер располагает в квартале Сострадания 125 койками на 224 женщины. Если болезнь очень запущена, человека и не пытаются спасти. Остальных пользуют «Великими Лекарствами» — всегда не дольше полутора месяцев и редко когда меньше этого срока они получают процедуры; первым идет, естественно, кровопускание, за ним — немедленное промывание желудка; затем две недели отводятся на ванны, из расчета примерно по два часа в день; далее снова промывание желудка, и в заключение первого этапа врачевания больному прописывают добрую полновесную исповедь. Теперь можно начинать ртутные притирания, как известно, весьма действенное средство; они продолжаются в течение месяца, в конце которого последние болезнетворные духи изгоняются с помощью двух клистиров и одного кровопускания. Еще две недели отводятся на выздоровление. Затем пациент, окончательно уладив свои отношения с Богом, объявляется исцеленным, и его выписывают из Госпиталя.

В этой «терапии» для нас открывается удивительная панорама воображаемого, сложившаяся в классическую эпоху, и прежде всего то тесное сопряжение медицины и морали, которое толь-

ко и придает смысл всем этим очистительным мероприятиям. Венерическая болезнь представала не столько телесным недугом, сколько чем-то нечистым; считалось, что именно нечистота человека вызывает и определяет собой его физическое заболевание. Медицинское восприятие всецело подчинено этой этической интуиции — а зачастую и вовсе сливается с нею; если тело следует лечить, чтобы уничтожить заразу, то плоть необходимо карать, ибо именно она отдает нас во власть греху; и не только карать, но и упражнять ее, умерщвлять, не боясь оставить на ней болезненные раны, ибо здоровье слишком легко превращает наше тело в орудие греха. Саму болезнь лечат — однако здоровье, способствующее падению человека, намеренно разрушают: «Увы, отнюдь не удивляюсь я тому, что святой Бернард опасался крепкого здоровья в монахах своих; ведал он, куда может оно увлечь, если не умеет человек карать тело свое купно с апостолом и смирять его через умерщвление плоти, посты и молитвы»[10]. «Врачевание» венериков стоит в том же ряду: это лекарство одновременно и от болезни, и от здоровья, пользующее тело и вредящее плоти. И в этом — одна из основных идей, раскрывающих смысл некоторых терапевтических средств, которые, постепенно исчезая из обихода, применялись при лечении безумия на протяжении всего XIX в.[11].

Полтора столетия венерики будут обитать бок о бок с умалишенными, в одних и тех же стенах; и соседство это оставит на безумных неизгладимое клеймо, которое для современного сознания станет знаком их смутного родства и обеспечит им один и тот же удел и место в одной и той же карательной системе. Знаменитый госпиталь Птит-Мезон, «Домики», на улице Севр до самого конца XVIII в. предназначался почти исключительно для безумных и для венерических больных[12]. Сближение в европейском сознании мук безумия и наказания разврата не является чем-то архаическим. Напротив, сближение это наметилось на рубеже современности, было почти во всех своих чертах открыто как раз в XVII в. Классическая эпоха, создавая воображаемую геометрию своей морали, придумала особое пространство изоляции, где обрели одновременно и родину, и место своего искупления грехи против плоти и провинности против разума. Безумие поселяется по соседству с грехом, и, быть может, именно поэтому неразумие

на века породнится с виной: в наши дни душевнобольной ощущает это родство как свою личную участь, а врач открывает его как естественнонаучную истину. Именно здесь, в этом искусственном, собранном в середине XVII в. словно бы из лоскутов пространстве установились те неявные связи, которые так называемая позитивная психиатрия не сумела разорвать в течение всего своего более чем столетнего существования — при том, что сложились они совсем недавно, в эпоху рационализма.

Как ни странно, именно рационализм допустил, чтобы наказание смешалось с лекарством, а жест карающий почти полностью отождествился с жестом врачующим. Предлагаемое им лечение имеет выраженный медицинский и моральный аспекты и является одновременно и предвосхищением вечных мук, и оздоровительной мерой. В этом лечении рационализм, по существу, стремится найти для медицинского разума уловку, позволяющую делать человеку больно ради его же блага. И возможно, именно эти искания воплотились в той фразе, с которой святой Винцент де Поль начинает устав Сен-Лазара и которая звучит вместе и обетованием, и угрозой для всех узников: «Принимая в расчет, что преходящие страдания не принесут им избавления от мук вечных...»; вслед за ней разворачивается стройная система религиозного контроля и подавления, которая включает преходящие страдания в свой пенитенциарный порядок и, поскольку порядок этот всегда обратим в понятия вечности, может и должна избавить грешника от вечных мук. Принуждение, изобретенное людьми, помогает свершиться божественной справедливости — помогает тем, что старается сделать ее ненужной. Подавление становится тем самым вдвойне эффективным: оно излечивает тела и очищает души. Таким образом, изоляция делает возможными те пресловутые моральные лекарства — наказания и оздоровительные процедуры, — к применению которых и будет в основном сводиться врачевание в первых лечебницах для умалишенных XIX в.; принцип действия этих лекарств, еще до Лёре, сформулировал Пинель, утверждавший, что иногда полезно «произвести сильное потрясение в воображении умалишенного, вызвав у него чувство ужаса»[13].

Конечно, родство медицины и морали — тема столь же древняя, как и греческая медицина. Однако, вписавшись в XVII в. в

христианский рациональный порядок, она приняла форму, менее всего похожую на древнегреческую: форму репрессии, принуждения, обязанности добиваться спасения собственной души.

24 марта 1726 г. лейтенант полиции Эро при содействии «господ заседателей тюрьмы Шатле в Париже» оглашает приговор, по которому «Этьенн Бенжамен Дешоффур, подобающим образом допрошенный, объявляется сознавшимся в совершении преступлений содомических, каковые означены в ходе судебного процесса. Во искупление этих и иных преступлений сказанный Дешоффур приговаривается к сожжению заживо на Гревской площади с развеянием пепла оного по ветру и изъятием и конфискацией имущества оного в пользу Короля». Казнь совершается в тот же день[14]. То был один из последних смертных приговоров, вынесенных во Франции за содомию[15]. Но подобная жестокость уже настолько возмущала современников, что Вольтер сохранил воспоминание о ней вплоть до того времени, когда писал статью «Любовь сократическая» для «Философского словаря»[16]. В большинстве случаев мерой пресечения для таких преступников служила пожизненная ссылка в провинцию — либо же изоляция в Общем госпитале или в одном из тюремных заведений[17].

Подобное наказание выглядит на удивление мягким — по сравнению со старинным, *ignis et incendium,* положенным по закону, который тогда еще не был отменен и согласно которому «впадающие в преступление сие подлежат сожжению заживо. Казнью сей, принятой в законодательстве нашем, караются равно и женщины, и мужчины»[18]. Но есть нечто, придающее этой непривычной снисходительности по отношению к содомии особое значение: моральное осуждение, наказание оглаской, которые становятся карой за гомосексуализм в его социальных и литературных проявлениях. Эпоха, когда содомитов сжигают в последний раз, — та самая эпоха, когда с концом «просвещенного либертинажа» исчезает и поэзия гомосексуализма, прекрасно воспринимавшаяся культурой Возрождения. Создается впечатление, что содомию, которая прежде считалась преступлением того же ряда, что ворожба и ересь, т. е. профанацией религии[19], осуждают теперь исключительно по моральным соображениям, наряду с гомосексуализмом. Именно он становится отныне глав-

ным отягчающим вину обстоятельством — в дополнение к содомии; в это же время зарождается и обостренная социальная чувствительность по отношению к гомосексуальному влечению[20]. Тем самым смешиваются между собой две до тех пор обособленные сферы опыта: сакральные запреты на содомию и ухищрения гомосексуальной любви. Отныне их объемлет одна и та же форма морального осуждения: в области человеческих чувств возникают совершенно новые внутренние границы. Таким образом, складывается некая целостная мораль, которая, избавившись от прежних наказаний, придя благодаря изоляции к общему знаменателю, уже довольно близка к современным формам виновности[21]. Если Ренессанс предоставил гомосексуальности свободу словесного выражения, то теперь она пребывает в молчании и переходит в сферу запретного, наследуя старинные формы осуждения от утратившей сакральность содомии.

Отныне между любовью и неразумием устанавливаются новые связи. В культуре платонизма на протяжении всей ее эволюции любовь, в зависимости от своей возвышенности, помещалась либо на уровень слепого плотского безумия, либо на уровень высокого духовного упоения, достигая которого Неразумие обретает всемогущество высшего знания. Любовь и безумие в их различных формах распределялись по разным гносеологическим сферам. В Новое время, начиная с эпохи классицизма, проблема выбора ставится иначе: либо любовь разумная, либо любовь неразумная. Гомосексуализм относится к неразумной любви и тем самым мало-помалу находит свое место в стратификации безумия. Он прочно обосновывается в области неразумия, очерченной в современную эпоху, которая ставит в центр любых проявлений сексуальности требование выбора, однозначно ею определенного и постоянно подтверждаемого. В свете этой бесхитростной дилеммы психоанализ не мог не осознать со всей ясностью, что источником всякого безумия служит какое-то нарушение в сфере сексуальности; однако этот вывод имеет смысл лишь постольку, поскольку наша культура, сделав свой выбор, свидетельствующий о ее классическом характере, поместила сексуальность на границе между разумом и неразумием. Во все времена и, по-видимому, во всех типах культуры сексуальность охватывалась системой принуждения; но только в нашей культуре, при-

чем сравнительно недавно, она оказалась строго поделена между Разумом и Неразумием, а следовательно, ступенью ниже, — между здоровьем и болезнью, нормальным и ненормальным.

Рассматривая категории сексуальности, мы должны включить в их число все, что касается проституции и разврата. Именно проститутки и развратники являются низшими слоями населения в Общих госпиталях. Как объясняет Деламар в своем «Трактате о правопорядке», «потребно было весьма сильное лекарство, дабы искоренить в обществе сей порок, и не нашлось против него средства лучше и вернее, быстродейственнее, нежели смирительные дома, куда помещают подобных людей, дабы подчинить их жизнь распорядку, сообразному с их полом, возрастом и совершенным проступком»[22]. Лейтенант полиции обладает неограниченным правом арестовывать без суда и следствия всякого, кто публично предается разврату, — на то время, пока суд Шатле не вынесет развратнику приговор, который в данном случае не подлежит обжалованию[23]. Однако все эти меры принимаются лишь тогда, когда скандал становится публичным, либо когда затронуты интересы знатных родов; прежде всего, нельзя допустить, чтобы фамильное достояние оказалось растраченным или перешло в недостойные руки[24]. В известном смысле изоляция, как и весь включающий ее режим правопорядка, обеспечивает контроль за соблюдением определенного порядка в структуре семьи, который понимается одновременно и как социальная норма, и как закон разума[25]. Соблюдение правил поведения в семье становится одним из основных критериев разумности человека, и именно семья в первую голову требует и добивается изоляции одного из своих членов.

В эту эпоху перед нами разворачивается великий процесс: семейная мораль вовлекает в свою сферу сексуальную этику. Процесс этот протекал отнюдь не гладко. Долгое время ему противодействовало «прециозное» движение, влияние которого на общественную мораль было хотя и непродолжительным, но весьма ощутимым: в конечном счете все усилия оживить ритуалы куртуазной любви и сохранить их в неприкосновенности вне круга брачных обязательств, все попытки достичь в области чувств единодушия и, так сказать, сообщничества, способных в любой момент одержать верх над семейными узами, — все они потерпели

крах; буржуазная мораль восторжествовала. Брачный контракт лишает любовь ее сакрального характера. Это прекрасно понимает Сент-Эвремон, высмеивающий жеманниц, для которых «любовь — все еще божество... не страсть вызывает она в их душах, но рождает в них нечто вроде религии»[26]. Пройдет немного времени, и уляжется та этическая неудовлетворенность, которая роднила куртуазность и прециозность и на которую откликается Мольер — от имени своего класса и от имени последующих столетий: «Брак есть установление священное, и кто сразу же предлагает руку и сердце, тот, стало быть, человек порядочный». Отныне священна не любовь, священен только брак, заключенный в присутствии нотариуса: «Сочетать любовь с заключением брачного договора»[27]. Область разумного очерчена институтом семьи; вне этого круга человеку постоянно грозит опасность сойти с ума; здесь он целиком во власти буйной стихии неразумия. «Горе земле, испускающей непрестанно столь густой дым и столь черные пары, каковые, поднимаясь от сих темных страстей, застят от нас небо и свет; земле, рождающей также зарницы и громы божественной кары, что настигает порочный род человеческий»[28].

На смену старинным формам любви в Западной Европе приходит новый тип социальной чувствительности: он рожден семьей и для семьи; все, что противоречит установленному в ней порядку или ее интересам, отвергается как неразумие. Уже доносятся до нашего слуха угрозы госпожи Журден: «С ума вы сошли, муженек, с вашими бреднями» и, дальше: «Я свои права защищаю, все женщины будут на моей стороне»[29]. И это не пустые слова, ее обещание сбудется: в один прекрасный день маркиза д'Эспар потребует, чтобы ее мужа признали недееспособным — на основании одного только подозрения, что он вступил в связь, противоречащую имущественным интересам семьи; с точки зрения правосудия это явный признак умопомешательства[30]. Разврат, мотовство, скандальная связь, позорный брак — все это самые распространенные мотивы изоляции. Ее репрессивная власть, не вполне совпадающая ни с правосудием, ни с авторитетом религии, власть, напрямую соотнесенная с королевской властью, по сути, отражает не деспотический произвол, а непреложный отныне характер семейных обязанностей. Абсолютизм сделал изоляцию орудием безраздельного господства

буржуазной семьи[31]. В 1771 г. об этом недвусмысленно заявляет Моро в своем «Рассуждении о правосудии»: «Вот некое семейство видит, что в лоне его взрастает презренная личность, от которой можно ожидать любого бесчестья. И дабы не легло на нее позорное клеймо, семейный суд спешит решением своим упредить судебный приговор; государю же надлежит с благожелательностью рассмотреть это обдуманное и взвешенное мнение семьи»[32]. Лишь в конце XVIII в., при Бретёйе, сам этот принцип начинает вызывать протест, и королевская власть делает попытку отмежеваться от требований семьи. Циркуляр от 1784 г. гласит: «Лицо совершеннолетнее может запятнать себя позорным браком, либо разориться через необдуманные расходы, либо предаваться всем крайностям разврата и вести беспутный образ жизни, — все это, как мне представляется, не дает достаточных оснований, чтобы лишать свободы того, кто есть *sui juris*»[33]. В XIX в. конфликт личности и семьи станет частным делом и превратится в психологическую проблему. Но в продолжение всего существования изоляции этот конфликт входил в понятие общественного порядка; он затрагивал нечто вроде всеобщего морального статута; в нерушимости семейных структур было заинтересовано все государство. Всякий, кто покушался на них, оказывался в сфере неразумного. Семья тем самым воплощает в себе высшую форму чувствительности к неразумию — и именно поэтому в один прекрасный день она предстанет тем средоточием конфликтов и противоречий, где берут начало самые разные формы безумия.

Классическая эпоха, помещая в изолятор венерических больных, гомосексуалистов, развратников, расточителей — т. е. тех, кого мораль предшествующих эпох могла осуждать за свободу сексуальных проявлений, но никоим образом не уподоблять, даже и отдаленно, умалишенным, — решала странное нравственное уравнение: она отыскивала общий знаменатель для таких сфер человеческого опыта, которые долгое время весьма далеко отстояли друг от друга, и этим знаменателем оказалось неразумие. Она сводила воедино все формы предосудительного поведения, окружая безумие каким-то ореолом виновности. Для психопатологии не составит труда обнаружить в душевной болезни эту примесь вины: ведь ощущение это добавилось к ней именно

в результате подспудной подготовительной работы, совершавшейся на протяжении всей эпохи классицизма. Наше научное и медицинское познание безумия имплицитно основывается на сложившемся в эту эпоху этическом опыте неразумия, и это неоспоримый факт.

Среди обычных причин изоляции выделяется и еще одна группа, включающая в себя различные категории профанации.

Иногда в регистрационных книгах встречается запись приблизительно такого характера: «Мужчина из самых буйных, не признающий вовсе религии, не посещающий церковь и не исполняющий никаких христианских обрядов; бранится и ругается святым именем Бога и утверждает, что Его совсем не существует, а когда бы существовал, то он лично сразился бы с ним со шпагою в руках»[34]. В свое время подобное буйство повлекло бы за собой обвинение в богохульстве, со всеми его опасными последствиями, и обладало бы всей притягательностью профанирующего поведения; его смысл и серьезность определялись бы в категориях сакрального. Слово во всех своих употреблениях — и злоупотреблениях — долгое время было слишком тесно связано с религиозными запретами, и потому такого рода бесчинство неизбежно отдавало святотатством. До середины XVI в. несдержанность в речах и поступках навлекала на себя старинные религиозные наказания: ошейник, позорный столб, клеймение губ раскаленным железом, затем вырезание языка и наконец, в случае повторного рецидива, — сожжение на костре. Конечно, Реформация и религиозные войны сделали богохульство понятием относительным; границы святотатства стали подвижными. В царствование Генриха IV за него полагался всего лишь штраф, взимаемый по весьма запутанной системе, а затем — «показательные и чрезвычайные меры наказания». Однако в результате Контрреформации и новых ограничений религиозной свободы происходит возврат к традиционным карательным мерам, «сообразно кощунственности изреченных слов»[35]. С 1617 по 1649 г. за богохульство казнили 34 человека[36].

Но вот в чем парадокс: в 1653—1661 гг., несмотря на то что законы отнюдь не стали либеральнее[37], за богохульство было вынесено всего лишь четырнадцать публичных приговоров; из

них семь — смертных. Постепенно приговоры за богохульство совсем исчезают из судебной практики[38]. Но дело отнюдь не в том, что из-за суровых законов проступок этот стал встречаться реже: вплоть до конца XVIII в. изоляторы переполнены «богохульниками» и теми, кто совершил какое-либо святотатство. Богохульство не исчезло — оно обрело новый статус, стало неподвластным закону и не столь опасным, как прежде. Оно превратилось в одну из проблем беспорядка, в словесную экстравагантность — нечто промежуточное между помрачением ума и безбожием сердца. В пределах десакрализованного мира беспорядка с его принципиальной двусмысленностью бесчинство может быть без всякого противоречия истолковано в равной мере и как помешательство, и как безверие. Разница между безумием и безбожием становится почти неуловимой; по крайней мере, на практике между ними всегда обнаруживается то соответствие, которое и служит основанием для изоляции. Вот один из отчетов, направленных из Сен-Лазара д'Аржансону; он касается некоего пансионера, который слал многочисленные жалобы на то, что его держат в заключении, хотя он «не сумасброд и не помешанный»; надзиратели на это возражают, что «он не желает преклонять колена в самые священные моменты богослужения... наконец, он, сколько в его силах, допускает, чтобы часть его ужина сохраняли с вечера четверга до пятницы, и сия последняя особенность показывает с достаточной ясностью, что он если и не сумасброд, то стал на путь безбожия»[39]. Тем самым намечается некая сфера моральной двойственности, лишенная отныне сакрального начала, предоставленная сама себе и покуда еще не освоенная понятиями медицины и различными формами научного позитивизма, та несколько расплывчатая сфера, которая целиком отдана во владение безбожию, безверию, умственному и душевному беспорядку. Она не совпадает ни со святотатством, ни с патологией, но расположена на границе между ними, и заполняющие ее значения хоть и сохраняют свою обратимость, но неизменно подлежат этическому осуждению. Область эта, промежуточная между сакральным и болезненным и целиком подчиненная основополагающему этическому неприятию, есть область неразумия классической эпохи. Она охватывает не только все запретные формы сексуальности, но и любые посягательства

на сакральные предметы, если они не означают более святотатства в строгом смысле слова; таким образом, в ней определяется новая система предпочтений в сексуальной морали и одновременно устанавливаются новые границы религиозных запретов.

Эволюция, которую претерпевает система санкций против богохульства и святотатства, довольно точно повторяется в представлениях о самоубийстве, которое издавна считалось преступлением и кощунством[40], так что неудачная попытка самоубийства каралась смертной казнью: «Тот, кто покушался наложить на себя руки и пытался себя убить, не должен избежать насильственной смерти, каковую ему угодно было себе причинить»[41]. В ордонансе от 1670 г., подтверждающем большинство этих положений, «человекоубийство самого себя» уподобляется «оскорблению божественного либо человеческого величества»[42]. Однако и здесь, по всей видимости, дело обстоит так же, как и в отношении святотатства и сексуальных преступлений: сама суровость ордонанса предполагает существование на практике целой внесудебной системы, в которой самоубийство уже не означает святотатства. В регистрационных книгах изоляторов нередко встречается помета: «Пытался покончить с собой» — без всякого указания на болезнь или приступ невменяемости, которые всегда рассматривались в законодательстве как смягчающее вину обстоятельство[43]. Сама по себе попытка суицида указывает на душевное расстройство, душевный беспорядок, который следует обуздать с помощью мер принуждения. Тем, кто пытался покончить с собой, отныне не выносят обвинительных приговоров[44], их подвергают заключению и предписывают им такой режим, который служит одновременно и наказанием, и способом предупредить повторное покушение. Именно на них были впервые испробованы в XVIII в. печально известные сковывающие приспособления, которые в эпоху позитивизма будут использоваться в терапевтических целях: клетка из ивовых прутьев с прорезью для головы на крышке (человек находился в ней со связанными руками)[45] или «шкаф», в котором человек мог только стоять, запертый по самую шею, так что на свободе оставалась одна его голова[46]. Тем самым из области кощунства суицид переходит в нейтральную область неразумия. Репрессивная система, определяющая для него меру наказания, лишает его профанирующего значения, включает в сферу поведенческой морали и посте-

пенно переводит в разряд психологических явлений. Ибо отличительной чертой эволюции западноевропейской культуры в последние три столетия, безусловно, является то, что созданная ею наука о человеке была основана на морализации тех сфер, которые прежде считались сакральными.

Мы не станем сейчас затрагивать проблему колдовства в ее религиозном аспекте и рассматривать эволюцию взаимоотношений религии и колдовства на протяжении классической эпохи[47]. Оставаясь же на уровне ритуалов и практического опыта, мы увидим, что очень многие бытовые проявления колдовства лишились в это время своего смысла и содержания: все эти магические средства, колдовские рецепты, насылающие порчу и избавляющие от нее, примитивные алхимические приемы, переставшие быть тайной и мало-помалу оказавшиеся в сфере общедоступного знания, — все они отныне означают какое-то смутное безбожие, проступок против нравственности и как бы постоянную угрозу общественному порядку.

На протяжении XVII в. законодательство оставалось в этом вопросе неизменно суровым. Ордонансом от 1628 г. для всех колдунов и астрологов предусматривалось телесное наказание и штраф в размере 500 ливров. Эдикт 1682 г. значительно более грозен[48]: «Всякое лицо, замешанное в колдовстве, должно незамедлительно покинуть пределы Королевства»; любые действия, основанные на суеверии, подлежат примерному наказанию, «в зависимости от тяжести проступка»; и «если объявятся впредь лица столь злонамеренные, что колдовство соединяют с безбожием и святотатством... то нам угодно, чтобы изобличенные в сем карались смертью». Наконец, все эти карательные меры должны применяться к тем, кто пользуется отравляющими снадобьями и ядами, «все равно, повлекло ли это чью-либо смерть или нет»[49]. Однако два факта представляются весьма характерными: во-первых, в конце XVII в., после истории с ядами, судебные приговоры за колдовство и магию выносятся крайне редко; встречаются упоминания еще нескольких дел, главным образом в провинции, но очень быстро строгости сходят на нет. При этом осуждаемая законом практика вовсе не исчезает; в Общий госпиталь и в изоляторы попадает немалое число людей, виновных в колдовстве, магии, прорицании, а бывало, и в алхимии[50]. Получалось, что где-то на другом, низшем по отношению к суровым

юридическим нормам уровне мало-помалу складывался совершенно иной тип социальной практики и социального сознания, придававший подобным формам поведения новое значение. Но вот что любопытно: значение это, позволяющее обходить закон с его вековыми строгостями, оказывается, сформулировано самим законодателем в констатирующей части эдикта 1682 г. Эдикт направлен против лиц, «которые объявляют себя колдунами, волшебниками, чародеями»: ведь может так случиться, что «под предлогом составления гороскопов либо под видом прорицаний и посредством притягательных процедур пресловутой магии и иных иллюзий, каковые обыкновенно используют люди подобного разбора, повергнут они в изумление многих людей невежественных либо легковерных, что незаметно для себя самих подпали под их влияние». А чуть ниже в том же тексте упомянуты те, что, «прикрываясь пустым ремеслом прорицателей, колдунов, чародеев, либо под иными именами подобного же рода, и преступив закон божеский и человеческий, несут порчу и заразу в умы простолюдинов речами своими и поступками, а также поруганием всего, что есть самого святого в религии»[51]. При таком понимании магии она лишается всякой кощунственной действенности; отныне она не святотатство — но обман. Власть ее — это власть заблуждения, в том смысле, что она, во-первых, не является властью реальной, а во-вторых, ослепляет тех, кто не обладает ясным умом и сильной волей. Магия принадлежит к сфере зла, но не потому, что в ней, в ее приемах, проявляют себя темные, трансцендентные силы, а постольку, поскольку она входит в единую систему обмана, в которой есть свои мастера и простофили, фокусники и одураченные зрители. Магия может быть рассадницей реальных преступлений[52], но, взятая сама по себе, она не является больше ни преступным деянием, ни актом святотатства. Утратив сакральную власть, она заключает в себе лишь пагубные устремления: это заблуждение ума, поставленное на службу царящему в душе беспорядку. Отныне ее рассматривают не в категориях кощунства во всей его значимости, но как одно из проявлений неразумия.

Происшедшая перемена весьма существенна. Распадается то единство, которое прежде составляли неразрывно связанные друг с другом система магических практик, вера прибегавшего к ним человека и суждение тех, кто выносил ему обвинительный при-

говор. Теперь магия существует как бы в двух ипостасях: с одной стороны, как система, разоблачаемая извне в качестве совокупности обманных приемов; с другой стороны, как система, переживаемая изнутри, принятие которой, перестав быть ритуальным актом, стало конкретным событием и результатом личного выбора: либо это заблуждение, чреватое преступлением, либо преступление, сознательно пользующееся заблуждением. Так или иначе, цепь образов, обеспечивавшая непрерывную трансмиссию зла через приемы магической порчи, оказалась разорванной и словно бы поделенной между внешним миром, пустым или, вернее, пребывающим во власти заблуждения, и человеческим сознанием, замкнутым в своей злонамеренности. Исчезает та сфера операций, внутри которой происходило опасное столкновение сакрального и кощунственного; зарождается новый мир, в котором действенность прежней символики сведена к иллюзорным образам, плохо скрывающим злую волю виновного. Все эти старинные магические, профанирующие, святотатственные ритуалы, все эти недейственные отныне слова перетекают из области действенного, где они обретали смысл, в область иллюзорного, где они становятся одновременно и бессмысленными, и предосудительными, — в область неразумия. Пройдет время, и святотатство с его трагическими жестами будет осмысляться только в понятиях патологии — как обсессия.

Существует мнение, что магические жесты и профанирующее поведение превращаются в патологию в тот момент, когда данная культура перестает признавать их эффективность. На самом же деле переход в область патологии совершился, по крайней мере в нашей культуре, не прямо; ему предшествовал период, в течение которого действенность кощунственных практик была нейтрализована, а верование, лежащее в их основе, окружено ореолом вины. Трансформация запретов в неврозы проходит такой этап, когда их интериоризация принимает вид определенной моральной позиции: этического осуждения заблуждения. На протяжении всего этого периода магия, вписываясь в систему мира, уже не принадлежит к разряду технических средств либо искусств, приносящих успех; однако с точки зрения психологии поведения индивида она еще не стала воображаемой компенсацией за пережитую неудачу. Ее место как раз там, где проступок соединяется с заблуждением, в той области неразумия,

которая для нас почти неуловима, но по отношению к которой эпоха классицизма выработала настолько тонкую чувствительность, что даже изобрела своеобразный способ реакции на нее — изоляцию. Все те признаки, которые для психиатрии XIX в. превратятся в недвусмысленные симптомы болезни, в продолжение почти двух столетий распределялись «между безбожием и сумасбродством», сходясь на полпути от святотатства к патологии, именно там, где неразумие предстает в истинном своем масштабе.

Творчество Бонавантюра Форкруа получило некоторую известность в последние годы царствования Людовика XIV, в ту самую эпоху, когда Бейль составлял свой «Словарь». Форкруа оказался одним из последних свидетелей просвещенного вольнодумства — или одним из первых философов, в том смысле этого слова, какой оно получит в XVIII в. Он написал «Жизнь Аполлония Тианского», целиком направленную против христианского понятия чуда. Позднее он послал «Гг. докторам Сорбонны» мемуар, озаглавленный «Сомнения касательно религии». Сомнений насчитывалось семнадцать; излагая последнее, Форкруа задавался вопросом, не является ли «единственно истинной религией» закон природы; натурфилософ предстает у него вторым Сократом и вторым Моисеем, «новым патриархом, преобразователем рода людского, основателем новой религии»[53]. В других обстоятельствах подобный «либертинаж» привел бы его на костер, вслед за Ванини, или в Бастилию, куда в XVIII в. попало множество сочинителей безбожных книг. И однако Форкруа не сожгли и не заточили в Бастилию, а подвергли шестилетней изоляции в Сен-Лазаре, а когда наконец освободили, ему было предписано отправиться на родину, в Нуайон. Его проступок не был покушением на религию; ему не ставили в вину написание бунтовщической книги. Форкруа подвергли изоляции потому, что в творчестве его просматривалось нечто иное, а именно определенное сродство аморализма и заблуждения. То, что в его сочинениях содержались нападки на религию, свидетельствовало о таком отречении от морали, которое не было ни ересью, ни неверием. В донесении, написанном д'Аржансоном, об этом говорится прямо: в случае с Форкруа вольномыслие является лишь производной формой нравственной вольности, которая не всегда находит воплощение или хотя бы удовлетворение: «Време-

нами, скучая в полном одиночестве, он погружался в штудии свои и возводил некую религиозно-нравственную систему, перемешанную с развратом и магией». Его поместили в Сен-Лазар, а не в Бастилию и не в Венсен, именно для того, чтобы в строгих правилах морали, ему предписанных, он открыл для себя условия, позволяющие познать истину. По истечении шести лет этот результат наконец достигнут; в тот день, когда его ангелы-хранители, священники Сен-Лазара, могут засвидетельствовать, что он выказал «известное смирение и принял исповедь и причастие»[54], его освобождают.

Во всем, что касается подавления мысли и контроля за ее выражением, изоляция — не только удобный вариант обычных обвинительных приговоров. Она обладает здесь вполне четким смыслом и призвана сыграть совершенно особую роль: возвратить человека к истине путем морального принуждения. Тем самым она обозначает собой некий опыт заблуждения, который должен осмысляться как опыт прежде всего этический. Либертинаж — больше не преступление; он продолжает свое существование как проступок, или, вернее, он превратился в проступок в новом смысле слова. Прежде он был равнозначен неверию или смыкался с ересью. Когда в начале XVII в. судили Фонтанье, то, возможно, к одному только его чрезмерному вольномыслию и «либертинским» нравам было бы проявлено некоторое снисхождение; однако человек, сожженный на Гревской площади, был поначалу гугенотом, потом послушником в монастыре капуцинов, после этого иудеем, и наконец, как говорили, магометанином[55]. В то время беспорядочная жизнь указывала на религиозное непостоянство, разоблачала его, однако не выступала его первопричиной и главным моментом его обвинения. Во второй половине XVII в. обнаружилось новое соотношение между ними: теперь неверие представляется исключительно следствием беспутной жизни, которая и становится основанием для обвинительного приговора. Угроза морали перевешивает опасность для религии. Вера есть один из элементов порядка, и именно в этом качестве ее надлежит неукоснительно блюсти. Применительно к атеисту или нечестивцу, который опасен не столько силой своего неверия, сколько слабостью религиозного чувства и неупорядоченностью жизни, изоляция наделяется функцией нравственного преображения, цель которого — более твердая привержен-

ность истине. В деятельности изолятора существует квазипедагогический аспект, превращающий его в нечто вроде смирительного отделения, созданного во имя истины: к человеку следует применить настолько строгие меры нравственного принуждения, чтобы его прозрение стало неизбежным: «Покажите мне воздержного, умеренного, целомудренного и справедливого человека, который решился бы отрицать существование Бога. Я допускаю, что... он был бы вполне бескорыстен и беспристрастен; беда лишь в том, что такого человека нет»[56]. Классическая эпоха еще долго, вплоть до Гольбаха и Гельвеция, будет пребывать в более или менее твердом убеждении, что такого человека нет; она надолго сохранит уверенность в том, что если человека, заявляющего, будто Бога нет, сделают воздержным, умеренным и целомудренным, то он потеряет охоту к заявлениям подобного рода, а следовательно, придет к признанию того, что Бог есть. В этом — одно из главных значений изоляции.

В том, какое применение она получает на практике, проявляется любопытный идейный сдвиг, в результате которого отдельные формы свободомыслия, отдельные аспекты разума тесно сближаются с неразумием. Либертинаж начала XVII в. не был полностью тождествен только нарождающемуся рационализму: он нес в себе также и тревожное ощущение неразумия, поселившегося внутри самого разума; его скептицизм был направлен не на ограниченную сферу знания, а на разум в целом: «Вся наша жизнь, как посмотришь хорошенько, всего лишь выдумка, познание наше — вздор, а убеждения — сказки; короче, весь этот мир — просто фарс и нескончаемая комедия»[57]. Разграничить смысл и безумие не представляется возможным; они по необходимости полагают себя вместе, в нераздельном единстве, внутри которого легко меняются местами: «Нет такого пустяка, который бы в чем-то не оказался очень важным; нет такого безумия, которое не сойдет за мудрость, если только в нем есть система». Однако осознание заведомой и изначальной скомпрометированности разума отнюдь не обесценивает исканий порядка — но порядка нравственного, той меры, той уравновешенности страстей, при которой душа, удерживаемая в строгих границах, обретает счастье. В XVII в. это единство распадается, происходит великий, сущностный раскол на разум и неразумие, находящий свое выражение в институте изоляции. «Либертинаж» начала

века, чей опыт основывался на тревожном переживании их близости, а зачастую и полного слияния, тем самым перестает существовать; до конца XVIII столетия доживут две его формы, чуждые друг другу: это, во-первых, стремление разума создать формулу такого рационализма, который бы рассматривал неразумие во всех его видах как иррациональное начало; во-вторых, неразумие сердца, подчиняющее своей неразумной логике любые речения разума. В XVIII в. просвещение и либертинаж сополагались, но не пересекались друг с другом. Линия раздела, символом которого выступает изоляция, затрудняла сообщение между ними. В эпоху торжества просвещения либертинаж, всеми преданный и затравленный, вел существование подпольное, покрытое мраком, почти бессловесное до тех пор, пока Сад не создал «Жюстину» и в особенности «Жюльетту» — потрясающий памфлет против «философов» и первое выражение того опыта, который на протяжении всего XVIII в. не имел иного статуса, кроме поднадзорного, обретаемого в стенах изоляторов.

Теперь либертинаж сместился в направлении неразумия. XVIII век не дал связной философии либертинажа — если не считать весьма поверхностного употребления этого слова; систематическое употребление этого понятия встречается лишь в регистрационных книгах изоляторов. В этом случае оно обозначает не свободомыслие как таковое и не вольность нравов в собственном смысле слова, но, наоборот, некое состояние зависимости, при котором разум превращается в раба желаний и в прислужника души. Ничто не отстоит так далеко от этого нового либертинажа, как свободный выбор, осуществляемый пытливым разумом; напротив, все здесь говорит о всецело подчиненном положении разума: он подчиняется плоти, деньгам, страстям; и когда Сад сделает первую в XVIII в. попытку создать непротиворечивую теорию такого либертинажа, существование которого до него оставалось наполовину тайным, он прославит именно эту рабскую зависимость; либертин, входящий в «Общество друзей преступления», должен принять на себя обязательство совершать любые поступки, «даже самые омерзительные... повинуясь малейшему велению своих страстей»[58]. Место либертина — в самом средоточии этих зависимостей; он убежден, «что люди несвободны, что все они, скованные законами природы, — рабы этих первичных законов»[59]. Либертинаж в XVIII в.

— это такое применение разума, когда он отчуждается в неразумии сердца[60]. И с этой точки зрения нет ничего парадоксального в том, что в изоляторах классической эпохи либертины содержатся бок о бок с вероотступниками — протестантами или изобретателями какой-нибудь новой религиозной системы. Им предписывают один и тот же режим, с ними одинаково обращаются: ведь и у тех и у других отказ от истины проистекает из отречения от морали. Кто такая женщина из Дьеппа, о которой пишет д'Аржансон, — протестантка или либертинка? «Для меня несомненно, что женщина эта, похваляющаяся упрямством своим, существо крайне порочное. Но поскольку поступки, что ставятся ей в вину, неподсудны, то мне бы представлялось более справедливым и более подобающим заключить ее на время в Общий госпиталь, дабы обрела она там и наказание за проступки, и желание обратиться в истинную веру»[61].

Таким образом, неразумие расширяет свои владения за счет еще одной области: здесь разум рабски подчиняется желаниям сердца, и применение его сродни распущенности аморализма. Вольные речи безумия явят себя рабами страстей; и именно здесь, в сфере моральных значений, зародится скоро великая тема безумия, следующего не вольной дорогой своих фантазий, но тесным путем принуждения души, страстей и, в конечном счете, человеческого естества. Долгое время умопомешательство несло на себе приметы нечеловеческого начала; теперь же обнаруживается, что есть неразумие предельно близкое человеку, предельно соответствующее всему, чем обусловлена его природа, — неразумие, словно бы предоставляющее человека самому себе. Втайне оно уже готово стать тем, во что превратит его эволюционизм XIX в., т. е. истиной человека, но лишь в одном из ее аспектов: истиной человеческих пристрастий, желаний, самых необузданных и самых подневольных форм его естества. Оно гнездится в тех темных закоулках человеческой природы, где бессильны нравственные нормы, способные направить человека на путь истины. Тем самым открывается возможность включить неразумие в сферу, образуемую формами природного детерминизма. Но нельзя забывать, что первоначальный свой смысл эта возможность обрела в этическом осуждении либертинажа и в той причудливой эволюции, в результате которой определенный род свободомыс-

лия превратился в образец и в первый опыт отчуждения духа — умопомешательства.

Меры изоляции покрывали собой довольно необычную социальную поверхность. Целое разношерстное племя — венерические больные, развратники, расточители, гомосексуалисты, богохульники, алхимики, либертины — во второй половине XVII в. внезапно оказалось за пределами разума, в стенах приютов, которые спустя одно-два столетия превратятся в замкнутое поле безумия. В обществе неожиданно открылось и обозначило свои границы новое пространство: это уже не вполне пространство нищеты, хотя источником его послужила великая тревога перед лицом бедности, и не пространство болезни в точном смысле слова — хотя наступит день, и болезнь целиком подчинит его своей власти. Скорее, оно служит признаком некоей особой чувствительности, присущей классической эпохе. Речь идет не об акте отрицания, устранения каких-то общественных явлений, но о целой совокупности операций, посредством которых на протяжении полутора веков незаметно складывалась та сфера опыта, где безумие обретает самосознание и которой позднее оно безраздельно завладеет.

Изоляция отнюдь не обладает институциональным единством — если не считать той целостности, какую придает ей принадлежность к «правопорядку». Очевидно, что с точки зрения медицины, психологии, психиатрии она не однородна, по крайней мере если мы рассматриваем ее исторически, не допуская анахронизмов. И тем не менее отождествлять изоляцию с произволом возможно лишь в контексте политической критики. Действительно, все это многообразие операций, смещающих границы морали, устанавливающих новые запреты, смягчающих судебные приговоры и понижающих порог общественного возмущения, неизменно обладает внутренней связностью — но не связностью правовых или научных положений, а связностью менее явной и обусловленной единством *восприятия*. Тот как бы пунктирный рисунок, который очерчивает изоляция с ее системой гибких, мобильных практик на поверхности социальных установлений, — это рисунок восприятия неразумия в классическую эпоху. В Средние века и в эпоху Возрождения угроза безумия повсюду подстерегала хрупкое мироздание; ее, скрытую

за тонкой поверхностью видимости вещей, страшились и заклинали; сумерки и ночи были наполнены ее незримым присутствием; к ней были обращены все бестиарии и все Апокалипсисы, созданные воображением того времени. Но именно потому, что мир безумия присутствовал везде, явно и неотступно, его восприятие было затруднено; его ощущали, его узнавали, перед ним трепетали еще прежде, чем он заявлял о себе; он был бесконечной грезой на просторах представления. Но ощущать его близкое присутствие не значило его воспринимать; ощущение это было определенным чувствованием мира в целом, определенной тональностью, предпосланной любому восприятию. Изоляция отграничивает область неразумия, отделяет его от тех просторов воображаемого, где оно присутствовало всюду — и одновременно терялось. Кроме того, она очищает неразумие от тех двусмысленных абстракций, благодаря которым оно, вплоть до Монтеня и до эпохи «просвещенного либертинажа», было по необходимости вовлечено в игру разума. Достаточно было одного движения — изоляции, и неразумие освободилось: оно утратило связь с теми пейзажами, где присутствовало всюду, — и, как следствие, оказалось *локализовано;* освободилось также и от присущей ему диалектической двойственности — и, соответственно, свелось к *данному конкретному присутствию.* Так возникает дистанция, необходимая, чтобы неразумие превратилось в объект восприятия.

Но каков горизонт этого восприятия? Очевидно, что он совпадает с горизонтом социальной действительности. Начиная с XVII в. неразумие перестает неотступно преследовать мироздание; оно не выступает больше и естественным измерением разума во всех его перипетиях. Оно приобретает характер явления сугубо человеческого, какой-то стихийно возникшей разновидности среди прочих социальных видов. Прежде оно было неотвратимой угрозой, заключенной в мире вещей и в языке человека, в его разуме и его земле; ныне оно предстало в виде некоего лица. Вернее, лиц: людей, отмеченных неразумием, типажей, распознаваемых обществом и подвергаемых изоляции, — развратника, расточителя, гомосексуалиста, колдуна, самоубийцы, либертина. Впервые мерой неразумия становится определенное отклонение от социальной нормы. Но разве не такие же персонажи пускались в плавание на «Корабле дураков»? Разве плава-

ние это, отразившееся в текстах и иконографии XV в., не было символическим прообразом изоляции? Разве не одна и та же социальная чувствительность вызвала к жизни две эти различные меры пресечения? На самом деле на борту *Stultifera navis* находятся одни только персонажи-абстракции, моральные типы: чревоугодник, сластолюбец, нечестивец, гордец. Их заставили сесть на корабль, сделали членами его безумной команды, отправили в плавание, не имеющее конца, по той причине, что именно на них указывало присущее эпохе сознание зла в его универсальности. Напротив, начиная с XVII в. человек неразумный — это конкретное лицо, индивид, изъятый из мира социальной реальности, и именно общество, частицей которого он является, судит его и выносит ему приговор. Вот это и есть самое главное: то, что безумие внезапно оказалось перенесено в сферу социального и отныне будет проявляться преимущественно и почти исключительно здесь; то, что ему, бродившему прежде во всех пределах, тайно обитавшему в самых привычных местах, вдруг, едва ли не в одночасье (менее чем за полвека во всей Европе), отвели особую область, где всякий может его распознать и разоблачить; что с той поры его, словно нечистую силу, стало возможно разом изгнать из каждого конкретного человека, в которого оно вселилось, с помощью мер и предосторожностей правопорядка.

Так можно в первом приближении обозначить особенности классического опыта неразумия. Было бы абсурдно искать его причину в изоляции: ведь именно она, ее странные приемы и формы стали первым признаком зарождения этого опыта. Для того чтобы люди, причастные неразумию, у себя на родине предстали чужестранцами, должно было совершиться первоначальное отчуждение неразумия, оторванного от своей истины и заключенного в пределы социального пространства. В основании всех тех неочевидных отчуждений безумия, среди которых наша мысль сразу начинает плутать, лежит по крайней мере одно, а именно: то самое общество, что через некоторое время найдет для безумного человека определение «сумасшедший», т. е. «отчужденный», и стало тем пространством, где впервые осуществилось отчуждение неразумия; именно сделавшись явлением социальным, неразумие оказалось в изгнании и погрузилось в немоту. Слово «отчуждение», по крайней мере в данном случае, — не только метафора. В нем — попытка обозначить тот сдвиг, в

результате которого неразумие перестало быть опытом человеческого разума вообще, во всех его перипетиях, и попало как бы в замкнутый круг некоей квазиобъективности. Теперь оно уже не может одушевлять собою тайную жизнь рассудка или преследовать его своей неотступной угрозой. Теперь его удерживают на расстоянии — расстоянии, символом которого и, более того, реальной гарантией которого на поверхности социального пространства служат запертые двери изоляторов.

Дело в том, что установление этой дистанции вовсе не означает свободы для знания, для его света, и не является просто способом расчистить пути познанию. Дистанция создается вследствие проскрипционного процесса, который напоминает и даже частично повторяет процесс изгнания прокаженных из средневекового сообщества. Однако прокаженные были отмечены зримой печатью зла; новые же изгнанники, появившиеся в классическую эпоху, несут на себе клеймо не столь явное — клеймо неразумия. Благодаря изоляции действительно очерчивается пространство возможной объективности, но происходит это в области тех негативных значений, которые заключает в себе изгнание. Неразумие обрело в объективности и новую родину, и, одновременно, наказание. Тех же, кто придерживается мнения, будто безумие только тогда предстало наконец научно беспристрастному взору психиатра, когда освободилось от своей давней, возникшей в Средние века причастности к религии и к этике, — тех следует неустанно возвращать к этому поворотному моменту: моменту, когда неразумие, объективизируясь, оказалось в изгнании, на века обреченное на немоту; им следует постоянно указывать на этот первородный грех, воскрешая в них то чувство смутного осуждения, которое как раз и позволило им высказываться о безответном отныне неразумии столь нейтрально: ведь мерой этой нейтральности служит их способность к забвению. Разве не существенно для нашей культуры то обстоятельство, что неразумие смогло сделаться для нее объектом познания лишь постольку, поскольку предварительно стало объектом отлучения?

Больше того. Обозначая собой процесс дистанцирования разума от неразумия, сводящий на нет их прежнее родство, изоляция одновременно свидетельствует и о том, что неразумие попадает в зависимость к чему-то совсем иному, нежели познание с его приемами. Она опутывает неразумие целой сетью неявного

соучастия. Именно эта тесная зависимость и придаст безумию со временем тот конкретный облик, то бесконечно заговорщическое выражение лица, которое знакомо нам сегодня по нашему опыту. В стенах изоляторов содержались вперемешку венерики, развратники, «мнимые ведьмы», алхимики, либертины — и, как мы увидим далее, помешанные. Между ними устанавливается некое сродство; складываются определенные взаимоотношения; и взору того, для кого неразумие постепенно превращается в объект, предстает тем самым четко отграниченное и почти однородное пространство. От комплекса вины и сексуальной патетики к старинным ритуалам-обсессиям, заклятиям и магическим приемам, к чарам и бредовым видениям, подчиненным закону сердца, протягивается некая незримая сеть, как бы намечающая скрытые основания, на которых строится наш современный опыт безумия. Вскоре на структурированную таким образом сферу будет наклеен ярлык неразумия: «Пригодно к изоляции». Тем самым неразумие, в котором мысль XVI в. видела диалектическую точку, где разум, в ходе поступательного развития своего дискурса, превращается в свою противоположность, теперь наполняется конкретным содержанием. Отныне неразумие связано с упорядочением этических норм, в центре которого такие проблемы, как смысл сексуальности, святотатство и границы сакрального, разграничения внутри понятия любви, причастность истины к морали. Все эти столь различные сферы опыта в глубине своей сводятся к единому простейшему жесту — изоляции; в некотором смысле изоляция — это лишь поверхностное проявление целой системы подспудных операций, направленных к единой цели — произвести в области этики единообразный, до тех пор неизвестный раздел. В общем и целом мы можем сказать, что вплоть до эпохи Возрождения равновесие в мире этики достигалось по ту сторону Добра и Зла, внутри некоего трагического единства — единства судьбы или провидения и божественного предпочтения. Теперь единство это исчезает: его разрушает непреодолимая граница между разумом и неразумием. Мир этики вступает в фазу кризиса; к великой борьбе Добра и Зла добавляется непримиримый конфликт разума и неразумия, умножая лики этой разорванности; свидетелями тому — хотя бы Сад и Ницше. Тем самым половина этического мира переходит в область неразумия, наполняя ее необозримым конкретным

содержанием — эротикой, святотатством, магическими ритуалами, ясновидением, тайно выражающим законы сердца. В тот самый момент, когда неразумие высвобождается из-под власти разума настолько, что становится объектом восприятия, оно сразу же оказывается вовлечено в целую систему конкретных взаимосвязей.

Именно этими взаимосвязями, по-видимому, объясняется странная, неподвластная ходу времени верность безумия самому себе. В некоторых жестах-обсессиях и поныне дают о себе знать старинные магические ритуалы; некоторые типы бреда хранят свет древних религиозных озарений; болезненно ожесточенное профанирующее поведение встречается и в культуре, давным-давно избавившейся от сакрального начала. Постоянство в подобных проявлениях безумия, казалось бы, ставит перед нами вопрос о смутной памяти времен, которая его сопровождает и благодаря которой все его измышления оказываются лишь возвратом назад, а само оно нередко обозначается как стихийная археология культур. Неразумие как будто заключает в себе великую память народов, высшую степень их верности прошлому; в его пределах история предстает бесконечной современностью. Нам как будто остается лишь придумать общий для всех этих проявлений элемент. Однако сделать такой вывод — значит обмануться внешним тождеством; в действительности непрерывность здесь — лишь проявление прерывности. Архаические формы поведения смогли сохраниться лишь постольку, поскольку они подверглись искажению. Проблема их возникновения в Новое время встает лишь при ретроспективном подходе; если же мы будем следовать ходу истории, то нам станет ясно, что проблема состоит прежде всего в трансформации пространства опыта. Эти формы поведения были устранены — однако не в том смысле, что они исчезли совсем, а скорее в том, что для них была выделена особая область, в которой они оказались и изгнанниками, и избранниками одновременно; оторвавшись от почвы повседневного опыта, они сразу же интегрировались в область неразумия, откуда мало-помалу проникли во владения болезни. Причины этой жизни после смерти следует искать вовсе не в особенностях коллективного бессознательного, а в структурах той сферы опыта, какой является неразумие, и в ее возможных внутренних изменениях.

Таким образом, неразумие во всех его значениях, закрепленных эпохой классицизма, предстает особой областью опыта, безусловно, слишком тайного, чтобы получить сколько-нибудь ясное словесное выражение, и к тому же осуждаемого и отрицаемого начиная с Возрождения и до наших дней, а потому не обладающего правом голоса; однако этот опыт оказался немаловажным: на его основе не только сложился такой социальный институт, как изоляция, не только возникла система категорий и практик, относящихся к безумию, но произошла перестройка всей этической сферы. Только отталкиваясь от него можно понять фигуру безумца, которая появляется в классическую эпоху, а также уяснить, каким образом складывается то, что XIX век счел одной из своих незапамятных позитивистских истин и обозначил как душевную болезнь. Если Ренессанс породил настолько отличные друг от друга опыты безумия, что оно представало одновременно и изнанкой мудрости, и мировым беспорядком, и эсхатологической угрозой, и болезнью, то в пределах этого нового опыта безумие наконец обретает равновесие и начатки того внутреннего единства, которое отдаст его во власть (быть может, иллюзорную) позитивному знанию; точно так же, но на путях морального истолкования безумия, между ним и исследователем возникает дистанция, делающая возможным объективное знание о нем; вокруг него возникает ореол вины, которым объясняется его стремительный переход из культуры в природу; ему выносится нравственный приговор, указывающий на его детерминированность со стороны сердца, его желаний и необузданных страстей. Классицизм, включая в сферу неразумия, наряду с безумием, нарушение сексуальных табу и религиозных запретов, вольномыслие и вольночувствие, формировал моральный опыт неразумия, который, по существу, служит почвой для нашего «научного» познания душевной болезни. Этот опыт, дистанцирующийся от неразумия и десакрализующий его, по видимости нейтрален, однако нейтральность его изначально скомпрометирована, ибо достижима лишь в пределах первичного для нее обвинительного заключения.

Однако вновь обретенное внутреннее единство неразумия не только имеет решающее значение для поступательного развития познания; оно существенно еще и постольку, поскольку благодаря ему складывается образ некоего «существования в неразу-

мии», коррелятом которого в карательном аспекте служило то, что мы могли бы назвать «исправительным существованием». Практика изоляции и существование человека, подлежащего изоляции, неразделимы. Они предполагают друг друга, испытывают нечто вроде взаимного гипнотического притяжения, которое и вызывает реакцию, характерную для исправительного существования: иными словами, определенный стиль жизни, который свойствен человеку еще до его изоляции, в конце концов и делает изоляцию необходимой. Это не существование преступника или больного в чистом виде; однако, подобно тому как современный человек при известных обстоятельствах порой ищет спасения в преступной деятельности или находит прибежище в неврозе, так и это существование в неразумии, санкционированное изоляцией, вероятно, имело для человека эпохи классицизма неодолимую притягательность; и, скорее всего, именно оно смутно угадывается в, так сказать, общем выражении лица, непременно отличающем всех обитателей изоляторов, всех, кого подвергли заключению «за расстройство их нравов и рассудка», согласно загадочно путанной формулировке, встречающейся в источниках. Наше позитивное знание делает нас беспомощными, неспособными определить, кто же эти люди — жертвы или больные, преступники или безумцы: все они причастны одной и той же форме существования, которая может повлечь за собой, по воле случая, и болезнь, и преступление, но которая изначально не принадлежала ни к одной из этих сфер. Именно к такой форме существования равно причастны и либертины, и развратники, и расточители, и богохульники, и безумцы; каждый из них отличался от других лишь своим, только ему присущим способом оформлять общий для всех опыт: опыт, состоящий в переживании неразумия[62]. Мы, в наше время, начинаем отдавать себе отчет в том, что безумие, невроз, преступление, социальная неадаптированность в разных своих проявлениях скрывают за собой своего рода общий опыт — опыт отчаяния. Возможно, что и классический мир в созданной им системе зла обладал неким всеобъемлющим опытом неразумия. И если это так, то именно этот опыт очерчивает границы безумия на протяжении тех полутора веков, что пролегли между Великим Заточением и «освобождением», принесенным Пинелем и Тьюком.

Во всяком случае, именно это освобождение знаменует собой момент, когда европеец перестает чувствовать и понимать, что такое неразумие, — равно как и начало эпохи, когда законы изоляции утрачивают свою былую очевидность. Символом этого переломного момента стала странная встреча двух человек: один из них был единственным, кто сформулировал теорию способов существования в неразумии, другой одним из первых поставил своей задачей создать позитивную науку, изучающую безумие, иными словами, заставляющую умолкнуть речи неразумия и прислушивающуюся отныне лишь к голосам медицинской патологии, голосам безумия. Люди эти сталкиваются в самом начале XIX в.: Руайе-Коллар намеревается изгнать Сада из Шарантона, который он хочет превратить в госпиталь. Филантроп безумия, он жаждет оградить его от присутствия неразумия, ибо прекрасно отдает себе отчет в том, что этой форме существования, для которой в XVIII в. нормой была изоляция, уже нет места в психиатрической лечебнице XIX в.; он требует перевести Сада в тюрьму. «Обитает в Шарантоне, — пишет он Фуше 1 августа 1808 г., — один человек, каковому дерзостная безнравственность его доставила премного славы и чье пребывание в оной лечебнице сопряжено с серьезнейшими неудобствами. Я говорю об авторе гнусного романа «Жюстина». Человек сей — не сумасшедший. Бред его есть единственно бред порока, и сей разряд порока подлежит исправлению отнюдь не в больнице, назначение которой — врачевать сумасшедших. Лицо, подобным пороком отмеченное, должно пребывать в самом суровом тюремном заключении». Для Руайе-Коллара исправительное существование уже непонятно; он ищет в нем смысл применительно к болезни — и не находит; он переносит его в сферу зла в чистом виде, зла, не имеющего иной причины, кроме собственного неразумия: «бред порока». В тот день, когда было написано письмо к Фуше, неразумие классической эпохи закрылось для нас, унеся с собой свою загадку; его странная, столь многоликая цельность была утрачена навсегда.

Глава четвертая

ОПЫТЫ БЕЗУМИЯ

Классическая эпоха — начиная с создания Общего госпиталя, с учреждения в Германии и в Англии первых исправительных домов и до конца XVIII в. — это эпоха заключения. Заключают под замок развратников, расточительных отцов семейства, блудных сыновей, богохульников, тех, кто «пытается себя погубить», либертинов. В узоре этих странных сближений и соучастий эпоха намечает контуры своего, только ей присущего опыта неразумия.

Но в каждом из этих сообществ обитает, сверх того, и целое племя безумцев. Примерно десятая часть задержаний, пополнявших в Париже число обитателей Общего госпиталя, приходится на «умалишенных», «слабоумных», людей, «помешавшихся в уме», «лиц, впавших в полнейшее безумие»[1]. Никаких признаков того, что они отличаются от остальных. Судя по регистрационным книгам, мы могли бы сказать, что всех этих людей улавливает один и тот же тип чувствительности, а изгоняет один и тот же социальный жест. Пусть археология медицины определяет, кем на самом деле был данный человек, попавший в Госпиталь из-за «повреждения нравов» или же за то, что «дурно обращался с женою» и несколько раз пытался покончить с собой: больным или здоровым, преступником или сумасшедшим, — это ее забота. Чтобы поставить вопрос подобным образом, нужно заранее согласиться со всеми искажениями, какие привносит в реальности той эпохи современная, ретроспективная точка зре-

ния. Мы склонны полагать, что безумие оттого подвергалось самым общим, самым недифференцированным формам изоляции, что природа его была в то время неизвестна и потому положительных признаков его никто не замечал. Тем самым мы лишаем себя возможности увидеть в этом «неведении» — или, по крайней мере, в том, что нам таковым представляется, — реальное и эксплицитно выраженное сознание, в нем заключенное. Ибо реальная проблема состоит как раз в том, чтобы определить историческое содержание того приговора, по которому, совершенно не признавая *наших* различий, отправляли в изгнание и тех, кого мы бы стали лечить, и тех, кого мы предпочли бы отдать под суд. Дело вовсе не в том, чтобы выявить ошибку, вызвавшую подобное *смешение,* а в том, чтобы внимательно рассмотреть *последовательность* в суждениях эпохи, прерванную нашим нынешним способом судить об этих вещах. Только когда минула стопятидесятилетняя эпоха изоляции, все как будто в первый раз заметили на лицах этих узников какие-то особенные гримасы, услышали крики, в которых звучал какой-то иной гнев и которые взывали к какой-то иной неистовой силе. Однако на протяжении всей классической эпохи институт изоляции был единым; опыт, находящий выражение во всех принимаемых мерах, от начала до конца, — вполне однороден.

Обозначением его — и почти символом — служит одно слово, которое чаще других встречается нам в учетных книгах изоляторов: слово «буйный». «Буйство», как мы увидим, — это технический термин судопроизводства и медицины; им чрезвычайно точно характеризуется одна из форм безумия. Однако в лексиконе изоляции оно получает и гораздо более широкий, и одновременно гораздо более узкий смысл; оно вызывает в сознании все формы насилия, которые не подпадают под определение преступления в строгом, закрепленном в законодательстве смысле: им обозначается некая недифференцированная сфера беспорядка, беспорядка в поведении и в душе, в нравах и в рассудке — вся область темной, яростной угрозы, не подлежащей судебному преследованию. Для нас это понятие, быть может, расплывчатое, — но тогда оно было достаточно четким, чтобы диктовать императив морали и правопорядка эпохи — изоляцию. Возможность подвергнуть кого-либо заключению просто пото-

му, что он «буйный», без уточнения, больной это или преступник, — вот одно из полномочий, которыми наделил себя разум в классическую эпоху в пределах приобретаемого им опыта неразумия.

И в этом есть свой позитивный смысл: в XVII—XVIII вв. безумие подвергалось изоляции на равных правах с развратом или либертинажем главным образом не потому, что в нем не распознали болезнь, а потому, что рассматривали его тогда под совершенно иным углом зрения.

Однако здесь легко впасть в излишний схематизм. Мир безумия не был в классическую эпоху таким уж однообразным. Утверждать, что с безумными обходились попросту как с правонарушителями, — не ошибка, но это лишь часть правды.

Некоторые из них имеют особый статус. Одному из парижских госпиталей предоставлено исключительное право лечить утративших рассудок бедняков. Если есть надежда сумасшедшего вылечить, его могут отправить в Отель-Дьё. Здесь он пройдет обычный курс лечения: кровопускания, промывания желудка, в отдельных случаях — нарывные пластыри и ванны[2]. Традиция эта уходит корнями глубоко в прошлое: еще в Средние века в том же Отель-Дьё отводили специальные места для безумных. Людей «чудаковатых и неистовых» запирали в специальные, закрытые со всех сторон лежанки, в стенках которых обычно делали два окошка, «чтобы видеть и подавать»[3]. В конце XVIII в., когда Тенон пишет свои «Мемуары о парижских госпиталях», безумных распределяли по двум палатам: в мужской, или палате святого Людовика, стояли две одноместные кровати и еще десять таких, на которых могли одновременно улечься четверо. У Тенона это зрелище копошащихся человеческих тел вызывает беспокойство (в то время жара в воображении медиков обладала пагубным влиянием на организм, и наоборот, целительной, в физическом и нравственном смысле, считалась прохлада, свежий воздух, деревенская чистота): «Откуда же взяться чистому воздуху в постелях, когда в них укладывают по трое-четверо безумцев, которые толкаются, возятся, дерутся?»[4] Для женщин отвели не палату в прямом смысле слова, а узкое огороженное пространство в помещении для больных лихорадкой; в этом закутке

стояли шесть больших четырехместных кроватей и еще восемь маленьких. Но если болезнь не удавалось победить в течение нескольких недель, то мужчин отправляли в Бисетр, а женщин — в Сальпетриер. Таким образом, на все население Парижа и его окрестностей было предусмотрено 74 собственно больничных места для безумцев — и эти 74 места составляли как бы переднюю, через которую человек попадал в мир изоляции, чей смысл как раз и состоял в выпадении из мира болезни, лекарств и возможного исцеления.

То же происходит и в Лондоне, где для тех, кого называют «лунатиками», отведен Вифлеемский госпиталь. Он был основан в середине XIII в. и уже в 1403 г. там, судя по документам, находятся шестеро сумасшедших, которых держат в цепях и кандалах; в 1598 г. их становится уже двадцать. В 1642 г., когда Вифлеем расширяется, в нем создают 12 новых палат, в том числе 8 — специально для умалишенных. После реконструкции 1676 г. в госпитале могут одновременно лечиться 120—150 человек. Отныне он целиком предназначен для содержания безумных; свидетельством тому — две статуи Гиббера[5]. Сюда не принимают лунатиков, «признанных неизлечимыми»[6], и только в 1733 г. для них на территории госпиталя построят два специальных здания. Обитатели этого изолятора проходят регулярный курс лечения — или, вернее сказать, сезонный: все главные врачебные мероприятия осуществляются лишь раз в году, по весне, и охватывают всех больных сразу. Т. Монроу, служивший врачом в Вифлееме с 1783 г., описал в общих чертах применяемое им лечение в докладе для Комитета по гражданским делам палаты общин: «Всем больным должно быть сделано кровопускание, самое позднее в конце мая, смотря по тому, какая стоит погода; после кровопускания мы пользуем их рвотными средствами, раз в неделю, в продолжение известного числа недель. Потом они получают промывание желудка. Лечение сие применялось задолго до меня, я обучился ему от отца; лучших средств не знаю»[7].

Было бы ошибкой рассматривать изоляцию умалишенных в XVII—XVIII вв. как меру по поддержанию правопорядка, не вызывающую никаких проблем или хотя бы свидетельствующую о полной нечувствительности к патологическому характеру сумасшествия. Даже в единообразной практике изоляторов функция

безумия может меняться. Его положение в мире неразумия, укрывающего его в своих стенах и неотступно преследующего своей всеохватностью, уже довольно непрочно. Однако если в некоторых госпиталях действительно отводят особое место для безумных, обеспечивая им тем самым почти медицинский статус, то большинство сумасшедших пребывают в исправительных домах, влача почти такое же существование, как и правонарушители.

В Отель-Дьё или Вифлееме умалишенные получали лишь самую элементарную медицинскую помощь, но зато это лечение служило основанием или, по крайней мере, оправданием тому, что их в этих госпиталях содержали. Напротив, в Общем госпитале с его многочисленными отделениями вопрос о лечении даже не встает. Его уставом предусмотрена должность одного врача, который, пребывая постоянно в госпитале Сострадания, обязан дважды в неделю посещать каждое из учреждений Госпиталя[8]. Речь могла идти лишь о медицинском контроле, осуществляемом на расстоянии; лечить надо было не заключенных как таковых, а только тех, кто заболеет, — вполне убедительное доказательство того, что, подвергая безумцев изоляции, их не считали за больных, если у них не было иной болезни, кроме безумия. Оден Рувьер в своем «Очерке физической и медицинской топографии Парижа», написанном в конце XVIII в., поясняет, что «эпилепсия, золотуха, паралич открывают доступ в Бисетр; однако... излечить от них не пытаются, и лекарств никаких не применяют... Так, мальчик десяти—двенадцати лет, каковой часто попадает в заведение это из-за нервических припадков, сочтенных эпилептическими, находясь среди настоящих эпилептиков, перенимает болезнь, которой прежде у него не было, и не имеет на долгом жизненном пути, перспектива коего, учитывая возраст его, перед ним открыта, иной надежды на излечение, кроме той, какую доставляют ему усилия собственного его естества, далеко не всегда достаточные». Что же касается безумных, то «с момента, когда попадают они в Бисетр, их почитают неизлечимыми и никакого врачевания не прописывают... Несмотря на то что безумцев вовсе не лечат... многие из них вновь обретают рассудок»[9]. На деле из-за отсутствия врачебной помощи, которая сводится к обязательному обходу дважды в неделю, Общий госпиталь почти ничем не отличается от простой тюрь-

мы. Правила содержания в нем в общем те же, что предписаны в уголовном ордонансе 1670 г. в целях обеспечения должного порядка во всех тюремных заведениях: «Угодно нам, чтобы тюрьмы были надежны и таким образом устроены, чтобы здоровье узников не претерпело ущерба. Повелеваем тюремщикам и надзирателям посещать узников, в камерах содержащихся, по крайней мере один раз на дню и предупреждать уполномоченных наших о тех, кто заболеет, дабы посетили их тюремные врачи либо цирюльники, если таковые имеются»[10].

В Общем госпитале врач назначался не потому, что людей, помещаемых туда, считали больными, но потому, что боялись болезней среди тех, кто уже находился в изоляторе. Опасались пресловутой «тюремной лихорадки». В Англии любили вспоминать случай, когда заключенные на заседаниях суда заразили судей; не забывали и о том, что многие узники изоляторов, подхватив там болезнь, после освобождения передавали ее членам своей семьи[11]: «Мы располагаем примерами того, — утверждает Говард, — сколь пагубно воздействует на людей скученность их в каменных мешках либо в башнях, где нет притока свежего воздуха... Воздух там пропитан гнилью и может испортить даже сердцевину дубового ствола, проникая через кору и древесину»[12]. Врачевание — лишь прививка на существующей практике изоляции, и цель его — предупредить некоторые ее последствия; оно не является ни смыслом ее, ни задачей.

Изоляция — это не первая попытка заключить безумие в различных его болезненных проявлениях в стены госпиталей. Скорее, это официальное признание сумасшедших такими же, как и прочие правонарушители; свидетельством тому — странные для нас судебные формулировки, когда умалишенных направляют в госпиталь не для того, чтобы вверить их заботам врачей, но скорее чтобы обречь на вечное там пребывание. В реестрах Бисетра нам попадаются такие, например, записи: «Препровожден из Консьержери по решению парламента, каковым приговорен к пожизненному заточению и заключению в крепости Бисетр для того же ухода, какой получают остальные умалишенные»[13]. Получать тот же уход, что и остальные умалишенные, означает не проходить курс лечения[14], а подчиняться тюремно-исправительному режиму с предписанными им обязанностями и следовать

его педагогическим правилам. Одни родители, поместившие своего сына в госпиталь Милосердия в Санлисе по причине случавшихся с ним «припадков буйства» и «расстройства в уме», просят перевести его в Сен-Лазар, ибо, «хлопоча о повелении подвергнуть сына своего заключению, они отнюдь не имели намерения уморить его, но лишь исправить и вернуть ему почти утраченный рассудок»[15]. Задача изоляции — исправить человека; для этого отводится определенный срок, в течение которого он должен не выздороветь, но скорее прийти к мудрому раскаянию. Франсуа-Мари Байи, «клирик, принявший постриг, минорит, музыкант-органист», в 1772 г. королевским повелением «препровожден из тюрьмы Фонтенбло в Бисетр, с указанием содержать его там три года». Затем, 20 сентября 1773 г., превотство выносит новое решение, «с указанием держать поименованного Байи среди слабых умом до полного и окончательного его раскаяния»[16]. Время, отмечающее вехи изоляции и полагающее ей границы, — всегда время нравственное, время духовного обращения и обретения мудрости, время, необходимое для того, чтобы наказание достигло цели.

Неудивительно поэтому, что дома-изоляторы во многом напоминали тюрьмы и нередко эти два учреждения почти сливались воедино — так что безумных направляли и туда, и туда, не делая особых различий. Когда в 1806 г. на один из парламентских комитетов была возложена задача изучить положение «бедных лунатиков в Англии», то в работных домах насчитали 1765 безумных, а в исправительных домах — еще 113[17]. По-видимому, в XVIII в. их было гораздо больше, поскольку Говард пишет как о чем-то вполне обычном о тюрьмах, «куда сажают идиотов и умалишенных, потому что не знают, куда еще можно их упрятать подальше от общества, каковое удручают они либо будоражат. Они — обычный предмет жестоких забав для узников и зевак, если случается там большое стечение народа. Зачастую они беспокоят и пугают тех, кто заключен вместе с ними. Никто о них не заботится»[18]. Во Франции безумные тоже нередко оказываются в тюрьме — прежде всего в Бастилии; в провинции их можно встретить в бордоском форте А, в смирительном доме в Ренне, в тюрьмах Амьена, Анже, Кана, Пуатье[19]. В общих госпиталях умалишенных обычно держат вперемешку со всеми осталь-

ными пансионерами или заключенными, не делая различий между ними; только самых беспокойных помещают в специально отведенные для них зарешеченные каморки: «Во всех богадельнях либо госпиталях для сумасшедших отводят помещения старые, полуразрушенные, сырые, дурно расположенные и отнюдь не приспособленные для этих целей, исключая лишь несколько зарешеченных каморок и несколько специально выстроенных камер; буйных держат особо, в этих отделениях; тихие же помешанные, те, которых именуют неизлечимыми, содержатся вперемешку с убогими и бедняками. В тех редких богадельнях, где узников помещают в отделение, называемое смирительным, сумасшедшие обитают вместе с ними и исполняют тюремный режим»[20].

Таковы, в самом общем виде, исторические факты. Сопоставляя их, группируя по сходным признакам, мы можем заключить, что в XVII—XVIII вв. складываются два противоположных друг другу опыта безумия. Врачи следующей исторической эпохи были чувствительны лишь к общему «пафосу» положения умалишенных: повсюду им виделась одна и та же нищета, одна и та же неспособность вылечить больного. Для них не существовало никакой разницы между режимом Бисетра и палатами Отель-Дьё, между Вифлеемским госпиталем и любым работным домом. И тем не менее факты — вещь упрямая: в некоторые заведения безумных принимают постольку, поскольку их теоретически можно вылечить, а в другие их принимают, чтобы от них избавиться или их исправить. Конечно, первых учреждений меньше, и рассчитаны они на меньшее количество мест: в Отель-Дьё безумных менее 80, а в Общем госпитале — несколько сотен, а может быть, и тысяча. Однако при всей несоизмеримости масштаба и количественных значений двух этих типов опыта, каждый из них по-своему неповторим. Как бы ни был ограничен опыт безумия, воспринимаемого как болезнь, пренебрегать им нельзя. Парадоксальным образом опыт этот соседствует во времени с другим, в котором безумие сопряжено с изоляцией, наказанием, исправительными мерами. Проблема как раз и заключается в их противостоянии, и именно оно, по-видимому, может помочь нам понять, каков был статус безумца в классическую эпоху, и определить, каков был тогдашний способ его восприятия.

* * *

Напрашивается соблазнительное по простоте решение этой проблемы: мы можем предположить, что противостояние двух опытов безумия снимается в рамках некоей временной протяженности, в неуловимом, имплицитном времени исторического прогресса. Тогда умалишенные из Отель-Дьё и лунатики из Вифлеема будут теми из безумцев, кто уже получил статус Больного. В этих людях якобы лучше и раньше, чем в остальных, распознали болезнь, и, изолировав, разработали специально для них больничный курс лечения, который внешне является прообразом тех врачебных мер, что в XIX в. будут на законном основании применены ко всем душевнобольным. Что же до остальных — тех, кого можно встретить и в общих госпиталях, и в работных домах, и в исправительных заведениях или тюрьмах, — то их легко принять за пеструю вереницу больных, которых еще не умела опознать зарождавшаяся как раз в это время медицинская чувствительность. Мы, однако, полагаем, что умалишенные в силу старинных верований либо присущих буржуазному миропорядку страхов подпадали под такое определение безумия, которое как-то уподобляет их преступникам или неоднородному классу асоциальных элементов. Любимое развлечение историков медицины заключается в том, чтобы выявить в приблизительных значениях слов, использованных при составлении реестров в изоляторах, те солидные, принадлежащие к фундаментальному знанию медицинские категории, между которыми в области патологии распределяются душевные болезни. «Иллюминаты» и «визионеры» соответствуют, по-видимому, нашим «галлюцинирующим больным»: «визионер, воображающий, будто ему являются небесные ангелы», «иллюминат, переживающий откровение»; дебилы и некоторые больные, страдающие органическим или старческим слабоумием, скорее всего, значатся в списках как «дурни»: «дурень, ставший таковым по причине ужасающих попоек», «дурень, говорящий без умолку и именующий себя императором турецким и папой римским», «дурень совершенно безнадежный»; встречаются в этих перечнях и различные формы бреда, охарактеризованные главным образом со своей абсурдно-живописной стороны: «частное лицо, преследуемое некими людьми, которые хотят его убить», «сочинитель проектов, помешанный в уме», «че-

ловек постоянно возбужденный, коему передаются чужие мысли», «человек с придурью, представляющий мемуары в парламент»[21].

Для медиков[22] чрезвычайно важна и утешительна сама возможность констатировать, что под солнцем безумия всегда цвели галлюцинации, что в речах неразумия всегда обитал бред и что все эти не знающие покоя души всегда были одержимы одними и теми же тревогами и страхами. Дело в том, что медицина, занимающаяся душевными болезнями, видит в этой возможности первый залог своего бессмертия; и если бы она была способна иметь нечистую совесть, она, наверное, успокоила бы ее, признав, что нашла наконец предмет своих поисков, поджидавший ее в глубине веков. И потом, даже если бы кто-то задумался, каков был смысл изоляции и как могла она вписываться в систему медицинских институтов, — разве не послужила бы ему утешением мысль, что под замок сажали именно безумных и что в конечном счете все эти не вполне понятные для нас меры уже несли в себе зародыш того, что ныне предстает как некое имманентное медицине правосудие? Умалишенным, отправленным в изолятор, недоставало только наименования душевнобольных и того медицинского статуса, какой присваивали наиболее очевидным и опознанным из них. Путем подобного анализа мы без особого труда обретаем спокойную совесть и, с одной стороны, счастливое сознание того, что существует историческая справедливость, а с другой — что медицина вечна и бессмертна. Медицина поверяется некоей домедицинской практикой, а правосудие истории воплощается в чем-то вроде социального инстинкта, спонтанного, чистого и непогрешимого. Достаточно прибавить к этим постулатам нерушимую веру в прогресс — и нам останется только прочертить линию того неявного поступательного движения, первым этапом которого была изоляция — молчаливый диагноз, поставленный медициной, которая пока еще не достигла самовыражения, а последним — госпитализация; ее первичные формы, возникшие в XVIII в., опережают прогресс и символически предвосхищают его конечную точку.

К сожалению, все совсем не так просто; вообще говоря, история безумия никоим образом не может служить для патологии душевных болезней ни оправданием, ни своего рода вспомога-

тельной наукой. Безумие как историческая реальность проходит разные стадии становления и в определенный момент делает возможным познание сумасшествия в позитивистском ключе — когда оно сводится к душевной болезни; но истина этой истории и ее тайная, изначальная движущая сила заключены отнюдь не в таком познании. И если мы на какое-то время могли поверить, что история эта находит в нем свое завершение, то только по незнанию того, что безумие как сфера человеческого опыта никогда не исчерпывалось его возможным медицинским или парамедицинским познанием. И доказательством тому может служить сам факт изоляции как социального института.

Вернемся ненадолго к фигуре безумца, какой она была до XVII в. Обычно мы склонны считать, что признаки индивидуальности безумец обрел лишь благодаря известному человеколюбию, присущему медицине, — как если бы его индивидуальный образ всегда был только патологическим. На самом деле безумец уже в Средние века, т. е. задолго до того, как позитивизм наделил его медицинским статусом, приобрел своего рода личностную плотность. То была, конечно, не индивидуальность больного — но индивидуальность персонажа. Безумец, каким прикидывается Тристан, «дурак» *(derve)*, который действует в «Игре о Беседке», — это уже достаточно своеобразные роли со своей системой ценностей, вписывающейся в самые обыденные представления человека. Чтобы достигнуть царства своей индивидуальности, безумец не нуждался в медицинских определениях. Достаточно было того сакрального круга, каким очертило его Средневековье. Однако его индивидуальность оказалась изменчивой и отчасти подвижной. В эпоху Возрождения она распалась и, так сказать, перестроилась. Уже в конце Средних веков заботу о ней взял на себя своего рода гуманизм от медицины. Что этому способствовало? Вполне возможно, что определяющую роль здесь сыграло восточное влияние и арабская мысль. Действительно, в арабском мире, видимо, довольно рано стали возникать настоящие больницы для безумных: возможно, что уже в VII в. в Фесе[23], возможно, опять-таки, что ближе к концу XII в. — в Багдаде[24] и, что достоверно известно, в течение следующего столетия в Каире; в них прибегают к своеобразному лечению души, включающему музыку, танцы, зрелища и чтение вслух

волшебных историй; лечение это проводится под врачебным руководством, и именно врачи принимают решение о прекращении его, если оно достигло цели[25]. Как бы то ни было, вряд ли случайно, что первые в Европе госпитали для умалишенных появились в начале XV в. именно в Испании. Имеет значение и тот факт, что госпиталь в Валенсии основали братья ордена Помилования, тесно связанные с арабским миром, поскольку они занимались выкупом пленных: инициатива принадлежала одному из братьев ордена, а сбор средств взяли на себя миряне, главным образом богатые купцы, в том числе Лоренсо Салоу[26]. Позднее, в 1425 г., открылся госпиталь в Сарагосе, мудрое устройство которого почти четыре века спустя приводило в восхищение Пинеля: его ворота были гостеприимно открыты для больных всех стран, с любыми формами правления, и всех вероисповеданий, о чем свидетельствовала надпись *urbis et orbis**; повреждения ума лечились там упорядоченной садоводческой жизнью, мудростью сезонных работ — «жатвы, подвязывания лоз, сбора винограда, сбора оливок»[27]. Вслед за Сарагосой больницы возникают в Севилье (1436), Толедо (1483), Вальядолиде (1489) — все по-прежнему в Испании. Это больницы, т. е. учреждения медицинские — в противоположность уже существовавшим в Германии *Dollhduse*[28] или знаменитому дому Милосердия в Упсале[29]. Так или иначе, по всей Европе приблизительно в одно и то же время мы наблюдаем появление заведений нового типа, наподобие *Casa di maniaci*** в Падуе (1410) или приюта в Бергамо[30]. В госпиталях начинают отводить для умалишенных особые палаты; первые упоминания о наличии безумных в Вифлеемском госпитале встречаются в начале XV в., притом что сам госпиталь был основан в середине XIII в. и перешел во владение короны в 1373 г. К тому же периоду относятся и свидетельства о том, что особые помещения для умалишенных выделяются в Германии: поначалу это Нюрнбергский *Narrhduslein*[31]***; затем, в 1477 г., во Франкфуртской больнице строится здание для умалишенных и *ungehorsame Kranke*[32]****; а в

* <Для всех> городов и стран (*лат.*). — *Примеч. пер.*

** Сумасшедший дом (*итал.*). — *Примеч. пер.*

*** Домик для сумасшедших (*нем.*). Сумасшедший домик у госпитального моста напротив Карла Хольцшмера (*нем.*). — *Примеч. пер.*

**** Неизлечимых больных (*нем.*). — *Примеч. пер.*

Гамбурге уже в 1376 г., судя по документам, существовал некий *cista stolidorum,* именуемый также *custodia fatuorum*[33]*. Лишним доказательством тому, что на исходе Средневековья безумец получает особый статус, может служить странная эволюция, которую претерпела колония в Геле: население этой деревни, привлекавшей к себе паломников начиная с X в., на треть состояло из сумасшедших.

В Средние века безумец был частью повседневности, его фигура нередко возникала на социальном горизонте; эпоха Возрождения взглянула на него по-новому, как бы отнесла его индивидуальность к некоему новому специфическому единству и заключила ее в кольцо отношений и практических мер двойственного характера: безумец в это время изолирован от остального мира, но и не имеет собственно медицинского статуса. Он окружен заботой и попечением, которые в такой форме оказывают только ему и никому другому. Но XVII век характеризуется отнюдь не более или менее быстрым продвижением вперед по пути признания, а тем самым и научного познания безумия; наоборот, безумец становится все менее различимым, как бы сливаясь с некоей однообразной человеческой массой. Классическая эпоха стерла с его лица выявлявшиеся на протяжении столетий индивидуальные черты. По сравнению с теми безумными, что населяли немецкие *Narrturmer* и первые испанские приюты, безумец XVII в., посаженный под замок вместе с венериками, развратниками, либертинами, гомосексуалистами, утратил признаки индивидуальности; теперь он растворяется в страхе перед неразумием вообще. Чувствительность к безумию переживает странный этап развития: она как будто теряет способность проводить тонкие разграничения и возвращается вспять, к менее дифференцированным формам восприятия. Перспектива становится единообразнее. Можно сказать, что в приютах XVII в. безумец настолько теряется на общем сером фоне, что до самого реформаторского движения, начавшегося незадолго до революции, его следы почти неразличимы.

Признаки подобной «инволюции» прослеживаются на протяжении всего XVII в. Мы можем воочию увидеть, как учреждения, изначально целиком или хотя бы частично отводившиеся

* Ящик для дураков, тюрьма для безумных (*лат.*). — *Примеч. пер.*

для безумных, к концу века утрачивают свою специализацию. 10 мая 1645 г. братья Милосердия обосновываются в Шарантоне с намерением открыть госпиталь для больных бедняков, в том числе умалишенных. Шарантон ничем не отличается от всех тех госпиталей Милосердия, которые во множестве возникали по всей Европе начиная с 1640 г., когда был создан орден святого Иоанна Божьего. Но к концу XVII в. наряду с основными зданиями и постройками в нем появляются здания для тех, кто подлежит заключению, — правонарушителей, безумных, узников по тайному приказу короля. В 1720 г. в одном из капитуляриев впервые упоминается некий «арестантский дом»[34]; по-видимому, какое-то время он уже существовал, поскольку в этом году в нем содержалось, помимо собственно больных, еще 120 человек, среди которых затерялись и сумасшедшие. Еще быстрее эволюционировал Сен-Лазар. Святой Винцент де Поль, если верить первым его агиографам, некоторое время колебался, следует ли брать этот старинный лепрозорий на попечение своей конгрегации. Последним доводом в пользу такого решения послужило якобы наличие в «приорстве» нескольких умалишенных, которым ему хотелось оказать помощь[35]. Конечно, рассказ этот намеренно апологетический, и гуманные чувства отчасти приписаны святому задним числом. Возможно, и даже вполне вероятно, что, превращая этот лепрозорий с его немалым имуществом и владениями, по-прежнему находившимися в руках рыцарей святого Лазаря, в госпиталь для «бедных умалишенных», Винцент де Поль стремился обойти некоторые затруднения, связанные с правом собственности. Однако очень скоро госпиталь был преобразован в «Арестантский дом для лиц, содержащихся под стражей по приказу Его Величества»[36], а умалишенные, которые в нем находились, были переведены на тюремный режим. Об этом прекрасно знал Поншартрен, писавший 10 октября 1703 г. лейтенанту д'Аржансону: «Как вам известно, сих господ лазаристов давно уже обвиняют в том, что узников своих содержат они с величайшей жестокостью и даже не дозволяют тем из них, кто помещен к ним по причине слабости ума или же дурных нравов, сообщать родным об улучшении состояния своего, дабы подольше их не выпускать»[37]. И именно тюремный режим описывает автор «Общей реляции», описывая прогулку умалишенных: «Бра-

тья-прислужники, или ангелы-хранители сумасшедших, в будни выводят их после обеда на прогулку во двор и с палкой в руках гонят перед собой всех вместе, словно стадо баранов; если же некоторые хоть на шаг удаляются от стада либо же не могут идти так скоро, как остальные, то их бьют палкой столь жестоко, что некоторые через то превратились в калек, а иные, с проломленным черепом, умерли от побоев»[38].

Казалось бы, во всем этом проявляется лишь внутренняя логика самой изоляции безумных: постольку, поскольку она не подлежит медицинскому контролю, она с необходимостью становится равносильной тюремному заключению. Однако нам представляется, что речь идет не о фатальности административных мер, а о совсем иных вещах; изоляция предполагает не только всевозможные структуры и организации, но и формы осознания безумия. Сдвиг происходит именно в сознании: в приюте для умалишенных теперь видят не больницу, а, самое большее, исправительный дом. Когда в 1675 г. в госпитале Милосердия в Санлисе создается арестантское отделение, то заранее объявляется, что предназначено оно «для безумных, либертинов и прочих, кто подлежит заключению по приказу Короля»[39]. Перевод безумца из больничных структур в тюремные происходит очень согласованно; утрачивая свои отличительные признаки, он включается в качественно иной опыт — моральный опыт неразумия. В подтверждение приведем лишь один пример. Во второй половине XVIII в. был перестроен Вифлеем; в 1703 г. Нед Уорд вкладывает в уста одного из персонажей «London Spy»* следующее замечание: «Воистину я полагаю, что только безумцы могли воздвигнуть столь богатое здание для людей, у которых не все в порядке с мозгами *(for a crack brain society)*. Хочу добавить, что весьма сожалею о том, что в здании столь прекрасном будут обитать люди, не сознающие своего счастья»[40]. Таким образом, процесс, происходивший с конца эпохи Возрождения и до расцвета классической эпохи, не сводился к эволюции социальных институтов; изменилось само сознание безумия; отныне это сознание находит выражение в приютах-изоляторах, арестантских и исправительных домах.

Можно усмотреть некий парадокс в том, что в одну и ту же эпоху слабоумных помещали в больничные палаты, а умалишен-

* Лондонский соглядатай (*англ.*). — *Примеч. пер.*

ных держали среди правонарушителей и преступников; однако это никоим образом не признак прогресса, направление которого — от тюрьмы к оздоровительному учреждению и от взятия под стражу к терапии. В действительности на протяжении всей классической эпохи содержание безумных в госпитале воспринималось как устаревший порядок вещей; оно заставляло вспомнить давно прошедшую эпоху — конец Средних веков и начало Ренессанса, — когда безумца, даже и не наделяя его строго медицинским статусом, распознавали и, как такового, подвергали изоляции. Напротив, помещение безумных в общие госпитали, в *workhouses* и *Zuchthdusern,* отсылает к тому опыту неразумия, который в своих временных границах в точности совпадает с классической эпохой. Между двумя этими способами обращаться с умалишенными действительно существует нечто вроде геологического сдвига, однако больница здесь — отнюдь не свежее напластование, но скорее наоборот, архаические осадочные породы. Свидетельство тому — ее постоянное тяготение к изоляторам, своего рода гравитация, подчиняясь которой она уподобляется им почти до полного слияния. В тот самый день, когда Вифлеем, госпиталь для поддающихся излечению лунатиков, был открыт для тех, кто лунатизмом не страдал (1733), он перестал сколько-нибудь заметно отличаться от наших общих госпиталей или от любого исправительного заведения. В поле тяготения исправительного стиля оказался даже Сент-Льюк, хотя он был открыт поздно, в 1751 г., как аналог Вифлеема. В конце века Тьюк, посетив его, пометит в записной книжке, куда он заносит все свои наблюдения: «Главный надзиратель никогда не видел большого прока в применении лекарств... Считает, что заключение и принуждение могут с пользой применяться в качестве наказания, и вообще полагает, что страх — это самый действенный способ вернуть безумных к пристойному поведению»[41].

Анализируя изоляцию так, как это обычно делается, т. е. относя на счет прошлого все, что имеет касательство к тюрьме, а на счет формирующихся основ будущего — все, что позволяет предугадать появление психиатрической лечебницы, мы меняем местами исходные данные нашей задачи. На самом деле безумцев именно в прошлом, возможно под влиянием арабской научной мысли, помещали в специально предназначенные для

них заведения; некоторые из этих заведений, особенно на юге Европы, приближались к больницам — с безумцами там обходились как с больными, по крайней мере отчасти. Отдельные госпитали, свидетели этого медицинского статуса, обретенного умалишенными уже в давние времена, будут существовать в течение всей классической эпохи, вплоть до времен великой реформы. Однако в XVII в. вокруг этих учреждений-свидетелей возникает новый вид опыта, и безумие завязывает родственные связи с такими социальными и нравственными типами, какие прежде были ему незнакомы и чужды.

Дело здесь не в иерархических отношениях и не в том, что классическая эпоха была как бы регрессом по сравнению с XVI в. и его уровнем познания безумия. Как мы увидим, медицинские тексты XVII—XVIII вв. достаточно убедительно доказывают обратное. Речь идет только о том, чтобы, перестав связывать хронологию и исторические последовательности с перспективой «прогресса», восстановив то имманентное развитие человеческого опыта, которое не имеет никакого отношения к конечной цели познания или к ортогенезу научного знания, — определить общие очертания и структуры того опыта безумия, какой на самом деле оформился в эпоху классицизма. Опыт этот не более передовой и не более отсталый, чем любой другой. Говорить об ослаблении способности к дифференциации в восприятии безумия и о том, что облик умалишенного почти утрачивает неповторимые черты, возможно лишь постольку, поскольку мы не высказываем ни оценочного суждения, ни даже просто утверждения о некоем дефиците знаний; это лишь один из способов, пока еще чисто внешний, подойти вплотную к вполне позитивному опыту безумия — опыту, в пределах которого безумец лишается четкой индивидуальности и той особой стати, какая отличала его в эпоху Ренессанса, и, растворяясь в новом, лежащем по ту сторону нашей повседневности опыте, постепенно обретает новый облик: тот самый, в котором мы, с нашим наивным позитивизмом, распознаем, как нам кажется, природу безумия вообще.

Сопоставляя госпитализацию и изоляцию, мы не можем не задаться вопросом о хронологической принадлежности обоих

этих институтов и по необходимости должны прийти к выводу, что исправительный дом отнюдь не несет в себе зачатков будущего госпиталя. И тем не менее во всеобъемлющем опыте неразумия, выработанном классической эпохой, обе структуры сохраняются и сосуществуют; конечно, одна из них моложе и мощнее, но и другая не уничтожается до конца. А следовательно, эта двойственность должна обнаруживать себя и в социальном опыте безумия, и в его синхронном, проникнутом страхом осознании, создавая в них своего рода цезуру и удерживая их в равновесии.

Определение безумия как в каноническом, так и в римском праве было связано с постановкой медицинского диагноза. Любое заключение о сумасшествии предполагало участие медицинского сознания. Дзаккиас в своих «Вопросах медицины и права», написанных между 1624 и 1650 гг., дал четкую сводку всего, что касается безумия в христианской юриспруденции[42]. К любым делам, связанным со *dementia et rationis laesione et morbis omnibus qui rationem laedunf**, Дзаккиас подходит чисто формально: только врач компетентен судить, сошел ли с ума данный субъект и какова степень его дееспособности в случае болезни. Не правда ли, многозначительный факт: юрист, воспитанный на каноническом праве, считает обязательное медицинское заключение самоочевидной истиной — тогда как сто пятьдесят лет спустя, уже у Канта, оно превратится в проблему[43], а в эпоху Хайнрота и затем Элиаса Реньо вокруг него вспыхнет целая полемика?[44] Участие в экспертизе врача перестанет быть чем-то само собой разумеющимся; его придется добиваться заново, прилагая новые усилия. Но для Дзаккиаса ситуация пока еще предельно ясна: правовед может признать человека безумным на основании его речи, если она бессвязна; он также может признать его безумным на основании поступков — непоследовательности его действий либо абсурдности его поведения как гражданина: о безумии Клавдия можно было догадаться уже по одному тому, что он предпочел сделать своим преемником Нерона, а не Британика. Но пока все это не более чем предчувствия, и только врач сможет превратить их в уверенность. Медицинский опыт имеет в своем распоряжении целую систему симптоматики; в области

* Слабоумием и повреждениями рассудка и всеми недугами, рассудок повреждающими (*лат.*). — *Примеч. пер.*

страстей длительная и беспричинная грусть выдает меланхолию; в сфере телесной температура позволяет отличить бешенство от иных, не лихорадочных форм буйного помешательства; подвергнув тщательному изучению жизнь человека, его прошлое, те оценки, которые могли быть ему даны начиная с детских лет, врач может с полным правом вынести заключение и установить наличие болезни или ее отсутствие. Однако задача врача не ограничивается этим решением; приняв его, он приступает к более тонкой работе. Он должен определить, какие способности субъекта (память, воображение или рассудок) пострадали от болезни, как они пострадали и в какой степени. Так, при *fatuitas** рассудок ослабевает; при страстях он повреждается поверхностно, а при бешенстве и меланхолии — глубоко; наконец, мания, буйное помешательство и все болезненные формы сна уничтожают его совсем.

Последовательно ставя перед собой все эти вопросы, можно искать ответы на них в поведении людей и определять, в какой мере их поступки возможно отнести на счет безумия. Например, бывают случаи, когда любовь является формой помешательства. Судья может заподозрить это еще прежде, чем обратится к врачу-эксперту, если в поведении человека наблюдается чрезмерное кокетство, если он постоянно украшает себя и злоупотребляет духами, или же если судья имел случай констатировать, что он поджидал на малолюдной улице идущую мимо красивую женщину. Однако все эти симптомы указывают лишь на вероятность безумия; даже если они наличествуют все сразу, это еще не позволяет вынести окончательное решение. Только врач может обнаружить несомненные признаки болезни и установить истину. Человек лишился аппетита и сна, у него запали глаза, он часто и подолгу предается печали? Причиной тому некоторое расстройство рассудка: он поражен любовной меланхолией, которую Гукерий определяет как «желчную болезнь впавшей в неразумие души, обманутой призраком и ложной оценкой красоты». Но если у больного при виде предмета его любовной страсти глаза наливаются кровью, пульс учащается и весь он приходит в какое-то бурное, беспорядочное возбуждение, то его следует признать таким же невменяемым, как и любого маньяка[45].

* Тупоумие (*лат.*). — *Примеч. пер.*

Право принимать решение принадлежит медицине; она и только она дает доступ в мир безумия; она и только она способна отличить норму от помешательства, преступника — от невменяемого сумасшедшего. Однако практика изоляции обладает структурой совершенно иного типа; к медицинскому заключению она не имеет никакого отношения. Она обусловлена иным типом сознания. В том, что касается безумных, правовое обеспечение изоляции выглядит довольно хорошо разработанным. Если понимать тексты законов буквально, то может показаться, что медицинская экспертиза проводится в обязательном порядке: вплоть до 1733 г. для помещения в Вифлеем была необходима справка о том, что больной поддается излечению, иными словами, что он не идиот от рождения и что его недуг не носит хронического характера[46]. Напротив, для помещения в Птит-Мезон нужна справка о том, что больного пользовали безуспешно и болезнь его неизлечима. Если родственники желают поместить кого-либо из членов семьи в Бисетр, как умалишенного, они должны обратиться к судье, который «распорядится затем о посещении умалишенного врачом и цирюльником, каковые, составив отчет, представят его в канцелярию»[47]. Однако все эти административные меры предосторожности — лишь фасад, за которым скрывается совершенно иная реальность. В Англии к изоляции приговаривает мировой судья, если его понуждают к этому близкие помешанного или же если судья сам сочтет это необходимым для поддержания должного порядка в своем округе. Во Франции приговор об изоляции иногда может быть вынесен судом — в случае, если субъект уличен в проступке или преступлении[48]. Комментарий к уголовному ордонансу 1670 г. содержит положение о том, что безумие может служить смягчающим вину обстоятельством, если оно подтвердилось при медицинском осмотре в ходе судебного процесса; если на основании сведений об образе жизни обвиняемого приходится констатировать у него умопомешательство, то судьи решают, куда его лучше поместить: оставить ли в семье или подвергнуть изоляции, либо в госпитале, либо в арестантском доме, «для получения того же ухода, что и остальные умалишенные». Крайне редко случается, чтобы магистраты прибегали к медицинской экспертизе — несмотря на то что начиная с 1603 г. «во всех славных городах Королевства»

назначались «двое лиц, искусных в медицине и хирургии, с наилучшей репутацией, честным именем и большим опытом, дабы составлять доклады для судов после посещения больных»[49]. До 1692 г. для помещения в Сен-Лазар не требовалось никакой медицинской справки; решение принимал магистрат, и заверялось оно подписями старшего председателя суда, судьи по гражданским делам, судьи из Шатле или судей по всем делам данной провинции; когда речь идет о священнослужителях, постановление подписывается епископом и капитулом. В конце XVII в. ситуация усложняется, но в то же время и становится проще: в марте 1667 г. создается должность лейтенанта полиции[50]; в большинстве случаев (преимущественно в Париже) изоляция будет применяться именно по его представлению и при том единственном условии, что его прошение должно быть скреплено подписью министра. Начиная с 1692 г. самой распространенной процедурой становится, без сомнения, тайный указ короля. Родные или близкие обращаются с прошением к королю, король удостоверяет свое согласие и отдает распоряжение об аресте, за подписью министра. К некоторым из запросов прилагаются медицинские справки. Но такие случаи встречаются реже всего[51]. Обычно в качестве свидетелей приглашаются родные, соседи, приходской священник. Самым большим авторитетом обладают ближайшие родственники, и их обиды, жалобы или опасения, изложенные в прошении об изоляции, имеют наибольший вес. По мере возможности стараются заручиться согласием всей семьи; в крайнем случае, если получить его не удается, выясняют причины, по которым члены семьи, движимые соперничеством или корыстным интересом, не желают прийти к общему мнению[52]. Но случается и так, что, когда на изоляцию не соглашается семья, ее могут добиться и лица из самого дальнего окружения субъекта, даже его соседи[53]. Постольку, поскольку безумие в XVII в. превратилось в объект социальной чувствительности[54] и тем самым оказалось в одном ряду с преступлением, беспорядком, скандалом, стало возможным судить о нем, как и о явлениях подобного рода, на основе самых непосредственных, самых примитивных форм этой чувствительности.

Установить безумие как факт и выделить его из других фактов под силу не столько медицинской науке, сколько сознанию,

болезненно восприимчивому к нарушению норм. Именно поэтому преимущество при вынесении вердикта о безумии имеют даже не представители государственной власти, а представители церкви[55]. Когда Бретёй в 1784 г. ограничит сферу применения тайных королевских приказов, а вскоре и сведет эту практику на нет, он будет настаивать, чтобы такая мера, как изоляция, по возможности применялась лишь после юридической процедуры поражения в правах. Эта предосторожность направлена против произвола, который царит в семейных прошениях и королевских приказах. Однако речь вовсе не идет о том, чтобы ради объективности прибегнуть к авторитету медицины, — наоборот, правом принимать решения наделяется судебная власть, не обращающаяся к услугам врача. В самом деле: процедура поражения в правах не предполагает проведения медицинской экспертизы; дело решается между членами семьи, с одной стороны, и представителями судебной власти — с другой[56]. Изоляция и складывающиеся вокруг нее правовые нормы ни в коей мере не обеспечивали более строгого медицинского наблюдения за безумным. Как раз наоборот: похоже, что чем дальше, тем сильнее становилось стремление обойтись даже без того медицинского контроля, который в XVII в. был предусмотрен уставом некоторых госпиталей, и все больше «социализировать» право решающего голоса в установлении факта безумия. Совсем не удивительно, что еще в начале XIX в. способность врачей распознавать и диагностировать сумасшествие вызывает споры как вопрос пока не решенный. Если Дзаккиас, верный традиции христианского права, без колебаний относил эту способность только к медицине как науке, то полтора века спустя Кант уже будет ее оспаривать, а Реньо, чуть позже, вообще откажется признавать ее за медициной. Эпоха классицизма и более чем столетняя практика изоляции не прошли даром.

Если судить по достигнутому результату, то может показаться, что все дело попросту в разрыве между теорией и практикой: правовой теорией безумия, довольно хорошо разработанной и позволяющей с помощью медицины различать формы и границы этого явления, и социальной, почти полицейской практикой, воспринимающей безумие как некий монолит, прибегающей к уже сложившимся репрессивным формам изоляции и не учиты-

вающей всех тех тонкостей и разграничений, которые вырабатывались в ходе судебных разбирательств с целью совершенствования судопроизводства. На первый взгляд такой разрыв может показаться совершенно естественным, во всяком случае вполне обычным, поскольку юридическое сознание, как правило, бывает более тонким и более совершенным, чем обслуживающие его структуры или те институты, в которых оно, по-видимому, реализуется. Однако разрыв этот приобретает решающее значение и особый смысл, если мы вспомним, что юридическое сознание безумия существовало уже давно и что формировалось оно на протяжении всего Средневековья и Возрождения в рамках канонического права и устойчивых элементов права римского — т. е. до того, как возникла и утвердилась практика изоляции. Это сознание не опережает ее. Просто они принадлежат к двум разным мирам.

Юридическое сознание безумия принадлежит к определенному опыту личности как правового субъекта и анализирует формы и обязанности этого субъекта; изоляция же входит в определенный опыт индивидуума как существа общественного. В первом случае безумие анализируется с точки зрения тех изменений, которые оно неизбежно привносит в систему обязанностей; во втором — его следует рассматривать во всей совокупности нравственных связей и отношений, оправдывающих его исключение из общества. В качестве правового субъекта человек освобождается от ответственности в той мере, в какой он является помешанным; человека как существо социальное безумие компрометирует, едва ли не ставит на одну доску с преступником. В пределах права анализ безумия, таким образом, становится все более и более тонким; в каком-то смысле можно говорить о том, что научная медицина душевных болезней сложилась именно на основе юридического опыта сумасшествия. Некоторые тонкие структуры психопатологии выявляются уже в формулировках, предложенных юриспруденцией XVII в. Дзаккиас, например, различает внутри старинной категории *fatuitas,* тупоумия, такие уровни, которые словно предвосхищают классификацию Эскироля, а затем и всей психологии дебильных состояний. В первом из расположенных по нисходящей рядов он помещает «дураков» (*sots*): они могут выступать свидетелями и завещателями, заклю-

чать брак, но не могут принимать священнический сан или исполнять какую-либо должность, «ибо они как дети, еще не достигшие зрелости». Собственно имбецилы, или тупицы *(fatui)*, стоят на следующей ступени; они не могут нести никакой ответственности, ибо по уму еще не достигли сознательного возраста, подобно детям до семи лет. Что же касается *stolidi*, «бессмысленных», то это просто камни; им нельзя доверить совершение каких-либо юридических актов, кроме разве что завещания, если их понятия хватает хотя бы на то, чтобы узнавать своих родных[57]. Анализ сумасшествия под влиянием правовых понятий и под давлением необходимости дать четкое определение юридической личности становится все изощреннее; он словно предвосхищает те медицинские теории, которые возникнут в далеком будущем.

Если мы сравним с этими аналитическими построениями концепты, используемые в практике изоляции, то между ними обнаружится громадная разница. Такой, например, термин, как «тупоумие», имбецильность, получает свой смысл лишь в системе приблизительных соответствий, исключающих сколько-нибудь точную его дефиницию. В госпитале Милосердия в Санлисе мы найдем «безумца, ставшего тупоумным», «человека прежде безумного, а ныне слабого умом и тупоумного»[58]; лейтенант д'Аржансон отправляет в изолятор «человека, к редкостному виду принадлежащего, в коем соединяются вещи вовсе противоположные: во многом походит он на здравомыслящего, а во многом другом — на животное»[59]. Но еще интереснее сравнить юридические нормы, какими они предстают, например, у Дзаккиаса, с теми весьма немногочисленными медицинскими справками, которые попадаются в делах об изоляции. От правового анализа в них не остается, можно сказать, ничего. Мы можем встретить такую, например, справку, выданную врачом как раз в подтверждение тупоумия пациента: «Мы осмотрели и посетили поименованного Шарля Дормона и, изучив со всем вниманием его манеру держаться и подвижность его глаз, пощупав пульс и проследив все его повадки, задав ему различные вопросы и получив ответы на них, пришли к единодушному мнению, что сказанный Дормон повредился в уме, что он человек со странностями, впавший в полную и совершенную деменцию и тупоумие»[60]. При чтении подобного текста складывается впечатление, что суще-

ствуют два применения медицины, едва ли не два уровня ее разработки, в соответствии с тем, включается ли она в правовой контекст или же вынуждена сообразоваться с социальной практикой изоляции. В первом случае она изучает дееспособность субъекта права и тем самым служит основой для формирования психологии личности — того неопределенного единства, в котором будут сочетаться философский анализ человеческих способностей и юридический анализ способности заключать сделки и нести обязательства. Включенная в правовой контекст, медицина обращена к тонким структурам гражданской свободы. Во втором случае она изучает способы поведения человека в обществе и тем самым служит основой своего рода дуалистической патологии, которой ведомы лишь понятия нормального и ненормального, здорового и болезненного; за этими понятиями стоят две совершенно несовместимые области, разграниченные простой формулой: «Подлежит изоляции». Здесь перед нами грубая структура свободы социальной.

В XVIII в. предпринимались постоянные попытки согласовать древнее юридическое понятие «правового субъекта» с современным опытом общественного бытия человека. Политическая мысль Просвещения постулировала существование между ними глубинного единства и одновременно возможность снять возникающие между ними фактические противоречия на каком-то более высоком уровне обобщения. Вся эта тематика неявно определяла разработку понятия безумия и организацию практических мер, имеющих к нему отношение. Позитивистская медицина XIX в. продолжила попытки, предпринятые *Aufkldrung**. Для нее будет фактом, установленным и доказанным, что сумасшествие правового субъекта может и должно совпадать с безумием общественного человека, что вместе они образуют единую патологическую реальность, поддающуюся анализу в понятиях права и в то же время доступную восприятию для самых непосредственных, поверхностных форм социальной чувствительности. Душевная болезнь, будущий предмет медицины, будет постепенно конституироваться как мифическое единство субъекта, недееспособного с юридической точки зрения, и человека, считающегося возмутителем спокойствия в данной социальной

* Эпохой Просвещения (*нем.*). — *Примеч. пер.*

группе, — и произойдет это под влиянием политической и моральной мысли XVIII в. Результаты подобного сближения юриспруденции и социального опыта сказываются уже незадолго до революции: в 1784 г. Бретёй предлагает помещать безумных в изолятор только после более тщательной судебной процедуры, предполагающей поражение в правах и установление степени дееспособности субъекта как юридического лица: «В отношении лиц, задержания коих будут требовать по причине их помешательства в рассудке, — пишет министр управляющим, — следует соблюдать справедливость и предусмотрительность и применять к ним приказы [Короля] лишь после того, как недееспособность их будет признана в судебном порядке»[61]. Гражданский кодекс закрепит это усилие либерализма времен последней абсолютной монархии, сделав признание человека недееспособным необходимым условием для его помещения в изолятор.

Именно в этот момент, т. е. когда юридическая оценка сумасшествия становится предварительным условием изоляции, и зарождается психиатрия с ее заявкой на обращение с безумным как с человеческим существом; родоначальником ее стал Пинель. Но то, что он и его современники будут ощущать как открытие, сделанное филантропией и наукой, по существу, является лишь примирением раздвоенного сознания XVIII в. Упорядочить систему изоляции общественного человека путем поражения в правах правового субъекта — значит впервые признать сумасшедшего человека одновременно *и* недееспособным, *и* безумным; его странности, непосредственно воспринимаемые обществом, ограничивают, но не уничтожают полностью его юридическое существование. Тем самым примиряются и два применения медицины — то, при котором она стремится определить тонкие структуры ответственности и дееспособности, и то, что всего лишь помогает привести в действие вынесенный обществом приговор — изоляцию.

Все это имеет первостепенное значение для последующего развития медицины душевных болезней. По сути, принятая ею «позитивная» форма представляет собой не что иное, как взаимоналожение двух типов опыта, которые эпоха классицизма располагала рядом, но никогда не объединяла окончательно: того социального, нормативного и дихотомического опыта безумия,

который вращается исключительно вокруг императива изоляции и находит выражение в простых формулах типа «да — нет», «безобидный — опасный», «подлежит изоляции — не подлежит изоляции»; и того юридического, качественного, тонко дифференцированного опыта, который особо восприимчив к проблематике границ и степеней сумасшествия и стремится отыскать его многообразные лики во всех сферах деятельности субъекта. Психопатология XIX в. (да и наша, наверное, тоже) полагает, будто ее место и те меры, которые она принимает, обусловлены соотношением с *homo naturae,* иными словами, с нормальным человеком, который предшествует как данность любому опыту болезни. На самом деле такой «нормальный человек» — мыслительный конструкт; если и есть у него какое-то место, то искать его следует отнюдь не в пространстве природы, но внутри той системы, которая строится на отождествлении *socius,* человека общественного, с правовым субъектом; а следовательно, безумец признается таковым не в силу болезни, переместившей его на периферию нормы, но потому, что наша культура отвела ему место в точке пересечения общественного приговора об изоляции и юридического знания, определяющего дееспособность правовых субъектов. Только тогда, когда прочно утвердился синтез этих начал, стала возможной «позитивная» наука о душевных болезнях и все те гуманные чувства, благодаря которым безумец был поднят до уровня человеческого существа. Синтез этот — в некотором смысле *априорная* конкретная основа всей нашей психопатологии с ее претензией на научность.

Все те явления, что со времен Пинеля, Тьюка и Вагница возмущали человека XIX столетия с его спокойной совестью, надолго заслонили от нас опыт безумия в эпоху классицизма, его полиморфизм и изменчивость. Все были словно заворожены зрелищем непознанной болезни, закованных в цепи сумасшедших и толпы заключенных, оказавшихся в темнице по тайному повелению короля или по ходатайству лейтенанта полиции. И никто не замечал, сколько разнообразных типов опыта пересекалось во всех этих массовых мерах, на первый взгляд кажущихся слабо разработанными. Действительно, безумие в классическую эпоху подлежало призрению, которое принимало две формы: с од-

ной стороны, это были больницы и госпитали в собственном смысле, с другой — изоляторы; оно подлежало диагностике, также принимавшей две формы: одна была заимствована из области права и использовала его понятия, другая принадлежала к непосредственным формам социального восприятия. Медицинское сознание среди всех этих разнообразных аспектов чувствительности к безумию не то чтобы не существовало — но не являлось *автономным;* и уж тем более не следует полагать, что именно оно определяет, хотя бы неявно, все остальные формы опыта, составляет их основу. Оно попросту локализовано в практике госпитализации, проявляясь в отдельных мероприятиях; присутствует оно и в юридическом анализе сумасшествия, но отнюдь не играет в нем главной роли. Однако медицинское сознание имеет важнейшее значение для системы всех этих типов опыта и для их соединения между собой. В самом деле, именно оно служит связующим звеном между принципами юридического анализа и практикой помещения безумных в медицинские учреждения. Напротив, в область изоляции и воплотившейся в ней социальной чувствительности медицинское сознание проникает с трудом.

Таким образом, перед нами вырисовываются две чуждые друг другу сферы. На протяжении всей классической эпохи опыт безумия переживается как бы двояко. Правовой субъект словно окружен ореолом неразумия; ореол этот очерчен юридическим заключением о невменяемости и недееспособности, вердиктом о поражении в правах и определением болезни. Однако существует и другой ореол неразумия — тот, что образуется вокруг человека общественного и очерчен одновременно сознанием возмутительного нарушения нормы и практикой изоляции. Конечно, бывало и так, что две эти сферы частично пересекались; но центры окружностей не совпадали никогда, и это обусловило существование двух принципиально различных форм отчуждения личности, или сумасшествия.

Первая из них воспринимается как ограничение правоспособности субъекта: за ограничительной линией простирается область его невменяемости. Такое отчуждение указывает на процесс, вследствие которого субъект лишается свободы; процесс этот имеет две стороны: естественное течение его безумия и юри-

дическое поражение в правах, целиком отдающее его во власть Другого — другого вообще, представляемого в данном случае опекуном. Вторая форма отчуждения, напротив, указывает на процесс осмысления безумца обществом, к которому он принадлежит и которое воспринимает его как чужого среди соотечественников; безумец не освобождается от ответственности, на него возлагают некую моральную вину — хотя бы потому, что безумие сродни преступлению и порой граничит с ним; в сумасшедшем видят Другого, Чужого, Изгоя. Странное понятие *«психологического отчуждения»*, основание которого будут усматривать в психопатологии — привнося в него, впрочем, и ту двусмысленность, какую оно приобретет в других областях научной мысли, — понятие это, по существу, представляет собой антропологическое смешение двух этих опытов отчуждения: того, что относится к человеческому существу, попавшему во власть Другого и ставшему узником его свободы, и того, что относится к индивидууму, превратившемуся в Другого и чуждому братского сходства, объединяющего людей. Первый опыт приближается к детерминизму болезни, второй приобретает, скорее, черты этического осуждения.

XIX век решит перевести «человека неразумного» в больницу и одновременно превратит изоляцию в терапевтическую меру, целью которой будет излечение больного; совершив этот переворот, он сведет воедино, в некую неясную для нас, с трудом поддающуюся дифференциации целостность, все тематическое многообразие отчуждения и все то множество ликов безумия, которое никогда не заслонял собой рационализм классической эпохи.

Глава пятая

УМАЛИШЕННЫЕ

Каждая из двух основных форм опыта безумия, сосуществующих на протяжении классической эпохи, имеет свой временной признак. Не в том смысле, что одна представляет собой развитый опыт, а другая — грубое, почти не оформленное сознание; каждая из них явно связана со своей, внутренне однородной системой практик; но первая досталась в наследство от прошлого и, по-видимому, являлась одной из главных и постоянных составляющих понятия неразумия в западном мире; другая же — порождение именно классической эпохи; к ее рассмотрению мы сейчас и перейдем.

Несмотря на то что историки медицины испытывают радость и удовлетворение, обнаруживая на страницах великой книги изоляции привычные и, по их мнению, вечные лики галлюцинаторных психозов, умственной отсталости, органических изменений либо параноидальных состояний, — несмотря на это, формулировки, на основании которых умалишенные подвергались изоляции, абсолютно невозможно распределить на едином и однородном нозографическом пространстве. В действительности эти формулировки отнюдь не предваряют наше понимание болезней; они указывают на опыт безумия, с которым наши исследования патологии могут пересечься лишь по чистой случайности: осмыслить его во всей полноте нам не под силу. Возьмем наугад несколько человек, подвергшихся изоляции из-за «по-

вреждения в уме» и упомянутых в регистрационных книгах: это «закоренелый жалобщик», «величайший из сутяг», «человек весьма злобный и сварливый», «человек, днем и ночью докучающий прочим людям своими песнями и изрыгающий ужаснейшие богохульства», «расклейщик пасквилей», «большой лжец», «человек, умом беспокойный, угрюмый и нелюдимый». Бесполезно задаваться вопросом, действительно ли это больные и насколько они больны. Пусть психиатры докапываются, был ли «человек нелюдимый» параноиком, или диагностируют тяжелый навязчивый невроз у «помешанного в рассудке, каковой молится на собственный лад». Формулами этими обозначены не болезни, а различные виды безумия, воспринимаемые как крайняя степень *недостатков*. Создается впечатление, что чувствительность к безумию в рамках института изоляции существовала не автономно, но в тесной связи с определенным нравственным порядком, проявляясь лишь через его нарушение. Читая все эти определения, следующие в списках сразу после имени умалишенных, мы словно возвращаемся в мир Бранта или Эразма, в мир Глупости — корифея в хороводе человеческих изъянов, в сумасшедшей пляске порочных жизней.

И все же это совершенно иной опыт безумия. В 1704 г. в Сен-Лазар помещен некий аббат Баржеде; ему семьдесят лет, и изоляции он подвергнут «для получения того же ухода, что и остальные умалишенные»; «главным его занятием было ссужать деньги в рост и наживаться на самом отвратительном, самом позорном для его священнического сана и для всей церкви ростовщичестве. До сих пор не удалось убедить его покаяться в своих злоупотреблениях и привести его к мысли, что ростовщичество — грех. Он почитает скупость за достоинство»[1]. Оказалось, что в нем невозможно «обнаружить какое-либо чувство милосердия». Баржеде — умалишенный; но умалишенный иного типа, нежели персонажи, находящиеся на борту «Корабля дураков» и увлекаемые живой силой безумия-Глупости. Баржеде умалишенный не потому, что лишился рассудка, а потому, что он, служитель церкви, дает деньги в рост, не проявляет никаких признаков милосердия и не испытывает угрызений совести, — т. е. потому, что он выпал из установленного для него морального порядка. В таком рассуждении обнаруживается не неспособность окончательно признать

человека больным и тем более не тенденция осуждать безумие с нравственной точки зрения, — но тот весьма важный для понимания классической эпохи факт, что восприятие безумия возможно для нее лишь в этических формах.

В пределе рационализм мог бы помыслить и такое безумие, которое парадоксальным образом разрушает не рассудок, а мораль: оно проявляется в искаженной нравственной жизни человека и в его злой воле. В конечном счете секрет безумия заключен не в целостности разума, а в качестве воли. Любопытно, что еще за столетие до того, как медицинское сознание Руайе-Коллара подвергнется испытанию в связи с делом Сада[2], лейтенант д'Аржансон тоже стал в тупик перед во многом аналогичным — за исключением гениальности — случаем: «Женщина шестнадцати лет, чей муж носит имя Бодуэн... объявляет во всеуслышание, что никогда не полюбит своего мужа, что нет такого закона, который бы это предписывал, что каждый волен распоряжаться сердцем своим и телом по собственному усмотрению и что отдавать одно без другого сродни преступлению». От себя лейтенант полиции добавляет: «Я беседовал с нею дважды, и хотя привык за долгие годы к речам бесстыдным и нелепым, все же не мог не подивиться тем рассуждениям, на основании коих женщина эта возводит свою систему. Брак, по мысли ее, есть не что иное, как проба...»[3] В начале XIX в. Сад так и скончается в Шарантоне; в первое десятилетие XVIII в. еще нет полной уверенности, что женщину, страдающую разве что избытком ума, следует подвергнуть изоляции. Министр Поншартрен не позволяет д'Аржансону даже поместить ее на несколько месяцев в богадельню. «Строгого внушения более чем довольно», — помечает он. И все же д'Аржансон недалек от того, чтобы обеспечить ей «такой же уход, как и остальным умалишенным»: «Ввиду подобной наглости и бесстыдства мне ничего не оставалось, как только счесть ее безумной». Мы на пути к тому, что XIX век назовет «моральным безумием»; но, что всего важнее, здесь возникает тема безумия, целиком основанного на злой воле человека, на его *этической ошибке*. Безумие связывалось со Злом в продолжение всего Средневековья и большей части Возрождения, однако эти связи были трансцендентными и воображаемыми; отныне оно сообщается со Злом более тайно — через личный выбор человека и его дурное намерение.

Нет ничего удивительного в том, что классическая эпоха не стремилась установить строгие границы между безумием и заблуждением, между сумасшествием и злонамеренностью. Это ее безразличие происходит не от недостаточности знания, а от последовательно проводимого и основываемого на причинно-следственных связях уподобления безумия преступлению. Они не исключают друг друга, но и не сливаются в одном расплывчатом понятии; они предполагают друг друга в пределах того сознания, которое с равным основанием, в зависимости от обстоятельств, будут либо исправлять в тюрьме, либо врачевать в больнице. Во время войны за испанское наследство в Бастилию посадили некоего графа д'Альбютера, которого в действительности звали Дуслен. Он объявил себя наследником Кастильской короны, «однако, сколь бы ни было непомерно безумие этого человека, ловкость его и злонравие заходят еще дальше; он клятвенно уверяет, что всякую неделю является ему Пресвятая Дева и что нередко беседует он с Богом с глазу на глаз... Полагаю, что узника сего должно заключить в госпиталь пожизненно как опаснейшего из сумасшедших, либо же забыть о нем и оставить в Бастилии как первостатейного негодяя; думаю даже, что второе надежнее, а следственно, и правильнее»[4]. Безумие не исключает преступления, и наоборот; они предполагают друг друга и тем связаны. Данный субъект может быть скорее умалишенным или скорее преступником, но безумие как таковое в крайних своих проявлениях неизменно одержимо злобой. По поводу все того же Дуслена д'Аржансон позже сделает такую запись: «Чем покорнее он с виду, тем больше оснований полагать, что в странностях его много было притворства или же хитрости». В 1709 г. он уже «далеко не столь упорно держится за свои химеры и несколько более тупоумен». Та же взаимная дополнительность зла и безумия наглядно выражена в другом донесении лейтенанта д'Аржансона; Фаддей Кузини, «дурной монах», был помещен в Шарантон, и в 1715 г. «по-прежнему остается безбожником, когда пускается в рассуждения, и превращается в полнейшего тупицу, когда рассуждать перестает. А потому, невзирая на всеобщий мир, позволяющий выпустить его, как бывшего шпиона, на свободу, состояние его рассудка и честь религии сего не допускают»[5]. По отношению к основополагающей правовой нор-

ме «настоящее безумие оправдывает все»[6] мы сейчас занимаем прямо противоположную позицию. В мире изоляции безумие ничего не объясняет и не оправдывает; оно вступает в сговор со злом, умножая его, делая еще упорнее и опаснее, придавая ему новые обличья.

Про клеветника, потерявшего рассудок, мы бы сказали, что его клевета — это бред: мы привыкли рассматривать безумие как последнюю и в то же время невинную истину о человеке; в XVII в. расстройство ума добавляется к клевете, не выводя ее за пределы зла, единого и неделимого; в Санлисе в госпиталь Милосердия попадает «за клевету и слабость рассудка» человек, отличающийся «характером буйным, беспокойным и суеверным, к тому же большой лжец и клеветник»[7]. При буйном помешательстве, которое столь часто упоминается в учетных списках изоляторов, приступы буйства образуют как бы некую целостность зла, безудержно свободного и предоставленного самому себе: все, что относится к безумию, не вычитается из злобы, а плюсуется к ней. Д'Аржансон ходатайствует о помещении в богадельню женщины, «не только по причине распущенных ее нравов, но и в силу безумия ее, каковое нередко доходит до буйства и, по всему судя, понудит ее при первом удобном случае либо избавиться от мужа, либо покончить с собой»[8]. Психологическое объяснение как будто усугубляет моральное обвинение, тогда как мы с давних пор привыкли считать его смягчающим фактором.

Но если невольное безумие, завладевающее человеком словно бы помимо него, стихийно вступает в сговор со злобой, то по тайной сущности своей оно ничем не отличается от безумия, которое намеренно разыгрывают вполне здравомыслящие субъекты. В любом случае между ними существует глубинное родство. Юриспруденция же, наоборот, стремится как можно строже разграничить сумасшествие притворное и сумасшествие настоящее, ибо человека, *«по-настоящему* пораженного безумием»[9], не приговаривают к той мере наказания, какой заслуживает его преступление. В рамках изоляции таких различий не проводят: реальное безумие не имеет никаких преимуществ перед безумием притворным. В 1710 г. в Шарантоне оказался юноша двадцати пяти лет, называвший себя доном Педро де Хесус и утверждавший, будто он сын короля Марокко. До тех пор его считали про-

сто безумным. Но вскоре его стали подозревать в том, что он, вероятнее всего, разыгрывает из себя безумца; не провел он в Шарантоне и месяца, как «стало ясно, что он в здравом уме; он согласен, что не является сыном короля Марокко, однако настаивает, что отец его — губернатор провинции, и не может решительно отказаться от всех своих химер». Безумие настоящее и безумие притворное стоят в одном ряду, как если бы корыстная ложь дополняла собой химеры неразумия. Во всяком случае, д'Аржансон пишет Поншартрену: «Дабы наказать его за обман и притворное безумие, думаю, лучше всего будет препроводить его в Бастилию». В конце концов мнимого безумца отправляют в Венсен; пять лет спустя химер, судя по всему, становится больше, чем лжи; но умереть ему суждено в Венсенской тюрьме, среди ее узников: «Рассудок его сильно расстроен; речь бессвязна; и нередко случаются с ним припадки буйства, из которых последний едва не стоил жизни одному из его товарищей; так что все говорит в пользу того, что выпускать его на свободу нельзя»[10]. Безумие без намерения казаться безумцем или же просто одно намерение без настоящего безумия подлежат одному и тому же уходу и лечению, — быть может потому, что подспудно прорастают из одного корня: зла или, по крайней мере, злой человеческой воли. Следовательно, перейти из одного состояния в другое нетрудно, и все с легкостью признают, что человек становится безумным уже по одной той причине, что захотел им стать. По поводу одного заключенного, «до такой степени безумного, что желал он говорить с Королем, но не соглашался открыть кому-либо из министров, что же он хочет сказать Королю», д'Аржансон пишет следующее: «Он так долго притворялся умалишенным, то в Бастилии, то в Бисетре, что стал им на самом деле; он по-прежнему желает приватно говорить с Королем, а когда его настоятельно просят объясниться, изъясняется речами, в коих нет ни малейшего признака рассудка»[11].

Очевидно, что опыт безумия, воплощающийся в практике изоляции и, вероятно, через нее и формирующийся, совершенно чужд тому опыту, который нашел выражение в юридическом сознании начиная с римского права и юристов XIII в. С точки зрения представителя закона, безумие поражает прежде всего разум, извращая тем самым волю человека и одновременно де-

лая ее невинной: «Безумие, или сумасбродство, есть помешательство ума и расстройство рассудка, каковое не позволяет нам различать правду от лжи и, заставляя ум пребывать в постоянном возбуждении, лишает человека, впавшего в подобное состояние, всякой правоспособности давать на что-либо свое согласие»[12]. Таким образом, главное — знать, является ли безумие настоящим и какова его степень; чем она выше, тем более невинной будет считаться воля субъекта. Буше упоминает множество приговоров, «в коих постановлялось, что люди, убившие в припадке буйного помешательства даже и ближайших своих родственников, не должны нести никакого наказания»[13]. Наоборот, для мира изоляции совершенно не важно, действительно ли человек повредился в рассудке или нет; если разум в самом деле поврежден и пользоваться им можно ограниченно, то объясняется это прежде всего каким-то отклонением воли, а воля не может быть вполне невинной, поскольку принадлежит к разряду причин, а не следствий. Разумеется, в текстах, сохранившихся до наших дней, вовлечение воли в тот опыт безумия, который обнаруживает себя в изоляции, эксплицитно не выражено — но оно сказывается в мотивировках и способах изоляции. Речь идет о некоей смутной связи между безумием и злом; однако связь эта теперь поддерживается не через темные мировые силы, как в эпоху Возрождения, а через такую индивидуальную способность человека, как воля. Безумие тем самым укореняется в мире нравственности.

Но безумие — это вовсе не адская смесь всех человеческих недостатков и всех оскорблений морали. Когда эпоха классицизма приобретает собственный опыт безумия, когда она говорит безумию свое «нет», она опирается не только на нормы морали, но и на этическое сознание в целом. Именно оно, а не щепетильная чувствительность, неотступно следит за безумием. И, наблюдая за его бессмысленной возней, человек классической эпохи сам стоит не на плоском берегу чисто рационального сознания, а, так сказать, на вершине того акта разума, который кладет начало этическому выбору.

Если мы будем рассматривать изоляцию в ее простейших, самых поверхностных проявлениях, она может показаться свидетельством того, что разуму классической эпохи удалось зак-

лясть все властные силы безумия и раз и навсегда отмежеваться от него уже на уровне социальных институтов. В каком-то смысле изоляция выглядит как удачная попытка экзорцизма. И все же моральное восприятие безумия, ощутимое даже в конкретных формах изоляции, явно выдает неустойчивость проверенных разграничений. Оно свидетельствует о том, что неразумие в классическую эпоху не вытесняется за пределы рационального сознания, замкнувшегося в себе самом; что противостояние его и разума по-прежнему осуществляется на открытом пространстве индивидуального выбора и индивидуальной свободы. И если классическое сознание безразлично к любым формам строгого разграничения провинности и безумия, то это указывает на существование в нем некоей глубинной сферы, где проблема разума и неразумия решается как проблема основополагающего выбора, в котором участвует самая главная и, быть может, самая ответственная воля субъекта. Естественно, что это сознание не выражает себя эксплицитно и его не обнаружить в практических мерах изоляции или в их обосновании. Но оно и не безмолвствовало в XVII в. То выражение, какое оно получило в философской мысли эпохи, помогает найти к нему иной подход.

Мы видели, сколь решительно обходило декартовское сомнение саму возможность лишиться разума; если все прочие формы заблуждения и иллюзии, обступая со всех сторон область твердой уверенности, все же позволяли проявиться определенной форме истины, то безумие оказалось попросту изгнанным с поверхности мысли, на которой оно не оставило ни единого следа, ни единой отметины. Для сомнения и его движения к истине безумие обладало нулевой степенью эффективности. Теперь самое время задаться вопросом, почему это было так: обошел ли Декарт проблему безумия по причине ее неразрешимости, или же неприятие безумия в качестве инструмента сомнения не имеет смысла на уровне истории культуры и тем самым свидетельствует о новом статусе безумия в классическом мире. Судя по всему, безумие не входит в структуру сомнения по той причине, что намерение во всем сомневаться и изначально одушевляющая его воля одновременно и предполагают его, и исключают. Путь, пролегающий между начальным замыслом разума и первоосновами науки, — это путь по берегам реки безумия; не соскользнуть в

эту реку удается лишь благодаря этическому выбору, а он есть не что иное, как воля к неустанному бдению, намерение заниматься «исключительно разысканием истины»[14]. От постоянно подстерегающего разум искушения уснуть, отдаться во власть химер спасает только вновь и вновь подтверждаемая решимость не смыкать глаз, не отводить взора от истины: «...какая-то леность вовлекает меня незаметно в ход моей привычной жизни. И подобно тому, как раб, наслаждавшийся во сне воображаемой свободой, боится пробудиться, когда начинает подозревать, что его свобода — только сон, и содействует этим приятным иллюзиям, чтобы быть подольше обольщенным ими, так точно и я... страшусь пробудиться...»[15] Следуя по пути сомнения, безумия можно избегнуть сразу, поскольку сомнение, в той мере, в какой оно является методом, целиком подчинено воле к бодрствованию, которая есть ежесекундное добровольное отречение от соблазнов безумия. Точно так же как сомневающаяся мысль предполагает наличие мысли и того, кто мыслит, *воля* к сомнению заранее исключает невольную подверженность чарам неразумия и ницшеанскую возможность существования безумного философа. Задолго до того, как прозвучало *Cogito,* взаимоотношение разума и неразумия строилось на основе воли и свободного выбора. Классический разум соприкасается с этикой не как с истиной в последней инстанции, принявшей форму моральных норм; этика, понимаемая как выбор в пользу разума, как отрицание неразумия, изначально присутствует в любой последовательной мысли, и поверхность ее, бесконечно растяжимая, равновеликая размышлению, намечает траекторию такой свободы, которая коренится в самом разуме.

В классическую эпоху разум рождается в пространстве этики. По-видимому, именно это обстоятельство придает распознанию — или, если угодно, не-распознанию — безумия в данную эпоху его неповторимый стиль. Всякое безумие таит в себе выбор, равно как всякому разуму присуща способность свободно выбирать. Это угадывается в настоятельном императиве сомнения у Декарта; но сам выбор как конститутивное движение разума, свободно исключающее всякое неразумие, последовательно развертывается в рассуждениях Спинозы, в его незаконченном «Трактате об усовершенствовании разума». Здесь разум

утверждает себя через решительное противостояние неразумию мира в целом, через отчетливое сознание того, что «все встречающееся обычно в повседневной жизни суетно и пусто»; отсюда следует, что надо заняться поисками такого блага, «найдя и приобретя <которое> я вечно наслаждался бы постоянной и высшей радостью», — это своего рода этическое пари, которое человек выиграет, лишь осознав, что свобода находит осуществление в конкретной полноте разума, вступившего в союз с природой во всей ее целостности и потому открывающего доступ к некоей природе высшего порядка. «Что такое эта природа, мы покажем в своем месте, а именно, что она есть знание единства, которым дух связан со всей природой»[16]. Тем самым свобода, которую предполагает пари, достигает предела в некоем единстве, где она перестает быть свободой выбора и осуществляется как необходимость разума. Но осуществление это становится возможным лишь на фоне отвергнутого безумия, свидетельствуя о его неотступной угрозе. В XIX в. попытки разума соотнести себя с неразумием будут предприниматься на почве позитивной необходимости, а не в пространстве свободного выбора. С этого момента отрицание безумия перестанет быть этическим жестом исключения и превратится в данную как факт дистанцированность; разуму не придется больше отграничивать себя от безумия: теперь он неизменно предшествует безумию, даже если иногда отчуждается в нем. Но до тех пор пока эпоха классицизма придерживается основополагающего выбора между ними в качестве условия деятельности разума, проблеск свободы выхватывает из мрака безумие.

Когда в XVIII в. считают умалишенной и подвергают изоляции женщину, которая «молится на свой лад», или священника, не проявляющего ни малейших признаков милосердия, то обвинение, выносимое подобным формам безумия, не таит в себе никаких моральных предпосылок; в нем проявляется лишь этическое разграничение разума и безумия. Только «нравственное» сознание, в том смысле, какой придаст ему XIX век, может возмущаться негуманностью, с которой в предшествующую эпоху обращались с сумасшедшими, — или же удивляться тому, что во времена, когда множество врачей писали ученые труды о природе и способах лечить буйное помешательство, меланхолию и ис-

терию, безумных не помещали в больницы. В действительности медицина как позитивная наука не могла оказать никакого влияния на то этическое разделение, из которого рождались все формы разума. Для классической мысли угроза безумия никогда не означает трепета и гуманного пафоса разума, заключенного в телесную оболочку; она отсылает к той сфере, где с прорывом свободы должен родиться разум, а с ним и само лицо человека. В эпоху Пинеля, когда основополагающее отношение этики к разуму превратится во вторичное отношение разума к морали, а безумие предстанет лишь невольным, случайно постигшим разум несчастьем, люди ужаснутся тому, как содержали безумных в камерах приютов и богаделен. Тот факт, что с «невинными» обращались как с «виновными», вызовет всеобщее негодование. Это отнюдь не значит, что безумие получило наконец человеческий статус или что психопатология выходит из периода первобытной дикости; это означает, что человек изменил свое изначальное отношение к безумию и отныне воспринимает его лишь как отражение самого себя, как человеческую акциденцию — болезнь. Теперь он сочтет бесчеловечным гноить безумцев заживо в исправительных домах и арестантских отделениях; он перестанет понимать, что для человека классической эпохи возможность безумия одновременна с основополагающим выбором, совершаемым разумом, а значит, самим человеком. В XVII—XVIII вв. с безумием невозможно было обращаться гуманно, «по-человечески» — ибо оно в прямом и полном смысле нечеловечно: это, так сказать, изнанка того выбора, благодаря которому перед человеком открывается свобода распоряжаться своей разумной природой. В том, что безумные находятся среди правонарушителей, нет ни слепоты, ни заблуждения; ни предрассудка: безумию сознательно предлагается говорить на присущем ему языке.

Благодаря этому опыту выбора и личной свободы, возникающих одновременно с разумом, для человека классической эпохи со всей очевидностью и наглядностью открывается некий континуум, заполняющий все пространство неразумия: повреждение нравов и расстройство рассудка, безумие настоящее и безумие притворное, бред и ложь по сути своей происходят от одного корня и заслуживают одинакового обращения.

И все же не следует забывать, что «умалишенные» занимали особое, только им принадлежащее место в мире изоляции. Их статус не сводился лишь к тому факту, что с ними обходились как с преступниками. В рамках общей чувствительности к неразумию существует нечто вроде особой модуляции, которая относится к безумию в собственном смысле слова и обращена к тем, кого, не проводя четких семантических границ, называют умалишенными, сошедшими с ума, повредившимися в рассудке, людьми со странностями или впавшими в слабоумие.

Неповторимый облик безумия в мире неразумия обрисован этой особой формой чувствительности. В первую очередь она связана с понятием скандала или соблазна. Изоляция в самом общем своем виде объясняется — или, во всяком случае, находит оправдание — в намерении избегнуть скандала. И это свидетельствует, что в сознании зла произошла важная перемена. Ренессанс позволял неразумию в любых его формах свободно разгуливать при свете дня; огласка наделяла зло силой примера и искупления. Жиль де Ре, которому в XV в. было предъявлено обвинение в том, что он был и остается «еретиком, вероотступником, колдуном, содомитом, вызывателем злых духов, чародеем, убийцей невинных младенцев, хулителем веры, идолопоклонником, не понимающим истинной религии»[17], в конечном счете сам сознался в своих преступлениях, «коих достало бы для предания смерти 10 000 человек», на внесудебной исповеди; перед церковным судом он повторяет свои признания на латыни, а затем сам обращается с просьбой, «чтобы исповедь сия всем и каждому из присутствующих, коих большая часть не сведуща в латинском наречии, была оглашена и изложена на народном языке и чтобы, к стыду его, оглашение и исповедь в поименованных преступлениях повторялись еще, дабы легче ему было получить отпущение грехов и дабы по милости Божией избавился он от грехов, им совершенных»[18]. На гражданском процессе от него требуют повторить ту же исповедь перед собравшимся народом: «Велено ему было Монсеньором Председателем, чтобы рассказал он о деле своем от начала и до конца, а стыд, каковой он от того испытывает, частично зачтется ему в облегчение кары, что суждено ему принять на том свете». До XVII в. зло даже в самых буйных, самых бесчеловечных своих проявлениях может полу-

чить по заслугам и подвергнуться наказанию, лишь будучи извлечено на свет. Только свет, при котором совершается признание и наказание, может стать противовесом ночи, породившей зло. Существует как бы цикл свершения зла, внутри которого оно, прежде чем достигнуть предела и быть уничтоженным, обязательно проходит стадию публичных признаний и заявлений.

Напротив, изоляция обнаруживает такую форму сознания, для которой все нечеловеческое вызывает лишь чувство стыда. У зла есть заразительные стороны, представляющие сильнейший соблазн, а потому любая огласка может умножить их до бесконечности. Уничтожить их под силу только забвению. По одному из дел об отравлении Поншартрен дает указание не проводить публичных судебных слушаний, а тайно препроводить обвиняемых в тюрьму: «По причине того что произведенные допросы вызвали интерес у части парижских жителей, Король не счел необходимым предавать суду столь многих людей, из коих многие впали в преступление по неведению, а прочие вовлечены были в него легкостью совершения оного; Его Величество принял решение сие тем более охотно, что, по Его убеждению, преступления известного рода следовало бы вовсе предавать забвению»[19]. Для того чтобы поместить человека в изолятор, достаточно не только опасения, что он подаст дурной пример, но и заботы о соблюдении чести семьи или религии. Об одном священнике, которого помещают в Сен-Лазар, говорится: «А посему такой служитель церкви, как имярек, дабы не оскорблять честь религии и сана его, должен быть скрыт от глаз со всей возможной тщательностью»[20]. Еще в конце XVIII в. Мальзерб встанет на защиту изоляции как права семьи, желающей избежать бесчестья: «То, что мы именуем низостью, принадлежит к разряду деяний, к каковым правила общественного порядка не дозволяют относиться с терпимостью... Думается, что честь семьи требует удалять из общества того, кто подлыми и гнусными своими нравами заставляет краснеть родных»[21]. Напротив, когда опасности скандала удается избежать и чести семьи либо церкви ничто не угрожает, поступает приказ освободить заключенного. Аббата Баржеде держат в Сен-Лазаре уже долго; он не раз просил об освобождении, но ему отказывали; но вот он состарился и стал калекой, а значит, скандал разразиться не может. «В конце кон-

цов, паралич его не проходит, — пишет д'Аржансон. — Он не способен ни писать, ни даже поставить свою подпись; думаю, что будет справедливо и милосердно выпустить его на свободу»[22]. Все формы зла, примыкающие к неразумию, должны держаться в тайне. Классицизм питает в отношении нечеловеческого начала какое-то чувство стыдливости, неведомое Возрождению.

Однако есть одно исключение из правила — и делается оно для безумных[23]. По-видимому, обычай выставлять напоказ умалишенных был очень древним, еще средневековым. В некоторых немецких Narrturmer проделывали зарешеченные окошки, через которые снаружи можно было наблюдать за привязанными там безумцами. Такое зрелище любой мог созерцать у городских ворот. Но странное дело: когда ворота приютов оказались крепко запертыми, этот обычай не только не исчез, но, наоборот, получил дальнейшее развитие, а в Париже и Лондоне превратился едва ли не в социальный институт. Судя по докладу, представленному в Палату общин еще в 1815 г., в Вифлеемском госпитале по воскресеньям показывали за один пенни буйно помешанных. Годовой доход от этих посещений достигал 400 фунтов стерлингов, а это значит, что число посетителей было на удивление велико: 96 000 в год[24]. Во Франции горожане с левого берега Сены до самой революции совершали по воскресеньям развлекательную прогулку в Бисетр, чтобы поглазеть на знаменитых сумасшедших. В своих «Наблюдениях английского путешественника» Мирабо сообщает, что безумных в Бисетре выставляли напоказ, «словно диковинных зверей, на потеху первой попавшейся деревенщине, которая согласится заплатить лиард». Сторож показывает безумных, словно фигляр на ярмарке в Сен-Жермене — дрессированных обезьян[25]. Некоторые тюремщики славились своим умением заставлять умалишенных проделывать множество танцевальных па и акробатических трюков — для этого достаточно было нескольких ударов хлыста. Единственное послабление было сделано в конце XVIII в.; оно состояло в том, что демонстрировать безумных должны были отныне сами умалишенные: безумию дано было самому свидетельствовать о себе. «Не будем возводить клевету на природу человеческую. Английский путешественник прав, усматривая в обязанности показывать безумных нечто превосходящее силы

человека, даже и самого закаленного. Об этом мы уже говорили. Но всему можно помочь. Отныне задача показывать безумных возложена на их же сотоварищей, пребывающих в просветленном состоянии, которым те в свою очередь оказывают такую же услугу. А потому сторожа этих несчастных извлекают доход, доставляемый подобным зрелищем, и не обладая подобной мерой бесчувственности, какой им, конечно же, никогда не достигнуть»[26]. Безумие, преодолевая молчание приютов, выходит на подмостки и превращается, ко всеобщей радости, в публичный скандал. Неразумие скромно пряталось по изоляторам — но безумие продолжает выступать на театре мира. И заявляет о себе громче, чем прежде. Средневековью и Возрождению была еще неведома та роль, какой наделила безумие эпоха Империи; некогда странное братство Синего корабля давало спектакли, в которых оно изображалось мимикой[27]; теперь настоящее безумие, безумие во плоти, дает представление, изображая самого себя. В первые годы XIX в. Кумье, директор Шарантона, организовал свои знаменитые спектакли, в которых безумные играли то роль актеров, то роль зрителей на сцене. «Сумасшедшие, участвовавшие в таких театральных представлениях, становились объектом внимания и любопытства со стороны публики, легкомысленной, беспечной, а иногда и злой. Странное поведение этих несчастных, их манера держаться вызывала насмешки и оскорбительную жалость у присутствующих»[28]. В том мире, над которым простирает свое господство Сад[29], безумие становится спектаклем в чистом виде, его преподносят как развлечение уверенному в себе разуму с его спокойной совестью. До самого начала XIX в., вплоть до того момента, когда пришел в негодование Руайе-Коллар, безумцы оставались чудовищами (monstres) — т. е. существами или вещами, которые стоит показывать (montrer), чтобы на них дивились, как на чудо.

Изоляция прячет неразумие и тем обнаруживает чувство стыда за него; однако она открыто демонстрирует безумие, указывает на него пальцем. В первом случае хотят прежде всего избежать скандала, во втором скандал устраивают намеренно. Странное противоречие: классическая эпоха включает безумие во всеобъемлющий опыт неразумия; она растворяет его неповторимые формы, которые обрели индивидуальность в Средние века и в

эпоху Ренессанса, в опасливом отношении к неразумию вообще, ставит их в один ряд со всеми формами неразумия, не делая между ними различий. И одновременно то же самое безумие наделяется особой приметой: это не болезнь, это громкий скандал. И все же между той свободой проявления, какая была предоставлена безумию в эпоху Ренессанса, и его публичной демонстрацией в XVIII в. нет ничего общего. Тогда безумие скрывалось повсюду, его образы, его угрозы примешивались ко всякому опыту. На протяжении классического периода его выставляют напоказ — но по другую сторону решетки; оно являет себя лишь на расстоянии, под присмотром разума, который больше не связан с ним родственными узами и, утратив сходство с безумием, избавился и от чувства собственной ущербности. Безумие превратилось в вещь, вещь зримую и зрелищную: это уже не чудовище, таящееся в глубинах человеческого «я», а непонятно устроенное животное, чисто звериное начало, в котором уничтожено все человеческое. «Я могу представить себе человека без рук, без ног, без головы — ведь нас только опыт учит, что голова человеку более необходима, чем ноги. Но я не могу вообразить человека без мысли. Это был бы камень или животное»[30].

Депорт в своем «Докладе о службе вспомоществования умалишенным» описывает одиночные камеры Бисетра, какими они были в конце XVIII в.: «Несчастный, коему обстановкой служил один лишь покрытый соломой топчан, был тесно прижат к стене головою, ногами и всем телом и мог вкушать сон лишь под струями воды, стекавшими по этой груде камней». Что касается одиночек Сальпетриера, то «жить в них было еще страшнее, а зачастую и смертельно опасно, ибо зимою, когда случался на Сене паводок, камеры эти, расположенные на уровне водостоков, становились не только гораздо более нездоровыми, но к тому же превращались в прибежище для множества громадных крыс, каковые по ночам набрасывались на несчастных узников и грызли их везде, куда могли добраться; мы обнаружили безумных женщин, у которых ноги, руки и лица покрыты были ранами от их зубов, часто опасными; многие умерли от укусов». Но здесь находятся камеры, издавна предназначавшиеся для самых опасных и самых буйных умалишенных. Тех же, кто поспокойнее и-

не внушает опасений, набивают во множестве в более или менее вместительные камеры. Один из самых деятельных учеников Тьюка, Годфри Хиггинс, заплатив 20 фунтов стерлингов, получил право посетить в качестве добровольного инспектора приют в Йорке. В ходе посещения он обнаруживает тщательно замаскированную дверь, а за ней — комнату не более 8 футов в длину и ширину (около 6 квадратных метров), в которой обычно располагались на ночь 13 женщин; днем их держали в комнатке чуть больших размеров[31].

Напротив, в том случае, когда умалишенные представляют особую опасность, к ним применяют систему принудительных мер, которая, по-видимому, не носит карательного характера, но призвана поставить жесткие физические границы безумию, впавшему в бешенство и ярость. Обычно таких больных приковывают цепями к стене и к кровати. В Вифлееме буйно помешанных женщин приковывали за щиколотку к стене длинной галереи; единственной их одеждой было грубое шерстяное платье. Одна из пациенток другого госпиталя, в Бетнэл Грине, страдала припадками крайнего возбуждения: на это время ее сажали в свинарник, связав по рукам и ногам; когда припадок кончался, женщину привязывали к кровати, прикрыв только одеялом; когда же ей позволяли сделать несколько шагов, между ногами ей прилаживали железный стержень, закрепленный кольцами у щиколоток и соединенный короткой цепью с наручниками. В своем «Докладе о положении умалишенных-бедняков» Сэмюэл Тьюк подробно описывает хитроумную систему, которую использовали в Вифлееме для содержания безумца, считавшегося буйным: он был прикован к длинной цепи, продернутой через отверстие в стене и тем самым позволяющей надзирателю управлять им и, так сказать, держать его извне на привязи; на шею ему надели железный ошейник, соединенный короткой цепью с другим кольцом, которое, в свою очередь, скользило вдоль толстого железного прута, закрепленного вертикально, на полу и на потолке камеры. Когда в Вифлееме начались реформы, там обнаружили человека, прожившего в такой камере и при такой смирительной системе двенадцать лет[32].

Именно тогда, когда практика содержания безумных достигает пароксизма насилия, становится ясно: прибегать ко всем

этим мерам побуждает отнюдь не сознание того, что безумца следует наказать, и не долг, повелевающий его исправить. Идея «раскаяния» этому режиму совершенно чужда. Но звериный лик безумия неотступно преследует в это время все госпитали и богадельни. Облик безумия — это облик, позаимствованный у животного. Те, кого приковывают цепями к стенам камер, — не столько помешанные в рассудке люди, сколько звери, которыми овладело присущее им от природы бешенство; безумие как будто достигает своей крайней точки и, освободившись от морального неразумия, заключавшего в себе его наиболее смягченные формы, внезапно, скачком, отождествляется с прямым, неопосредованным буйством животного. Идея животного начала, утвердившись в приютах, придает им сходство со зверинцем и его клетками. Когель так описывает Сальпетриер конца XVIII в.: «Безумные женщины в припадке буйства посажены на цепь, словно собаки, у дверей своих камер; от надзирательниц и посетителей их отделяет длинный коридор, огороженный железной решеткой; через решетку им просовывают пищу и солому, на которой они спят; окружающие их нечистоты частично удаляют граблями»[33]. В Нантском госпитале зверинец выглядел как ряды одиночных клеток для хищных животных. Эскиролю нигде не встречалось «столь роскошных замков, засовов, железных брусьев для укрепления дверей узилищ... Рядом с дверями были проделаны маленькие отверстия, зарешеченные и снабженные ставнем. Вблизи такого отверстия спускалась вниз цепь, укрепленная в стене одним концом, а на другом конце имеющая литой сосуд, весьма похожий на башмак; в него клали пищу и опускали ее сквозь решетчатое отверстие»[34]. В 1814 г. Фодере прибывает в Страсбургский госпиталь; здесь он обнаруживает нечто вроде хлева для людей, устроенного с большой заботой и хитроумием: «для безумцев докучных и пачкающих белье» додумались соорудить по бокам больших палат «нечто вроде дощатых клеток либо шкафов, в каковых может поместиться, самое большее, один человек среднего роста». Пол у этих клеток сделан так, что он находится не прямо на земле, а чуть приподнят над нею, образуя просвет сантиметров в пятнадцать. На доски бросают немного соломы, «на которой умалишенный спит, обнаженным или полуобнаженным, на которой он ест и на которой оправля-

ется...»[35] Конечно же, речь здесь идет о системе безопасности, о мерах, предпринятых на случай буйства сумасшедших, для защиты от их безудержного бешенства. Безудержность эта осмысляется прежде всего как социальная опасность. Но для нас особенно важно то, что в сфере воображаемого она предстает как разновидность свободы, какой пользуются животные. Тот негативный факт, что «с безумным обращаются не как с человеческим существом», имеет вполне позитивное содержание; бесчеловечное равнодушие к умалишенному в действительности означает своего рода навязчивую идею, уходящую корнями в далекое прошлое, в те страхи, из-за которых животный мир со времен Античности и особенно Средневековья предстает привычно-загадочным, чудесным и угрожающим, несет в себе какое-то неясное беспокойство. Однако этот страх перед животным, который сопровождал восприятие безумия, привнося в него все разнообразие картин своего воображаемого, был уже не тем, что двумя или тремя веками ранее: превращение человека в животное перестало быть зримым признаком присутствия дьявольских сил или плодом адской алхимии неразумия. Явление зверя в человеке не означает больше его принадлежности к потустороннему миру; зверь — просто его безумие, не указывающее ни на что, кроме себя самого: его безумие в природном состоянии. Буйствующее звериное начало безумия лишает человека всего человеческого — но при этом не отдает его во власть иных сил, а лишь низводит на нулевой уровень его собственной природы. Для эпохи классицизма безумие в крайних своих формах — это человек в непосредственной связи с собственной животностью, безотносительно к чему-либо иному, постороннему[36].

1. Настанет день, когда присутствие в безумии звериного начала будет рассматриваться, в свете эволюционного учения, как симптом и, более того, как сущность болезни. В классическую же эпоху оно, наоборот, с особой ясностью указывает именно на то, что *безумный человек — не больной.* В самом деле: животное начало оберегает безумца от той хрупкости, неустойчивости, болезненности, какая свойственна человеку. Звериная крепость безумия, его толстокожесть, позаимствованная из бессознательного животного мира, делает безумного человека устойчивым к

голоду, жаре, холоду, боли. До конца XVIII в. было общепризнанной истиной, что безумцы могут переносить тяготы жизни сколь угодно долго. О них нет надобности заботиться; их не нужно ни укрывать от холода, ни обогревать. Сэмюэл Тьюк, посетив в 1811 г. один *workhouse* в Южных графствах, обнаруживает там камеры, куда свет проникает лишь через проделанные в дверях зарешеченные окошки. Все женщины, находящиеся там, раздеты догола. Однако же «температура была чрезвычайно низкой, накануне вечером термометр показывал 18° мороза. Одна из этих страдалиц лежала на жалкой охапке соломы, одеяла у нее не было». Еще для Пинеля эта способность сумасшедших переносить, подобно животным, любую непогоду была медицинским догматом; он по-прежнему будет восхищаться той «стойкостью и легкостью, с какой некоторые умалишенные обоего пола переносят даже самый жестокий и продолжительный мороз. В месяце нивозе III года в продолжение нескольких дней термометр падал до 10, 11 и даже 16° ниже нуля, но один из умалишенных из госпиталя Бисетр никак не хотел лежать под шерстяным одеялом и все время сидел на ледяном дощатом полу своей камеры. По утрам, едва открывали ему дверь, как он уже бежал в одной рубахе во внутренний двор, хватал горстями лед и снег, прикладывал к груди и ждал, пока он растает, испытывая своеобразное наслаждение»[37]. Безумие с его звериной свирепостью предохраняет человека от грозящих ему болезней; благодаря безумию он достигает неуязвимости, схожей с той, какой природа со свойственной ей предусмотрительностью наделила животных. Любопытно, что помешательство в рассудке, возвращая безумца к животному состоянию, тем самым непосредственно вверяет его доброте природы[38].

2. Именно поэтому безумие в крайних своих проявлениях менее всего относится к медицине; равным образом оно не подлежит воздействию исправительных мер. Разнузданное звериное начало можно обуздать только *дрессурой* и *отуплением*. Тема безумца-животного получила весьма наглядное воплощение в тех педагогических приемах, которые в XVIII в. иногда применялись по отношению к сумасшедшим. Пинель ссылается на пример одного «весьма знаменитого монастыря в южных областях Франции»; здесь умалишенному со странностями в поведении было

отдано «строгое приказание измениться»; если он отказывался ложиться спать или есть, его «предупреждали, что в наказание за упорствование свое в заблуждениях назавтра он получит десять ударов воловьей жилой». Напротив, если он был послушным и хорошо себя вел, ему разрешали «принимать пищу в столовой, подле своего наставника», но стоило ему совершить хотя бы малейшую провинность, как он получал предупреждение: «на пальцы ему обрушивался жестокий удар палочкой»[39]. Возникала, таким образом, любопытная диалектика, объясняющая все «бесчеловечные» приемы, которые использовались в практике изоляции: высвободившееся в безумии животное начало подчиняется лишь дрессировке, чей смысл состоит вовсе не в том, чтобы возвысить зверя до человека, а в том, чтобы восстановить в человеке все чисто животное. Безумие разоблачает тайну звериного начала, в которой состоит его истина и в которой оно до известной степени растворяется и уничтожается. Примерно в середине XVIII в. у всех на устах было имя одного фермера с севера Шотландии; прославился он искусством излечивать маниакальные состояния. Пинель мимоходом упоминает, что сложения этот Грегори был геркулесового; «метод его состоял в том, что на умалишенных он взваливал самые тяжкие сельскохозяйственные работы, одних использовал как вьючных животных, других — в качестве слуг, и в конце концов, обрушивая на них целый град ударов за малейшую попытку ослушания, приводил к полному повиновению»[40]. Безумие, возвращаясь к звериному началу, обретает свою истину — и одновременно исцеление: превращение безумца в животное стирает то проявление зверя в человеке, которое и составляло соблазн безумия; голос зверя не умолкает — просто сам человек перестает существовать. Отсутствие разума в человеческом существе, превращенном во вьючное животное, равносильно мудрости и соответствует ее порядку: безумие излечивается тогда, когда оно отчуждено в чем-то ином, и не в чем ином, как в собственной истине.

3. Настанет момент, когда заключенное в безумии звериное начало наведет на мысль о создании механистической психологии, а также о возможном сведении всех форм безумия к основным структурам животного мира. Но в XVII—XVIII вв. наличие животных черт в облике безумных ни в коей мере не предпола-

гало, что явления безумия как-то детерминированы животностью. Напротив, в эту эпоху безумие располагалось в *пространстве непредсказуемой свободы,* в котором бешенство не знает узды; власть детерминизма над ним может проявляться лишь в форме принуждения, наказания и дрессировки. Благодаря животному началу безумие не возвращается к великим законам природы и жизни, а, скорее, обретает тысячеликость Бестиария. Однако этот Бестиарий отличен от Бестиария средневекового, повествующего о метаморфозах зла через его многочисленные символические обличья: он абстрактен, зло в нем лишено своей фантастической телесности и наводит страх только предельной своей формой, лишенной содержания истиной зверя. Оно очищено от богатства и разнообразия воображаемой фауны и сохраняет в себе лишь общую для всех ее представителей угрожающую силу, ту смутную опасность, которую несет животное начало, неустанно подстерегающее человека и внезапно ввергающее его разум в буйство, а истину его растворяющее в бешенстве умалишенного. Несмотря на предпринятые в тот же период шаги по созданию позитивной зоологии, маниакальная одержимость животностью, воспринимаемой как естественное, природное пространство безумия, продолжает порождать все новых и новых обитателей преисподней классической эпохи. Именно звериное начало — тот элемент воображаемого, в котором коренится вся практика изоляции, все самые причудливые аспекты ее жестокой дикости.

В Средние века — и в период, предшествующий францисканскому движению, и, по-видимому, еще долгое время после его возникновения, вопреки ему, — соотношение человеческого существа с животным миром было соотношением (воображаемым) человека с подземными силами зла. В наше время человек осмысляет это соотношение в форме позитивности, присущей самой природе, — как иерархию, упорядоченность и эволюцию одновременно. Но переход от первого типа соотношения ко второму произошел как раз в классическую эпоху, когда животное начало воспринималось еще как негативное, но уже как естественное, — иными словами, когда человек переживал свою связь со зверем только через безусловную угрозу безумия, которое уничтожает человеческую природу, растворяя ее в не знающей внутренних разграничений стихии природы. Такой способ-

осмысления безумия — свидетельство того, что даже и в XVIII в. связь человека с природой не была ни простой, ни непосредственной и что осуществлялась она в формах строжайшего негативизма[41].

По-видимому, та связь, которая установилась в западной культуре между восприятием безумия и воображаемыми формами соотношения человека с животным, была для этой культуры сущностно важной. Изначально для нее отнюдь не было очевидным, что животное тоже причастно к полноте, мудрости и упорядоченности природы: эта идея возникла гораздо позднее и долго оставалась на поверхности культуры; возможно, что и сейчас она еще не слишком глубоко проникла в скрытые от глаз пространства воображения. В самом деле, если как следует в них всмотреться, не остается сомнений в том, что животное — это скорее нечто противоестественное, некая отрицательная величина, ибо оно угрожает порядку и своим буйством создает опасность для положительной мудрости природы. Доказательством тому может служить творчество Лотреамона. То, что западный человек на протяжении двух тысячелетий жил под знаком определения «разумное животное», вовсе не означает, что он признавал возможность существования некоего порядка, общего и для разума, и для животного начала. Определение это отнюдь не обозначает того способа, каким человек включается в позитивный порядок природы.

Можно ручаться: слова «разумное животное», что бы ни вкладывал в них в действительности Аристотель, долгое время означали для западного мира то, каким образом происходило выделение разума в его свободе из пространства безудержного неразумия, в результате которого они становились прямыми противоположностями. С того момента, как философия сделалась антропологией, а человек захотел познать свое место в полноте и разнообразии природы, животное начало утратило свой негативный заряд и превратилось в позитивную форму эволюции, стоящую между природным детерминизмом и человеческим разумом. Формулировка «разумное животное» наполнилась совершенно иным смыслом: ведь неразумие, которое она предполагала у истоков всякого возможного разума, исчезло без следа. Отныне безумию пришлось подчиниться человеческому детер-

минизму: человек предстает как существо природное даже и в самой своей животности. Научный и медицинский анализ безумия в классическую эпоху, как мы увидим далее, упорно пытался вписать его в природный механизм, — однако реальная практика обращения с умалишенными достаточно ясно свидетельствует о том, что безумие по-прежнему не отделялось от противоестественного буйства животного мира.

Во всяком случае, изоляция выставляет на всеобщее обозрение именно *звериное начало безумия* — но в то же время стремится избегнуть скандала, связанного с *аморализмом неразумного.* В этом наглядно проявляется та дистанция, которая установилась в классическую эпоху между безумием и другими формами неразумия, — даже если с известной точки зрения они действительно смешивались и сближались друг с другом. Но если безумию дозволено вести свои вольные речи на языке скандала и соблазна, при том что целый ярус в здании неразумия погружен в немоту, то какой же урок оно может нам преподать — урок, которого нельзя извлечь из неразумия вообще? Каков тот особый смысл буйных припадков и всей неистовой ярости помешанных, который отсутствует в речах, должно быть более осмысленных, других обитателей изоляторов? В чем состоит особое значение безумия?

Начиная с XVII в. неразумие в самом общем смысле этого слова уже не несет в себе назидания. Опасная обратимость разума, которую Возрождение переживало как нечто неизменно близкое, скоро забудется, а вызываемые ею соблазны исчезнут. Великая тема, тесно связанная с ренессансным опытом христианства — безумие Распятия, — в XVII в. постепенно изживает себя, несмотря на янсенистов и Паскаля. Вернее, она существует, но смысл ее искажен и вывернут наизнанку. Человеческому разуму больше не предъявляется требование отказаться от своей гордыни и убеждений, чтобы затеряться в великом неразумии жертвоприношения. Когда христианство классической эпохи говорит о безумии Распятия, тем самым оно имеет в виду лишь унизить ложный разум, дабы воссиял вечный свет разума истинного; безумие Бога, ставшего человеком, — это только мудрость, недоступная людям, живущим в неразумии этого мира: «Распя-

тый Христос... был соблазном для мира и в глазах века своего явился невежеством и безумием». Однако мир обратился в христианство, и тот божественный порядок, какой обнаруживает себя во всех перипетиях истории и во всем безумии людей, ясно показывает ныне, что «Христос стал вершиной нашей мудрости»[42]. Соблазн христианской веры и христианского смирения, который еще для Паскаля сохранял всю свою силу и ценность свидетельства о Боге, вскоре лишится для христианской мысли всякого смысла — кроме разве что одного: что люди, чье сознание впало в этот соблазн, слепы душой: «Не допускайте же, чтобы крест ваш, подчинивший вам целый мир, оказался безумием и соблазном для одержимых гордынею душ». Христианское неразумие — сами христиане отталкивают его ныне на обочину разума, который сделался тождествен мудрости богочеловека. Лишь два столетия спустя после Пор-Рояля, у Достоевского и Ницше, Христос вновь явится во славе своего безумия, соблазн снова получит значение свидетельства о Боге, и неразумие перестанет быть лишь публичным позором разума.

Но в тот самый момент, когда христианский разум избавляется от безумия, с которым он долгое время составлял единое целое, безумец как таковой, с его утраченным разумом и беснующейся животностью, обретает особую показательность: соблазн, изгнанный из тех горних сфер, где человек уподобляется Богу и где являет себя Вочеловечение, словно бы с новой, полной силой и принимая новый поучительный смысл, переносится в ту сферу, в которой человек связан с природой и ее животным миром. Точка приложения назидательного урока сместилась на нижние уровни безумия. Отныне распятие не следует рассматривать как соблазн и скандал; но не следует и забывать, что Христос на протяжении всей своей человеческой жизни как бы почитал безумие; он освятил его — как освятил исцеленное увечье, отпущенный грех, бедность, призванную стяжать вечные богатства. Святой Винцент де Поль напоминает тем, кому поручено надзирать за слабоумными в домах-изоляторах, что «в этом устав их — сам Господь, каковому угодно было пребывать в окружении лунатиков, бесноватых, безумных, искушаемых, одержимых»[43]. Люди эти, пребывающие во власти нечеловеческих сил, окружают тех, кто являет собой образ вечной Мудрости, того, кто воплощает ее в

себе самом, и создают вокруг них как бы ореол хвалы: обступая со всех сторон разум, в котором им отказано, они и славят его, и дают ему повод признать в смиренном самоуничижении, что дарован он лишь по милости Божией. Более того: Христос не только пожелал видеть вокруг себя лунатиков, он пожелал и сам казаться для всех помешанным, дабы в вочеловечении своем пройти все степени человеческого падения; тем самым безумие становится высшей формой и высшей ступенью вочеловеченного Бога, последней перед свершением и искуплением Распятия: «О Спаситель, угодно Тебе было сделаться соблазном для Иудеев и безумием для Еллинов; Тебе угодно было казаться словно не помнящим себя; да, Господу нашему угодно было выдавать себя за умалишенного, как гласит Святое Евангелие, и желал он, чтобы почитали его буйно помешанным. *Dicebant quoniam in furorem versus est**. Апостолы его, случалось, взирали на него как на человека, обуянного гневом, и казалось им так до той поры, когда стали они свидетелями сострадания его ко всем немощам нашим, когда благословил он нас во скорбях для того лишь, чтобы научились они, и мы также, сострадать всем немощным и увечным»[44]. Иисус, придя в мир, согласился принять все тяготы удела человеческого и даже стигматы падшей природы; он прошел весь путь Страстей, от уничижения и до смерти, и путь его был также путем страстей, забытой мудрости и безумия. И поскольку безумие было одной из форм страстей — в каком-то смысле их последней формой, за ней могла быть только смерть, — люди, страждущие им теперь, должны вызывать к себе почтение и сострадание.

Почитать безумие отнюдь не означает видеть в нем непроизвольную и неизбежную случайность болезни; это значит рассматривать его именно как нижнюю границу истины человека, границу не только не случайную, но и весьма существенную. Смерть полагает предел человеческой жизни во времени, безумие полагает ей предел в животной стихии; и как человеческая смерть оказалась освящена смертью Христа, так и безумие даже в самых скотских своих проявлениях тоже оказалось освящено. 29 марта 1654 г. святой Винцент де Поль писал Жану Барро, одному из членов Конгрегации, что его брата только что помести-

* Ибо говорили, что Он вышел из себя (Мк. 3, 21). — *Примеч. пер.*

ли в Сен-Лазар как помешанного: «В состоянии, в каком пребывал он, должно нам почитать Господа нашего, каковой, когда хотели связать его, произнес *quoniam infrenesim versus est,* дабы освятить состояние это в тех людях, кого ввергнет в него божественное провидение»[45]. Безумие есть самое низменное проявление человеческой природы, которое Бог принял в своем воплощении, дабы показать, что нет в человеке ничего столь нечеловеческого, чего нельзя было бы искупить и спасти; крайняя точка человеческого падения была возвеличена навеки присутствием Бога — вот тот урок, который в XVII в. заключен во всяком безумии.

Теперь нам понятно, отчего соблазн безумия может быть явлен всем, в то время как соблазн иных форм неразумия скрывают самым тщательным образом. Этот последний содержит в себе лишь заразительный пример нравственной вины и аморализма; первый же показывает людям, до какой близости к животному могут они дойти в своем падении, — но и до каких пределов простиралось милосердие Бога, изъявившего готовность спасти человека. Для христианства эпохи Возрождения поучительный смысл неразумия и его соблазнов был заключен в безумии Вочеловечения Бога; для эпохи классицизма вочеловечение перестает быть безумием; безумием становится воплощение человека в животном, та низшая точка его падения, которая служит несомненным признаком виновности, — и та крайняя степень божественного снисхождения, которая выступает символом всепрощения и вновь обретенной невинности. Отныне все уроки безумия, вся его назидательная сила сосредоточиваются в той темной области, находящейся на нижней границе человеческого, где человек соединяется с природой и где он одновременно и предел падения, и абсолютная невинность. Участие, которое на протяжении классического периода принимала в умалишенных церковь (символом этого участия стали святой Винцент де Поль и его Конгрегация, или Братья Милосердия), все эти церковные ордена, опекающие безумие и демонстрирующие его миру, — разве не служат они свидетельством того, что церковь рассматривала безумие как трудный, но исключительно важный урок: урок виновной невинности животного в человеке? Именно его, этот урок, должны были прочитать и усвоить зрители, которым представлен был в лице безумца бешеный человек-зверь. Пара-

доксальным образом христианское осмысление животного начала подготавливает тот момент, когда с безумием станут обращаться как с явлением природы; вскоре забудется, что означала «природа» для классической мысли, — забудется, что она была вовсе не открытой и доступной сферой объективного анализа, а пространством, где для человеческого существа рождается вечный соблазн безумия — последней истины человека и формы его уничтожения как такового.

Опутанное целой сетью фактов и явлений, непонятных практик и обычаев, в силу которых оно выставляется напоказ и одновременно обуздывается, низводится до животного начала, в то же время заключая в себе зримый урок Искупления, — безумие оказывается в странном положении по отношению к неразумию в целом. В изоляторах оно соседствует со всеми формами неразумия, которые окружают его со всех сторон и определяют его наиболее общую истину; и тем не менее его отделяют от остальных форм, с ним обращаются по-особому, обнаруживая в нем своеобразие, — как если бы, принадлежа к области неразумия, оно беспрестанно пересекало ее и каким-то неповторимым, ему одному свойственным образом, само собой устремлялось к ее парадоксальному пределу.

Если бы мы стремились воссоздать историю безумия в позитивистском духе, все это едва ли имело бы для нас значение. Постепенное распознание патологической реальности безумия смогло осуществиться не через изоляцию либертинов и не через навязчивое присутствие звериного начала; наоборот, его медицинская истина открылась лишь после того, как оно избавилось от всего, что замыкало его в нравственном мире классической эпохи; во всяком случае, именно это предполагает любой позитивизм, движимый искушением поправить картину своего собственного становления и развития. Как будто вся история познания совершалась лишь благодаря эрозии некоей научной объективности, которая мало-помалу обнажает от всего наносного свои основополагающие структуры; как будто мы не должны с самого начала принять в качестве постулата как раз то, что именно форма медицинской объективности может определять сущность и глубинную истину безумия. Вполне возможно, что принадлеж-

ность безумия к сфере патологии следует рассматривать скорее как изъятие его из другой сферы, как своего рода метаморфозу, подготовленную длительным развитием нашей культуры, однако ни в коей мере не обусловленную самой сущностью безумия. Те родственные связи, которые в классическую эпоху устанавливались между ним и, например, либертинажем и освящались практикой изоляции, предполагают совершенно иной, недоступный для нас облик тогдашнего безумия.

В наши дни мы привычно воспринимаем безумие как низвержение в пространство детерминизма, где постепенно уничтожаются любые формы свободы; мы видим в нем лишь детерминизм с его природными закономерностями, причинно-следственными связями и дискурсивным движением форм; ибо современному человеку безумие грозит лишь этим возвратом в угрюмый мир животных и вещей с их крайне ограниченной свободой. Но в XVII—XVIII вв. безумие воспринималось не в перспективе *природы,* а на фоне *неразумия;* в нем открывался не механизм, а скорее именно свобода, в неистовстве своем принявшая чудовищные звериные формы. Сегодня мы понимаем неразумие только в свете эпитета *неразумный,* применяемого к поступкам или словам, которые в глазах человека непосвященного служат признаком безумия и всех сопровождающих его патологических явлений; неразумное для нас — лишь одна из форм проявления безумия. Для классицизма же, напротив, неразумие имело статус существительного; оно составляет в эту эпоху нечто вроде субстанциальной функции. Именно в соотнесении с ним, и только с ним, возможно понять безумие. Неразумие является для него опорой или, вернее будет сказать, определяет пространство его возможности. Для человека классической эпохи безумие — это вовсе не естественное условие неразумия, не психологическая и человеческая его причина; оно выступает лишь эмпирической формой неразумия; безумец, описав кривую человеческого падения и достигнув ее крайней точки, животного буйства, разверзает перед всеми ту пропасть неразумия, которая угрожает человеку и в глубине которой обретаются все формы его природного бытия. Дело тут не в соскальзывании в область детерминизма; безумие — это окно в бездну ночи. Рационализм классической эпохи лучше, чем любой другой, во всяком случае лучше, чем

наш современный позитивизм, сумел уловить и сделать доступной восприятию подспудную опасность неразумия — этого грозного пространства абсолютной свободы.

Современный человек со времен Ницше и Фрейда находит в глубинах своего «я» опровержение любой истины: при нынешнем своем знании о самом себе он способен понять собственную неустойчивость и увидеть, где ему угрожает неразумие; человек XVII в., напротив, обнаруживает в непосредственном предстоянии ему его собственной мысли ту неколебимую уверенность, с какой изъясняется разум в первичной своей форме. Но это вовсе не означает, что человек классической эпохи с его опытом истины стоял от неразумия дальше, нежели мы. *Cogito* действительно есть абсолютное начало; но не следует забывать, что злой гений появился раньше. Причем злой гений — это не символ, в котором сходятся и выстраиваются в систему все опасности, таящиеся в таких психологических явлениях, как образы сновидений и заблуждения чувств. Злой гений пребывает между Богом и человеком и имеет абсолютный смысл: это, собственно говоря, сама возможность неразумия и вся полнота его власти. Он — нечто большее, чем преломление смертности человека; он — указание на опасность, которая намного превосходит человеческие силы и способна решительным образом воспрепятствовать постижению истины; он ставит перед истиной заслон — не для духа, а для разума. И то, что истина, воссиявшая в *Cogito,* в конечном счете целиком закрывает собой тень злого гения, еще не позволяет забыть о его грозном незыблемом всевластии: опасность неразумия нависала над мыслью на протяжении всего пути, проделанного Декартом, вплоть до заключения о существовании и истинности внешнего мира. При таких условиях неразумие в классическую эпоху никак не могло быть соизмеримо с психологическим событием или даже с человеческим пафосом вообще: ведь оно — стихия, в которой мир рождается для истины о себе самом, та область, где разуму придется отвечать за себя. Для классицизма безумие никоим образом не может считаться самой сущностью неразумия — и даже простейшим из его проявлений; психологии безумия не дано высказать истину неразумия. Наоборот, для того чтобы установить подлинные масштабы безумия, его следует рассматривать в перспективе неразумия и отведенной ему свободы.

Люди, которых мы будем называть «душевнобольными», стояли в одном ряду с либертинами, осквернителями святынь, развратниками и расточителями не потому, что безумию с его детерминизмом и его невинностью придавали слишком мало значения, но потому, что неразумие еще не было поколеблено в своих правах. Выпустить безумных на волю, «освободить» их от этого компрометирующего соседства отнюдь не значит стряхнуть с себя старинные предрассудки; это значит закрыть глаза и погрузиться в «психологический сон», забыв о той бдительности в отношении к неразумию, какая придавала классическому рационализму предельно заостренный смысл. Нам кажется, что безумец, затерявшийся в пестрой толпе, которая населяла богадельни и с которой удалось разобраться лишь в начале XIX в., остался неузнанным, и истина его психологического облика не была открыта; но объяснялось это тем, что в безумии видели глубинное родство со всеми формами неразумия. Когда умалишенного подвергают заключению вместе с развратником или еретиком, тем самым затушевывается сам *факт* безумия, но зато обнажается всечасная *возможность* неразумия; именно против этой угрозы в ее абстрактной и всеобъемлющей форме и пытается бороться практика изоляции.

Для всех прочих ликов неразумия безумие — то же, что грехопадение для различных форм греха: это их начало, первотолчок, величайшая виновность в ее моментальном соприкосновении с величайшей невинностью, бесконечно повторяемый высокий образец того, о чем следовало бы забыть, преисполнившись стыда. Безумие потому и служит примером для мира изоляции, его потому и выставляют напоказ, обрекая на немоту все прочие признаки неразумия, что оно принимает на себя всю силу соблазна. Оно распространяется по всей области неразумия, соединяя противоположные ее пределы: нравственный выбор, относительную вину, всякого рода слабости — и звериную ярость, свободу, неотделимую от буйства, изначальное и абсолютное человеческое падение; полюс свободы светлой и полюс свободы темной. Безумие — это неразумие в целом, стянутое в одну точку: это виновный день и невинная ночь.

В этом, по-видимому, и состоит главный парадокс классического опыта безумия: с одной стороны, он вошел в моральный

опыт неразумия, подвергнутого в XVII в. изгнанию и изоляции; но с другой стороны, он связан с опытом животного неразумия, составляющего абсолютный предел для заключенного в телесную оболочку разума и величайший скандал человеческого существования. Постольку, поскольку безумие находится под знаком всех малых форм неразумия, оно связывается с неким этическим опытом и с нравственной ценностью разума; но поскольку оно соотнесено с животным миром и его высшим неразумием, оно соприкасается с его чудовищной невинностью. Классический опыт безумия, если угодно, противоречив и весьма далек от тех юридических определений безумия, в которых делается попытка разграничить ответственность и детерминизм, проступок и невиновность; он весьма далек и от тех медицинских исследований, задачей которых в ту же самую эпоху становится анализ безумия как явления природы. И тем не менее на практике и в конкретном сознании эпохи классицизма существует такой, совершенно особый опыт безумия, в мгновение ока вбирающий в себя всю протяженность неразумия; основанный на этическом выборе — и одновременно неудержимо тяготеющий к буйному животному началу. Позитивизму не суждено преодолеть эту двойственность — хоть он и упростит ее, рассматривая тему животного безумия и его невинности в рамках теории, трактующей умопомешательство как патологический механизм природы: безумец по-прежнему останется в изоляторе, изобретенном для него в классическую эпоху, — а значит, позитивизм втайне, сам себе в том не признаваясь, будет удерживать его в системе морального принуждения и укрощенного неразумия.

Несмотря на то что позитивистская психиатрия XIX в., да и наша тоже отказались от практических мероприятий, разработанных в XVIII в., и отвергли знания той эпохи, они втайне унаследовали многие из тех связей, которые установила с неразумием классическая культура в целом; они модифицировали эти связи, сместили в них акценты; они полагали, будто ведут речь исключительно о безумии и его объективной патологии; но, помимо собственной воли, они имели дело с безумием, по-прежнему проникнутым этикой неразумия и соблазном звериного начала.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Введение

Настало время напомнить одну банальную истину: сознание безумия, во всяком случае в европейской культуре, никогда не было единым и монолитным, изменяющимся как некоторая однородная целостность. Безумие, с точки зрения западного сознания, возникает одновременно во многих местах, образуя некое созвездие, которое, понемногу смещаясь и меняя свои очертания, быть может, хранит в своем облике какую-то тайную истину. Это всегда смысл, разбитый вдребезги.

Но, в конце концов, существует ли вообще такая форма знания, которая была бы настолько своеобычной, настолько эзотерической или узко специальной, чтобы являться данностью в одной-единственной точке и в одной-единственной формулировке? Разве найдется такой вид познания, который был бы настолько хорошо и одновременно настолько плохо познан, чтобы его было возможно познать раз и навсегда, единственным образом и на основе одного лишь типа восприятия? Какой бы вид имела наука, сколь угодно когерентная и стройная, если бы вокруг нее не вращались по своим орбитам, словно спутники, более или менее проясненные формы практического, мифологического или нравственного сознания? Любая истина, не будь ее переживание столь дисперсным и не будь она узнаваема только с разных сторон, в разных плоскостях, неизбежно погрузилась бы в спячку.

Но тем не менее известная не-когерентность, быть может, имеет для опыта безумия более важное значение, чем для всяко-

го другого; быть может, эта дисперсия обусловлена не столько различными путями разработки этого опыта, между которыми можно выстроить определенную схему эволюции, сколько самыми его основами, исходными данными. И если в других формах знания каждый из профилей истины стремится совпасть с остальными, то здесь несовпадение заложено на уровне структуры, и потому сознание безумия, по-видимому, может существовать лишь в принципиально дробном, фрагментарном виде, в состоянии бесконечного спора с самим собой. Бывает и так, что некоторые концепты или известные притязания знания внешне, поверхностно, покрывают все поле этой первичной дисперсии: свидетельством тому — стремление современного человека говорить о *безумии* лишь в бесстрастно-объективных терминах *душевной болезни,* затушевывая его патетические ценностные смыслы в понятиях *патологии* и *филантропии* с их смешанными значениями. Однако смысл безумия в определенную эпоху, в том числе и в современную, следует искать не в единстве замысла, хотя бы только намеченном, а именно в этом его отрывочном присутствии; и если случалось так, что опыт безумия, стремясь выйти за собственные пределы и обрести равновесие, проецировал себя в плоскость объективности, все равно ничто не в силах было изгладить те драматические ценности, которые изначально присутствовали в его споре с самим собой.

Спор этот упорно возобновляется на протяжении веков; в ходе его беспрестанно сталкиваются одни и те же формы сознания — по-разному выраженные, но одинаково неустранимые и непримиримые.

1. *Критическое сознание безумия,* распознающее и обозначающее его на фоне всего того, что разумно, обдуманно и мудро в нравственном отношении; это сознание, которое, не успев даже выработать свой понятийный аппарат, уже выносит безоговорочное осуждение; сознание это не *дает определений* — оно *разоблачает.* Безумие переживается здесь как данная в непосредственном ощущении противоположность; оно выступает во всем блеске своего заблуждения, без устали показывая и доказывая, что «в пустой его башке ни капли нету смысла»[1]. Находясь в этой, покуда еще отправной точке, сознание безумия уверено в себе, т. е. в том, что оно отнюдь не безумно. Но оно, не зная ни меры,-

ни порядка, устремилось к самому средоточию различия между безумием и не-безумием, в самую болезненную точку их противоположности, в сердцевину того столкновения, где между ними происходит обмен их первородным языком; и тогда противоположность становится обратимой: при отсутствии устойчивой точки отсчета вполне может оказаться, что безумие и есть разум, а сознание безумия — не более чем скрытое его присутствие, его собственная уловка:

> Кто, в дальний путь пустясь, тревожит лоно вод,
> Тот видит, как земля, а не корабль плывет[2].

Но поскольку безумие не может быть уверено в том, что оно не безумно, то здесь возникает безумие иное, более общее, чем все остальные, и обитающее под одной вывеской с самым упрямым из безумств человеческой мудрости:

> Вот я отесанней, острее мысль моя,
> И мню: весь мир городит вздор, как я[3].

Вот хрупкая — но высшая мудрость. Она предполагает, даже требует, чтобы сознание безумия непрерывно двоилось, чтобы оно погружалось в безумие целиком и снова выныривало на поверхность.

Она опирается на ценности разума — или, вернее, опирается на ценность его самого, заданную наперед, но и уничтожает ее, чтобы немедленно обрести вновь, в иронически ясном и мнимо отчаянном осознании этого уничтожения. Таково критическое сознание: оно делает вид, будто в своей строгости и последовательности доходит до того, что подвергает радикальной критике само себя и даже, в абстракции, рискует вступить в сражение с сомнительным исходом, — но втайне заранее обеспечивает себе безопасность, признавая себя разумом уже по одному тому, что соглашается пойти на этот риск. В каком-то смысле в рамках этой простой и обратимой противоположности разум целиком зависит от безумия, однако потому и целиком, что втайне всегда имеет возможность освободиться от этой зависимости.

2. *Практическое сознание безумия:* здесь разрыв с безумием — уже не вероятность и не плод виртуозной диалектики. Он навя-

зан извне как конкретная реальность, ибо задан бытием социальной группы и принятыми в ней нормами; более того, он навязан как выбор, и выбор неизбежный, ибо находиться можно либо по одну сторону, либо по другую, либо внутри группы, либо за ее пределами. К тому же этот выбор — выбор мнимый, ибо только те, кто находится внутри группы, обладают правом указывать тех, кого считают находящимися вовне и обвиняют в том, что они сами выбрали это свое положение. Критическое, и только критическое сознание того, что они *сбились с пути,* основывается на сознании, что они *избрали иной путь,* и тем самым находит для себя оправдание во вспышке — и одновременно во тьме — немедленного догматизма. Это не сознание, потрясенное проникновением *внутрь,* постижением различия между безумием и разумом и их однородности; это сознание *самого* различия между безумием и разумом, сознание, возможное лишь внутри однородной социальной группы, носительницы норм разума. Но от того, что сознание это имеет социальный и нормативный характер и изначально прочную опору, оно не становится менее драматическим: пускай оно предполагает групповую солидарность — оно указывает равным образом и на насущную необходимость размежевания.

В размежевании этом смолкает свободный диалог, всегда чреватый опасностью; остается лишь спокойная уверенность, что безумие должно быть обречено на немоту. Это сознание двойственно — оно и безмятежно, поскольку уверено в том, что обладает истиной, и тревожно, поскольку признает непонятную силу безумия. Безумие отныне выглядит как будто безоружным перед лицом разума; однако в отношении порядка, в отношении того, что есть разумного в законах, управляющих людьми и вещами, оно обнаруживает удивительную мощь. Именно порядок переживается этим сознанием безумия как нечто подвергающееся постоянной угрозе, и при таком размежевании оно рискует поставить его под удар. Однако в данном случае риск изначально ограничен и даже сфальсифицирован; реального столкновения не происходит, сознание лишь осуществляет, никак этого не компенсируя, то абсолютное право, которое оно присвоило себе с момента своего возникновения, признав свою однородность с разумом и с группой. Обряд берет верх над спором, и это

сознание безумия выражает в себе не превратности реальной борьбы, но всего лишь ритуалы и заклятия, восходящие к незапамятным временам. Эта форма сознания одновременно и наиболее, и наименее исторична; в каждый отдельный момент оно явлено как непосредственная защитная реакция, но, защищаясь, оно лишь реанимирует древний неотвязный страх перед безумием. Современная психиатрическая лечебница — во всяком случае, если учесть, какой тип сознания служит ей оправданием и обосновывает ее необходимость, — отнюдь не свободна от наследия лепрозориев. Практическое сознание безумия, которое, на первый взгляд, получает определение лишь в абсолютной прозрачности своей конечной цели, является, по-видимому, наиболее непроницаемым и многослойным, и его схематичный ритуал несет на себе все бремя старинных драм.

3. *Энонсиативное сознание безумия:* то, которое дает возможность непосредственно, не прибегая к помощи знания, заявить: «Этот человек — безумец». Речь здесь идет не о том, чтобы както квалифицировать или дисквалифицировать безумие, но лишь о том, чтобы обозначить его в, так сказать, именном его существовании; здесь взгляду предстает некто безумный, безумный неопровержимо, со всей очевидностью — некая простая, неподвижная, упрямая экзистенция, безумие, предшествующее любой квалификации и любому суждению. Сознание в этом случае находится не на уровне ценностей и значений — угроз, опасностей, — а на уровне бытия; оно не что иное, как скупое, сведенное к простой констатации знание. В известном смысле это сознание безумия безмятежнее любого другого, поскольку, вообще говоря, это попросту чувственное восприятие. Никак не соприкасаясь со знанием, оно не ведает даже тех сомнений, с какими ставится диагноз. Это ироничное сознание собеседника *племянника Рамо,* это сознание, примирившееся с самим собой, едва возвысившееся над бездной страдания и, зачарованное, с горечью повествующее о грезах *Аврелии.* Но, несмотря на свою простоту, это сознание не вполне чистое: оно предполагает вечное отступление перед безумием, поскольку подразумевает и одновременно доказывает, что оно не безумие лишь потому, что тождественно его непосредственному осознанию. Безумие будет явлено и обозначено в своей неопровержимой очевидности лишь постольку, по-

скольку сознание, которому оно явлено, заранее отвергло его, давая себе определение лишь по отношению к нему и в противоположность ему. Сознанием безумия оно является лишь на фоне сознания того, что оно — не безумие. Как бы ни было оно свободно от предрассудков, как бы далеко ни отстояло от любых форм подавления и принуждения, оно всегда выступает как один из способов заранее обуздать безумие. Его отказ как-то квалифицировать безумие всегда предполагает определенное качественное сознание себя как не-безумия; оно есть просто восприятие лишь в той мере, в какой заключает в себе неявную противоположность, сформулированную Блейком: «Мы можем не быть безумными именно потому, что другие были ими»[4]. Но не следует обольщаться относительно того, что чужое безумие предшествует нашему: оно потому явлено во времени отягощенным древностью, что уже задолго до того, как вообще могла возникнуть память, сознание собственного не-безумия уже давало неподвластный времени покой: «Время безумия отмерено часовым механизмом, но времени мудрости часам не отмерить»[5].

4. *Аналитическое сознание безумия*, т. е. развернутое осознание его форм, феноменов, проявлений. Конечно, этому сознанию недоступна вся их совокупность; безумие еще долго, быть может всегда, будет скрывать главную свою силу и главную свою истину в области малоизвестного, и все же именно в пределах аналитического сознания оно обретает покой чего-то детально изученного. Даже если нам действительно никогда не удастся изучить все его феномены и все его причины, оно все равно будет находиться в полной власти устремленного на него взора. Здесь безумие — не более чем сумма составляющих его феноменов или, по крайней мере, возможность такой суммы; оно больше не таит в себе угрозы, не требует размежевания; оно даже не предполагает большей дистанции по отношению к себе, чем любой другой объект познания. Именно такая форма сознания и определяет возможность обладать неким объективным знанием о безумии.

Каждая из этих форм сознания одновременно и является самодостаточной, и согласуется со всеми остальными. Они согласуются друг с другом, поскольку не могут не служить друг для друга скрытой опорой; нет такого знания о безумии, которое,

вопреки всем своим притязаниям на объективность и декларируемой приверженности исключительно научным формам познания, не предполагало бы тем не менее, что ему предшествовал некий критический спор, позволяющий разуму соизмерить себя с безумием, пережить его и просто как противоположное себе начало, и как угрозу непосредственной обратимости; оно, это знание, предполагает также постоянную возможность практического размежевания, с помощью которого социальная группа, заклиная безумие, утверждает и укрепляет свою систему ценностей. И наоборот: мы можем сказать, что нет такого критического сознания безумия, которое бы не стремилось найти обоснование или превзойти себя в аналитическом сознании, чтобы положить конец тревожному спору, обуздать грозящие опасности и раз навсегда установить между собой и безумием заданную дистанцию. В каждой из четырех форм сознания безумия содержатся указания и отсылки к другой или ко всем сразу; каждая из них постоянно соотносится с другими, подразумевает их и находит в них обоснование.

Но ни одна из них не может целиком раствориться в другой. Несмотря на тесную взаимосвязь, они несводимы к некоему единству, к некоей тиранической, окончательной и единообразной форме сознания, которая бы поглотила и уничтожила их все. По самой своей природе, по своим истокам, по своему значению каждая из них автономна. Первая в единый миг обнимает всю ту область языка, где обретаются и приходят в столкновение смысл и бессмыслица, истина и заблуждение, мудрость и опьянение, дневной свет и мерцающая греза, ограниченность суждения и беспредельные притязания желания. Вторая, наследница великих страхов, живших в наших предках, возвращается, сама того не зная, не желая и не высказывая, к древним бессловесным ритуалам, что очищают и подпитывают неясное сознание тех, кто принадлежит к данному сообществу; она заключает в себе всю историю неназываемого, и несмотря на все самооправдания, которые она может привести, сближается не столько с непрекращающимся тяжким трудом языка, сколько с незыблемой строгостью обряда. Третья относится не к области познания, а к области узнавания; она — зеркало (как в «Племяннике Рамо») или воспоминание (как у Нерваля или Арто), т. е., по сути, всегда

рефлексия, возникающая в тот самый момент, когда она, как ей кажется, указывает либо на чужого, либо на нечто чуждое в самой себе; в своем ничем не опосредованном высказывании, в этом целиком перцептивном откровении она дистанцируется от самой близкой из своих тайн; в простом и непреложном существовании безумия, обезоруженного и словно дарованного ей, она, сама того не ведая, распознает свое близкое и привычное страдание. В аналитическом сознании безумия драма утрачивает свою остроту, и диалог умолкает; нет больше ни лирики, ни ритуала; все фантазмы обретают свою истину; угрозы противоестественного превращаются в признаки и проявления некоего естества; то, что вызывало ужас, требует отныне лишь техники подавления. Сознание безумия может обрести здесь равновесие лишь в одной форме — в форме познания.

С тех пор как ушла в прошлое эпоха Возрождения, а с ней и трагический опыт умопомешательства, каждая из исторически изменчивых фигур безумия предполагает наличие одновременно всех этих четырех форм сознания, их тайного противоборства и беспрестанно распадающегося единства; каждый миг те составляющие опыта безумия, которые относятся к диалектическому сознанию, к ритуальному размежеванию, к лирическому узнаванию и, наконец, к научному знанию, приходят в равновесие и вновь утрачивают его. Те лики безумия, которые последовательно сменяют друг друга в современном мире, обязаны своими характерными чертами пропорциям и связям между четырьмя этими главными составляющими. Ни одна из форм сознания безумия не исчезает окончательно; но бывает и так, что какая-либо форма, получая преимущество над другими, удерживает их как бы в тени, и оттого возникает напряжение и вспыхивают конфликты, не достигающие уровня языка. Бывает также, что между какими-либо из этих форм сознания устанавливаются более тесные связи, и они объединяются, образуя широкие секторы опыта, автономные и обладающие собственной структурой. В ходе этих процессов возникают очертания истории в ее становлении.

Если мы примем на вооружение хронологию больших временных протяженностей, то, возможно, в эпоху, простирающу-

юся от Ренессанса до наших дней, мы обнаружим некое широкомасштабное движение, в результате которого опыт безумия смещался от критических форм сознания в направлении форм аналитических. В XVI в. преимущество отдавалось диалектическому опыту безумия: ни одна эпоха не обладала такой чувствительностью к проявлениям бесконечной обратимости разума, равно как и разума безумия; ко всему близкому, привычному, похожему в предстающем взору безумце; наконец, ко всем тем особенностям его существования, какие способны разоблачить иллюзию и заставить истину сиять во всем ее ироническом блеске. Все та же тревога, та же ожесточенная критика, то же утешение, найденное в приветливой улыбке безумия, передается от Бранта к Эразму, к Луизе Лабе, Монтеню, Шаррону и, наконец, к Ренье. «Итак, сей разум есть престранная зверушка»[6]. Бесконечное движение этого сознания подчиняет себе все, вплоть до медицинского опыта безумия с его категориями и мерками.

Напротив, в XIX и XX вв. вся тяжесть вопроса о безумии оказалась перенесена на его аналитическое сознание; предполагалось даже, что именно в этом сознании следует искать полную и окончательную истину безумия, поскольку все прочие формы являются лишь отдаленными подступами к нему, не слишком удачными попытками, элементами архаики. И все же и ницшеанская критика, и все те значения, какие несет в себе отрезанная от мира психиатрическая лечебница, и великий подвиг исследования, который безжалостно совершил над самим собой Нерваль, а затем Арто, — убедительные свидетельства того, что все остальные формы сознания безумия по-прежнему живут в лоне нашей культуры. И не потому они не знают теперь иного способа выражения, кроме лирики, что пребывают в упадке или, невзирая ни на что, продолжают вести существование, давно опровергнутое наукой; насильно удерживаемые в тени, они обретают жизнь в самых свободных, самых первородных формах языка. И сила их протеста от того, без сомнения, только возрастает.

В классическую же эпоху опыт безумия удерживается в равновесии благодаря той границе, которая разделяет две непересекающиеся сферы безумия: по одну ее сторону находится сознание критическое и сознание практическое; по другую — все формы познания и узнавания. Вся совокупность практик, оце-

нок и суждений, разоблачающих безумие и обрекающих его на изгнание, выделяется в особую область; те элементы безумия, которые сближают — слишком сближают — его с разумом, которые грозят обнаружить хотя бы ничтожнейшее сходство с ним, насильственно отторгаются и лишаются права голоса; именно эта угроза диалектики, подстерегающая разумное сознание, именно это спасительное размежевание с безумием и скрывается за актом изоляции. Изоляция важна не потому, что представляет собой новый социальный институт, а потому, что она — итог и проявление одной из двух равных частей классического опыта безумия, той, где тревожная диалектика сознания и повторяющийся ритуал размежевания, сведенные воедино, образуют однородную социальную практику. Во второй из этих областей безумие, напротив, являет себя во всей полноте: оно пытается высказать свою истину, заявить о занимаемом им месте, развернуться во всем многообразии своих феноменов; оно стремится обрести собственную природу и найти способ позитивного существования в этом мире.

В предыдущих главах мы попытались подвергнуть анализу сферу изоляции и те формы сознания, которые включает в себя данная практика; теперь мы хотели бы обратиться к описанию той области, где сосредоточено узнавание и познание безумия в классическую эпоху. Кого же можно было с полной уверенностью признать безумным на уровне непосредственного восприятия? Каковы бесспорные признаки, в которых проявляет себя безумие? Как удалось ему обрести свою природу, а с ней и свой смысл?

Однако само это разграничение двух областей опыта настолько характерно для классической эпохи и настолько важно как таковое, что мы должны, как нам кажется, сказать о нем еще несколько слов.

Возможно, нам возразят, что в подобной цезуре нет ничего особенного и ничего такого, что было бы свойственно только одной, строго определенной исторической эпохе. Действительно, несовпадение теоретического опыта безумия и практики его исключения из сообщества и опеки над ним — факт, почти постоянно встречающийся в опыте западной культуры. Еще и теперь, когда наша спокойная совесть рьяно стремится обосновать любую попытку размежевания с безумием ссылками на науку,

само это стремление выдает ее болезненную неадекватность. Однако классическая эпоха отличается как раз тем, что ей не знакома ни эта болезненность, ни тяга к единству. На протяжении полутора веков безумие вело двойственное существование. И тому есть конкретное подтверждение, сразу приходящее на ум: а именно то, что изоляция, как мы видели, ни в коей мере не была медицинской практикой, что используемый ею ритуал исключения не имел выхода в область позитивного знания и что во Франции медицина начала проникать в изоляторы лишь после великого циркуляра 1785 г., а до специального декрета Национального собрания никто не задавался вопросом, действительно ли безумен человек, помещаемый в смирительный дом. Напротив, медицинский опыт безумия, порожденный психиатрической лечебницей, накопленный в ее стенах, возникает практически лишь во времена Хазлама и Пинеля; знание о безумии будет входить в состав накопленных медициной сведений в качестве отдельной главы, и ничто в нем не будет указывать ни на совершенно особый способ существования безумия в окружающем мире, ни на смысл его изгнания из этого мира.

Благодаря этой непреодолимой границе классическая эпоха предстает *эпохой рассудка* в существовании безумия. Всякая возможность диалога между практикой, обуздывающей и обрекающей на немоту безумие как противное природе начало, и познанием, стремящимся разгадать истины природы, всякая возможность столкновения между ними закрыта; жест, заклинающий нечто недоступное человеческому уму, никак не соотносится с дискурсом, где познание обретает некую истину. Обе формы опыта развивались сами по себе: практика, не ведающая комментария, и дискурс, не встречающий возражений. Безумие было, с одной стороны, всецело исключено из мира, а с другой — всецело объективировано, но никогда не было *явлено* само по себе, говорящим на своем собственном языке. Не противоречие живет в нем — но его собственная жизнь поделена между двумя членами противоречия. В то время как западный мир вступил в эпоху разума, достигнув зрелости, безумие оставалось под властью разделяющего рассудка.

По-видимому, именно в этом заключается причина того, что безумие в классическую эпоху хранит глубочайшее молчание и

потому кажется впавшим в спячку: такова была всепроникающая сила очевидности, окутывавшей и сферу практических действий, и сферу теоретических категорий, предохраняя их от соприкосновения друг с другом. Наверное, ни одна эпоха не была настолько нечувствительной к пафосу безумия, притом что ни в какую другую эпоху его глубинная жизнь не была до такой степени раздвоенной. Дело в том, что в силу самого этого разрыва безумие невозможно было осознать как некую единую точку, некий воображаемый и в то же время реальный фокус, где бы сошлись и преломились все те вопросы, которыми задается человек в отношении себя самого. Даже если бы в XVII в. сложилось убеждение, что кого-то поместили в изолятор несправедливо, это вовсе не бросило бы тени на самую сущность разума; и наоборот, неуверенность в том, что же такое безумие и где пролегает его граница, не переживалась ни отдельным человеком, ни обществом в целом как непосредственная угроза. Бесстрастие каждой из двух форм вопроса, обращенного к безумию, было обеспечено самой их чрезмерной отграниченностью друг от друга. Того попятного движения, которое могло бы привести их в соприкосновение и таким образом добыть искру неизбежного, ибо основополагающего, вопроса, классическая эпоха не знала.

И все же нам повсюду и постоянно встречаются странные совпадения. При ближайшем рассмотрении в обеих этих строго отделенных друг от друга областях обнаруживаются весьма строгие структурные аналогии. Вытеснение безумия, ставшее результатом практики изоляции, исчезновение фигуры безумца как привычного социального типа — для всего этого мы без труда найдем в дальнейшем причины и следствия или, вернее, чтобы быть более точным и одновременно выразиться более нейтрально, соответствующие формы в теоретических и научных рассуждениях о безумии. То, что по одну сторону границы описывалось нами как некое событие, по другую обнаружится как форма развития абстрактных понятий. Как бы ни были разделены эти две сферы опыта, все, что было существенного в первой, находит свое соответствие во второй. А потому сам процесс их разделения может быть осмыслен лишь в соотнесении с теми формами их единства, возникновению которых он способствует.

Возможно, мы наблюдаем сейчас не что иное, как единство теории и практики. И все же нам представляется, что граница, разделившая в классическую эпоху две формы сознания безумия, не совпадает с разграничением теории и практики. Научное, или медицинское, сознание безумия, даже признавая исцеление его невозможным, все равно в основе своей вовлечено в ту систему операций, с помощью которых могут быть уничтожены его симптомы или взяты под контроль его причины; с другой стороны, практическое сознание, отделяющее безумца от остальных людей, выносящее ему приговор и подвергающее его изоляции, по необходимости пересекается с известным политическим, юридическим, экономическим представлением о месте человека в обществе. А следовательно, граница здесь иная. По одну ее сторону, там, где крупными буквами написано «изоляция», мы обнаруживаем самый момент разграничения — как теоретического, так и практического, — повторение старинной драмы исключения из сообщества, форму оценки безумия в пределах подавляющего его движения: иными словами, ту часть его бытия, которая может быть выражена через согласованное, упорядоченное его уничтожение. Мы же обратимся теперь к той истине безумия, также и теоретической и практической одновременно, которая открывается через его бытие, являющееся небытием, ибо по всем наиболее очевидным своим признакам оно представляет собой заблуждение, фантазм, иллюзию, пустой и бессодержательный язык; теперь мы рассмотрим, как безумие конституируется в качестве элемента природы, на основе противного природе начала — своего бытия. Таким образом, все, о чем говорилось ранее, было драмой конституирования бытия безумия через насильственное подавление его существования; теперь мы будем говорить о конституировании его природы в сфере бесстрастного знания, исходя из разоблачения его небытия.

Но одновременно с этим мы попытаемся подчеркнуть уникальный характер того опыта, какой служит основанием и для различных форм размежевания во всем их драматизме, и для спокойного движения, конституирующего природу безумия. Этот уникальный опыт простирается по обе стороны границы, он поддерживает, объясняет, оправдывает и практику изоляции, и познавательный цикл; именно этот опыт является опытом безу-

мия в классическую эпоху, и именно его мы можем обозначить термином «неразумие». Великий раскол, о котором мы только что говорили, не мешает неразумию втайне оставаться однородным: ведь именно в нем заключена и причина самого разделения, и причина того единства, которое обнаруживается по разные стороны линии раздела. Именно в нем — объяснение тому, что одинаковые формы опыта встречаются нам *по ту* и *по другую сторону* границы, но не иначе как по ту *и* по другую ее сторону. Неразумие в классическую эпоху одновременно и едино, и раздвоено.

Нас могут спросить: отчего мы не торопились акцентировать этот опыт и почему произнесли наконец слово «неразумие» лишь в связи с конституированием природы безумия, т. е. в конечном счете в связи с наукой, медициной, «натурфилософией»? Отчего, покуда речь шла об экономической и социальной жизни, о формах бедности и безработицы, о политических установлениях и нормах правопорядка, мы обходились лишь намеками или фигурой умолчания? Не означает ли это, что становление понятий для нас важнее, чем реальный ход истории?

Возможно, на это было бы достаточно возразить, что в эпоху первоначального накопления, когда буржуазный мир организуется на новых началах, опыт безумия предстает нам лишь опосредованно, его особенности неразличимы вдалеке, а голос не слышен; что было бы слишком рискованно давать ему определение на основании черт, которые так отрывочно характеризуют его, зато прекрасно вписываются в иные фигуры, гораздо более зримые и удобочитаемые; что на этом, первичном, уровне исследования достаточно было дать представление о его постоянном присутствии и обещание объяснить его ниже. Когда же перед философом или врачом встает вопрос о соотношении разума, природы и болезни — безумие предстает перед ним во всем своем объеме и непроницаемой полноте; множество типов опыта, по которым оно рассеяно, вдруг находят точку соприкосновения, а само оно получает возможность говорить на своем языке. Тогда и возникает особый, уникальный опыт безумия. Его простые, довольно разнородные черты, наметившиеся к этому времени, становятся отчетливыми и несмещенными; каждый его элемент подчинен отныне единственно верному закону своей гравитации.

Этот опыт — не теоретический и не практический. Он принадлежит к числу тех основополагающих опытов, в которых каждая культура подвергает испытанию свои ценности — иначе говоря, подбирает для каждой из них ее противоположность. Но одновременно и обеспечивает ей безопасность. Когда культура классической эпохи, где столько ценностей были соотнесены с разумом, опробовала их на безумии, она шла на максимальный и одновременно на минимальный риск. Максимальный — потому что безумие выступало самой прямой противоположностью всему, что служило обоснованием этой культуры; минимальный — потому что она заранее обезоруживала безумие и делала его бессильным. В слове «неразумие» ясно выражен этот максимум и минимум риска, на который соглашалась пойти классическая эпоха в своем отношении к безумию; оно было для нее просто непосредственной, тотчас обнаруживаемой изнанкой разума — и той пустой, лишенной содержания и ценности, чисто негативной формой, несущей на себе печать разума, который, покинув ее, все равно неизменно остается оправданием и смыслом неразумия как такового.

Глава первая

БЕЗУМЕЦ КАК ЕСТЕСТВЕННЫЙ ВИД

Теперь мы должны обратиться к иному сознанию безумия. Уже не тому, что вызывает к жизни акты сегрегации с их раз навсегда заданным ритуалом или нескончаемыми критическими баталиями, — но к тому сознанию безумия, которое проводит границы лишь ради самого себя, которое высказывается о безумце и являет безумие во всей его наглядной полноте.

Прежде всего возникает вопрос: что же такое сам безумец, носитель загадочного безумия, каково его место среди людей разумных — тех людей разумных, что принадлежат только-только начавшемуся XVIII веку? Как распознать его, этого безумца, если еще столетие назад он имел столь выделяющийся, столь выпуклый облик, а теперь этот облик стал маской, скрывающей за своим единообразием столько непохожих друг на друга лиц? Как, не впадая в ошибку, указать на него, когда, находясь рядом, в повседневной жизни, он смешивается с толпой людей не безумных, а отличительные черты его безумия неразрывно связаны с бесспорными признаками разума? Вопросами этими задается скорее мудрец, чем ученый, скорее философ, чем врач, — т. е. все вдумчивое и бдительное воинство критиков, скептиков, моралистов.

В свою очередь, врачи и ученые ставят вопрос скорее о безумии как таковом, не покидая пространства, отведенного ему природой; для них это недуг в ряду прочих недугов, телесных и

душевных расстройств, это явление природы, развертывающееся одновременно и в ее пределах, и вразрез с нею.

Перед нами две особые и на первый взгляд разнонаправленные системы вопросов: с одной стороны, проблема философская и не столько теоретическая, сколько критическая; с другой — проблема медицинская, поставленная всем ходом познавательного дискурса. Первая из проблем касается природы разума и того, каким образом он проводит границу между разумным и неразумным; вторая касается рационального и иррационального начала в природе и ее причудливых вариаций.

Речь идет о двух способах вопрошать природу относительно разума и вопрошать сам разум через посредство природы. И если нам вдруг повезет и, поочередно рассматривая каждый из них, мы в самом их различии обнаружим общий ответ, выделим единую, общую для них структуру, то структура эта, по-видимому, будет весьма близка к основным и самым общим очертаниям опыта безумия в классическую эпоху; а тем самым мы вплотную подойдем к границам того, что следует понимать под словом «неразумие».

XVIII век с присущей ему иронией любит обращаться к темам, восходящим еще к ренессансному скептицизму; когда Фонтенель в прологе к «Пигмалиону» вкладывает в уста безумию такую тираду:

> Владычество мое с годами все прочней:
> Сегодня человек безумнее, чем прежде,
> А завтра, скрывшись в мир теней,
> Он глупость сыну передаст — в надежде,
> Что тот восторжествует в ней[1], —

он продолжает традицию философской сатиры, близкой к сатире Эразма.

И все же структура иронии здесь уже не та, какой она была в Четырнадцатой сатире Ренье; она строится уже не на представлении о том, что разум окончательно покинул этот мир, а на том факте, что безумие, истончившись до крайнего предела, утратило всякую зримую и поддающуюся определению форму. Создается впечатление, что отдаленным и побочным следствием вли-

яния, которое оказала изоляция безумных на сферу мысли, стала потеря безумием своего прежнего видимого облика; его некогда полновесное, реальное присутствие отныне утрачено, место, занимаемое им, опустело, а достоверные проявления скрыты от глаз. В самой сущности безумия заложена способность подражать разуму, и она в конечном счете заслоняет собой все его неразумие; вернее сказать, природа настолько мудра, что ей удается использовать безумие как иной, обходной путь разума; она превращает безумие в кратчайшую дорогу к своей мудрости и с непостижимой предусмотрительностью заставляет его обходить присущие этой мудрости формы: «Тот порядок, какой угодно было природе установить во вселенной, непреложен, и одно лишь можно сказать по этому поводу: чего природа не сумела бы добиться от нашего разума, она добивается от нашего безумия»[2].

Природа безумия — это одновременно его мудрость и польза; смысл его существования заключается в том, чтобы, вплотную приблизившись к разуму и сделавшись единосущным ему, слиться с ним воедино в некий нерасчленимый текст, в котором можно разобрать лишь одно — целесообразность природы: сумасбродство любви необходимо для продолжения рода; бредовые грезы честолюбия необходимы для поддержания в порядке политических органов; безумная алчность необходима для накопления богатств. Тем самым весь этот беспорядок эгоистических страстей включается в великий и мудрый надличностный порядок: «Поскольку природа безумия людского едина, все особенные проявления его столь легко совместимы, что образуют вместе наикрепчайшие узы, связующие человеческое общество; свидетельством тому — жажда бессмертия, ложная слава и все прочие принципы, вокруг которых вращается все происходящее в этом мире»[3]. Безумие у Бейля и Фонтенеля выступает в роли, в чем-то сходной с ролью чувства в падшей природе, согласно Мальбраншу: это непроизвольное, живое движение, которое, используя обходные пути, гораздо раньше достигает той точки, куда разум добирается лишь ценой долгих трудов и тягот. Безумие — это незамеченный аспект порядка, и благодаря ему человек, даже помимо собственной воли, становится инструментом некоей мудрой силы, чья цель ему неведома; безумие — мерило того расстояния, которое разделяет предусмотрительность и провидение, расчет и

целесообразность. В нем кроется вся толща коллективной мудрости, неподвластной времени[4]. По сравнению с XVII в. безумие едва заметно сместилось в иерархии различных типов разума: прежде оно приближалось к «рассуждению, что изгоняет разум»; теперь оно сблизилось с тем безмолвным разумом, который обгоняет рассуждение с его медлительной рациональностью, путает его выверенные линии и, рискуя, преодолевает его опасения и его неведение. В конечном счете, природа безумия заключается в том, что втайне оно есть разум — или, во всяком случае, существует лишь благодаря разуму и ради разума, а присутствие его в мире заранее затушевано разумом и уже отчуждено в нем.

Но как же в таком случае определить для безумия устойчивое, постоянное место, как придать его чертам хотя бы малейшее несходство с разумом? Скороспелая, непроизвольная форма разума, безумие не ведает своеобразия в своих проявлениях. И если Вьёсанс-сын поясняет, что «овальный центр» человеческого мозга есть «средоточие функций ума и духа», ибо «артериальная кровь утончается настолько, что превращается в животный дух», а следовательно, «умственное и духовное здоровье в материальных своих основаниях зависит от правильного, равномерного и свободного прохождения духов по этим канальцам», — то Фонтенель решительно отказывается признавать доступность непосредственному восприятию и решающую роль за этим простейшим критерием, позволяющим немедленно отделить безумцев от людей не безумных; пускай анатом прав, связывая безумие с повреждением «мелких и тончайших кровеносных сосудов», — но ведь подобное отклонение можно найти у любого человека: «Нет головы настолько здоровой, чтобы в овальном центре у нее не оказалось какого-нибудь прочно закупоренного сосудика»[5]. Действительно, слабоумных, буйно помешанных, маньяков или припадочных можно узнать сразу — но не потому, что они безумны, и не постольку, поскольку они безумны, а исключительно потому, что им присущ особенного рода бред, добавляющий к неуловимой сущности всякого безумия свои, только ему свойственные признаки: «Страдающие бешенством суть всего лишь безумцы иного рода»[6]. Однако сущность безумия вообще лишена какой-либо поддающейся определению формы и не имеет отношения к этим дифференциациям; безумец как таковой не несет на себе никакого знака безу-

мия; он смешивается с другими людьми, он присутствует в каждом, но не для того, чтобы вступать с разумом в диалог или в конфликт, а для того, чтобы втайне, неизъяснимыми средствами, служить ему. *Ancilla rationis**. Впрочем, еще через много лет Буасье де Соваж, врач и естествоиспытатель, признается, что безумие «недоступно прямому восприятию с помощью чувств»[7].

Несмотря на внешне сходную скептическую направленность философии, присутствие безумия видится в начале XVIII в. совершенно иначе, нежели в эпоху Возрождения. Тогда его присутствие было очевидным, имело бесчисленное множество признаков и грозило разуму прямым противостоянием; диалектика их отношений была столь напряженной, что смысл вещей оказывался обратимым до бесконечности. Теперь же вещи по-прежнему обратимы, но присутствие безумия стало расплывчатым, диффузным, не имеющим ни одного явного признака; безумие ушло из чувственно воспринимаемого мира, укрывшись в тайном царстве всеобщего разума. Оно полнит собою все — и везде отсутствует; обитает во всех уголках мира, примешивается к любой мудрости, к любому порядку — но остается недоступным для чувств; оно всегда здесь, оно повсюду, но никогда не совпадает с тем, что делает его собственно безумием.

Но хотя безумие и отступает назад, этот сущностный разрыв между его присутствием и его проявлением, вопреки очевидности, не означает, что оно удаляется в некую недоступную область и истина его отныне сокрыта от всех. Парадоксальным образом именно потому, что у него нет ни достоверных признаков, ни сколько-нибудь положительного присутствия, оно предстает взору в ничем не омрачаемой, непосредственной данности, оно всецело поверхностно, неотступно и не подлежит сомнению. Но в этом случае оно явлено не как безумие, а как самоочевидная фигура безумца: «Людям, чей разум пребывает во здравии, распознать его столь легко, что даже пастухи тотчас же замечают признаки безумия у овец своих, пораженных подобным недугом»[8]. В безумце есть известная очевидность, облик его отличается какой-то непосредственной детерминированностью, коррелятивной как раз недетерминированности самого безумия. Чем более расплывчато безумие, тем легче определить безумца. Имен-

* Служанка разума (*лат.*). — *Примеч. пер.*

но постольку, поскольку мы не знаем, где начинается безумие, мы знаем почти достоверно, что такое безумец. И Вольтеру кажется удивительным, что мы не знаем, каким образом душа может впасть в ошибку в своих рассуждениях и каким образом нечто может измениться в самой своей сущности, но при этом без колебаний «водворяем ее, однако же, в подобающий ей футляр — в Птит-Мезон»[9].

Как же происходит это безоговорочное признание человека безумцем? Через некое побочное восприятие, боковое зрение, своего рода мгновенное рассуждение, косвенное и негативное одновременно. Буасье де Соваж делает попытку эксплицировать это восприятие, столь достоверное и в то же время столь смутное: «Когда человек ведет себя сообразно знаниям, доступным здравому разуму, достаточно лишь обратить внимание на его жесты и движения, на его желания, речи и рассуждения, чтобы обнаружить связь между всеми его действиями и цель, к которой все они направлены». Точно так же, когда речь идет о безумце, «ему не обязательно строить ложные силлогизмы, чтобы обнаружить подверженность свою галлюцинациям либо бредовым состояниям; его заблуждение и галлюцинация заметны сразу, ибо действия его не согласуются с поведением других людей»[10]. Косвенным, опосредованным это наблюдение является потому, что восприятие безумия возможно лишь в соотнесении с порядком, основанным на разуме, и с тем сознанием, которое возникает у нас перед лицом человека разумного и которое убеждает нас, что он разумен, ибо речь его связна, логична и последовательна; сознание это дремлет в нас до тех пор, пока в дело не вступает безумие: ибо оно являет себя сразу и целиком — не в силу своей позитивности, но именно потому, что нарушает установленный порядок. Оно прорывается вдруг, как нечто несообразное, иначе говоря, всецело негативное; но как раз негативность и придает ему сиюминутный характер. Чем реже и незначительнее позитивные проявления безумия, тем резче и внезапнее вырастает на поступательном пути разума — такого привычного и близкого, что о нем почти и не вспоминают, — фигура безумца в своем ясном и бесспорном отличии.

На этом первом положении следует остановиться немного подробнее. XVIII век распознает безумца мгновенно, самонаде-

янно и уверенно, и в то же время, по его собственному признанию, не может дать определения безумию — безусловно, за этим кроется какая-то важная для него структура. Безумец имеет черты конкретные, неопосредованные, ясные и четкие; безумие рисуется смутным, отдаленным, почти неразличимым. И это не парадокс, а вполне естественное отношение дополнительности. Безумец слишком доступен для прямого чувственного восприятия, чтобы в нем можно было уловить нечто от дискурса безумия вообще; его наглядное существование точечно, это какое-то индивидуальное и в то же время анонимное безумие, которое позволяет указать на него без риска ошибиться, но которое, стоит его заметить, немедленно исчезает. Само же безумие бесконечно далеко; это некая удаленная от нас сущность, анализ которой входит в компетенцию нозографии.

И непосредственная очевидность безумца, выделяющегося на фоне конкретного разума, и, напротив, удаленность безумия, отступившего к самым внешним, самым недоступным границам разума дискурсивного, — оба этих факта соотносятся с известным отсутствием безумия в классическую эпоху; отсутствием такого безумия, которое бы не было связано с разумом глубинной целесообразностью; такого безумия, которое вступало бы в действительный спор с разумом и которое оставалось бы конкретным в своей всеобщности и было бы живым, многообразным в своих проявлениях видом на всем протяжении того пространства, что разделяет перцепцию и дискурс, узнавание и познание. Отсутствие безумия подчиняет себе весь этот опыт безумия. В нем образовалась пустота, доходящая, быть может, до самой сути.

Ибо то, что с точки зрения безумия является отсутствием, вполне могло бы стать зарождением чего-то иного, очагом, где начинает разгораться новый опыт, зажженный молчаливым, упорным трудом позитивного сознания.

Безумец не явлен зримо в своем бытии; очевидность и несомненность его обусловлена тем, что он — *другой*. Но в эпоху, нас сейчас интересующую, эта его инаковость ощущалась не непосредственно, здесь и теперь, и не как различие, уловимое в силу известной уверенности человека в самом себе. Декарт, говоря о помешанных, которые воображают себя «имеющими хрупкую

голову или же сделанными из стекла», наперед знает, что сам он не таков: «Но это сумасшедшие...» Неизбежное признание их безумия возникало внезапно и спонтанно, при соотнесении их со своим «я»; воспринимающий различие субъект полагал мерой его самого себя: «Я был бы таким же сумасбродом, если бы поступал, как они». В XVIII в. это сознание инаковости, оставаясь внешне тождественным, скрывает в себе совершенно иную структуру; оно оформляется, исходя не из чьей-то субъективной уверенности, но из общего правила; оно подразумевает наличие некоей внешней по отношению к субъекту связи, существующей между другими людьми и тем особым Другим, в роли которого выступает безумец, причем их противостояние никак не затрагивает субъекта и даже не требует его присутствия как некой очевидности: «Безумием именуем мы такую болезнь мозговых органов, которая с непреложностью препятствует человеку мыслить и поступать так же, как другие люди»[11]. Безумец — это другой по отношению к другим людям: другой (в смысле исключения) среди других (в смысле общего правила). Отныне он лишен внутреннего содержания в какой бы то ни было форме: он очевиден, но облик его вырисовывается лишь в пространстве внешнего мира; определяющее для него соотношение с другими через последовательность объективных сопоставлений являет его всего, целиком, взору разумного субъекта. Безумец и субъект, произносящий: «Этот человек безумен», разделены отныне огромной дистанцией — это уже не декартовская пустота, «я — не этот человек», а пространство, заполненное двойной системой инаковости во всей ее полноте; оно изобилует вехами, а значит, становится измеримым и изменяющимся; безумец более или менее отличим в группе других, которая, в свою очередь, более или менее всеобща и однородна. Безумец становится фигурой относительной, но тем самым его легче обезоружить, лишить опасной силы: если в ренессансной мысли он воплощал в себе близкое и угрожающее присутствие в самой сердцевине разума слишком глубинного сходства, то теперь он отторгнут от всех, отодвинут на противоположный полюс и не в состоянии больше никого потревожить — он безопасен вдвойне, ибо представляет собой *Другого, отличного от других в их внешней объективности.*

В этой новой форме сознания заложено начало нового соотношения безумия с разумом: постоянная диалектическая связь, существовавшая в XVI в., и простая, неизменная противоположность, ненарушимая граница, возникшая между ними в начале классической эры, сменились теперь сложной и чрезвычайно запутанной системой взаимоотношений. С одной стороны, безумие существует *относительно* разума или, по крайней мере, относительно тех «других», которые, в своей обобщенности и анонимности, призваны стать его воплощением и придать ему обязательное значение; с другой стороны, оно существует *для* разума — постольку, поскольку оно предстает взору некоего идеального сознания, воспринимающего его как отличие от других. Безумие пред-стоит разуму двояким образом; оно находится одновременно и *по ту сторону* разума, и *перед его взором*. По ту сторону, ибо безумие есть ничем не опосредованное различие, чистая негативность, то, что с неопровержимой ясностью обнаруживает свое небытие; оно есть абсолютное отсутствие разума, воспринимаемое немедленно и как таковое на фоне *структур разумного*. Перед взором разума, ибо безумие есть неповторимая индивидуальность, чей особенный облик, поведение, язык, жесты отличаются от облика, поведения, языка и жестов, которые можно найти у человека не безумного; в особости своей оно являет себя перед разумом и для разума, который выступает при этом не как отсылочное понятие, но как принцип суждения и оценки; в этом случае безумие включено в *структуры рационального*. Начиная с Фонтенеля отличительной чертой безумия будет неизменное наличие двойной соотнесенности с разумом: опыт безумия предполагает наличие, с одной стороны, разума как нормы, а с другой — разума как субъекта познания.

На это легко можно возразить, что столь же двойственное восприятие безумия существовало в любую эпоху; что моральное суждение о нем предполагало в качестве фона разумность, а объективное, медицинское суждение выносилось на фоне рациональности. Действительно, если оставить в стороне отдельную и сложную проблему — проблему безумия в Древней Греции, то нельзя не признать, что начиная, по крайней мере, с римской древности сознание безумия было таким же раздвоенным. Цицерон затрагивает вопрос о парадоксальном характере душевных-

болезней и их излечения: парадокс заключается в том, что когда болеет тело, душа может распознать болезнь, узнать ее и судить о ней; но когда больна душа, тело не в силах что-либо сказать нам о ней: «Ведь душе приходится судить о своей болезни лишь тогда, когда то, что судит, само уже больное»[12]. Избегнуть этого противоречия было бы невозможно, если бы относительно душевных болезней не существовало двух совершенно различных точек зрения. Прежде всего это мудрость философа, который умеет отделять безумца от человека разумного, всякую форму немудрости уподобляет безумию — *omnes insipientes insaniun*[13]* — и умеет наставлением либо убеждением исцелить эти душевные недуги. «<Наука об исцелении души есть философия>, но помощь ее приходит не извне, как помощь против телесных болезней, — нет, мы сами должны пустить в дело все силы и средства, чтобы исцелить себя самим»[14]; кроме того, это знание, позволяющее распознать, что безумие происходит от бурных, неистовых страстей, от волнений черной желчи, «от гнева, или от страха, или от боли, — как у Афаманта, Алкмеона, Аякса и Ореста»[15]. Этим двум формам опыта в точности соответствуют две формы безумия: *insania,* «каковая понимается весьма широко», особенно «когда в нее включают глупость», и *furor,* болезнь более серьезная, которая известна в римском праве со времен законов двенадцати таблиц. *Insania* никогда не может поразить мудреца, ибо она противоположна разумности; напротив, *furor,* телесное и душевное потрясение, которое может быть определено благодаря познавательной деятельности разума, всегда может внести расстройство в ум философа[16]. Таким образом, в латинской традиции существует безумие в сфере разумного и безумие в сфере рационального, и совместить их не удалось даже цицероновскому морализму[17].

Но вот в XVIII в. перспектива несколько смещается, и благодаря этому структуры разумного и структуры рационального, проникая друг в друга, образуют настолько плотную ткань, что их еще долго будет невозможно разделить. Постепенно они составили упорядоченное единство — одно-единственное безумие, воспринимаемое теперь в своей целостности, противопоставленной разумному, и в том своем содержании, какое оно привносит

* Все глупцы безумствуют (*лат.*). — *Примеч. пер.*

в рациональное. Безумец — воплощение чистого различия, чужой par excellence, «другой», обладающий двоякой властью и силой, — безумец, отступая назад, благодаря самому этому движению предстанет объектом рационального анализа, объектом, во всей своей полноте доступным для познания и для уверенного восприятия; и первая его ипостась будет существовать ровно в той мере, в какой существует вторая. Начиная с первой половины XVIII в. — периода, который тем самым приобретает решающее значение в истории неразумия, — негативность безумца с точки зрения морали и позитивность его черт, поддающихся познанию, сливаются воедино: дистанция критического и патетического отрицания, непризнания, пустота как отличительный признак — все это становится пространством, в котором мало-помалу проявляются характерные черты, складывающиеся в рисунок некоей позитивной истины. Судя по всему, именно этот ход вещей скрывается за загадочным определением безумия, приведенным в «Энциклопедии»: «Уклоняться от разума неосознанно, по недостатку мысли, значит быть *слабоумным;* уклоняться от разума сознательно, будучи рабом неистовой страсти, значит быть *слабовольным;* но уклоняться от него, сохраняя полное к нему доверие и пребывая в твердом убеждении, что следуешь ему, — вот что, по-моему, называется быть *безумным*»[18].

Странное определение: сухое и, казалось бы, недалеко отстоящее от вековой морально-философской традиции. И все же в нем в значительной мере обнаруживает себя весь ход нового осмысления безумия: определение через негативный характер безумия, порывающего с разумом (безумие — всегда дистанция по отношению к разуму, выверенная и вымеренная пустота), и определение через всю полноту характеристик и черт, восстанавливающих вновь, в позитивной форме, связи с разумом (доверие и убежденность, та система взглядов, в которой различие между безумием и разумом является одновременно и их сходством, в которой их противоположность снимается сама собой, принимая форму иллюзорной верности, а пустота заполняется целой совокупностью признаков-видимостей, но видимостей самого разума) — эти определения накладываются друга на друга и насильственно совмещаются. Тем самым простое и давнее противодействие сил разума и сил умопомешательства вытесня-

ется отныне противодействием более сложным и не столь явственным; безумие есть отсутствие разума, но отсутствие, принимающее позитивную форму, — форму почти подобия, форму сходства, доходящего почти до неразличимости, но неспособного кого-либо обмануть. Безумец уклоняется от разума, но прибегает при этом к образам, взглядам, рассуждениям, которые в том же виде мы обнаруживаем и у человека разумного. Таким образом, безумец может быть безумным не сам по себе, но лишь в глазах кого-то третьего, единственно способного отличить собственно разум от его имитации.

Итак, в восприятии безумца, выработанном XVIII в., неразрывно связано наиболее позитивное и наиболее негативное его содержание. Его позитивное начало — не что иное, как разум, пусть и в искаженном обличье; негативным же является тот факт, что безумие — это всего лишь ничтожное подобие разума. Безумие есть разум плюс малая толика негативности; нет ничего более близкого к разуму и ничего более отличного от него; это разум, помеченный несмываемой надписью:

Неразумие.

Подведем итог нашим рассуждениям. Мы установили, что фигура безумца наглядна и очевидна; но что означает эта очевидность на фоне парадоксального отсутствия безумия? Не что иное, как присутствие рядом с ним, в непосредственной близости, разума, которым исполнено все, что есть позитивного в безумце, чье очевидное безумие есть лишь помета, оставленная на разуме, но не привносящая в него в конечном счете никакого постороннего ему и позитивного элемента.

А что означает взаимопроникновение структур рационального и структур разумного? Разум одним своим движением, характеризующим восприятие безумия в классическую эпоху, признает непосредственную негативность, т. е. неразумие безумца, и в то же время узнает сам себя в рациональном содержании всякого безумия. Он признает себя содержанием, природой, дискурсом и в конечном счете *разумным основанием* безумия, но при этом он служит мерой того непреодолимого расстояния, какое

пролегает между разумом и разумом безумца. В этом смысле безумец может быть всецело привязан к разуму и подчинен ему, ибо именно разум втайне обитает в нем; но разум никогда не допускает его в свои пределы, он властвует над безумцем только извне, как над *объектом*. Этот статус объекта, который в дальнейшем будет положен в основу позитивной науки о безумии, включен в рассматриваемую нами перцептивную структуру с момента ее возникновения, заложен в том самом движении разума, которым он признает *рациональность* содержания и разоблачает все то *неразумное,* что содержится во внешнем проявлении содержания.

В этом и состоит первый, самый поверхностный парадокс неразумия: его непосредственное противостояние разуму не может иметь своим содержанием ничего, кроме самого разума.

Непререкаемая очевидность факта: «Этот человек — безумец» ни в коей мере не опирается на теоретическое осмысление сущности безумия.

Но и наоборот: когда мысль классической эпохи задается вопросом, что же такое безумие, она обращается в поисках ответа не к безумцам как таковым, а к представлению о болезни вообще. Ответ на вопрос: «Так что же такое безумие?» вытекает из анализа болезни, и конкретно существующему безумцу не приходится говорить о самом себе. В XVIII в. безумец подлежит восприятию, но безумие — дедукции. Причем в безумце воспринимается не безумие, а одновременное присутствие неразрывно связанных разума и не-разума. Осмысляя же безумие, XVIII век исходит прежде всего не из опыта отдельных безумцев в их множественности и разнообразии, а из внутренне логичной и принадлежащей природе области, из пространства рационального.

Поскольку для мысли классической эпохи зло есть понятие, тяготеющее к чисто негативному определению (через конечность, ограниченность, недостаток чего-либо), общее представление о болезни оказывается в поле двойного притяжения: с одной стороны, болезнь в тенденции также рассматривается как явление негативное (отсюда стремление избегать таких понятий, как «болезнетворные субстанции»); но с другой — она тяготеет к отделению от метафизики нездоровья, ничего не дающей для

понимания болезни в ее реальности, позитивности, полноте (отсюда стремление исключить из медицинской мысли такие понятия, как «болезни, происходящие от недостатка», или «от лишенности чего-либо»).

Платер, создавая в начале XVII в. свою таблицу болезней, отводил в ней значительное место болезням негативным, происходящим от неправильных родов, нарушения потоотделения, от аномалий при зачатии и от недостатка жизненных сил[19]. Однако, как заметит впоследствии Соваж, недостаток чего-либо не может быть ни истиной, ни сущностью болезни, ни даже ее природой в собственном смысле слова: «Действительно, отсутствие некоторых отправлений организма нередко вызывает болезни, но из этого не следует, что болезнью следует именовать само это отсутствие»[20]. Причин тому две: во-первых, лишенность есть принцип не порядка, но беспорядка, причем беспорядка бесконечного, ибо место его — в постоянно открытом и постоянно меняющемся пространстве отрицаний, а отрицания не множественны, как реальные вещи, а неисчислимы, как логические возможности: «Когда бы роды устанавливались подобным образом, само их число возросло бы до бесконечности»[21]. Больше того: парадоксальным образом болезни, множась, перестали бы отличаться друг от друга, ибо если сущность болезни состоит в отсутствии чего-либо, то отсутствие, лишенное какой бы то ни было позитивности, не может придать ей никакого своеобразия; воздействие его на любые функции одинаково — это своего рода пустой, лишенный всякого содержания логический акт. Болезнь в этом случае становится чистым безразличием отрицания, накладывающегося на все богатство и разнообразие природы: «Недостаток и лишенность нимало не положительны, но и нисколько не запечатлевают в уме представления о болезни»[22]. Следовательно, чтобы болезнь получила свое особое содержание, мы должны обратиться к реальным, положительным и поддающимся наблюдению феноменам, в которых она выражается: «Определение болезни есть перечисление симптомов, позволяющих узнать, к какому роду и виду она принадлежит и чем отличается от всех остальных»[23]. Даже и там, где мы несомненно имеем дело с отсутствием чего-либо, само по себе это отсутствие не может быть болезнью: оно выступает лишь ее причиной, и мы, таким образом, должны обратиться к положи-

тельным результатам этого отсутствия: «Даже когда общая идея данной болезни сугубо негативна, как у болезней, сопровождающихся беспамятством и сном, лучше давать ей определение через положительные симптомы»[24].

Еще одной особенностью этого поиска позитивного начала в болезни было освобождение ее от всего незримого и тайного. Зло, таящееся в ней, будет отныне подвергнуто экзорцизму, и ее истина сможет выйти на поверхность и развернуться в упорядоченную систему положительных признаков. Виллизий в «De morbis convulsivis»* еще говорил о болезнетворных субстанциях — непонятных, чуждых организму и природе проводниках нездоровья и носителях патологии. В некоторых случаях, прежде всего при эпилепсии, «болезнетворная субстанция» спрятана так глубоко, настолько недоступна чувствам и недоказуема, что хранит на себе знак трансцендентности и ее легко спутать с кознями дьявола: «При данном заболевании болезнетворная субстанция весьма затемнена, не прослеживается никаких устойчивых примет того, что, по нашему справедливому предположению, есть не что иное, как дуновение злокозненного духа»[25]. Однако в конце XVII в. болезнетворные субстанции начинают исчезать из медицинских трактатов. Даже если болезнь содержит в себе трудноразличимые элементы, даже если истина ее по большей части скрыта от глаз, все равно не следует видеть в этом ее характерную черту; в любой болезни всегда есть своя, особая истина, которая лежит на уровне наиболее явных феноменов, — исходя из нее и нужно давать болезни определение. «Если генерал или капитан, докладывая о солдатах своих, будет указывать лишь на какие-либо скрытые отметины у них на теле или на какие-либо иные неявные, неведомые и недоступные взору признаки, то напрасно будут искать его дезертиров — их никто никогда не найдет»[26]. Таким образом, первым шагом в познании болезни будет перечисление тех ее черт, которые легче всего поддаются восприятию и истина которых наиболее очевидна. Это значит, что краеугольным камнем медицины становится симптоматический метод, «заимствующий характеристики различных болезней из сопровождающих эти болезни постоянных явлений и несомненных симптомов»[27].

* О недугах, сопровождающихся конвульсиями (*лат.*). — *Примеч. пер.*

Предпочтение следует отдавать не «философскому пути», т. е. «познанию общих принципов и причин», которое, впрочем, «отнюдь не лишено интереса, и немалого, и разграничивает область догматического и область эмпирического знания», — но «пути историческому», более надежному и более нужному. Он «весьма прост и удобен», ибо представляет собой не что иное, как «познание фактов». Путь этот является «историческим» не потому, что его цель — описание становления, хронологии и продолжительности болезней, исходящее из их первопричин: он «исторический» скорее в этимологическом смысле слова, т. е. цель его — *увидеть,* рассмотреть вблизи и во всех подробностях картину болезни и в точности воссоздать ее. Для него нет лучшего образца, чем труд «живописцев, каковые, создавая портрет человека, тщательно воспроизводят все, что видят на его лице, вплоть до отметин и крошечных родинок»[28].

Весь мир патологии перестраивается в соответствии с новыми требованиями и нормами. Но в нем, по-видимому, совсем не остается места для того восприятия безумца, какое мы только что рассмотрели, — т. е. для восприятия всецело негативного, при котором очевидная и дискурсивная истина безумия неизменно оставалась имплицитной. Как же сумеет безумие занять свое место в мире болезней, мире, где истина сама высказывает себя через поддающиеся наблюдению феномены, если оно представлено в конкретно-чувственном мире лишь своим наиболее резким и наименее уловимым аспектом, сиюминутным, «точечным» присутствием безумца, которого тем легче воспринимать как безумца, чем меньше проявляется в нем сколько-нибудь развернутая истина безумия?

Но дело не только в этом. Страсть к классификациям, присущая XVIII веку, зиждется на одной постоянной метафоре, которая по своей широте и частой повторяемости приближается к мифу: на уподоблении беспорядочных проявлений болезни упорядоченному растительному миру. Уже Сиденхем писал о том, что следует «все болезни свести к четким и ясным видам, с тем же тщанием и с той же точностью, с какой составляют ботаники трактат о растениях»[29]. А Гаубий рекомендовал расположить «бесконечное число недугов человеческих в систематическом порядке, по примеру ученых, пишущих о естественной истории... пред-

ставляя их классы, роды и виды, каждый со своими характерными, постоянными и выраженными особенностями»[30]. Значимость этой темы наиболее полно обнаруживается у Буасье де Соважа[31]; описанный ботаниками порядок становится организующим принципом для мира патологии в целом; болезни отныне распределяются в пространстве самого разума и в соответствии с его порядком. Замысел же этого «ботанического сада», где разместились бы, наряду с различными видами растений, и различные виды патологий, принадлежит мудрому божественному провидению.

Прежде болезнь возникала по Божию попущению; она служила карой, уготованной Богом для людей. Однако теперь Бог упорядочивает ее формы и сам подразделяет ее на разновидности. Он возделывает ее, как садовое растение. Отныне начинается существование Бога болезней — того самого Бога, под чьим покровительством находятся растительные виды, заботливого садовника недуга — садовника, который, на памяти врача, никогда не был подвластен смерти... Если, с точки зрения человека, болезнь есть признак беспорядка, конечности, греховности, то, с точки зрения Бога, творца всех болезней, иными словами, с точки зрения их истины, недуги — это разумная растительность. Целью медицинской мысли должно стать освобождение от категорий, связанных с пафосом божественной кары, и разработка тех реальных категорий патологии, вечная и неизменная истина которых раскрывается в болезни. «Я не сомневаюсь, что потому лишь не имеем мы до сих пор точной истории болезней, что большинство авторов рассматривали их доселе единственно как следствие дурного самочувствия природы, пребывающей в скверном состоянии, и почли бы за пустую забаву и потерю времени описание их. Однако ж Всевышний, производя болезни и сотворяя болезнетворные гуморы, подчинил себя законам не менее непреложным, нежели когда создавал растения и болезни»[32].

Теперь остается лишь довести этот образ до логического конца: болезнь в малейшем из своих проявлений предстанет исполненной божественной мудрости и, развернувшись во всей полноте на поверхности природных феноменов, засвидетельствует предвидение всемогущего разума. Болезнь превратится в творение разума и в разум творящий. Она подчинится порядку, и тай-

ное присутствие порядка станет организующим принципом каждого ее симптома. Всеобщее обретет жизнь в особенном и частном: «К примеру, если кто будет внимательно наблюдать за тем, в каком порядке, в какую погоду и в какой час начинается приступ четырехдневной лихорадки, за явлениями озноба и жара, одним словом, за всеми свойственными ей симптомами, то у него будет не меньше оснований считать эту болезнь определенным видом, нежели полагать, что то или иное растение представляет собой естественный вид»[33]. Болезнь, как и растение, есть обнаженная рациональность самой природы: «Применительно к болезням симптомы суть то же самое, что листья и черенки (fulcra) применительно к растениям»[34].

Эта вторичная «натурализация» безумия выдвигает новые требования по сравнению с его первичной натурализацией, о которой свидетельствует медицина XVI в. Теперь речь идет уже не о квазиприроде, еще всецело проникнутой ирреальным, фантазматическим, воображаемым началом, не о природе иллюзии и заблуждения чувств, но о такой природе, которая есть вся утвердившаяся полнота разума. О такой природе, где в каждом из элементов наличествует весь разум целиком.

В это новое пространство предстоит вписаться, среди прочих болезней, и безумию.

Перед нами один из парадоксов, которыми изобилует история безумия: на наших глазах оно без всяких видимых затруднений включается в эти новые нормы медицинской теории. Пространство классификации легко открывается для анализа безумия, и безумие, в свою очередь, медленно находит тут себе место. Судя по всему, никого из создателей классификаций не останавливали проблемы, которые оно могло перед ними поставить.

Но разве все это — не имеющее глубины пространство, определение болезни лишь через полное описание ее проявлений, разрыв родственных уз, связующих ее со злом, отказ от негативной мысли — разве все это не находится в ином русле и на ином уровне, чем то, что нам известно об опыте безумия в классическую эпоху? Разве это не две различные системы, расположенные рядом, но принадлежащие к двум разным универсумам? Разве классификация видов безумия — не искусная уловка, приду-

манная ради всеобщей симметрии? И разве это не удивительное предвосхищение концепций безумия, возникших в XIX в.? А если мы хотим понять, что же такое опыт классической эпохи в глубинной его основе, разве не лучше было бы нам, оставив на поверхности попытки классификации, погрузиться, напротив, в то, что сам этот опыт неспешно повествует нам о себе, обо всем, что есть в нем негативного, родственного злу и нездоровью, а также всему миру этического и разумного?

Однако наш отказ установить то место, какое реально занимало безумие в сфере патологии, был бы априорным постулатом, а значит, методологической ошибкой. Каким бы противоречивым ни выглядело включение безумия в нозологические системы XVIII в., его нельзя обойти стороной. Оно, безусловно, несет в себе определенное значение. И мы должны принять как данность — иначе говоря, принять все, что в ней высказано и что осталось невысказанным, — любопытную противоположность между перцептивным сознанием безумца, особенно обостренным в XVIII в., по-видимому, в силу своей негативности, и дискурсивным познанием безумия, которое с легкостью впишется в положительную и упорядоченную систематику всевозможных болезней[35].

Для начала нам будет довольно сопоставить несколько примеров классификации видов безумия.

В свое время Парацельс выделял среди помешанных *лунатиков (Lunatici),* источником болезни которых служит луна, чьи фазы и движение тайно управляют их поведением, при всей его кажущейся беспорядочности; *душевнобольных (Insani),* которым болезнь передалась по наследству либо же в результате заражения во чреве матери, непосредственно перед появлением на свет; *безумных (Vesani),* которые утратили свои чувства и разум по причине неправильного питания и злоупотребления вином; и *меланхоликов (Melancholia),* которые склонны к безумию вследствие какого-либо изъяна их внутренней природы[36]. Классификация эта отличается бесспорной внутренней связностью; логика причинных отношений развернута в ней полностью и до конца: сначала идет внешний мир, за ним — наследственность и рождение, затем издержки питания и, наконец, внутренние расстройства.

Однако мысль классической эпохи подобного рода классификаций как раз и не признает. Для того чтобы классификация оказалась состоятельной, требуется, во-первых, чтобы форма каждой болезни была обусловлена прежде всего совокупной формой всех остальных болезней; во-вторых, болезнь должна сама обусловливать себя в различных своих аспектах, без каких-либо внешних детерминаций; наконец, нужно, чтобы на основании проявлений болезни возможно было если не исчерпывающе познать ее, то, по крайней мере, безошибочно определить.

Мы можем проследить это восхождение к идеалу, от Платера до Линнея или Вейкхарда, — а вместе с ним и постепенное становление того языка, на котором безумию дано сформулировать свои внутривидовые различия, опираясь лишь на такую природу, какая является одновременно и его собственной природой, и общей природой всякой возможной болезни.

Шатер. Praxeos Tractatus (1609)*

Первая из книг, посвященных «нарушениям функций организма», описывает нарушения чувств; среди них следует различать чувства внешние и внутренние (imaginatio, ratio, memoria). Они могут быть поражены как по отдельности, так и все вместе; виды нарушения могут быть различны: это либо простое ослабление, либо полная утрата, либо извращение, либо преувеличение. В этом логическом пространстве каждая болезнь будет определяться либо через ее причины (внешние или внутренние), либо через ее патологический контекст (здоровье, болезнь, конвульсивное состояние, оцепенелость), либо же через дополнительные симптомы (горячка, отсутствие горячки).

1) *Mentis imbecillitas:*
— общее: hebetudo mentis;
— частное: для воображения: tarditas ingenii;
для рассудка: imprudentia;
для памяти: oblivio.

* Трактат по практической медицине (*лат.*). — *Примеч. пер.*

2) *Mentis consternatio:*
— неестественный сон:
у людей здоровых: somnus immodicus, profundus;
у больных: coma, lethargus, cataphora;
ступор: сопровождающийся расслабленностью (апоплексия); конвульсиями (эпилепсия); оцепенелостью (каталепсия).

3) *Mentis alienatio:*
— причины врожденные: stultitia;
— причины внешние: temulentia; animi commotio;
— причины внутренние: без горячки: mania, melancholia;
— с горячкой: phrenitis, paraphrenitis.

4) *Mentis defatigatio:*
— vigiliae; insomnia.

Джонстон (1644. Общая идея медицины)

Болезни мозга принадлежат к разряду органических внутренних болезней; это заболевания частные и не воспалительные. Распределяются они в соответствии со следующими расстройствами:

— внешних чувств: мигрень; — общего чувства: бессонница, кома; — воображения: головокружение; — рассудка: ослабление памяти, бред, бешенство, мания, исступление; — внутренних чувств: летаргия; — животного движения: изнеможение, тревожные состояния, дрожь, паралич, спазм; — выделений: катары; — наконец, встречаются болезни, в которых эти симптомы совмещаются: инкубы, каталепсия, эпилепсия и апоплексия.

Буасье де Соваж (1763. Методическая нозология)

Класс I: Пороки; II: Горячки; III: Воспаления; IV: Спазмы; V: Одышки; VI: Виды умственной неполноценности; VII: Боли; VIII: Виды безумия; IX: Истечения; X: Виды худосочия.

Класс VIII: *«Виды безумия, или болезни, поражающие разум»*,

Разряд I: *Галлюцинации,* поражающие воображение. Виды: головокружение, мерещение, обман зрения, шум в ушах, ипохондрия, сомнамбулизм.

Разряд II: *Причуды* (morositates), нарушающие аппетит. Виды: извращение аппетита, волчий голод, неутолимая жажда, антипатия, отвращение к окружающему, панический страх, сатириаз, бешенство матки, тарантизм, гидрофобия.

Разряд III: *Виды бреда,* поражающего способность суждения. Виды: кровоизлияние в мозг, слабоумие, меланхолия, демономания и мания.

Разряд IV: *Виды безумия аномального:* амнезия, бессонница.

*Линней (1763. Genera morborum)**

Класс V: *Умственные заболевания.*

I — *Идеальные:* бред, умоисступление, слабоумие, мания, демономания, меланхолия.

II — *Относящиеся к воображению:* шум в ушах, видения, головокружение, панический ужас, ипохондрия, сомнамбулизм.

III — *Патетические:* нарушения вкуса, булимия, полидипсия, сатириаз, эротомания, ностальгия, тарантизм, бешенство, гидрофобия, отвращение к пище, антипатия, беспокойство.

*Вейкхард (1790. Derphilosophische Arzt)***

I — *Болезни духа* (Geisteskrankheiten).

1 — Ослабленное воображение;
2 — Живое воображение;
3 — Рассеянное внимание (attentio volubilis);
4 — Упорная сосредоточенность на одной мысли (attentio acerrima et meditatio profunda);
5 — Ослабление памяти (oblivio);
6 — Нарушения способности суждения (defectus judicii);
7 — Глупость, замедленность мысли (defectus, tarditas ingenii);

---

* Роды болезней (*лат.*). — *Примеч. пер.*

** Врач-философ (*нем.*). — *Примеч. пер.*

8 — Необычайная живость и непостоянство мысли (ingenium velox, praecox, vividissimum);
9 — Бред (insania).

II — *Болезни чувств* (Gemutskrankheiten).
1 — Возбуждение: заносчивость, гнев, фанатизм, эротомания и т. д.
2 — Депрессия: грусть, зависть, отчаяние, самоубийство, «придворная болезнь» (Hofkrankheit) и т. д.

Весь этот кропотливый классификаторский труд — свидетельство формирующейся в то время новой структуры рационального; но сам он не оставил никаких следов. Каждое из приведенных разграничений, едва возникнув, оказывалось отвергнутым, а в XIX в. дефиниции уже будут иного типа: все множество проявлений болезни с переменным успехом будет распределяться по семействам исходя из сходства симптоматики, тождественности причин, последовательности во времени, постепенной эволюции от одного типа к другому; то будет попытка обнаружить некие крупные единства и соотнести с ними смежные патологические формы — но уже не попытка обнять все пространство патологии в целом и установить истину болезни исходя из места, какое она занимает в этом пространстве. Классификации XIX в. предполагают, что существуют отдельные крупные виды — мания, или паранойя, или ранняя деменция, — но не целая логически структурированная область, в которой определение болезней основывается на понятии патологии как таковой. На первый взгляд кажется, что вся эта классификаторская деятельность прошла впустую, что результат ее был равен нулю и все бесконечные повторения и поправки ровно ни к чему не привели, иными словами, что этой неустанной деятельности не дано было превратиться в реальный труд. Классификации функционировали лишь в качестве образных описаний болезней, и ценность их сводилась к ценности заключенного в них растительного мифа. Выработанные в них четкие и эксплицитные категории остались без применения.

Однако их странная (принимая во внимание затраченные усилия) неприменимость и бесполезность — это лишь изнанка проблемы. Или, вернее, она является проблемой сама по себе.

Благодаря ей перед нами встает вопрос, с какими препятствиями столкнулась классификаторская деятельность, обращенная к миру безумия. Что же сопротивлялось этому упорному и тяжкому труду, что не позволяло ученым постигнуть предмет своего изучения и, описав великое множество видов и классов, выработать и привести в равновесие новые категории патологии? Что было такого в опыте безумия, отчего он по самой своей природе не укладывался в единый и внутренне связный план нозографии? Глубина? Или изменчивая текучесть? Вследствие каких особенных структур он не вписался в этот замысел, ставший центральным для медицинской мысли XVIII в.?

Классификаторская деятельность столкнулась с глубоким сопротивлением: сам замысел распределить различные формы безумия по группам в соответствии с их признаками и проявлениями как будто заключал в себе противоречие; связь безумия с его внешними симптомами была словно бы косвенной и неистинной. Достаточно проследить, как построены эти классификации, начиная с наиболее общих категорий и кончая подробным описанием классифицированных болезней: на каком-то этапе мы обязательно обнаружим отклонение или отход от великого позитивистского принципа — классифицировать по видимым признакам; незаметно его подменяет принцип совершенно иной, и тогда, в нарушение единого смысла всей конструкции, между безумием и его чувственно воспринимаемыми обличьями вклинивается либо вся совокупность его моральных разоблачений, либо система причинно-следственных связей. Само безумие не несет ответственности за собственные проявления; безумие образует пустое пространство, в котором возможно все, кроме логической упорядоченности самой этой возможности. А значит, истоки и значение такой упорядоченности нужно искать вне собственно безумия. Выяснив, что представляют собой инородные принципы, вторгающиеся в классификацию, мы с необходимостью многое узнаем об опыте безумия, сложившемся в медицинской мысли XVIII в.

В принципе классификация должна учитывать лишь возможности человеческого ума, проявляющиеся в присущих ему расстройствах. Но возьмем конкретный пример. Для Арнолда, пос-

ледователя Локка, возможность безумия связана с двумя главными способностями ума; есть безумие, относящееся к *«идеям»*, т. е. к качественным параметрам репрезентативных элементов и к тому, насколько способны они содержать в себе истину; и есть безумие, относящееся к области «понятий», к той рефлексии, в процессе которой они складываются, и к архитектонике их истины. К *«ideal insanity»*, т. е. к первому типу, принадлежат следующие виды безумия (vesania): бешенство, безумие бессвязное, маниакальное и чувственное (т. е. галлюцинаторное). В том случае, когда безумие, напротив, вносит беспорядок в систему понятий, оно может проявляться в девяти различных аспектах: это иллюзия, фантазм, чудачество, неодолимое влечение, злоумышление, необузданность, ипохондрия, безумие жаждущее и безумие патетическое. До сих пор классификация была безукоризненно когерентной; но вот перед нами шестнадцать разновидностей последнего, патетического безумия: безумие любви, ревности, скупости, мизантропии, высокомерия, гневливости, подозрительности, робости, стыдливости, грусти, отчаяния, суеверия, ностальгии, отвращения, воодушевления[37]. Перспектива явно смещается: изначально вопрос ставился о возможностях ума и о тех первоначальных видах опыта, благодаря которым он способен обладать истиной, но постепенно, по мере приближения к конкретным разновидностям безумия, по мере удаления от неразумия, ставящего проблему разума в целом, в его наиболее общей форме, и по мере достижения того уровня, где безумие принимает облик отдельного реального человека, оно на наших глазах распадается на множество отдельных «характеров», а сама нозография превращается, или почти превращается, в галерею «нравственных портретов». Как только опыт безумия добирается до конкретного человека, он сталкивается с моралью.

Арнолд здесь не исключение; вспомним, например, классификацию Вейкхарда: отправной точкой для анализа восьмого класса, класса болезней духа, у него также служит разграничение воображения, памяти и способности суждения. Однако вскоре перед нами уже нравственные характеристики. В классификации Вите, наряду с простыми изъянами, отведено место грехам и порокам. Все это еще будет на памяти Пинеля в то время, когда он станет писать статью «Нозография» для «Словаря ме-

дицинских наук»: «Что можно сказать о классификации... где в число болезненных аффектов входят воровство, низость, злоба, неудовольствие, страх, гордыня, тщеславие и т. д.?

Воистину это болезни ума, и зачастую неизлечимые, однако истинное место им — скорее в «Максимах» Ларошфуко или в «Характерах» Лабрюйера, чем в сочинении по патологии»[38]. Авторы классификаций искали болезнетворные формы безумия — и не нашли ничего, кроме деформаций нравственности. Попутно же оказалось извращено само понятие болезни: патологическое ее значение сменилось чисто критическим ценностным критерием. Деятельность рационального характера — распределение по группам различных признаков безумия — неприметно превратилась в работу разумного сознания — в перечисление и изобличение этих признаков. Впрочем, достаточно сравнить классификации Вите или Вейкхарда со списками из учетных книг изоляторов, чтобы убедиться, что перед нами одна и та же функция сознания: причины помещения в изолятор в точности соответствуют темам, присутствующим в классификации, несмотря на то что происхождение их совершенно различно и ни один из создателей нозографии в XVIII в. никогда не сталкивался с миром общих госпиталей и смирительных домов. Но как только спекулятивная научная мысль пыталась сблизить безумие и его конкретные лики, она по необходимости сталкивалась с моральным опытом неразумия. Тот чужеродный принцип, который вклинился между общим замыслом классификации и известными и признанными формами безумия, есть не что иное, как неразумие.

Не все нозографии смещаются в направлении моральных характеристик — однако ни одна полностью не свободна от них; там, где дифракция и распределение по группам не обусловлены моралью, они обеспечиваются организмом и миром телесных причин.

Замысел Буасье де Соважа был прост. Можно, однако, представить себе, с какими трудностями он столкнулся, вводя устойчивую симптоматику болезней ума, — ведь безумие как будто пряталось от света собственной истины. Если оставить в стороне класс «аномальных видов безумия», то в целом оно подразделяется на три разряда: галлюцинации, причуды и различные виды бреда. Внешне каждый из них получает методологически стро-

гое, т. е. основанное на наиболее выраженных признаках, определение: галлюцинации — это «болезни, главным симптомом которых служит расстройство и заблуждение воображения»[39]; причуды следует понимать как «расстройства вкуса или воли»[40], а бред — как «повреждение способности суждения». Но по мере углубления анализа эти характерные черты мало-помалу перестают быть симптомами и приобретают все более явный каузальный смысл. Уже в «Содержании», помещенном в начале тома, галлюцинации были определены как «заблуждения души, вызываемые пороком каких-либо органов, расположенных вне мозга, из чего проистекает обман воображения»[41]. Однако обращаться к миру причинных зависимостей приходится прежде всего тогда, когда нужно отличить одни признаки от других, т. е. когда они выступают не просто опознавательными знаками, но оправданием и основанием логического распределения на виды и классы. Так, отличие бреда от галлюцинации состоит в том, что причину его следует искать исключительно в мозге, а не в различных органах нервной системы. А как установить различие между «устойчивым» бредом и «видами временного бреда, сопровождающего горячку»? Достаточно напомнить, что эти последние вызваны временным повреждением флюидов, тогда как первые — поражением, зачастую неизлечимым, твердых элементов тела[42]. На общем и абстрактном уровне *разрядов* классификация сохраняет верность принципу симптоматики; но едва мы приближаемся к конкретным формам безумия, как основным элементом разграничения вновь становится физическая причина. Безумие в своей реальной жизни исполнено скрытым движением причин. В нем самом нет ничего от истины и от природы, ибо оно распределяется между возможностями ума, придающими ему абстрактную и всеобщую истинность, и смутным воздействием органических причин, обусловливающих его конкретное существование.

Так или иначе, систематизация болезней ума не может проводиться на уровне самого безумия. Безумие не заключает в себе свидетельства о собственной истине. Чтобы установить ее, требуется привлечь либо моральное суждение, либо анализ физических причин. Это либо страсть или заблуждение со всей присущей им мерой свободы — либо строго детерминированная механика животных духов и нервной ткани. Однако антиномич-

ность эта только кажущаяся, и для классической мысли ее не существовало: мораль и механика, свобода и телесность, страсть и патология имели в эту эпоху общую сферу взаимодействия и общее мерило. Эту функцию выполняло воображение, у которого были свои заблуждения, свои химеры и свои притязания, но в котором сходились все телесные механизмы. Действительно, неустойчивость, разнородность, скрытая непоследовательность, присущие этим попыткам классификации безумия, проистекают из своеобразной «аналитики воображения», втайне определяющей каждый шаг их создателей. Именно в области воображения осуществляется синтез безумия вообще, подвергаемого анализу, и отдельного безумца, уже привычно распознаваемого на уровне непосредственного восприятия, — безумца, чьи многообразные обличья еще требуется свести к нескольким основным типам. В этот-то зазор и проникает опыт неразумия в том его виде, в каком, как мы выяснили, он включался в практику изоляции, — опыт, в рамках которого человек парадоксальным образом предстает невинным в своей виновности, но осужденным в своей животности. В понятиях рефлексии этот опыт выражается как теория воображения, которая тем самым оказывается в центре любого осмысления безумия в классическую эпоху. Воображение, расстроенное и уклонившееся от истины, воображение, стоящее на полпути между заблуждением и проступком, с одной стороны, и телесными возмущениями, с другой, — именно его врачи и философы классической эпохи в один голос называли бредом.

Тем самым поверх конкретных описаний и классификаций вырисовывается общая теория страсти, воображения и бреда; в этой теории устанавливаются реальные связи между безумием вообще и отдельными безумцами в частности; здесь же протянулись нити, связующие безумие и неразумие. Благодаря ее синтезирующей способности и неразумие, и безумие, и отдельные безумцы соединяются в один и тот же опыт. Именно в этом смысле мы можем говорить о *трансцендентности бреда* — трансцендентности, которая, задавая с недоступных высот направление классическому опыту безумия, делает смехотворными любые попытки анализировать безумие, основываясь только на его симптомах.

* * *

Равным образом нам следует учитывать и сопротивление, исходившее от некоторых важнейших представлений о безумии; сформировались они задолго до эпохи классификаций и продолжали свое почти неподвижное, почти самотождественное существование вплоть до начала XIX в. В то время как на поверхности менялись названия болезней, их место, их подразделения и объединения в классы, чуть глубже, в своего рода концептуальном полумраке, по-прежнему жили некие монолитные, немногочисленные, но значительные по объему формы, и их упорное ежеминутное присутствие делало тщетной любую классификаторскую деятельность. Эти понятия довольно далеки от концептуальной, теоретической активности медицинской мысли, однако реальная работа этой мысли приближается к ним вплотную. Именно их мы обнаруживаем в трудах Виллизия, и именно исходя из них ему удастся вывести великий принцип маниакальных и меланхолических циклов; именно к ним обратятся врачи, когда в конце XVIII столетия возникнет необходимость провести реформу в госпиталях и придать изоляции медицинское значение. Они неотделимы от упорного труда медицины, но их устойчивые черты складывались не столько в строгие концептуальные определения, сколько во внутренне единую область воображаемого. Они выжили и вели тайное существование благодаря смутному сродству, оставившему на каждом из них особую неизгладимую метку. Их нетрудно обнаружить задолго до Бургаве — и спустя много лет после трудов Эскироля.

В 1672 г. Виллизий выпускает свой трактат «De Anima Brutorum»*, вторая часть которого посвящена «болезням, поражающим животную душу и вместилище ее, иначе мозг и нервные ткани». Он подвергает анализу те же основные болезни, какие издавна были признаны медицинской традицией: *бешенство* — разновидность буйного помешательства, сопровождаемая горячкой; от него следует отличать *бред,* заболевание менее продолжительное. *Мания* есть буйное помешательство без горячки. При *меланхолии* не бывает ни буйства, ни горячки: ее характерная черта — печаль и ужас, возникающие в связи с некоторыми весьма немногочисленными предметами, зачастую даже с одним-един-

* О душе животных (*лат.*). — *Примеч. пер.*

ственным. *Тупость* присуща всем людям, у которых «недостает воображения, равно как и памяти и способности суждения». Сочинение Виллизия оттого и имело важное значение для определения различных болезней ума, что он оставался в пределах именно этих основных категорий. Виллизий не структурирует по-новому пространство нозографии; он выявляет присутствующие в нем формы, которые постепенно сами группируются по-новому, стремясь достичь единообразия и почти слиться воедино — силой образного сравнения; тем самым он вплотную подходит к понятию маниакально-меланхолического состояния: «Два недуга этих столь близки, что зачастую превращаются друг в друга, и один из них приводит к другому... Часто две эти болезни чередуются и сменяют друг друга, подобно дыму и пламени»[43]. В других случаях Виллизий различает заболевания, которые до него не были разделены более или менее четкой границей. Проводимые им разграничения носят скорее практический, чем концептуальный характер; это относительные и градуальные членения единого понятия, сохраняющего основополагающую самотождественность. Так поступает он, к примеру, с обширной группой больных, пораженных тупоумием. Сначала идут те, кто неспособен получить образование и овладеть каким-нибудь свободным искусством, но достаточно ловок, чтобы обучиться искусствам механическим; за ними — те, кто способен, самое большее, сделаться землепашцем; следом — те, кто может всего лишь выжить и приобрести необходимые для этого навыки; что же касается тех, кто стоит в последнем ряду, то они едва понимают что бы то ни было и действуют почти бессознательно[44]. Эффективность работы Виллизия обусловлена не тем, что он устанавливает новые классы болезней, а тем, что он обращается к старинным, традиционным их семействам, где больше всего образов и легко устанавливаемых лиц.

Коломбье и Дубле выпускают в свет свою инструкцию в 1785 г., более чем столетие спустя после смерти Виллизия. За это время воздвиглись новые и обширные нозологические системы. Однако создается впечатление, что все эти монументальные построения не оставили по себе ровно ничего. Дубле адресуется к врачам и к управляющим приютами для душевнобольных; его цель — дать им советы относительно диагностики и терапии этих

болезней. Ему известна только одна их классификация — та, что имела хождение еще во времена Виллизия: бешенство, всегда сопровождающееся воспалением и горячкой; мания, при которой буйное помешательство не является признаком поражения мозга; меланхолия, отличающаяся от мании в двух отношениях: «Отличие первое в том, что бред меланхолика сосредоточен на одном объекте, именуемом «меланхолический пункт помешательства»; второе — в том, что бред меланхолика... всегда мирный». К этому прибавляется слабоумие, соответствующее тупости у Виллизия и включающее в себя все формы ослабления человеческих способностей. Немного позже Жироди, составляя рапорт о Шарантоне, запрошенный министром внутренних дел, различает в списке болезней случаи меланхолии, мании и слабоумия; единственно существенные отклонения от традиции состоят в том, что выделены также случаи ипохондрии, весьма малочисленные (всего 8 на 476 больных), и идиотизма, который в начале XIX в. стали отличать от слабоумия. Хазлам в своих «Наблюдениях и замечаниях касательно безумия» вовсе не берет в расчет неизлечимо больных, т. е. слабоумных и идиотов; тем самым безумие у него сохраняет лишь два своих образа: манию и меланхолию.

Как мы видим, несмотря на все попытки расширить и изменить границы нозологии, предпринимавшиеся в XVIII в., границы эти оставались на удивление незыблемыми. Когда настанет эпоха великих психиатрических обобщений и систем безумия, ничто не помешает использовать в них всё те же сохраненные традицией основные виды неразумия: Пинель числит среди форм безумия меланхолию, манию, слабоумие и идиотизм, добавляя к ним лишь ипохондрию, сомнамбулизм и гидрофобию[45]; Эскироль добавляет к традиционному ряду — мания, слабоумие, меланхолия и имбецильность — только одно новое семейство: мономанию[46]. Издавна обрисованные и распознанные лики безумия остались прежними, и новые нозологические построения никак не затронули их; изначальная устойчивость их характеристик не пострадала в результате разделения безумия на почти растительные виды. На протяжении всей классической эпохи мир безумия не изменяет своих границ. XIX столетию суждено будет открыть общий паралич, отделить неврозы от психозов, создать теорию паранойи и ранней деменции; XX столетие определит признаки шизофрении. Но это терпеливое, кропотли-

вое наблюдение было неведомо в XVII и XVIII вв. Классическая эпоха различала перетекающие друг в друга семейства болезней, словно семейства растений в ботаническом саду; но эти понятия нисколько не поколебали того основательного квазиперцептивного опыта безумия, который сложился и существовал помимо них. Медицинская мысль безмятежно покоилась на тех формах, что, не меняясь, продолжали жить своей безмолвной жизнью. Иерархическая и упорядоченная природа, изображаемая создателями классификаций, была вторичной по отношению к этим основным формам безумия.

Для верности еще раз перечислим их: ведь смысл, каким они наделялись в классическую эпоху, может ускользнуть от нас, заслоненный словами, которыми мы пользуемся до сих пор. Опорой и вехами для нас могут служить статьи из «Энциклопедии» — постольку, поскольку они являются плодом коллективного творчества.

— *Мания* (в отличие от бешенства, т. е. бреда, сопровождающегося горячкой) представляет собой бред без горячки — во всяком случае, в качестве основного признака; к ней относятся «все продолжительные болезни, при которых больные не только ведут неразумные речи, но и почти ничего вокруг себя не замечают и совершают поступки немотивированные, необычные и нелепые, либо кажущиеся таковыми».

— *Меланхолия* также один из видов бреда, но это «бред особый, сосредоточенный на одном или двух определенных предметах и, в противоположность мании и бешенству, не сопровождающийся ни горячкой, ни буйным помешательством. Бред этот сопряжен чаще всего с непреодолимой грустью, мрачным настроением, мизантропией и выраженной склонностью к одиночеству».

— *Слабоумие* во всем противоположно мании и меланхолии; эти две болезни суть не что иное, как «расстройства памяти и способности понимания», тогда как слабоумие, напротив, есть в строгом смысле «паралич ума», или «утрата способности к рассуждению»; фибры мозга неспособны воспринимать впечатления внешнего мира, и животные духи не в силах привести их в движение. Д'Омон, автор соответствующей статьи, выделяет дополнительно такую менее выраженную степень слабоумия, как «самодовольная ограниченность», т. е. простое ослабление понимания и памяти.

Итак, мы видим, что в медицине классической эпохи складывается и сохраняется в неизменности, за исключением отдельных деталей, ряд основополагающих образов-категорий, по-своему более устойчивых, чем система нозографических понятий, — быть может, потому, что категории эти не столько постигались разумом, сколько переживались на опыте, и давно уже существовали в мире воображаемого и в царстве грезы: бешенство и горячечный жар; мания и доходящее до буйства возбуждение; меланхолия и глухое одиночество бреда; слабоумие и помешательство ума. Нозологические системы лишь переливались красками, а иногда и ярко вспыхивали на какое-то мгновение, заслоняя собой эти глубины медицинского восприятия. В реальной истории безумия они не оставили никакого следа.

Остается рассмотреть третье препятствие. Оно состоит в самой медицинской практике, в ее развитии и в оказанном ею сопротивлении.

Терапия, к какой бы сфере медицины она ни принадлежала, всегда двигалась своим, относительно независимым путем. Во всяком случае, никогда, начиная с античности, ей не удавалось привести все свои формы в соответствие с теоретическими концептами медицины. А безумие в большей степени, чем любая другая болезнь, вплоть до конца XVIII в. было окружено целым комплексом практических мер, архаических по происхождению, магических по смыслу и внемедицинских по способу применения. Пугающая власть, таящаяся в безумии, позволяла всем этим практикам жить своей невидимой, но бурной и едва не выплескивающейся на поверхность жизнью.

Однако в конце XVII в. случилось событие, которое не только упрочило автономию практической медицины, но и придало ей новый стиль и предоставило новые возможности развития. Этим событием стало описание расстройств, поначалу получивших название «истерик», а в XVIII в. подпавших под более широкое понятие «нервных болезней». Их концепты обладают такой широтой охвата, что почти сразу начинают проникать в прежнее пространство нозографии и вскоре заполняют его почти целиком. Куллен в своих «Основаниях практической медицины» пишет: «Задача, которую ставлю я перед собою, — постигнуть то, что называется нервными болезнями, иначе, все те против-

ные природе поражения чувств и двигательной функции, какие не сопровождаются горячкой как первичным симптомом заболевания; к ним же я отношу все болезни, возникающие не в связи с местным поражением какого-либо органа, но по причине общего поражения нервной системы и тех свойств этой системы, которые сказываются преимущественно на чувствах и на двигательной функции»[47]. Новый мир истерик и нервных болезней обладает своей характерной динамикой; силы, действующие в нем, классы, виды и роды, которые можно внутри него различить, не совпадают с формами, привычными для нозографических систем. Создается впечатление, что в патологии открывается новое, доселе неведомое пространство, не поддающееся обычным правилам анализа и медицинского описания: «Философы зовут врачей углубиться в сей лабиринт; они прокладывают им путь, расчищая метафизику от завалов, нагроможденных различными школами, анализируя и изъясняя основные свойства и способности души, показывая их тесную связь с движениями, происходящими в теле, и восходя тем самым к первоосновам его организации»[48].

Проектов классификации истерик возникает также великое множество, и ни один из них не строится на принципах, которыми руководствовались Сиденхем, Соваж или Линней. Вириде различает виды истерик, исходя из механизма вызвавшего их расстройства и в то же время из его локализации: «истерики общие зарождаются во всем теле», «истерики частичные образуются в одной из его частей»; первые «происходят от остановки свободного тока животных духов», вторые — «от некоего фермента, содержащегося в нерве или подле него», либо же «от сужения полости нервов, по которым поднимаются вверх или нисходят животные духи»[49]. Бошен предлагает классификацию чисто этиологическую — исходя из типа темперамента, из предрасположенностей и повреждений нервной системы: первыми идут «болезни с повреждением органического вещества», причиной которых служит «желчно-флегматический темперамент»; затем следуют нервно-истерические болезни, вызываемые «желчно-меланхолическим темпераментом и частичными поражениями матки»; и наконец, наступает черед заболеваний, которые характеризуются «расслабленностью твердых элементов и перерождением гуморов»; причиной их служат чаще всего «сангвино-

флегматический темперамент, несчастные страсти и т. д.»[50]. В самом конце века Прессавен, участвуя в широкой дискуссии, последовавшей за выходом в свет сочинений Тиссо и Помма, придал понятию нервных болезней самый широкий смысл; в эту категорию входят у него любые расстройства основных функций организма, различающиеся между собой в соответствии с тем, какая функция оказалась повреждена. При поражении нервов, управляющих чувствами, и при ослаблении их деятельности случается оцепенение, ступор и кома; напротив, при ее усилении бывает зуд, першение и боль. Таким же образом могут быть поражены и двигательные функции: ослабление их вызывает паралич и каталепсию, а усиление — судорогу и спазм; конвульсии же возникают от неправильной, то слишком слабой, то слишком сильной двигательной активности — при таком ее чередовании, какое встречается, например, в случае эпилепсии[51].

Бесспорно, по своей природе эти концепты совершенно чужды традиционным классификациям. Но особое их своеобразие заключено в том, что, в отличие от нозографических понятий, они напрямую связаны с медицинской практикой; или, вернее будет сказать, в том, что с самого момента их зарождения они всецело проникнуты терапевтической тематикой, ибо их содержание и организующее начало заключено в образах — образах, благодаря которым возможна прямая и мгновенная коммуникация врачей и больных: вызывающие истерику «пары», поднимающиеся из подреберья; натянутые, «поврежденные и окостенелые» нервы; фибры, пропитанные испарениями и сыростью; жгучий жар, иссушающий органы, — все это действительно экспликативные схемы; но в то же время именно в этих воображаемых темах обретают форму, пространственную протяженность, субстанцию и язык страдания больного, и именно на них мгновенно проецирует врач замысел медицинского вмешательства, необходимого для восстановления здоровья. В этом новом мире патологии, который в XIX в. подвергся критической переоценке и стал предметом насмешек, происходит нечто чрезвычайно важное, причем, по-видимому, впервые в истории медицины: теоретическое объяснение болезни совпадает с ее двойной проекцией — со стороны больного с его недугом и со стороны врача, изгоняющего этот недуг. Нервные болезни требуют совместных усилий врача и больного. Именно в это время рождается тот мир

символов и образов, в котором врач вскоре торжественно начнет свой первый диалог с больным.

Начиная с этого момента на протяжении всего XVIII в. развивается новый тип медицины, основополагающим элементом которого становится пара «врач — больной». Именно этот союз двух людей, общающихся между собой через посредство воображаемого, перестраивает на новых основаниях весь мир безумия. Тяжкий труд, объединяющий врача и больного, — все эти жароповышающие или жаропонижающие курсы, укрепляющие или расслабляющие средства, — труд, реализующий схемы воображаемого, позволяет проявиться таким патологическим формам, которые никоим образом не вписываются в существующие классификации. Однако именно в пределах этих форм — пусть и преходящих — осуществлялась подлинная работа научного знания.

Вернемся к нашей отправной точке. С одной стороны, мы имеем сознание, притязающее на прямое, неопосредованное — не опосредованное даже дискурсивным познанием безумия, — узнавание безумца; с другой — науку, претендующую на то, чтобы выстроить все формы безумия, со всеми признаками, в которых проявляется его истина, согласно единому, предусматривающему все возможности плану. Между ними — ничего, пустота; почти осязаемое в своей очевидности отсутствие безумия в форме общей и частной одновременно, в виде той стихии реальности, где безумцы могли бы обрести свое «я», в виде той глубинной почвы, откуда прорастали бы, в своем удивительном своеобразии, признаки помешательства в рассудке. Если понимать душевную болезнь как естественную среду помешательства, как опосредующее начало между безумцем, доступным чувственному восприятию, и слабоумием, подвергаемым анализу, короче говоря, как связь безумца с его безумием, — то в классическую эпоху душевной болезни не существовало. Безумец и безумие чужды друг другу; истина каждого из них содержится в нем самом и как бы изъята у другого.

Неразумие есть прежде всего именно этот отличающий эпоху рассудка глубочайший раскол, в котором безумец и его безумие отчуждаются друг от друга и становятся друг для друга чужими.

Таким образом, уже в этой пустоте нам может открыться неразумие. Впрочем, разве изоляция не была его институциональ-

ным вариантом? Разве не простиралось пространство изоляции, безразличного, единообразного исключения из сообщества, между безумцем и безумием, между непосредственным узнаванием и отложенной во времени истиной — иными словами, разве не совпадали ее границы в социальных структурах с границами неразумия в структурах знания?

Однако неразумие есть нечто большее, чем та пустота, где начинают прорисовываться его очертания. В конечном счете у восприятия безумца нет иного содержания, кроме разума как такового; со своей стороны, анализ безумия как одного из видов болезни строился лишь на принципе разумного порядка, созданного мудростью природы; поэтому поиски безумия в его позитивности и полноте всегда приводили к открытию все того же разума, и безумие парадоксальным образом превращалось в отсутствие безумия и всеобъемлющее присутствие разума. Безумие безумно потому, что втайне представляет собой разум. Не-безумие, ставшее содержанием безумия, — таков второй главный момент, который необходимо подчеркнуть, говоря о неразумии. Неразумие в том и состоит, что разум есть истина безумия.

Или, вернее, квазиразум. И это третья основная характеристика неразумия; ее мы постараемся до конца прояснить в следующих главах. Дело в том, что разум, составляя содержание восприятия безумца, оказывается отмеченным определенной негативностью. Здесь возникает нечто, что придает этому не-разуму его особенный стиль. Не важно, что безумец безумен лишь в соотнесении с разумом, для разума и через посредство разума; не важно, что сам он есть разум, поскольку он есть объект разума, — дистанция между ним и разумом все равно ставит перед нами проблему; работа негативного начала не может сводиться лишь к пустоте отрицания. С другой стороны, мы видели, с какими трудностями столкнулся замысел «натурализовать» безумие в духе истории болезней и растений. Несмотря на упорные усилия создателей классификаций, безумие никогда полностью не укладывалось в рациональный порядок видов. В его глубинах царили иные силы. Эти силы были чужды теоретическим концептам и сумели оказать им такое сопротивление, что в конечном счете одержали над ними верх.

Так каковы же эти силы? И каков этот особый знак негативности, которым отмечен разум безумия? Что именно втайне со-

противляется разуму в классическую эпоху, когда разум предстает содержанием и истиной всего, даже безумия? Не одна ли причина вызывает ту коварную насмешку над разумом, какая таится в недрах и научного познания безумия, и прямого узнавания безумца? А если она действительно одна и та же, то, быть может, мы сумеем определить сущность и живую силу неразумия как неявного средоточия классического опыта безумия?

Однако теперь мы должны продвигаться вперед медленно, останавливаясь на каждой подробности. Нам следует вооружиться всей возможной почтительностью к истории; отправной точкой для нас послужит то, что нам уже известно, — иными словами, затруднения, с которыми столкнулась медицинская мысль при натурализации безумия и его переводе в план рационального. Их надо проанализировать по одному, в порядке, который мы пока можем задать лишь с большой долей приблизительности: во-первых, это трансцендентность страсти, воображения и бреда как конституирующих форм безумия; во-вторых, это та традиционная образность, посредством которой на протяжении классической эпохи изъясняла себя и разрабатывала свои понятия сфера безумия; наконец, это противостояние врача и больного в воображаемом мире терапии. Быть может, именно здесь скрываются позитивные силы неразумия и осуществляется работа, одновременно и коррелятивная с небытием безумия, и компенсирующая его пустоту, его постоянно усугубляющееся отсутствие.

Мы попытаемся описать эту работу и силы, ее совершающие, не как эволюцию теоретических концептов, что разворачивается на поверхности *познания;* проникая в толщу исторического *опыта,* мы будем стараться уловить те сдвиги, которые сделали *возможным* познание безумия или, точнее, наш тип его познания, — от него мы не избавились до сих пор, несмотря на фрейдизм, который, впрочем, и не был призван нас от него избавить. В системе этого познания наконец получило свое место понятие душевной болезни, и неразумие исчезло само собой, сохранившись разве что в глазах тех, кто спрашивает себя: какой смысл заключает в себе упрямое и неотвязное присутствие безумия в современном мире — такого безумия, которое неизбежно влечет за собой свою науку, свою медицину, своих врачей и которое целиком поглощается пафосом душевной болезни.

Глава вторая

ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ БРЕДА

«Безумием именуем мы такую болезнь мозговых органов...»[1] Вся проблематика безумия вращается вокруг представления о материальности души.

Но каким образом этим злом, легко и просто описываемым в нозологии как болезнь, оказывается затронута душа? В качестве одной из частей тела, подверженной болезни наравне с другими? В качестве некоей общей чувствительности, присущей организму в целом и повреждающейся вместе с ним? Или же в качестве некоего независимого духовного начала, которое лишается только своих преходящих, материальных орудий?

Перед нами вопросы, вызывавшие живейший интерес у философов XVIII в., — вопросы бесконечно обратимые и не предполагающие однозначного ответа.

Во-первых, здесь сказывается бремя традиции — теологической и казуистической, юридической и судейской. Безумцу достаточно проявить хотя бы какие-то внешние признаки покаяния, чтобы его допустили к исповеди и он получил отпущение грехов; даже когда он, по всем приметам, полностью утратил рассудок, право и долг каждого — предполагать, что Дух Святой просветил его душу своими нематериальными и недоступными для чувств путями — теми, «к которым случается прибегать Господу, а именно посредничеством ангелов либо же прямым своим вдохновением»[2]. К тому же в тот миг, когда он впал в слабо-

умие, он мог быть осенен благодатью. Безумец, несомненно, обретет спасение, что бы ни совершил он в своем безумии: душа его нашла в болезни приют и защиту, и сама болезнь предохраняет ее от зла. Душа не настолько поглощена безумием, чтобы в безумии грешить.

С этим положением не спорят и судьи: они не считают выходку безумца преступлением, назначают над ним опекуна и всегда предполагают, что безумие есть только временная помеха, при которой душа повреждена не в большей степени, чем у ребенка, у которого она присутствует и не является частичной. К тому же если безумец не поражен в правах, то он, даже пребывая в изоляторе, сохраняет свою полноценность как гражданин: согласно специальному уточнению Парижского парламента, изоляция, *de facto* свидетельствующая о сумасшествии субъекта, никак не влияет на его юридическую дееспособность[3].

Душа безумцев — не безумна.

И все же, рассматривая с философской точки зрения уровень научной строгости медицины, ее успехи и неудачи, нельзя не признать, что душа есть нечто большее и нечто меньшее, чем такая вольная пленница тела. Ведь если свободное исполнение ею своих функций, если сама ее способность суждения ограничены материей, через материю и по причине материи, то не получается ли так, что и сама она — тоже часть материи? В юридической традиции безумец по праву считается невинным, но не потому, что под защитой своей немощи он втайне свободен, а потому, что неодолимая мощь его тела подавляет свободу настолько, что полностью уничтожает ее: «Бедная душа его... не властна тогда над мыслями своими и принуждена со вниманием следить те образы, какие возникают в ней благодаря остаткам ее мозга»[4]. Но еще более наглядным свидетельством того, что душа есть не что иное, как организованная материя и телесность, является возможность восстановления разума. Ведь безумие — это всегда разрушение, не более того; исходя из него невозможно доказать, что душа действительно подверглась разрушению, а не оказалась попросту скованной, или затаившейся, или несколько смещенной. Когда же мы, искусно добавив к телу некоторую недостающую материю, вновь сообщаем душе утраченные способности, восстанавливаем ее целостность и возвращаем ей силу

и свободу — мы тем самым доказываем, что ее добродетель и совершенство имеют своим источником материю, ибо всего лишь небольшая добавка материи позволяет душе преодолеть случайное несовершенство и вновь обрести свою совершенную природу: «Разве может бессмертное сущее допустить, чтобы части его переставлялись местами и чтобы к нему — простому целому, от которого не может отделиться никакая часть, — что-то было добавлено?»[5]

Диалог этот берет начало еще в философии стоиков, для которых медицина была противоположна человечности; Вольтер, возвращаясь к нему, стремится рассмотреть проблему как можно обстоятельнее. Ученые и доктора пытаются сохранить представление о чистоте души; обращаясь к безумцу, они хотели бы убедить его, что в своем безумии он ограничен лишь явлениями телесными. Безумец непременно должен обладать здоровой и приуготованной для вечной жизни душой, пребывающей в каком-то ему самому неведомом уголке его «я»: «Друг мой, хотя и утратил ты разумение, душа твоя столь же духовна, столь же чиста и бессмертна, как наша; однако наша душа располагается в надлежащем месте, а твоя нет; окна ее дома заколочены... ей недостает воздуха, она задыхается»[6]. Однако и у безумца бывают минуты просветления — или, вернее, в самом безумии его есть момент истины; он умалишенный, но ума и разумения в нем больше, чем в людях разумных. Из бездны своего рассуждающего безумия, иными словами, с высоты своей безумной мудрости, он прекрасно осознает, что душа его пребывает в расстройстве; и, по-своему, в противоположном смысле, повторяя парадокс Эпименида, он возвещает, что безумен до глубины души, и тем самым высказывает истину. «Друзья мои, вы, по своему обыкновению, выдаете за правду то, чего нет. Окна у меня открыты так же широко, как у вас, ибо я вижу одни с вами предметы и слышу одни с вами речи. А из этого с необходимостью следует, что душа моя неправильно пользуется чувствами и что сама она есть нарушенное чувство или некая способность, пребывающая в расстройстве. Одним словом, либо сама душа моя безумна, либо у меня вовсе нет души»[7].

Такова двуглавая предусмотрительность этого вольтеровского Эпименида; говорит он примерно следующее: либо все кри-

тяне лжецы, либо я лгу, — но подразумевает на самом деле и то и другое сразу: безумие нарушает глубинную природу его души, а *следовательно,* его душа не имеет духовного бытия. Дилемма подсказывает, что в ней кроется причинно-следственная связь. Именно эту связь мы и постараемся проследить. Она не так проста, как кажется на первый взгляд.

С одной стороны, безумие нельзя уподобить расстройству чувств; окна сохранились в неприкосновенности, и если видно через них плохо, то не потому, что они не пропускают света. В этом пункте Вольтер разом пересекает все пространство медицинских дискуссий. Многие врачи под влиянием Локка выводили происхождение безумия из расстройства сферы чувств: если человек видит чертей или слышит какие-то голоса, то душа здесь ни при чем, она лишь принимает как может то, что доставляют ей чувства[8]. На это, среди прочих, возражал Соваж: у человека косоглазого двоится в глазах, но он не безумен; безумен тот, кто, видя двойное изображение, в простоте душевной полагает, что перед ним два человека[9]. Расстроена душа, а не зрение; не окно дома плохо вымыто, а жилец его болен. Того же мнения держится и Вольтер. Осторожность требует отказаться от первоначального сенсуализма: излишне прямолинейное и упрощенное понимание Локка может в конечном счете привести к полному оправданию души, тогда как сенсуализм стремится все же ограничить ее всесилие.

Однако расстройство чувств если и не является причиной безумия, то служит для него образцом. Поврежденный глаз лишен возможности видеть правильно; точно так же повреждение мозга, органа ума, влечет за собой расстройство самой души: «Рассуждение это наводит нас на мысль, что умственная способность, дарованная Богом человеку, точно так же подвержена нарушениям, как и прочие чувства. Безумец — это больной, у которого страдает мозг, как подагрик — это больной, у которого страдают ноги и руки; посредством мозга он думал, точно так же как посредством ног — ходил, не зная ничего ни о своей непостижимой способности к ходьбе, ни о своей столь же непостижимой способности к мышлению»[10]. Мозг соотносится с душой так же, как глаз со зрением, а душа соотносится с мозгом так же, как мысль о ходьбе со сгибающимися в коленях ногами. В теле душа

только устанавливает связи, аналогичные тем, какие установлены самим телом. Она — чувство чувств, действие действия. И подобно тому как паралич ноги препятствует ходьбе, а повреждение глаза помрачает зрение, так и душа подвержена расстройствам из-за телесных повреждений, прежде всего повреждений особого, привилегированного органа — мозга, органа всех органов, всех чувств и всех действий одновременно. Таким образом, душа точно так же участвует в работе тела, как зрение — в работе глаз, а действие — в работе мускулов. И если мы уничтожим глаза... Тем самым можно считать доказанным и то, что «сама душа моя безумна», безумна в своей субстанции и в самой сущности своей природы, — и то, что «у меня вовсе нет души», кроме той, которая обусловлена функциями органов моего тела.

Коротко говоря, из того, что безумие не является расстройством чувств, Вольтер выводит, что душа по природе своей ничем не отличается от любого из пяти чувств и обладает собственным органом — мозгом. От медицинской проблемы, четко сформулированной в данную эпоху (генезис безумия — в галлюцинирующих чувствах или в бредящем уме? теория периферической и теория центральной нервной системы, как сказали бы мы сейчас), он незаметно перешел к проблеме философской, не совпадающей с нею ни де-факто, ни де-юре: служит ли безумие доказательством материальности души? Отвечая на первый вопрос, он сделал вид, будто отвергает сенсуализм в любой форме, — только для того, чтобы искать в нем решение второй проблемы; впрочем, этот окончательный возврат к сенсуализму есть лишь признак того, что в действительности первоначальный вопрос, вопрос медицинский — о роли чувств в происхождении безумия, — остался без ответа.

Подмена эта, если взять ее саму по себе, освободив от скрытых в ней полемических выпадов, представляется весьма показательной. Ибо она не была свойственна медицинской проблематике XVIII в.; к проблеме соотношения чувств и мозга, периферии и центра, которая, со своей стороны, целиком согласуется с ходом медицинской мысли, здесь примешивается критический анализ, в основе которого лежит разделение души и тела. Конечно, настанет день, когда проблема происхождения, причинной детерминированности и очага безумия будет означать и для

самих врачей выбор между материализмом и не-материализмом. Но эти значения будут признаны лишь в XIX в., когда проблематика, намеченная Вольтером, превратится в нечто само собой разумеющееся; тогда, и только тогда станет возможным существование психиатрии спиритуалистической и психиатрии материалистической, концепции безумия, где оно сведено к телесному началу, и концепции безумия, где оно обретает свой смысл в нематериальной стихии души. Но текст Вольтера — противоречивый, включающий в себя как заблуждения, так и сознательный хитрый маневр, — не показателен для живого, цельного, монолитно-плотного опыта безумия, каким он был в XVIII в. Выстраиваясь в направлении, заданном иронией, он, этот текст, оказывается повернутым к такой постановке проблемы безумия, которая выходит за временные границы этого опыта и которая как нельзя более далека от иронии. За его чуждой XIX веку диалектичностью и полемичностью, за изощренностью пока еще не заполненных содержанием понятий угадывается такая постановка вопроса, какая в следующем столетии стала самоочевидной: либо безумие — это органическое повреждение некоего материального начала, либо это духовное расстройство нематериальной души.

Из того факта, что Вольтер извне, прибегая к сложным обходным маневрам, сумел обозначить эту несложную проблематику, отнюдь не следует, что она была центральной для мысли XVIII в. Вопрос о разделении души и тела зародился отнюдь не в недрах медицины классической эпохи; в медицину он был привнесен сравнительно недавно, в результате определенного сдвига в философии.

Для медицины же классической эпохи аксиомой и как бы почвой, по которой она ступает без лишних вопросов, является одно простое допущение — простое для нее и уже затруднительное для нас, ибо начиная с XIX в. мы привыкли осмыслять проблемы психиатрии в рамках противопоставления тела и духа, отчасти сглаживая, смягчая и затушевывая его с помощью таких понятий, как психо- и органогенез; допущение это предлагает Тиссо в противовес химерическим абстракциям философов: это представление о прекрасном, чувственно воспринимаемом единстве души и тела, которое предшествует любому их разделению

и которое только и ведомо медицине: «Отыскивать причины влияния духа на тело и тела на дух — удел метафизики; медицина так далеко не заглядывает, зато, быть может, лучше видит; она небрежет причинами и занимается одними только феноменами. Опыт учит ее, что определенное состояние тела с необходимостью производит определенные движения души, каковые, в свой черед, изменяют состояние тела; из опыта известно, что, когда душа погружена в мысли, некоторый участок мозга находится в напряжении; дальше медицина не простирает своих изысканий и не пытается узнать большего. Тело и дух пребывают в столь тесном союзе, что трудно вообразить, чтобы они могли действовать поодиночке и не в согласии друг с другом. Чувства передают уму движущую силу его мыслей, колебля мозговые фибры, и пока душа предается размышлению, органы мозга находятся в более или менее сильном движении, в более или менее напряженном состоянии»[11].

Перед нами методологическое правило, которое следует немедленно взять на вооружение: когда в медицинских сочинениях классической эпохи заходит речь о видах безумия, помешательства в уме и даже об эксплицитно обозначенных «душевных болезнях» или «расстройствах ума», то подразумеваемые при этом явления принципиально отличны от нарушений психики или душевных расстройств, которые в нашем сознании противопоставляются органической патологии. Мы ни на миг не должны забывать, что Виллизий относит манию к классу болезней головы, а истерию — к классу болезней, сопровождающихся конвульсиями; что, согласно Соважу, к классу «видов безумия» принадлежат, в частности, обман зрения, головокружение и шум в ушах; и еще много подобных странностей.

Историки медицины любят предаваться такой забаве: они пытаются угадать, какие реальные болезни скрываются за описаниями, сделанными в классическую эпоху. Включал ли Виллизий в свое понятие мистерии эпилептические явления? Не описал ли Бургаве, говоря о мании, случаев паранойи? Не просматриваются ли в меланхолии, как ее понимал Димерброк, определенные признаки навязчивого невроза?

Так забавляться могут короли[12], но не историки. Вполне возможно, что в разные столетия одним и тем же именем могли на-

зывать *разные* болезни; но ведь в том-то и дело, что болезни в принципе не могли не быть *разными*. Человек XVII и XVIII вв., произнося слово «безумие», имеет в виду вовсе не «душевную болезнь» в строгом смысле, а нечто совсем иное, предполагающее *совместное* участие и тела, и души. Приблизительно о том же писал Дзаккиас, предлагая свое определение безумия, которое, в общем и целом, можно считать приемлемым для всей классической эпохи: *«Amentiae a proprio cerebri morbo et ratiocinatricis facultatis laesione dependent»*[13]*.

Итак, мы оставляем в стороне проблематику, привнесенную в опыт безумия извне и довольно поздно, и попытаемся теперь выделить структуры, присутствовавшие в нем изначально; мы будем переходить от структур внешних (круг причинности) к менее наглядным внутренним (круг страсти и образа) и постараемся добраться до самых глубин этого опыта, до главного его момента — бреда.

Во всех текстах классической эпохи присутствует разграничение причин отдаленных и причин ближайших; на первый взгляд оно может показаться не слишком существенным и довольно поверхностным, чтобы выступать в качестве одной из структур мира каузальных зависимостей. Однако на деле это противопоставление было весьма основательным, и за внешней его произвольностью скрывается властная структурирующая сила.

Когда Виллизий ведет речь о ближайших причинах мании, он подразумевает под ними двоякое повреждение животных духов. Во-первых, это повреждение механическое, затрагивающее как силу, так и траекторию их движения: у маньяка духи движутся неистово и бурно; следовательно, они могут проникать в не предназначенные для них проходы и сами прокладывать себе пути; этот необычный ход духов вызывает причудливое течение мыслей, неожиданные и странные движения, настолько мощные, что они, по-видимому, совершенно истощают природные силы больного. Во-вторых, это повреждение химическое: духи приобретают кислотную природу, становясь тем самым более едкими и резкими, а также более легкими и менее материальны-

* Виды безумия зависят от болезни, присущей мозгу, и от нарушения способности к рассуждению (*лат.*). — *Примеч. пер.*

ми; они делаются живыми и неосязаемыми, как огонь, придавая поведению маньяка всю его живость, неупорядоченность и горячность[14].

Таковы ближайшие причины мании. Приближенные к ней настолько, что, по-видимому, не слишком отличаются от простой качественной транскрипции всех наиболее наглядных проявлений болезни. Все то, что при самом простом, самом непосредственном восприятии маньяка придает ему столь характерные черты — возбуждение, беспорядочные движения, жар при отсутствии горячки, — все эти особенности при анализе ближайших причин переносятся извне вовнутрь, из области перцепции в область экспликации, превращаясь из зримого результата в невидимое движение причин[15]. Однако, проникая в область невидимого, простая качественная особенность парадоксальным образом трансформируется в образ; горячность (качество) становится огнем (образом); беспорядочные жесты и бессвязные слова отвердевают, превращаясь в запутанное пересечение едва заметных следов. Значения, находившиеся на грани моральной оценки, пока их можно было увидеть и потрогать, оказавшись за пределами зрения и осязания, становятся *вещами;* этика преобразуется в динамику, даже не меняя своего лексикона: «Покуда душа заключена в наше бренное тело, — пишет Сиденхем, — сила ее зависит главным образом от силы животных духов, служащих как бы орудиями для исполнения ею своих функций: они суть самотончайшие частицы материи, ближайшие к духовной субстанции. Посему слабость и неупорядоченность духов с необходимостью вызывает слабость и беспорядок в душе, делая ее игрушкой самых бурных страстей, коим она утрачивает всякую способность сопротивляться»[16]. Между ближайшими причинами и их следствиями устанавливается нечто вроде прямого, непрерывного и неопосредованного качественного сообщения; формируется такая система, в которой каждое явление присутствует одновременно в двух измерениях: с точки зрения следствия оно — чувственно воспринимаемое качество, а с точки зрения причины — незримый образ. Циркуляция между этими двумя измерениями происходит совершенно свободно: образ выводится на основании близких и привычных для восприятия особенностей, а симптоматика, отличающая данного больного, описы-

вается исходя из физических свойств, которыми наделяется каузальный образ. В действительности система ближайших причин — это всего лишь изнанка эмпирического узнавания симптомов, нечто вроде каузального значения, приписываемого качественным свойствам болезни.

Но постепенно, на протяжении XVIII в. этот сжатый, замкнутый круг, эта самодостаточная игра транспозиций, отраженная в образе, т. е. в элементе воображаемого, размыкается и приходит в соответствие с линеарной структурой, сущность которой состоит уже не в сообщении качества, а просто в предшествовании во времени; тем самым причина отныне содержится не в элементе воображаемого — ее следует искать в пределах систематизированного восприятия заболевания.

Уже патология нервной фибры основана на стремлении увидеть ближайшую причину болезни, закрепить в восприятии ее реальное существование. Качество и образ не исчезают из этой новой структуры ближайшей причинности; однако теперь они должны быть заключены и наглядно представлены в каком-либо зримом органическом феномене, который можно, не рискуя ошибиться или попасть в порочный круг, отнести к разряду предшествующих. Переводчик Сиденхема критикует его за то, что он не сумел четко объяснить зависимость силы души от «силы животных духов». «К последнему можно добавить, что о духах наших мы не имеем сколько-нибудь ясного и удовлетворительного понятия... Сила и стойкость души, если воспользоваться терминами нашего автора, зависят, по всей видимости, преимущественно от структуры твердых элементов, которые благодаря необходимой эластичности и гибкости позволяют душе осуществлять свои действия легко и мощно»[17]. Физиология фибры дает нам целую сеть материальных факторов, восприятие которых может служить основой для установления ближайших причин. Правда, если сама эта основа в своей реальности и материальности вполне зрима, то повреждение, служащее непосредственной причиной безумия, не поддается восприятию в собственном смысле; пока это еще, самое большее, некое неосязаемое, почти моральное свойство, введенное в структуру перцепции. Как ни парадоксально, но речь идет о чисто физическом, чаще всего даже механическом изменении фибры, представляющем собой, од-

нако, повреждение бесконечно малое, недоступное какому-либо восприятию и едва определяющее ее функционирование. Физиологи, которые *видят* фибру, знают, что на ней или в ней невозможно установить какое-либо поддающееся измерению напряжение или расслабление; даже прямое раздражение нерва лягушки не позволило Морганьи констатировать наличие сокращений — подтверждая тем самым то, что уже до него было известно Бургаве, Ван Свитену, Хофману и Халлеру, т. е. всем противникам теории нервов-струн и их патологического натяжения и расслабления. Однако врачи-практики тоже видят, и видят нечто совсем другое: перед ними маньяк, чьи мышцы сведены судорогой, с гримасой смеха на лице, с порывистыми, неистовыми движениями, живейшим образом откликающийся на любое возбуждение; они *видят* нервную ткань в крайней степени напряжения. Конфликт между двумя этими формами перцепции — восприятием изменения вещи и восприятием нарушения качества — неявно пронизывает всю медицинскую мысль XVIII в.[18]. Однако первая форма со временем возобладает, вобрав в себя и те значения, которые были присущи второй. Помм, практикующий врач, видел собственными глазами и слышал собственными ушами все эти пресловутые состояния напряжения, иссушенности, окостенения, незримые для физиологов, — и, полагая, будто одержал над физиологами триумф, способствовал торжеству той самой каузальной структуры, которую они стремились установить. Склонившись над телом пациентки, он слышал вибрацию излишне возбужденной нервной ткани; а после того, как он по двенадцать часов в день на протяжении десяти месяцев держал больную в воде, он видел, как отслоились иссохшие элементы нервной системы и в ванне оказались «пленчатые частицы, похожие на частицы намокшего пергамента»[19].

Здесь мы уже видим торжество линеарных структур восприятия; отсутствуют попытки выявить сообщение качеств и описать цикл, восходящий от следствия и его главных значений к причине — простой транспозиции этих значений; речь идет только о том, чтобы обнаружить некое простое и *доступное восприятию событие,* которое способно самым непосредственным образом повлечь за собой болезнь. Таким образом, ближайшую причину безумия ищут в каком-то видимом повреждении орга-

на, наиболее близкого к душе, т. е. нервной системы и, по возможности, самого мозга. Близость причины заключается теперь уже не в единстве смысла и не в качественной аналогии, а в предельно тесном анатомическом соседстве. Мы обнаружим причину болезни, если сумеем установить, локализовать и воспринять с помощью чувств такую анатомическую или физиологическую пертурбацию — она может быть любой по своей природе, по форме или способу воздействия на нервную систему, — которая затрагивает душу и тело в их единстве. В XVII в. понятие ближайшей причины предполагает одновременное присутствие явления в двух измерениях и их структурное сходство; в XVIII в. оно предполагает ничем не опосредованное предшествование и непосредственное соседство.

Именно в этом ключе следует рассматривать эволюцию анатомических исследований причин безумия. Боне в своем «Sepulchretum»*, впервые опубликованном в 1679 г., пока еще предлагает читателю только такие описания свойств мозга, где непосредственное восприятие придавлено бременем воображаемого и теоретических построений и потому несет в себе лишь заранее заданный смысл. Боне в буквальном смысле видел при вскрытиях, что мозг маньяков — сухой и рыхлый, а мозг меланхоликов — влажный и весь пропитанный гуморами; при слабоумии субстанция головного мозга оказывалась либо слишком твердой, либо, наоборот, чрезвычайно размягченной, но так или иначе была лишена упругости[20]. Примерно через полвека исследования Меккеля по-прежнему будут соотноситься с миром качественных свойств; по-прежнему речь пойдет о сухости, отличающей маньяков, о весомости и влажности, присущей меланхоликам. Однако теперь все эти качества подлежат восприятию, причем такому, которое признает лишь точные измерения и потому свободно от какой бы то ни было примеси чувственного ощущения. Состояние мозга — это уже не иная ипостась безумия, не перевод его в чувственную сферу; это патологическое явление, то главное нарушение, которое и служит причиной безумия.

Принцип меккелевских экспериментов несложен. Из субстанции мозга и мозжечка он вырезает кубики «со стороною в 9, 6 и 3 линии, в парижских футах». По его наблюдениям, кубик со

* Погост (*лат.*). — *Примеч. пер.*

стороной в 6 линий, взятый из мозга человека, который умер здоровым и никогда серьезно не болел, весит 1 драхму 5 гранов; у юноши, умершего от чахотки, такой же фрагмент мозга весит всего лишь 1 драхму 3 и 3/4 грана, а мозжечка — 1 драхму 3 грана. У старика, скончавшегося от плеврита, вес мозга был нормальным, а вес мозжечка — чуть ниже нормы. Первый вывод: вес мозга не является постоянным, он варьируется в зависимости от различных патологических состояний. Второй вывод: поскольку мозг становится легче при болезнях, истощающих организм, таких, как чахотка, а мозжечок — при болезнях, при которых гуморы и флюиды перетекают в тело, то плотность этих органов должна быть обусловлена «полнокровием находящихся в них мелких сосудов». Но у помешанных можно обнаружить отклонения того же порядка. При вскрытии женщины, «каковая в течение пятнадцати лет беспрерывно страдала манией и тупоумием», Меккель констатировал, что «серое вещество» ее мозга слишком обесцвечено, а спинномозговая субстанция необычно белая; «сия последняя была столь твердой, что ее невозможно было нарезать на куски, и столь упругой, что при нажатии пальцем на ней не оставалось никакого следа; она совершенно походила на крутой яичный белок». Кубик со стороной в 6 линий, вырезанный из этой спинномозговой субстанции, весил 1 драхму 3 фана; мозолистое тело было еще менее плотным; кубик, изъятый из мозжечка, весил, как и кубик мозга, 1 драхму 3 грана. Однако при других формах сумасшествия изменения бывают иными; молодая женщина, страдавшая «временными приступами безумия», умерла в припадке буйного помешательства; на ощупь ее мозг казался плотным; под паутинной оболочкой обнаружилась красноватая сыворотка; однако само мозговое вещество было иссохшим и упругим и весило 1 драхму 3 грана. Таким образом, напрашивается вывод, что «пересыхание медуллярных протоков может привести к расстройству движений мозга и, как следствие, к повреждению разума»; и наоборот, что «мозг тем пригоднее для работы, к коей он предназначен, чем более пригодны медуллярные протоки для секреции нервного флюида»[21].

Для работ Меккеля или его гипотезы о том, что мозг выделяет некий нервный сок, изменения в котором вызывают безумие, теоретический контекст в данном случае совершенно не важен.

Главное для нас — это новая форма причинности, проступающая в описании его исследований. Причинности, освободившейся от символики качественных свойств, от тавтологии перенесенных значений, подавлявших ее в работах Боне, и превратившейся в линейную причинно-следственную зависимость, в рамках которой повреждение мозга есть событие, рассматриваемое само по себе, как феномен, обладающий своими собственными локальными количественными значениями, всегда доступными для систематизированного восприятия. Между этим повреждением и симптомами безумия существует лишь одно соотношение, одна система коммуникации — их чрезвычайно тесное соседство, то самое, в силу которого мозг становится органом, ближайшим к душе. Таким образом, любое церебральное расстройство будет иметь свою собственную структуру — структуру анатомическую, открытую для восприятия, а у любого умственного расстройства будут свои особые проявления. В пределах каузальных отношений они просто поставлены рядом, их качественные элементы не переходят друг в друга. Вскрытия, проведенные Меккелем, никоим образом не свидетельствуют о его приверженности материалистической методологии; он верит в то, что безумие определяется органическим нарушением, не в большей и не в меньшей степени, чем его предшественники и современники. Однако тело и душа для него располагаются рядом и связаны причинно-следственной зависимостью — необратимой и не допускающей ни взаимного переноса их элементов, ни качественного сообщения между ними.

Структура эта с особенной полнотой проявляется у Морганьи и Куплена. В их исследованиях масса головного мозга — уже не только особая точка приложения принципа причинности; она сама становится дифференцированным и неоднородным пространством каузальности, со своими собственными развернутыми анатомическими и физиологическими структурами, соотношение которых определяет все многообразие форм безумия. Морганьи отмечает, что при мании или буйном помешательстве, когда мозг имеет невероятно твердую и плотную консистенцию, мозжечок, напротив, очень часто сохраняет обычную для него мягкость; даже в случае обострения болезни он, в противоположность мозгу, иногда остается «крайне вялым и расслабленным».

Бывает, что сам мозг становится неоднородным: «в то время как один его участок тверже и плотнее обыкновенного, другие чрезвычайно размягчены»[22]. Куллен систематизирует все эти различия участков мозга и усматривает в них основной принцип органических нарушений, вызывающих безумие. Для того чтобы мозг находился в нормальном состоянии, его возбуждение должно быть однородным в разных его отделах: он либо пребывает в состоянии повышенного возбуждения (во время бодрствования), либо в состоянии пониженного возбуждения, или коллапса, как во время сна. Но если возбуждение и коллапс распределяются в мозгу неравномерно, если они перемешаны и образуют разнородную сеть, состоящую из участков возбужденных и участков, погруженных в сон, то когда человек спит, он видит сны, а когда он бодрствует, у него случается приступ безумия. Когда же эти неравномерные состояния возбуждения и коллапса поддерживаются в мозгу постоянно, так сказать, закрепляются в самой его субстанции, то возникает безумие хроническое. Вот почему при анатомическом исследовании мозга безумцев оказывается, что он состоит, с одной стороны, из участков твердых и налитых кровью, а с другой — напротив, из участков мягких и более или менее расслабленных[23].

Мы видим, какую эволюцию претерпело на протяжении классической эпохи понятие ближайшей причины или, вернее, само значение принципа причинности, какое он обретает в рамках этого понятия. Эта перестройка каузальности приведет в последующую эпоху к возникновению материализма, органицизма — иначе говоря, к стремлению как-то детерминировать локализацию безумия в головном мозге; однако на данном этапе она не означает ничего даже отдаленно похожего на это стремление. Речь идет о вещах гораздо более и гораздо менее значительных. Менее значительных, чем проникновение в медицину материалистического метода; но более значительных, поскольку дело идет о распаде той формы каузальности, в соответствии с которой мыслилось соотношение души и тела начиная с XVII в.; вырвавшаяся из замкнутого круга качественных свойств, помещенная в открытой перспективе линеарной цепи, более загадочной, но одновременно и более простой, эта новая каузальность раз навсегда задает отношения непосредственного следования между

церебральным пространством и системой психологических признаков болезни. С одной стороны, между ними прерван всякий сколько-нибудь значимый обмен; но с другой — для формирования структуры ближайшей причины уже не требуется привлекать все тело целиком; привлекается один только мозг — постольку, поскольку он является органом, наиболее *близким* к душе; только он, и даже отдельные его сегменты, содержит в себе отныне всю совокупность того, что очень скоро утратит наименование «ближайшие причины».

Понятие отдаленной причины, напротив, претерпело за тот же период прямо противоположную эволюцию. Изначально определяющим для него был только факт предшествования — то отношение соседства, которое достаточно произвольно объединяло лишь совпадения, стечения обстоятельств либо непосредственные патологические изменения. Характерный тому пример дает Этмюллер, когда перечисляет причины конвульсий; к ним принадлежат: почечные колики, кислотные гуморы при меланхолии, рождение во время лунного затмения, близость шахт, где ведется добыча металла, гнев кормилицы, осенние фрукты, запор, наличие кизиловых косточек в прямой кишке и, более непосредственным образом, страсти, прежде всего любовные[24]. Мало-помалу этот мир отдаленных причин становится все богаче, захватывает все новые и новые области и раскрывается во всем своем бесконечном многообразии. Вскоре он поглощает всю сферу органики: нет таких нарушений, ненормально скудных или обильных выделений либо отклонений в функционировании органов, которые отныне нельзя было бы внести в список отдаленных причин безумия; Уайтт выделяет среди них, в частности, ветры, слизь или мокроту, глистную болезнь, «пищу дурного качества либо употребляемую в чрезмерно большом или чрезмерно малом количестве... плотные закупорки сосудов или иные засорения»[25]. Любые сколько-нибудь сильные душевные переживания и волнения могут стать отдаленными причинами безумия: «Душевные страсти, напряжение ума, усиленные ученые занятия, глубокие размышления, гнев, печаль, страх, долгая изнуряющая грусть, отвергнутая любовь...»[26] Наконец, безумие легко может возникнуть под воздействием окружающего мира в его

изменчивости и неистовстве, со всеми его излишествами и ухищрениями; чрезмерно теплый, холодный или влажный воздух[27], определенные климатические условия[28], светская жизнь, «любовь к наукам и занятия словесностью, ныне гораздо более распространенные, чем прежде... растущая роскошь, делающая жизнь и господ, и их слуг гораздо более изнеженной»[29], чтение романов, театральные спектакли, все, что будоражит воображение, — короче, ничто, или почти ничто не может ускользнуть из бесконечно расширяющегося круга отдаленных причин. Миры душевный, телесный, природный и социальный вместе образуют богатейший запас причин, из которого авторы XVIII в. черпают широко, с удовольствием и, по-видимому, не слишком заботясь о том, чтобы наблюдать действие этих причин на практике или же выстроить их согласно какому-либо принципу, отличному от их собственных теоретических предпосылок или морального выбора. Дюфур в своем «Трактате о мыслительной деятельности», не вдаваясь в детали, перечисляет большинство причин, которые в его эпоху считались общепризнанными: «К очевидным причинам меланхолии относится все, что способно остановить, истощить и привести в расстройство эти животные духи; это сильный и внезапный испуг, бурные душевные переживания, вызванные безудержной радостью либо живыми переживаниями, длительные и глубокие размышления об одном предмете, бурная любовь, ночные бдения и любая усиленная работа ума, особенно по ночам; это одиночество, страх, истерическое возбуждение, все, что препятствует образованию крови, ее восстановлению, обращению, различным ее выделениям и извержениям, особливо в селезенке, поджелудочной железе, сальнике, желудке, брыжейке, кишках, молочных железах, печени, матке, почечуйных сосудах; следственно, это ипохондрический недуг, недолеченные скоротечные болезни, прежде всего бешенство и каузус, любые излишне обильные либо недостаточные средства самоочищения организма или выделения, каковы пот, молоко, месячные, родовое очищение, слюноотделение или возвратная чесотка. Отсутствие семяизвержения вызывает обыкновенно бредовые состояния, именуемые эротическими или эротоманией; состояния эти вызываются также холодной, земляной, вязкой, твердой, сухой, терпкой, вяжущей пищей и подобными же

напитками, сырыми фруктами, веществами, содержащими муку без дрожжей, жарой, воздействующей длительно и с неистовой силой и опаляющей кровь; нечистым, болотистым, застоявшимся воздухом; черным волосяным покровом, сухопарым, хрупким, мужественным телосложением, возрастом расцвета сил, живым, проницательным, глубоким, сосредоточенным умом»[30].

В конце XVIII в. это почти безграничное расширение сферы отдаленных причин стало самоочевидным фактом; когда началась великая реформа изоляции, то лишь одно представление перешло из теории в новую практику психиатрических лечебниц без изменений, в том же самом виде: поливалентность и гетерогенность причинно-следственных связей в генезисе безумия. Уже Блэк, изучая сумасшедших в Вифлеемском госпитале в 1772—1787 гг., отмечал следующие этиологии безумия: «наследственная предрасположенность; пьянство; слишком усердные ученые занятия; горячки; последствия родов; засоры внутренних органов; контузии и переломы; венерические болезни; ветряная оспа; слишком быстро подсыхающие нагноения; невзгоды, тревога, огорчения; любовь; ревность; чрезмерное благочестие и приверженность к секте методистов; высокомерие»[31]. Спустя несколько лет, в 1804 г., Жироди составляет для министра внутренних дел отчет о состоянии Шарантона; он заверяет, что сумел собрать «верные сведения», позволившие ему в 476 случаях установить причину болезни: «Сто пятьдесят один человек заболел вследствие живейших душевных переживаний, каковы ревность, неразделенная любовь, непомерная радость, честолюбие, страх, ужас, глубокая печаль; 52 — через наследственную предрасположенность; 28 — через онанизм; 3 — через сифилитический яд; 12 — через злоупотребление радостями Венеры; 31 — через злоупотребление настойками на спирту; 12 — через злоупотребление умственными способностями; 2 — через обитающих в кишечнике червей; одна — от последствий чесотки; 5 — от последствий лишаев; 29 — от молока матери; 2 — от солнечного удара»[32].

Перечень отдаленных причин безумия продолжает удлиняться. В XVIII в. их перечисляют без всякого порядка, ни одной не отдавая предпочтения, во всем их неорганизованном многообразии. И тем не менее этот мир каузальности на самом деле едва

ли был таким анархичным, каким он представляется нам. Его множественность бесконечна, но пространство, где она развертывается, не является ни гетерогенным, ни хаотичным. Приведем пример, наглядно представляющий тот принцип организации, который позволяет объединить все эти причины в одну группу и обусловливает их внутреннюю связь.

В XVI в. тема лунатизма встречалась постоянно, и явление это никогда не ставилось под сомнение; на протяжении XVII в. лунатизм поначалу упоминается часто, но со временем эти упоминания исчезают; в 1707 г. Ле Франсуа выдвигает тезис: *«Estne aliquod lunae in corpora humana imperium?»**; после долгих споров богословский факультет дает на этот вопрос отрицательный ответ[33]. В течение XVIII столетия на луну как на причину безумия, пусть даже дополнительную, второстепенную, указывают крайне редко. Но в самом конце века тема лунатизма всплывает вновь — возможно, под влиянием английской медицины, которая никогда не отказывалась от нее окончательно[34], — и Дакен[35], а за ним Лёре[36] и Гислен[37] уже допускают, что луна может влиять на фазы маниакального возбуждения или, по крайней мере, служить причиной беспокойного поведения больных. Но важнее всего не столько само возвращение к этой тематике, сколько те условия и возможности, которыми оно было подготовлено. В самом деле: тема лунатизма приняла теперь новый, совершенно измененный вид и получила новые, прежде ей не свойственные значения. В своей традиционной форме лунатизм свидетельствовал о непосредственном влиянии луны — т. е. о совпадении во времени и о пересечении в пространстве, — обусловленном исключительно властью светил над человеком. У Дакена же влияние луны опосредуется целым рядом факторов, иерархически упорядоченных и связанных с самим человеком. Сила воздействия луны на атмосферу такова, что приводит в движение даже такую весомую массу, как океан. С другой стороны, наиболее чувствительным к атмосферным колебаниям элементом нашего организма является нервная система: малейшее изменение температуры, малейшее колебание влажности и сухости может отозваться на ней самым серьезным образом. Тем больше причин полагать, что луна,

* Существует ли какая-либо власть луны над человеческим телом? (*лат.*) — *Примеч. пер.*

движение которой приводит к столь бурным потрясениям атмосферы, оказывает сильнейшее влияние на людей с особо ослабленной нервной фиброй: «Безумие есть болезнь в полной мере нервическая, и потому мозг безумцев должен обладать бесконечно большей чувствительностью к влиянию атмосферы, сила коего зависит от различий в положении луны относительно земли»[38].

Как и более чем столетием ранее, лунатизм в конце XVIII в. «не подлежит сколько-нибудь разумному опровержению». Но — в совершенно ином духе; теперь он — не столько воплощение определенной космической силы, сколько признак особенной чувствительности человеческого организма. Фазы луны могут оказывать влияние на безумие постольку, поскольку человек непосредственно окружен множеством различных элементов, к которым он втайне чувствителен, даже и сам того не сознавая. Между отдаленной причиной и безумием вклинилась, с одной стороны, чувствительность тела, а с другой — воздействие среды, к которому оно чувствительно; тем самым вокруг безумия уже вырисовывается некое квазиединство, система принадлежности, организующая совокупность отдаленных причин в новое однородное целое.

Таким образом, эволюция системы причин безумия была на протяжении XVIII в. двойственной; ближайшие причины, бесконечно приближаясь, установили в конечном счете линейное соотношение между телом и душой, вытеснившее прежний перенос качеств. В то же время причины отдаленные постоянно, во всяком случае внешне, множились, рассеивались, расширяя свой круг, но за этим расширением в действительности уже просматривалось новое единство, новая форма отношений между телом и внешним миром. В этот же период тело становилось одновременно и совокупностью различных локальных нарушений, связанных со своими причинами линеарной зависимостью, и неуловимой и целостной чувствительностью, претворяющей в себе самые отдаленные, самые разнородные влияния внешнего мира. Медицинский опыт безумия также двоится, в нем также пролегает граница между душевным феноменом, вызванным какой-либо случайностью или каким-то нарушением в телесных органах, и феноменом, причастным всему человеческому существу — ибо душа и тело тесно связаны в единой системе чувстви-

тельности, — и обусловленным теми переменчивыми влияниями, какие оказывает на человека среда; граница между локальным поражением мозга и общим расстройством чувствительности. Причину безумия можно и должно искать одновременно и в анатомии мозга, и во влажности воздуха, и в смене времен года, и в чрезмерном возбуждении от чтения романов. Ясность ближайшей причины отнюдь не противоречит абстрактности и расплывчатости причины отдаленной. Обе они — лишь крайние точки, пределы, в которых разворачивается одно-единственное движение — страсть.

Обычно страсть фигурирует в перечнях отдаленных причин наравне со всеми остальными факторами.

Но в действительности, на более глубоком уровне, она играет также и другую роль; и если в опыте безумия она принадлежит к каузальному циклу, то одновременно она служит основой и точкой отсчета и для другого цикла, по-видимому, более приближенного к сущности безумия.

Соваж угадывал основополагающую роль страсти для безумия; у него она — наиболее постоянная, наиболее распространенная и, так сказать, самая заслуженная из его причин: «Заблуждение ума нашего происходит не от чего иного, как от того, что мы слепо вверяемся своим желаниям, от того, что не умеем мы ни обуздывать наши страсти, ни умерять их. Отсюда весь наш любовный бред, все наши антипатии и извращения вкуса, вся меланхолия, вызванная печалью, неукротимый гнев, вызванный отказом, все те излишества в питье и в еде, все те хвори и телесные пороки, какие имеют следствием своим безумие, худшую из болезней»[39]. Но пока еще речь идет о присутствии страсти лишь в моральном плане; имеется в виду ее довольно размытая ответственность за возникновение безумия; однако этим нравственным разоблачением достигается иная цель: Соваж с решительной прямотой постулирует, что феномены безумия коренятся в самой возможности страсти.

Задолго до Декарта и еще долгое время после того, как его идеи перестали оказывать влияние на философию и физиологию, страсть воспринималась как поверхность, на которой происходило соприкосновение тела и души; как точка, где сходятся

активность и пассивность их обоих, — и в то же время как граница, которую тело и душа полагают друг другу, и как место, где они сообщаются.

В медицине гуморов этот союз тела и души мыслится прежде всего как их взаимная причинная обусловленность. «Любые страсти с необходимостью вызывают известные движения гуморов: гнев волнует желчь, грусть — черную желчь, и движения гуморов бывают столь неистовыми, что нарушают равновесие во всем организме и даже могут привести к смерти; кроме того, страсти увеличивают количество гуморов; гнев умножает желчь, грусть — черную желчь. Если человек в изобилии наделен гуморами, обычно волнуемыми определенными страстями, то они будут предрасполагать его к этим страстям и к мыслям о предметах, кои обыкновенно их вызывают; желчь располагает к гневу и к мыслям обо всем ненавистном. Черная желчь располагает к печали и к мыслям о неприятных вещах; кровь, в которой все элементы правильно соотнесены, располагает к радости»[40].

В медицине духов расплывчатый детерминизм, заключенный в понятии «предрасположенность», уступает место строгой передаче механического движения. Если страсти возможны лишь у существа телесного, чье тело при этом не вполне проницаемо для света его ума и для его непосредственной и ясной воли, то только потому, что все движения ума в нас и вне нас, и чаще всего помимо нас, подчиняются механической структуре — структуре движения духов. «Прежде, чем увидит человек предмет своей страсти, его животные духи равномерно распределяются по всему телу, поддерживая все его части в целом; но присутствие нового объекта приводит к нарушению всего этого равновесия. Большая часть духов устремляется к мышцам рук, ног, лица и всех внешних частей тела, дабы расположить их в соответствии с преобладающей страстью и придать телу такой вид и такое движение, какие необходимы, чтобы достигнуть блага или избегнуть зла, явившегося ему»[41]. Таким образом, страсть определенным образом располагает духи, предрасполагающие к страсти; иными словами, под действием страсти и в виду ее предмета циркуляция, распространение и концентрация духов происходят так, что пространственная их конфигурация способствует запечатлению предмета в мозгу и образа его в душе; тем самым в про-

странстве тела образуется нечто вроде геометрической фигуры страсти, ее экспрессивной транспозиции, — которая в то же время составляет и ее основной каузальный фонд: поскольку все духи тела группируются вокруг предмета страсти или, по крайней мере, его образа, ум, в свою очередь, не в силах будет отвратить от него своего внимания и, как следствие, будет испытывать страсть.

Еще шаг — и вся система сожмется в такое единство тела и души, в пределах которого они сообщаются между собой непосредственно, через символические значения общих для них качеств. Именно это и происходит в медицине твердых элементов и флюидов, определявшей медицинскую практику XVIII в. Душа наравне с телом может обладать такими качествами, как напряженность и расслабленность, твердость и мягкость, оцепенелость и слабость, засоренность и сухость; все они в конечном счете отсылают к некоей неразличимой, не выделенной как таковая ситуации страсти, подчиняющей сцепление идей, течение чувств, состояние фибр, циркуляцию флюидов единым для них формам. Причинные зависимости здесь слишком дискурсивны, элементы, их составляющие, слишком разрозненны, чтобы можно было в данном случае применять каузальные схемы. Что такое «живые страсти, такие, как гнев, радость, зависть» — причины или следствия «излишней силы, излишнего напряжения и излишней эластичности нервных фибр и излишней активности нервного флюида»? И наоборот, разве не могут «страсти изнурительные, такие, как страх, упадок духа, скука, отсутствие аппетита, холодность, какой сопровождается отвращение к окружающему, причуды аппетита, отупение, ослабление памяти», равным образом и предшествовать, и последствовать «слабости мозгового вещества и нервных фибр, распределяющихся по всем органам, а также оскудению и инертности флюидов»?[42] В самом деле, отныне место страсти — не в последовательной цепи причин и не на полпути между телесностью и духовностью; где-то на более глубоком уровне страсть служит свидетельством тому, что душа и тело связаны между собой вечной метафорической связью: их качествам нет надобности сообщаться, ибо они у них общие, а способы, какими они выражают себя, не нуждаются в каузальном значении — попросту потому, что тело и душа все-

гда являются непосредственным выражением друг друга. Страсть теперь несколько смещена относительно точного геометрического центра того целого, какое составляют душа и тело; она лежит по эту сторону их, там, где их противоположность еще не задана, в той самой области, где берет начало и их единство, и их различие.

Однако на этом уровне страсть — уже не просто одна из причин безумия, пусть и наиболее существенных; скорее она составляет общее условие. Если мы говорим, что есть такая сфера взаимоотношения души и тела, где причина и следствие, условие и внешнее выражение еще не разделены и в своем тесном переплетении производят одно, единое движение, которое распадается лишь впоследствии; если мы говорим, что существуют своего рода априорные, еще не подвергшиеся делению качества, предшествующие неистовству тела и возбуждению души, вялости фибр и расслабленности ума, и эти качества впоследствии устанавливают одни и те же значения для органики и для духовной сферы, — то мы тем самым сознаем, что именно здесь могут найти себе место такие болезни, как безумие, т. е. болезни, изначально поражающие тело *и* душу, болезни, при которых повреждение мозга по своему качеству, происхождению и в конечном счете по своей природе ничем не отличается от повреждения души.

Возможность безумия заключена в самом факте существования страсти.

Правда, страсть и безумие стояли рядом задолго до классической эпохи, стоят сейчас и, по-видимому, будут стоять и впредь. Однако классический век неповторим, и мы не можем этого отрицать. Моралисты, следовавшие греко-латинской традиции, не сомневались, что безумие есть кара, уготованная за страсть, и для пущей убедительности любили изображать страсть как временное и смягченное безумие. Но классическая мысль сумела установить между страстью и безумием такую связь, которая реализуется помимо благочестивого обета, поучительной угрозы или целой моральной системы; можно даже считать, что она порывает с традицией постольку, поскольку меняет местами звенья причинно-следственной цепи; она видит основание химерических образов безумия в самой природе страсти; она ясно

сознает, что *детерминизм страстей* есть не что иное, как *предоставляемая безумию свобода* проникать в мир разума, и что если не подлежащее сомнению единство души и тела обнаруживает через страсть конечный предел, поставленный человеку, то одновременно оно открывает человека для бесконечного движения, влекущего его к гибели.

Дело здесь в том, что безумие — это не просто одна из возможностей, заложенных в единстве тела и души; оно не является попросту одним из последствий страсти. Получив основание в единстве души и тела, оно оборачивается против этого единства и ставит его под сомнение. Сделавшись возможным благодаря страсти и через страсть, оно, через присущее ему движение, угрожает тому, что сделало возможной саму страсть. Безумие — одна из тех форм единства тела и души, в которых законы этого единства искажаются, извращаются, становятся обратимыми, а само оно, явленное как заданная наперед очевидность, предстает одновременно во всей своей хрупкости и обреченности.

В страсти наступает такой момент, когда она, следуя своему течению, вдруг утрачивает цельность: ее законы как будто самопроизвольно перестают действовать, и движение внезапно останавливается, без всякого толчка извне, без поглощения какой бы то ни было живой силы, — или же оно распространяется вширь, множится и замирает, достигнув предела пароксизма. Уайтт допускает, что какое-либо острое переживание может вызвать безумие точно так же, как толчок может вызвать движение, — уже потому только, что любое переживание есть одновременно и толчок в душе, и колебание нервной фибры: «Так, например, истории или повествования грустные или способные взволновать сердце, ужасное зрелище, неожиданно представшее нашему взору, глубокая печаль, гнев, ужас и прочие страсти, что производят на нас изрядное впечатление, вызывают зачастую самые внезапные и бурные нервные симптомы»[43]. Но безумие в собственном смысле слова начинается в тот момент, когда движение страсти сразу самоуничтожается в своей избыточности и внезапно вызывает неподвижность — вплоть до неподвижности смерти. Безумие словно обладает собственной механикой, где покой не обязательно представляет собой нулевую степень движения, но может быть также движением, резко по-

рывающим с самим собой, движением столь бурным, что оно разом достигает своей противоположности и дальше продолжаться не может. «Известны примеры таких бурных страстей, что они порождали нечто вроде столбняка или каталепсии, когда человек походил более на статую, нежели на живое существо. И еще того более, случалось не раз, что сильный испуг, огорчение, радость, стыд, будучи доведены до предела, приводили к скоропостижной кончине»[44].

И наоборот: бывает, что движение, передаваясь от души к телу и от тела к душе, бесконечно распространяется вширь и дробится, образуя своеобразное пространство беспокойства — безусловно, более близкое к тому, где Мальбранш размещал души, нежели к тому, где Декарт располагал тело. Множество незаметных очагов возбуждения, вызванного зачастую весьма умеренным толчком извне, разрастаются, возбуждение накапливается, усиливается и в конце концов прорывается неистовыми конвульсиями. Уже Ланчизи объяснял подверженность римской знати «парам» — истерическим припадкам и ипохондрическим кризам, — тем, что из-за жизни при дворе, которую они вели, «ум их, постоянно мятущийся между страхом и надеждой, не знал ни минуты покоя»[45]. По мнению многих врачей, городская, придворная, салонная жизнь ведет к безумию, ибо состоит из множества добавляющихся друг к другу, бесконечно отражающих друг друга, никогда не утихающих длительных раздражений[46]. Но в каждом сколько-нибудь ярком образе и в тех явлениях, из которых складывается его органика, содержится определенный запас силы, и сила эта, множась, способна вызвать в результате состояние бреда — как если бы движение, передаваясь другому объекту, не только не утрачивало своей силы, но и могло вовлекать в свое русло силы иные, новые, и тем самым получать от них дополнительную мощь. Соваж именно так объясняет зарождение бреда: определенное ощущение страха связано с закупоркой или сдавливанием определенной медуллярной фибры; этот страх ограничен одним предметом, локализован, — как четко локализована и сама закупорка. Но по мере того как страх становится постоянным, душа начинает внимательнее прислушиваться к нему, все более отделяя и удаляя его от всего, что им не является. Но такое отделение страха только усиливает его, и душа,

уготовившая ему совершенно особенную участь, постепенно связывает с ним целый ряд более или менее далеких от него представлений: «К этой простой идее добавляет она другие — пригодные для того, чтобы питать этот страх и усиливать его. К примеру, человек, которому видится во сне, что его обвиняют в каком-то преступлении, немедля связывает с этим представлением представление о стражниках, судьях, палачах, виселице»[47]. И вот идея, будучи отягощенной всеми этими новыми элементами, увлекает их за собой и получает благодаря им какую-то дополнительную, чрезмерную силу и в конце концов становится неодолимой даже для самых упорных и целенаправленных волевых усилий.

Если возможность безумия заложена прежде всего в самом факте страсти и в развертывании той двойной цепи причин, которая, отталкиваясь от страсти, оказывается направленной одновременно и к телу, и к душе, то само безумие является в то же время отложенной страстью, обрывом каузальности, высвобождением элементов телесно-душевного единства. Оно причастно и к необходимости страсти, и к анархической свободе того движения, что вызывается той же самой страстью, но далеко выходит за ее пределы и в конечном счете отрицает и оспаривает все ее основные предпосылки. Оно превращается в движение нервов и мускулов, настолько неистовое, что ему, по всей видимости, не находится никакого соответствия в чередовании образов, идей или намерений: перед нами случай мании, когда она, внезапно обострившись, приводит к конвульсиям или когда она окончательно перерождается в непрерывное буйное помешательство[48]. И наоборот, когда тело пребывает в покое или в инертном состоянии, безумие может породить, а затем и поддерживать беспрерывную, нестихающую душевную тревогу, как это бывает при меланхолии; внешние предметы производят на ум меланхолика совсем иное впечатление, чем на ум человека здорового; «его впечатления слабы, и он редко обращает на них внимание; ум его почти целиком поглощен живо сменяющими друг друга идеями»[49].

На самом деле это расторжение связи между внешними движениями тела и ходом идей не означает, собственно говоря, того, что единство тела и души распалось и что оба они обретают в безумии автономное существование. Конечно, единство это ут-

рачивает свою непреложную строгость и целостность; однако расщепляется оно так, что не уничтожается до конца, а только распадается на совершенно произвольные фрагменты. Ибо когда меланхолик сосредоточивается на одной бредовой идее, то в работе участвует не только его душа и мозг, душа и нервы, нервные окончания и фибры: некий сегмент единства тела и души отделяется от целого и, что особенно странно, от совокупности органов, обеспечивающих восприятие реальности. То же самое происходит при конвульсиях и возбуждении; душа отнюдь не выключена из тела, но влечется за ним так стремительно, что не способна сохранить все свои представления, оставляет свои воспоминания, свои желания и устремления, свои самые стойкие идеи и, отделившись тем самым от самой себя и от всего прочного и стабильного в теле, позволяет увлечь себя подвижнейшим фибрам; отныне ничто в ее поведении не согласуется с реальностью, истиной и мудростью; фибры, благодаря своей вибрации, прекрасно могут подражать процессу восприятия, а потому больной утрачивает точку опоры: «Быстрая и беспорядочная пульсация артерий или любое другое из возможных расстройств сообщает фибрам то же самое движение [что и перцепция]; они будут воспроизводить отсутствующие предметы как присутствующие, а химерические — как подлинные»[50].

Целостное единство души и тела в безумии дробится, причем не на элементы, составляющие его метафизически, а на некие фигуры, мельчайшие единства, образованные сегментами тела и идеями души. В этих фрагментах человек отделен от самого себя, а главное — от реальности; из таких отдельных фрагментов складывается единство ирреальное, единство фантазма, которое, именно благодаря их автономии, вытесняет и подменяет собой истину. «Безумие заключается единственно в расстройстве воображения»[51]. Иными словами, когда безумие начинается вместе со страстью, оно покуда представляет собой лишь живое движение, укладывающееся в рамки рационального единства тела и души; это уровень *неразумного;* однако это движение вскоре отрывается от разумной механики, сопровождается припадками буйства, ступором, бессмысленно ширится и становится движением *иррациональным;* и вот тогда-то, вырвавшись из-под гнета истины и из ее пут, перед нами возникает *Ирреальное*.

Тем самым обозначается третий круг, который нам предстоит пройти. Это круг химер, фантазмов и заблуждения. После круга страсти — круг небытия.

Вслушаемся в то, чей голос слышится в этих фантастических фрагментах.

Образ — это еще не безумие. В самом деле, хотя сумасшествие открывает выход к своей пустой и суетной свободе прежде всего в произвольности фантазма, безумие начинается лишь потом, чуть позже, в тот момент, когда ум повинуется этому произволу и попадает в плен к этой призрачной свободе. В ту минуту, когда человек перестает видеть сон, он уверенно констатирует: «Мне представляется, что я умер»; тем самым произвол воображения разоблачен и соотнесен с реальностью; человек не безумен. Безумие наступит тогда, когда субъект будет утверждать, что он действительно умер, и придаст пока еще нейтральному содержанию образа «я умер» значение истины. Точно так же как сознание истины не исчезает от одного только присутствия образа, а утрачивается в акте, ограничивающем, унифицирующем, разделяющем этот образ либо сопоставляющем его с другими образами, — так же и для безумия отправной точкой служит акт, придающий образу значение истины. Воображение изначально невинно: *«Imaginatio ipsa non errat quia neque negat, neque affirmat, sedfixatur tantum in simplici contemplatione phantasmatis»*[52]*; один только ум в состоянии сделать так, чтобы данность образа стала ложной истиной, т. е. заблуждением, или же осознанным заблуждением, т. е. истиной: «Человек пьяный, глядя на одну свечу, считает, будто видит их две; человек же косоглазый, если ум его развит, сразу признает свое заблуждение и приучает себя видеть одну свечу»[53]. Таким образом, безумие пребывает по ту сторону образа, и, однако, оно имеет в нем глубокие корни — ибо оно состоит не в чем ином, как в спонтанном придании этому образу значения всеобъемлющей и абсолютной истины; акт, посредством которого разумный человек, справедливо или ошибочно, полагает образ истинным либо ложным, лежит по ту сто-

* Воображение как таковое не заблуждается, ибо ничего не отрицает и ничего не утверждает, но лишь фиксирует в простом созерцании мысленные образы (*лат.*). — *Примеч. пер.*

рону самого образа, за его пределами, и образ поверяется тем, чем он сам не является; акт, совершаемый безумным, никогда не выходит за рамки данного ему образа; он целиком вовлечен в его непосредственность и живость, и образ получает в нем опору и утверждается лишь постольку, поскольку вбирает его в себя без остатка: «Великое множество людей, чтобы не сказать все, впадают в безумие оттого, что излишне сосредоточиваются на одном предмете»[54]. Безумие, находящееся внутри образа, целиком погруженное в него и неспособное вырваться из-под его власти, тем не менее представляет собой нечто большее, чем образ, — а именно тайный акт созидания.

Что это за акт? Акт веры, акт утверждения и отрицания; это дискурс, который служит опорой для образа и одновременно обрабатывает его, углубляет, растягивает на всю величину какого-либо суждения, организует вокруг какого-либо речевого сегмента. Не тот человек безумен, который воображает, будто он из стекла, — ибо любой может увидеть этот образ во сне; но тот безумен, кто, веря, что он сделан из стекла, заключает отсюда, что он хрупкий, что он может разбиться и что поэтому ему нельзя прикасаться ни к чему твердому и следует даже оставаться неподвижным, и т. п.[55]. Все это рассуждения безумца; но в то же время надо признать, что сами по себе они отнюдь не абсурдны и не алогичны. Наоборот, в них совершенно правильно использованы самые жесткие фигуры логики. Для Дзаккиаса не составляет труда обнаружить в рассуждениях сумасшедших все эти фигуры. Вот силлогизм человека, вознамерившегося уморить себя голодом: «Мертвые не едят; я мертв; следовательно, я не должен есть». Вот бесконечно долгое индуктивное умозаключение человека, одержимого манией преследования: «Такой-то, такой-то и такой-то — мои враги; все они — люди; следовательно, все люди — мои враги». Рассуждение третьего больного строится на энтимеме: «Большинство людей, которые жили в этом доме, умерли, а следовательно, и я, который жил в этом доме, умер»[56]. Такова безукоризненная логика безумцев, как будто насмехающаяся над логикой логиков, ибо она похожа на нее как две капли воды или, вернее, потому что она точно такая же, и в тайных недрах безумия, где коренится столько заблуждений и столько нелепостей, столько бессвязных слов и жестов, мы в ко-

нечном счете обнаруживаем, на большой глубине, правильный дискурс во всем его совершенстве. *«Ex quibus,* — заключает Дзаккиас, — *vides quidem intellectum optime discurrere»**. Предельный язык безумия — это язык разума, но облеченный притягательностью образа, ограниченный тем пространством видимости, что создается вокруг образа, находящийся вне целостного образа и вне универсального дискурса, но образующий какое-то совершенно особое, ошибочное их сочетание, упрямое, стойкое своеобразие которого как раз и является безумием. Следовательно, безумие, строго говоря, не всецело заключено внутри образа, постольку образ сам по себе не может быть ни истинным, ни ложным, ни разумным, ни безумным; точно так же оно не поглощается без остатка и рассуждением — простой формой, в которой нельзя обнаружить ничего, кроме бесспорных логических фигур. И все же безумие присутствует и в образе, и в рассуждении. В некоей особой, связующей их фигуре.

Возьмем один пример, приведенный Димерброком. Одним из его пациентов был мужчина, одержимый глубокой меланхолией. Как и у всех меланхоликов, ум его был прикован к одной навязчивой идее, постоянно растравлявшей его неутихающую печаль. Он обвинял себя в убийстве собственного сына; испытывая непереносимые муки совести, он говорил, что Бог послал ему в наказание демона, который всегда находится подле него и искушает, подобно тому демону, что искушал Господа. Он видел этого демона, беседовал с ним, слышал его упреки и отвечал ему. Он не понимал, почему никто из окружающих не замечает присутствия демона. В этом и состояло его безумие: в этих муках совести, в этой вере, в галлюцинации и в этих речах, — короче, в той совокупности убеждений и образов, из которых и слагается бред. Но Димерброк пытается понять, каковы в данном случае «причины» безумия, как оно могло возникнуть. И вот что ему удается выяснить: этот человек повел своего сына купаться, а тот утонул. С тех пор отец считает себя ответственным за его смерть. Таким образом, мы можем восстановить следующую картину развития этого безумия. Человек считает себя виновным и говорит себе, что человекоубийство ненавистно Всевышнему; далее

* Хотя лишены они были разумения, но рассуждали наилучшим образом (*лат.*). — *Примеч. пер.*

воображение подсказывает ему, что он навеки проклят; а поскольку он знает, что самая страшная пытка осужденного состоит в том, что он препоручается Сатане, он говорит себе, что «к нему приставлен ужасный демон». Пока он еще не видит демона, но, поскольку «мысль эта не отпускает его» и он полагает ее «за весьма достоверную, в мозгу его властно возникает определенный образ этого демона; через воздействие мозга и духов образ этот представляется его душе с такой ясностью, что он уверен, будто постоянно видит перед собою самого демона»[57].

Итак, в случае безумия, проанализированном Димерброком, есть как бы два уровня; первый уровень вполне очевиден: напрасное уныние человека, который безосновательно винит себя в убийстве сына; больное воображение, рисующее демонов; распадающийся разум, вступающий в беседу с призраком. Но копнув глубже, мы обнаруживаем строго организованную структуру, воспроизводящую безупречную структуру дискурса. Логика этого дискурса подкрепляется самыми прочными религиозными убеждениями, его продвижение вперед строится как последовательная цепь рассуждений и оценок; это своего рода разум за работой. Короче, бред обрывочный и очевидный скрывает в себе бред упорядоченный и тайный. И этот второй бред, т. е. в известном смысле чистый разум, разум, сбросивший все показные отрепья слабоумия, — он и есть средоточие парадоксальной истины безумия. Причем сразу в двух смыслах, поскольку в нем обнаруживается и то, что придает безумию его истину (неопровержимая логика, строго организованный дискурс, безукоризненная связность и прозрачность виртуального языка), и то, что делает его истинным безумием (его собственная природа, совершенно неповторимый стиль всех его внешних проявлений и внутренняя структура бреда).

Но на уровне еще более глубоком этот бредовый язык заключает в себе последнюю истину безумия — постольку, поскольку он служит его организующей формой, принципом, обусловливающим любые его проявления, как телесные, так и душевные. Меланхолик у Димерброка ведет беседы со своим демоном потому, что образ этого демона глубоко запечатлен в неизменно податливой материи мозга через движение духов. Однако эта органическая фигура, в свою очередь, есть всего лишь

оборотная сторона идеи, терзающей ум больного; это нечто вроде осадочных пород, образующихся в теле под действием бесконечно возобновляющегося дискурса — дискурса наказания Божиего, ожидающего грешников, виновных в человекоубийстве. Тело и запечатленные на нем следы, душа и воспринимаемые ею образы — все это в данном случае лишь связующие элементы синтаксиса в языке бреда.

Нас могут упрекнуть в том, что весь наш анализ построен всего лишь на одном наблюдении, почерпнутом у одного-единственного автора (наблюдение это может быть исключением, поскольку речь идет о бреде меланхолика); попытаемся же найти подтверждение тому, что дискурс бреда имеет основополагающее значение для классической концепции безумия, у другого автора, принадлежащего к другой эпохе и описывавшего совсем другую болезнь. Перед нами случай «нимфомании», который наблюдал Бьенвиль. Воображение «Жюли», юной девушки, воспламенилось от слишком раннего пристрастия к романам; пыл ее подогревали речи служанки, «причастной Венериных таинств... добродетельной Агнессы в глазах матери», а на деле «любимой и сладострастной распорядительницы наслаждениями дочери». Однако Жюли восстает против этих новых для нее желаний, борется с ними, прибегая ко всем тем впечатлениям, которые оставило в ней воспитание; романтическому языку соблазна она противопоставляет затверженные уроки благочестия и добродетели; и, несмотря на всю живость своего воображения, сопротивляется болезни до тех пор, покуда она «в силах рассуждать сама с собой следующим образом: покоряться столь постыдной страсти непозволительно и неприлично»[58]. Но порочные речи и опасные книги множатся; возбуждение слабеющих фибр с каждым мигом становится все сильнее; и тогда ее главный язык сопротивления постепенно иссякает: «До тех пор *говорила* в ней только природа; но скоро иллюзия, химера и причуда сыграли роль свою; и тогда ей достало наконец пагубной силы согласиться в душе своей с ужасной и отвратительной максимой: нет ничего прекраснее и нет ничего приятнее, чем повиноваться желаниям любви». Обретение основополагающего дискурса открывает врата безумию; воображение вырывается на свободу, аппетиты все растут и растут, раздражение фибр доходит до крайней степени.

Бред, приняв форму краткого нравственного принципа, ведет прямо к конвульсиям, которые могут поставить под угрозу и саму жизнь человека.

Завершая этот последний круг, открывшийся свободой фантазма и замыкающийся теперь строго упорядоченным языком бреда, мы можем сделать следующие выводы.

1. В безумии классической эпохи существует две формы бреда. Первая из них — частная, симптоматическая; она встречается при некоторых заболеваниях ума, прежде всего при меланхолии; в этом смысле мы можем сказать, что есть болезни, которые сопровождаются бредом, и болезни, которые им не сопровождаются. В любом случае это бред всегда очевидный, он входит в число признаков безумия; он имманентен истине безумия и является одной из ее составных частей. Но существует и бред иной — не всегда выраженный внешне и не облеченный в слова самим больным в ходе болезни, но неизменно предстающий взору всякого, кто, восходя к истокам болезни, стремится изъяснить ее тайну и ее истину.

2. Этот скрытый бред присутствует при любых умственных расстройствах, даже там, где его меньше всего можно ожидать. Для классической мысли было ясно, что даже если болезнь выражается только в безмолвных жестах, приступах бессловесного буйства и странностях поведения, бред постоянно и подспудно присутствует в ней как связующее звено между этими частными признаками и общей сущностью безумия. В «Словаре» Джеймса эксплицитно предлагается считать бредом состояние таких «больных, какие грешат вследствие недостатка либо избытка чего-либо в некоторых своих намеренных действиях — неразумным и неприличным образом; как, например, когда рука их постоянно вырывает клочья шерсти или делает такое движение, как будто ловит мух; или когда больной действует вопреки своему обыкновению и без всякой причины; или когда он говорит гораздо более или гораздо менее обыкновенного; или когда он ведет непристойные речи, будучи в здоровом состоянии сдержанным и пристойным в своих словах; или когда выкрикивает он слова бессвязные, или дышит тише, чем следует, или обнажает половые органы в присутствии посторонних. Также мы рассматриваем как больных, пребывающих в состоянии бреда, тех, чей ум

поврежден через расстройство каких-либо органов чувств, или же тех, кто использует эти органы чувств несвойственным им образом, к примеру, когда больной не может совершить какого-либо намеренного действия или действует невпопад»[59].

3. При таком понимании дискурса он охватывает всю область безумия. Безумие в том смысле, в каком его понимали в классическую эпоху, указывает не столько на определенное умственное или телесное изменение, сколько на существование скрытого в глубине, по ту сторону телесных расстройств и странностей в поведении и речах, бредового дискурса. Самое простое и самое общее определение, которое можно дать классическому безумию, — это именно бред: «Слово это (delirium) — производное от *lira*, след; тем самым *deliro* означает именно сбиться со следа, уклониться от столбовой дороги разума»[60]. Поэтому не удивительно, что авторы нозографии XVIII в. зачастую относят к видам безумия головокружение, но гораздо реже включают в него истерические конвульсии: все дело в том, что за конвульсиями редко можно обнаружить какой-либо единый дискурс, тогда как в головокружении ясно просматривается бредовое утверждение, что мир действительно кружится[61]. Такой бред — необходимое и достаточное условие для того, чтобы считать данную болезнь безумием.

4. Язык есть начальная и конечная структура безумия. Он — основополагающая форма безумия, он служит основой для всех циклов, через которые оно высказывает свою природу. Тот факт, что сущность безумия можно в конечном счете свести к простой дискурсивной структуре, отнюдь не придает ему чисто психологической природы, но наделяет его властью над целостным единством души и тела; дискурс этот — одновременно и тот безмолвный язык, на котором ум общается сам с собой в своей истине, и зримый связующий элемент телесных движений. Все формы непосредственного сообщения между телом и душой, которые, как мы видели, проявились в безумии — параллелизм, дополнительность, — держатся исключительно на этом языке и на его возможностях. Движение страсти, которое длится до тех пор, покуда, оборвавшись, не обращается против себя самого; внезапное возникновение образа и зримо сопутствующее ему возбуждение тела — все втайне одушевлялось этим языком с того

самого момента, когда мы попытались восстановить данные процессы. Если детерминизм страсти, выйдя за собственные пределы, разрешился в фантазии образа и если образ, в свою очередь, повлек за собой целый мир воззрений и желаний, то произошло это потому, что язык бреда уже управлял этим движением: дискурс, высвобождая страсть из любых положенных ей пределов, соединялся с высвобождающимся образом, придавливая его всем бременем своей утвердительности.

Именно этот бред, причастный одновременно и телу и душе, и языку и образу, и грамматике и психологии, — именно он служит началом и завершением для всех кругов безумия. Именно его строгий смысл изначально задавал их организацию. Этот бред — одновременно и само безумие, и та безмолвная, лежащая по ту сторону любых феноменов безумия трансценденция, которая конституирует его в его истине.

Остается ответить на последний вопрос: что именно в этом основополагающем языке позволяет нам считать его бредом? Пусть он *истина безумия;* но почему одновременно он еще и *истинное безумие,* первичная форма помешательства? Как мы видели, формы этого дискурса находятся в полном соответствии с правилами разума, — так почему же именно в нем сосредоточиваются все те признаки, которые самым очевидным образом свидетельствуют как раз об отсутствии разума?

Вопрос этот имеет решающее значение, однако в самой классической эпохе он не получил прямого и ясно сформулированного ответа. Подступиться к нему можно лишь окольным путем, привлекая те типы опыта, которые находятся в непосредственной близости к основному языку безумия, т. е. к опыту сновидения и заблуждения.

Почти полное тождество сновидения и безумия — одна из характерных для классической эпохи тем. Восходит она, по-видимому, к весьма давней традиции, отразившейся, в частности, еще в конце XVI в. у Дю Лорана; для него меланхолия и сновидение имеют общее происхождение и одну и ту же ценность относительно истины. Существуют «естественные сны», воспроизводящие то, что было доступно чувствам субъекта или его пониманию во время бодрствования, но оказалось искажено воздей-

ствием его темперамента; точно так же существует меланхолия, имеющая чисто физическое происхождение, обусловленная комплекцией больного и искажающая важность, значение и, так сказать, колорит реальных событий, воспринимаемых его умом. Но существует и другая меланхолия: та, что позволяет предсказывать будущее, разговаривать на незнакомом языке, видеть существа, обычно остающиеся незримыми; эта меланхолия имеет своим истоком вмешательство сверхъестественных сил, — тех самых, что населяют ум спящего пророческими снами, в которых видятся события будущего или же «странные вещи»[62].

Но в XVII в. традиция, устанавливающая сходство между сновидением и безумием, внешне оставаясь неизменной, в действительности прерывается, и между ними выявляются новые, более существенные отношения. В рамках этих отношений сновидение и безумие рассматриваются уже не только в аспекте своих отдаленных истоков или в своем непосредственном значении, как признаки; они противопоставляются как два самостоятельных феномена, имеющих собственные законы развития и собственную природу.

Сущность сновидения и безумия представляется в это время единой. Механизм их действия одинаков; в протекании сна Дзаккиас различает движения, которые порождают грезы, но которые в период бодрствования с равным успехом могли бы вызвать различные виды безумия.

Когда мы засыпаем, то в первые мгновения пары, поднимающиеся в теле и достигающие головы, многообразны, взвихрены и весьма плотны. Они настолько темны, что в мозгу не пробуждается никаких образов; их беспорядочный вихрь только раздражает нервы и мышцы. Совершенно так же обстоит дело у буйно помешанных и маньяков: фантазмы у них редки, каких-либо ложных убеждений нет совсем, и почти не бывает галлюцинаций; зато ими владеет сильнейшее возбуждение, с которым они не в силах справиться. Вернемся к тому, как развивается сон: когда завершается начальный, турбулентный период, поднимающиеся к мозгу пары проясняются, и движение их становится упорядоченней; в этот момент рождаются фантастические сновидения: мы видим чудеса и тысячи невероятных вещей. Этой стадии соответствует стадия слабоумия, при котором человек

убеждает себя во многих вещах, *«duae in veritate non sunt»**. Наконец возмущение паров успокаивается окончательно; спящий начинает видеть вещи более отчетливо; в прозрачных, светозарных отныне парах вновь всплывают воспоминания прошедшего дня, вполне соответствующие реальности; образы эти почти не претерпели метаморфозы, разве что в какой-нибудь одной детали — именно так бывает у меланхоликов, которые видят все вещи такими, каковы они есть, *«in paucis qui non solum aberrantes»*[63]**. Каждая стадия в развитии сна, привносящая нечто новое в качество воображения, и каждая из форм безумия связаны между собой обязательной аналогией, ибо механизмы их действия одинаковы: то же движение паров и духов, то же высвобождение образов, то же соответствие между физическими свойствами явлений и психологическими и моральными значениями чувств. *«Non aliter evenire insanientibus quam dormientibus»*[64]***.

Этот анализ Дзаккиаса важен для нас тем, что безумие сопоставляется со сновидением не как с позитивным феноменом, а скорее как с некоей целостностью, единством сна и грезы, — иными словами, как с совокупностью элементов, куда, помимо образа, входят фантазм, воспоминания или предсказания, великая пустота сна, ночной мрак чувств и все то негативное начало, которое вдруг вырывает человека из состояния бодрствования с его чувственно ощутимыми истинами. Если традиция соотносила бред безумца с живыми образами сновидения, то для классической эпохи характерно сравнение бреда с тем единым и неделимым целым, какое составляют вместе образ и великая ночь ума, на фоне которой и высвобождается этот образ. Это их единство, если целиком перенести его на свет бодрствующего дня, и есть безумие. Именно в этом смысле нужно понимать те определения безумия, которые вновь и вновь звучат на протяжении классической эпохи и в которых почти всегда присутствует сновидение, сложная фигура, состоящая из двух простых — образа и сна. Она присутствует либо негативно — и тогда единственным критерием, позволяющим отличить безумцев от спящих,

---

* Которых на самом деле нет (*лат.*). — *Примеч. пер.*

** Не говоря о мелких отклонениях (*лат.*). — *Примеч. пер.*

*** С поврежденным в рассудке происходит все то же, что и со спящим (*лат.*). — *Примеч. пер.*

становится понятие бодрствования[65], — либо же позитивно, и тогда безумие прямо определяется как одна из разновидностей сновидения, а бодрствование получает характер его видового отличия: «Бред есть сновидение бодрствующего человека»[66]. Древняя, восходящая к античности идея сновидения как преходящей формы безумия оказалась вывернутой наизнанку; теперь уже не греза перенимает у сумасшествия его беспокойную силу, демонстрируя тем самым хрупкость и ограниченность разума, — но само безумие обретает в грезе свою первоприроду и через это родство обнаруживает свое содержание — высвобождение образа в ночном мраке реального.

Сновидение обманчиво; оно ведет к путанице в представлениях; оно иллюзорно. Однако оно не ошибочно. И с этой точки зрения безумие не исчерпывается сновидением в модальности бодрствования и смыкается с понятием ошибки. Конечно, во сне воображение кует *«impossibilia et miracula»* либо соединяет вместе вполне достоверные фигуры *«irrationali modo»;* однако, как отмечает Дзаккиас, *«nullus in his error est ac nulla consequenter insania»*[67]*. Безумие возникает, когда к образам, столь близким к сновидению, добавляется главная составляющая заблуждения — утверждение или отрицание. Именно в этом смысле следует понимать знаменитое определение безумия, приведенное в «Энциклопедии»: уклоняться от разума, «сохраняя полное к нему доверие и пребывая в твердом убеждении, что следуешь ему, — вот что, по-моему, называется быть *безумным*»[68]. Наряду с грезой, ошибка является еще одним обязательным элементом в классическом определении сумасшествия. В XVII—XVIII вв. безумец — это отнюдь не жертва какой-либо иллюзии, галлюцинации чувств или движения ума. Он не *введен в обман,* он *обманывается* сам. С одной стороны, ум безумца действительно увлечен хаосом сновиденных образов; но с другой — он в то же самое время по своей воле замыкает себя в границах заблуждающегося сознания: «Безумцами именуем мы тех, — пишет Соваж, — кто в данный момент лишен разума или упорствует в каком-либо существенном заблуждении; именно это *постоянное заблуждение* души прояв-

* Вещи невозможные и чудеса; иррациональным образом; нет в этом заблуждении ничего, из чего бы воспоследовало безумие (*лат.*). — *Примеч. пер.*

ляет себя в воображении его, в его суждениях и желаниях, составляя главную особенность этого класса»[69].

Безумие начинается там, где замутняется или затемняется отношение человека к истине. Его общий смысл и частные формы определяются исходя из этого отношения и в то же время из его разрушения. По утверждению Дзаккиаса, слабоумие (здесь под этим термином подразумевается безумие в самом широком смысле) «*in hoc constitit quod intellectus non distinguit verum a falso*»[70]*. Но несмотря на то что мы можем осмыслить этот разрыв лишь как отрицание, у него есть свои позитивные структуры, которые придают ему особые формы. В соответствии с различными формами доступа к истине будут существовать и различные типы безумия. Именно по этому принципу Крихтон, например, выделяет в разряде «безумие», во-первых, род бредовых состояний, нарушающих то отношение с истиной, какое оформляется в пределах *восприятия* («общее бредовое состояние умственных способностей, когда нездоровые перцепции принимаются за реальные вещи»); затем род галлюцинаций, которые нарушают представление о мире, — «заблуждение ума, когда предметы воображаемые принимаются за реальные либо же реальные предметы представляются ложным образом»; и наконец, род слабоумия, которое не уничтожает и не нарушает способностей, открывающих доступ к истине, но ослабляет их, ограничивает их возможности. Однако безумие прекрасно поддается анализу, опирающемуся на саму истину и присущие ей формы. Так, в «Энциклопедии» различаются «истина физическая» и «истина моральная». «Истина физическая состоит в верном соотношении наших ощущений с физическими предметами»; должна существовать такая форма безумия, которая будет определяться невозможностью достичь этой формы истины; это своего рода безумие физического мира, включающее в себя иллюзии, галлюцинации, любые расстройства восприятия; «слышать хоры ангельские, подобно некоторым восторженным людям, — безумие». Напротив, «истина моральная» заключается «в верных соотношениях, какие наблюдаем мы между предметами моральными либо между этими предметами и нами самими». Должна существовать такая

* Состоит в том, что ум не различает истинного и ложного (*лат.*). — *Примеч. пер.*

форма безумия, которая будет заключаться в утрате этих соотношений; таковы формы безумия, относящиеся к характеру, к поведению и к страстям: «Итак, любые причуды нашего ума, любые иллюзии нашего тщеславия, любые наши страсти, когда доходят они до ослепления, — все это самое настоящее безумие; ибо ослепление есть отличительная особенность безумия»[71].

Ослепление: слово это из тех, что ближе всего подводят к сущности безумия в классическую эпоху. В нем звучит та почти сновиденная ночь, которой окружены одинокие образы безумия и которая придает им некую незримую власть и независимость; но еще в нем звучит необоснованная вера, ошибочные суждения — весь тот фон ошибок и заблуждений, который неотделим от безумия. Тем самым основная составляющая безумия; дискурс бреда, несмотря на формальные аналогии с дискурсом разума, несмотря на свой строгий смысл, почти тождественный ему, обнаруживает свое кардинальное от него отличие. Его голос звучал — но говорил он в ночном мраке ослепления; он был чем-то большим, чем бессвязный и беспорядочный текст сновидения, ибо он *ошибался;* но он был и чем-то большим, чем ошибочное суждение, поскольку пребывал во всеобъемлющей *тьме* — темной бездне сна. Бред как принцип безумия — это система ложных предложений. связанных общим синтаксисом сновидения.

Безумие находится как раз в точке пересечения грезы и заблуждения; в различных своих вариациях оно покрывает всю поверхность их соприкосновения, все поле, на котором они смыкаются и разделяются одновременно. С заблуждением его объединяет не-истинность и произвольность в утверждении и отрицании; у грезы оно заимствует наплыв образов и яркие краски фантазмов. Но если заблуждение — это всего лишь не-истина, если сновидение ничего не утверждает и ни о чем не судит, то безумие, со своей стороны, заполняет пустоту заблуждения образами, а фантазмы связует воедино утверждением всего ложного. В известном смысле оно, следовательно, являет собой полноту бытия: ночные образы сопрягаются в нем с силами дня, а рожденные фантазией формы — с деятельностью бодрствующего разума; содержание, погруженное во тьму, соединяется со светозарной ясностью форм. Но разве такая полнота не есть воистину *предел пустоты?* Наплывающие образы — это в действи-

тельности лишь фантазмы, окруженные мраком, фигуры, обрисовавшиеся где-то в закоулках сна, а значит, оторванные от какой бы то ни было чувственно воспринимаемой реальности; какими бы живыми ни были эти образы, как бы ни были они укоренены в телесности человека, они — ничто, ибо ничего не отражают; что касается ошибочного суждения, то это лишь видимость суждения: оно не утверждает ничего истинного, ничего реального, оно вообще ничего не утверждает и целиком заключено в небытии заблуждения.

По существу, безумие, сопрягающее видение и ослепление, образ и суждение, фантазм и язык, сон и явь, день и ночь, есть *ничто,* ибо соединяет все их негативные элементы. Но парадокс безумия заключается в том, что оно *являет это ничто,* заставляет его взрываться знаками, словами, жестами. Порядок и беспорядок, разумное бытие вещей и это небытие безумия существуют в неразрывной связи. Ведь если безумие — это ничто, то проявляться оно может, лишь преступая собственные пределы, принимая видимость разумного порядка и тем самым превращаясь в собственную противоположность. Тем самым находят объяснение парадоксы классического опыта безумия: с одной стороны, оно всегда отсутствует, всегда недостижимо в вечной своей отлучке, не выражает себя ни в одном феномене или позитивном элементе; но с другой стороны, его присутствие, несомненно, явлено в каждой отдельной разновидности безумцев. Безумие есть бессмысленный беспорядок, но взору наблюдателя оно предстает как упорядоченность видов, как четкая работа душевных и телесных механизмов, как зримая логика языка. Все, что безумие, это отрицание разума, может сказать о самом себе, — все это принадлежит разуму. Короче, *в той мере, в какой безумие есть не-разум, рациональный подход к нему всегда возможен и необходим.*

Опыт этот нельзя обозначить и описать иначе, как одним-единственным словом — *Неразумие.* Именно оно ближе всего к разуму и всего дальше от него; именно оно несет в себе наибольшую полноту и наибольшую пустоту бытия; именно оно предстает разуму в привычных ему структурах — способствуя своему познанию, а вскоре и зарождению науки, позитивной по замыслу, — и оно же, применительно к разуму, всегда отсутствует, укрывшись в недоступных хранилищах небытия.

* * *

Если же теперь мы намерены оценить значение неразумия как такового, вне его родства со сновидением и заблуждением, то мы должны понимать его не как больной, или утраченный, или отчужденный разум, но попросту как разум *помраченный.*

Помрачение[72] — это ночь при свете дня, это тьма, царящая в самом центре чрезмерно яркой вспышки. Помраченный разум обращает свои глаза к солнцу — и не видит *ничего,* т. е. *не видит вообще*[73]; при помрачении исчезновение всех предметов в глубинах ночи непосредственно соотносится с утратой самого зрения; в тот самый миг, когда взор видит предметы, скрывающиеся в тайной ночи света, он видит, как исчезает и он сам.

Назвать безумие помрачением — значит сказать, что безумец видит свет дня, тот же свет, что и человек разумный (оба они живут под одним ярким солнцем); но, видя тот же дневной свет, и ничего кроме него, ничего в нем, он видит его словно бы пустым, как ночь, как ничто; ночной мрак — вот его способ воспринимать день, несущий свет. И это означает, что он, видя ночь, видя ночное ничто, не видит вообще. И, не зная, что не видит, допускает к себе рожденные его собственным воображением фантазмы и все, чем населена ночь, и принимает это за реальность. Вот почему соотношение бреда и помрачения заключает в себе сущность безумия — точно так же, как основополагающее соотношение истины и яркого света определяет сущность разума в классическую эпоху.

В этом смысле декартовский принцип сомнения — это конечно же великое заклятие ума. Декарт закрывает глаза и затыкает уши, чтобы ничто не мешало ему видеть истинный свет главного дня; тем самым он застрахован от помрачения безумца, который, открыв глаза, видит перед собой одну только ночь и, лишенный зрения, полагает, будто видит, когда ему являются образы, рожденные его воображением. Декарт, чьи чувства одинаково ясны, потому что одинаково закрыты для внешнего мира, исключил всякую возможность впасть в ослепление: когда он что-то видит, он уверен, что видит именно то, что видит. Напротив, перед взором безумца, опьяненного тем светом, который есть ночь, всплывают и множатся образы, неспособные отнестись критически к самим себе (поскольку безумец их *видит),* но безнадежно отторгнутые от бытия (поскольку безумец не видит *ничего*).

Неразумие так же соотносится с разумом, как помрачение — с сиянием дня. И это не метафора. Мы добрались до самой сердцевины той великой космологии, которой была проникнута вся культура классической эпохи. Возрожденческий «космос», столь богатый внутренними взаимосвязями и символическими отношениями, целиком подчиненный пересекающимся и накладывающимся друг на друга влияниям планет, ушел в прошлое; «природа» при этом еще не стала универсальным, всеобъемлющим началом, не приняла пока лирической благодарности человека и не увлекла его ритмом времен года. Люди классической эпохи сохраняют от прежнего «мироздания» и уже предчувствуют в грядущей «природе» только один, крайне абстрактный закон, который тем не менее лежит в основании самой живой и конкретной противоположности — противоположности *дня и ночи*. Их время — это уже не роковое, судьбоносное время небесных светил и еще не лирическое время сезонных циклов; это время вообще, время всеобъемлющее, но непреложно поделенное пополам — время света и тьмы. Это форма, целиком подвластная математической научной мысли — декартовская физика есть своего рода матесис света, — но в то же время намечающая в человеческом существовании великую трагическую цезуру: ту самую цезуру, которая властно подчиняет себе как время в театре Расина, так и пространство на полотнах Жоржа де Латура. Цикл дня и ночи — закон классического мира; это самая скромная, но и самая настоятельная из необходимостей мироздания, самая неизбежная, но и самая простая из закономерностей природы.

Закон этот исключает всякую диалектику и всякую возможность примирения; следовательно, он лежит в основе и целостного, непрерывного познания, и бесповоротно распавшегося пополам трагического существования; он царит над миром, не ведающим сумерек, не знакомым с излияниями и приглушенными полутонами лирики; все в нем должно быть явью или сном, истиной или ночью, светом бытия или небытием тени. Закон этот предписывает непреложную власть порядка, четкую границу между светом и тьмой, благодаря которой истина становится возможной и запечатлевается раз и навсегда.

И все же на двух полюсах этого порядка обретаются две противоположные, две симметричные фигуры — свидетельства того, что где-то на крайних пределах можно его преступить, и одно-

временно наглядные иллюстрации того, насколько важно его не преступать. На одном полюсе находится трагедия. Правило театрального единства времени имеет положительное содержание; оно предписывает трагедии ограничить свою длительность, уравновесив ее сменой дня и ночи — единичной, но и всеохватывающей; трагедия как целое должна свершиться в пределах этого единства времени, ибо сама она, по существу, есть не что иное, как столкновение двух царств, связанных в непримиримом самим временем. Над любым днем в театре Расина тяготеет ночь, которую он, так сказать, производит на свет: ночь Трои и резни, ночь желаний Нерона, римская ночь Тита, ночь Гофолии. Все эти огромные клочья ночи, обрывки тьмы неотступно преследуют день, не позволяя избавиться от них и исчезая сами лишь в новой, смертной ночи. И, в свой черед, все эти фантастические ночи неотступно преследует свет, какой-то адский отблеск дневного света: горящая Троя, факелы преторианцев, бледный луч сновидения. День и ночь в классической трагедии зеркально повторяют друг друга, и смена их бесконечных отражений придает их простой противоположности неожиданную глубину, когда она единым движением обнимает всю жизнь человека и его смерть. Точно так же в картине «Мадлен перед зеркалом» свет и тень, расположенные друг против друга, одновременно и разделяют, и объединяют лицо с его отражением, череп с его образом, явь с молчанием; а в «Образе святого Алексея» паж с факелом в руках высвечивает перед нами в темноте свода того, кто был его повелителем; серьезный мальчик, озаренный светом, соприкасается со всем человеческим ничтожеством; ребенок выводит на свет смерть.

Прямо напротив трагедии с ее возвышенным языком расположилось невнятно бормочущее безумие. Великий закон границы между днем и ночью нарушен и здесь; свет и тень смешались в буйстве умопомрачения, как в беспорядке трагедии. Но все-таки иначе. Трагический персонаж обретал в ночи как бы мрачную истину дня; ночь Трои всегда остается истиной Андромахи, а ночь Гофолии предвещала истину занимающегося дня; парадоксальным образом ночь была разоблачением, *глубочайшим днем бытия*. Напротив, безумец встречает при свете дня лишь по-ночному бессодержательные фигуры; свет для него затемняется всеми возможными иллюзиями сновидения; его день — это лишь самая внешняя, *поверхностная ночь видимости*. Именно поэтому человек

трагический более, чем кто-либо, вовлечен в бытие и несет в себе его истину: ведь он, подобно Федре, бросает в лицо безжалостному солнцу все тайны ночи; человек же безумный полностью исключен из бытия. Иначе и быть не может: ведь именно благодаря ему на небытие ночи ложится иллюзорный отблеск дня.

Теперь нам понятно, почему трагический герой — в отличие от персонажа эпохи барокко — ни при каких условиях не может быть безумным и почему безумие, со своей стороны, не может содержать в себе те трагические значения, которые нам открыли Ницше и Арто. В классическую эпоху человек трагический и человек безумный стоят лицом к лицу, не имея ни общего языка, ни возможности вступить в диалог; ибо один из них способен произносить лишь решительные, окончательные речи бытия, в которых мгновенная вспышка, истина света и глубины ночи сливаются воедино, — а другой издает лишь однообразное бормотанье, в котором пустословие дня и обманчивая тень, соединяясь, уничтожают друг друга.

Безумие — это свидетельство равноденствия, наступившего в отношениях между тщетой ночных фантазмов и небытием суждений дневного света.

Мы постигали это шаг за шагом, с помощью археологии знания; но все это уже было однажды сказано — просто в приступе трагического озарения, в последних словах Андромахи.

Дело обстоит так, как если бы в момент, когда безумие полностью утрачивает связь с трагическим деянием, в момент, когда человек трагический более чем на два столетия расходится с человеком неразумным, — именно в этот момент безумию потребовалось последний раз воплотиться на сцене. Занавес, падающий в финале «Андромахи», погружает в небытие последнее из трагических воплощений безумия. Но безумие, стоя на пороге собственного исчезновения, готовое удалиться навсегда, своими устами гласит, чем оно является и чем пребудет на протяжении всей классической эпохи. Разве можно найти более подходящий момент для того, чтобы высказать свою истину, истину отсутствия, истину дня, граничащего с ночью, нежели миг исчезновения? Не случайно, что это произошло в *последней* сцене *первой* великой трагедии классицизма — или, если угодно, *впервые* истина безумия классической эпохи была высказана в *после-*

днем произведении, принадлежащем к протоклассицистическому этапу в развитии трагедии. В любом случае истина эта сиюминутна, ее явление означает исчезновение навсегда; молнию возможно увидеть только в уже наступившей тьме.

Орест в своем неистовстве проходит три круга ночи — три концентрических изображения *помрачения*. Над дворцом Пирра занимается день; ночь еще не ушла, ее тьма обрамляет рождающийся свет, резко обозначает его предел. В это утро, праздничное утро, свершилось преступление, Пирр сомкнул вежды и не увидит разгорающегося дня: пятно тени брошено на ступени алтаря, на границе сияния и мрака. Итак, перед нами обе великие, космические темы безумия в различных своих формах: они — предвестие, декорация и сопровождение неистовства Ореста[74]. И вот начало ему положено: в безжалостно-ярком свете, открывающем убийство Пирра и предательство Гермионы, в той утренней ясности, в которой наконец является во всем блеске такая юная и одновременно такая старая истина, возникает первый круг тьмы — мрачное облако образуется вокруг Ореста, и мир постепенно скрывается в его пелене; истина растворяется в этих парадоксальных сумерках; в этот утренний вечер жестокость правды легко может превратиться в бешенство фантазмов:

Зачем ночная мгла сгустилась предо мною?

Наступила ночная пустота *заблуждения;* но скоро вспышка света, ложного света, зарождается на фоне первоначальной темноты — это вспыхивают образы. Кошмар растет — уже не в чистом утреннем свете, но в сумрачном мерцании, при свете бури и убийства.

О боги! отчего вокруг струится кровь?

И вот настает царство *сновидения*. Ночь выпускает на свободу фантазмы; являются Эриннии, и нет от них спасения. Они всевластны именно потому, что мимолетны; ничто не мешает их торжеству, когда они одиноко проходят перед взором, сменяя друг друга; образы и язык сливаются в выкриках-призывах, принимая и отталкивая Эринний, обращая к ним мольбу и замирая в страхе перед ними. Но все эти образы сходятся к одному — к

ночи, к той вторичной ночи, когда вершится кара и вечная месть, когда приходит смерть после смерти. Звучит напоминание Эриниям о той тьме, которая принадлежит им по праву — по праву рождения и праву их истины, т. е. их небытия.

За мной ли вы пришли из вечной тьмы ночной?

Именно в этот момент открывается, что образы безумия суть лишь греза и заблуждение, и несчастный, в ослеплении взывающий к ним, обречен тому же небытию, какое навеки уготовано им.

Таким образом, круг ночи пересечен вторично. Но тем самым не происходит возврата к светлой реальности мира. Мы достигаем чего-то потустороннего для внешних проявлений безумия; здесь царство *бреда* — главной, основополагающей структуры безумия, которая с самого начала служила его тайной опорой. У бреда есть имя, и имя это — Гермиона; Гермиона, возникающая вновь уже не как видение-галлюцинация, но как последняя истина безумия. Характерно, что Гермиона появляется именно в этот момент, на этой ступени безумия: ее нет среди Эвменид, и она не возглавляет их вереницу; она идет позади них, и между ними и ею пролегает та ночь, в которую они увлекли за собой Ореста и в которой растворились сами. Ибо Гермиона является как центральная фигура бреда, как истина, с самого начала втайне царившая над всем происходящим; Эвмениды были, по существу, лишь ее прислужницами. В этом трагедия Расина прямо противоположна трагедии греческой, где Эриннии выступали роком и истиной, из тьмы веков поджидавшей героя; страсть его служила лишь орудием их кары. Здесь же Эвмениды — всего лишь мерцающие видения, подчиненные бреду, первой и последней истине безумия, проступавшей уже в самой страсти и теперь торжествующей во всей своей наготе. Для этой царственной истины не нужны образы:

Ступайте прочь; верши свой суд, о Гермиона!

Гермиона, чье присутствие ощущалось постоянно, с самого начала, Гермиона, каждый миг терзавшая Ореста и кромсавшая на куски его разум, Гермиона, ради которой он стал «клятвопреступником, убийцею отца», в результате предстает истиной и

свершением его безумия. И бреду с его жесткой упорядоченностью нечего больше сказать, он может только повторить давно всем известную, жалкую истину, выдав ее за невесть какое знаменательное решение:

И вот я сердце ей несу на растерзанье.

Долгие дни, долгие годы Орест совершал это страшное приношение. То был принцип его безумия, но теперь он высказан как конечный его предел. Ибо дальше безумию пути нет. Произнеся истину о себе, дискурс бреда обрывается, и безумие может лишь целиком погрузиться в третью ночь, откуда нет возврата, в ночь бесконечного и непрерывного растерзания. Неразумию дано явить себя лишь на миг, на тот миг, когда язык умолкает, когда даже бред обречен на немоту, когда сердце наконец растерзано.

В трагедиях начала XVII в. безумие тоже могло выступать развязкой драмы — но такой развязкой, благодаря которой высвобождается истина; оно еще сохраняло выход на язык, язык обновленный, язык объясняющий, язык вновь обретенной реальности. Оно могло быть, самое большее, предпоследним моментом трагедии. Но не последним, как в «Андромахе», где не высказывает себя ни одна истина, кроме истины страсти, говорящей на языке Бреда и находящей в безумии свое предельное совершенство.

То развитие неразумия, за которым следовала и которое преследовала научная мысль классической эпохи, уже описало свою траекторию в лаконичном и насыщенном слове трагедии. После этого могла наступить тишина; безумие исчезло, скрывшись в неизменно отдаленном присутствии неразумия.

Теперь, когда мы знаем, что такое неразумие, нам легче будет понять, что представляла собой изоляция.

Жест этот, исключающий безумие из мира и тем обрекающий его исчезнуть в безразличном, единообразном мире изгнания, знаменовал собой нечто иное, нежели временную задержку в развитии средств медицинской помощи или в прогрессе гуманитарных идей. Точный его смысл определялся тем фактом, что безумие в классическую эпоху перестало быть знаком потустороннего мира и превратилось в парадоксальное проявление небытия. По сути, уничтожить безумие, выключить из обществен-

ного порядка фигуру безумца, которому в нем нет места, — не главная задача изоляции; сущность ее состоит не в заклятии угрозы. Изоляция только обнаруживает саму сущность безумия, иначе говоря, выводит на свет небытие; проявляя это его проявление, она тем самым и уничтожает его, ибо возвращает к его истине — к ничто. Практика изоляции лучше всего отвечает такому восприятию безумия, когда оно ощущается как неразумие, т. е. как пустая негативность разума; тем самым безумие признается пустотой, *ничем*. Иначе говоря, оно, с одной стороны, непосредственно воспринимается как отклонение от нормы: отсюда все формы спонтанного и коллективного суждения о нем, которого испрашивают не у врачей, но у людей здравомыслящих, прежде чем вынести решение об изоляции безумца[75]; но с другой стороны, единственная цель изоляции может состоять только в исправлении безумца (т. е. в уничтожении его отличия от других, или же в свершении «ничто» безумия в окончательном «ничто» смерти); отсюда те пожелания смерти, которые нередко встречаются в учетных списках изоляторов; эти записи надзирателей — вовсе не признак дикости, бесчеловечности или извращенности изоляции как социального института, но словесное выражение ее точного смысла — процесса уничтожения ничто[76]. Изоляция — это рисунок тайной и ясно различимой структуры безумия, возникший на поверхности феноменов в рамках поспешных морально-этических построений.

Сама ли изоляция, с присущими ей методами и средствами, коренится в этом глубоком интуитивном прозрении? Или же безумие потому и было взято в кольцо как небытие, что в результате практики изоляции оно действительно исчезло с горизонта классической культуры? Ответы на эти вопросы без конца отсылают друг к другу, образуя заколдованный круг. По-видимому, бесполезно будет двигаться по этому кругу, переходя от одной формы вопроса к другой. Лучше дать культуре классической эпохи возможность сформулировать общую структуру того опыта безумия, который, соответственно своей внутренней логике, распределяет в одном и том же порядке одни и те же значения и там, и тут, и в сфере спекулятивного знания, и в сфере социальных институтов, и в дискурсе и в королевском декрете, и в описании, и в предписании — везде, где отдельный элемент становится знаком и приобретает для нас значение и ценность языка.

Глава третья
ЛИКИ БЕЗУМИЯ

Итак, безумие есть негативность. Но негативность особого рода, наделенная всей полнотой зримых феноменов, чье богатство выстраивается в мудрую систему, подобно растениям в ботаническом саду.

В пространстве, заданном и ограниченном этим противоречием, развертывается дискурсивное познание безумия. Спокойные, упорядоченные фигуры, рожденные медицинским его анализом, таят в себе то непростое соотношение, в пределах которого и через которое происходит историческое развитие: соотношение *неразумия* как конечного смысла безумия и *рациональности* как формы его истины. Как сделать так, чтобы безумие, всегда укорененное в заблуждении и родственное ему, всегда дистанцированное от разума, могло тем не менее открыться перед ним, доверить ему свои тайны, все до единой, — вот главная проблема, которую выявляет и одновременно скрывает познание безумия.

Цель этой главы не в том, чтобы провести исторический анализ различных понятий психиатрии, связав их со всей совокупностью научного знания, с современными им теориями и врачебными наблюдениями; речь пойдет не о присутствии элементов психиатрии в медицине животных духов или в физиологии твердых элементов тела. Мы будем рассматривать поочередно каждую из великих фигур безумия, сохранявшихся на протяжении всей классической эпохи, и попытаемся показать, каким

образом они встраивались в структуру опыта неразумия; каким образом каждая из них обрела в нем свою собственную внутреннюю логику и каким образом все они смогли *позитивно* выявить *негативный* характер безумия.

Эта позитивность присуща всем формам безумия, однако в каждом отдельном случае она имеет разный уровень, разную природу и разную силу: в понятии *слабоумия* позитивное начало едва намечено — хрупкое, прозрачное, совсем еще близкое к негативности неразумия; в *мании* и *меланхолии* оно сгущается, воплощается в целой системе образов; самая же полновесная, содержательная, самая удаленная от неразумия и самая опасная для него позитивность — та, что возникает на стыке морали и медицины, образует своего рода телесное пространство, в равной мере причастное и этике, и органике, и придает содержание терминам *истерия, ипохондрия,* всему, что вскоре получит наименование *нервных заболеваний;* такая позитивность настолько далека от средоточия неразумия и настолько плохо вписывается в его структуры, что именно она заставит в конечном счете усомниться в самом неразумии и окончательно развенчает и свергнет его в конце классической эпохи.

I. Группа слабоумия

Слабоумие в XVII и XVIII вв. имеет разные, но охватывающие примерно одну и ту же сферу болезни названия — *dementia, amentia, fatuitas, stupiditas, morosis* — и признается большинством врачей. Оно достаточно легко узнается и выделяется среди прочих видов заболеваний; однако его позитивное, конкретное содержание остается неопределенным. На протяжении двух столетий в нем преобладает элемент негативности; что-то упорно не дает ему утвердиться в своем характерном облике. В каком-то смысле ни одна болезнь ума не стоит так близко к сущности безумия, как слабоумие. Но — к сущности безумия вообще, безумия, переживаемого во всей своей негативности, — как беспорядок, бессвязность мысли, заблуждение, иллюзия, не-разум и не-истина. Именно такое безумие — простая изнанка разума, чистая случайность ума, не исчерпываемая и не ограниченная

никакой позитивной формой, — прекрасно описано у одного автора XVIII в.: «Симптомы безумия бесконечно разнообразны. В состав его входит все, что человек видел и слышал, все, о чем он думал и размышлял. Оно сближает самые далекие с виду вещи. Оно вызывает в памяти то, что, казалось бы, давно забыто. Давнишние образы оживают перед взором; отвращение, которое считали угасшим, разгорается вновь; склонности становятся выраженнее и живее; и однако все это приходит в полное расстройство. Идеи мешаются, подобно типографским литерам, собранным в кучу без всякого смысла и понимания. Ничего осмысленного, последовательного из этого выйти не может»[1]. Именно с таким пониманием безумия как всецело негативного беспорядка более всего сближается слабоумие.

Таким образом, при слабоумии ум целиком пребывает во власти случайности и одновременно ничем не ограниченного детерминизма; оно влечет за собой любые последствия, ибо вызвать его могут любые причины. Нет такого расстройства мыслительных органов, которое не могло бы вызвать слабоумие в каком-либо из его аспектов. У него нет симптомов в собственном смысле слова; скорее оно само — безграничная, всегда открытая возможность любых возможных симптомов безумия. Виллизий, правда, рассматривает в качестве его признака и главной отличительной черты тупоумие, *stupiditas*[2]. Однако через несколько страниц *stupiditas* становится у него синонимом слабоумия: *stupiditas sive morosis*... В таком случае тупоумие — это попросту «отсутствие разумения и способности суждения» в чистом виде, наивысшее поражение разума в его наивысших функциях. Однако изъян этот сам по себе не является первичным. Дело в том, что душа разумная (расстройство которой и выражается в слабоумии), помещаясь в теле, образует между ним и собою некий смешанный, промежуточный элемент; в этом смешанном, одновременно протяженном и точечном, телесном и уже мыслящем пространстве, соединяющем душу разумную и тело, разлита *anima sensitiva sive corporea** — носительница промежуточных, опосредующих способностей человека: воображения и памяти; именно воображение и память доставляют уму все его идеи или, во всяком случае, элементы, позволяющие эти идеи сформиро-

* Душа чувственная, сиречь телесная (*лат.*). — *Примеч. пер.*

вать; и когда телесное функционирование их нарушено, тогда *intellects acies**, «как если бы взор его затянула пелена, чаще всего тупеет или по крайней мере помрачается»[3]. В том органическом и функциональном пространстве, по которому распространяется телесная душа и живое единство которого она обеспечивает, у нее есть свое средоточие, а также органы — орудия ее непосредственного действия; средоточием телесной души является мозг (конкретнее: воображение помещается в мозолистом теле, а память — в белом веществе), ее непосредственными органами — животные духи. В случае слабоумия всегда следует предполагать наличие поражения самого мозга, или же возмущения духов, или же какого-либо комбинированного расстройства и средоточия телесной души, и ее органов, т. е. и мозга и духов. Если причина болезни кроется только в мозге, то прежде всего ее следует искать в количестве самой мозговой материи: либо ее слишком мало, чтобы обеспечивать надлежащее функционирование мозга, либо же, наоборот, слишком много, и потому она мягче необходимого и как бы низшего качества, *mentis acumini minus accomodum***. Иногда повинна бывает также и форма мозга; как только он утрачивает ту *forma globosa****, которая обеспечивает равномерное распределение духов, как только в нем образуется какая-нибудь впадина или ненормальное утолщение, духи, отражаясь от него, распространяются в неверных направлениях; поэтому они уже не могут по ходу своего движения передавать разумной душе правдивый и верный образ вещей и сообщать ей чувственные подобия истины: наступает слабоумие. Бывают и причины более тонкие: мозг для правильного своего функционирования должен поддерживать определенный уровень теплоты и влажности, определенную консистенцию, так сказать, ощутимое качество своей текстуры и зернистой ткани; как только он становится слишком влажным или слишком холодным — что часто случается с детьми и стариками, не правда ли? — мы сразу обнаруживаем все признаки *stupiditas;* они наблюдаются и в том случае, когда зернистая ткань мозга становится слишком грубой и словно пропитывается тяжелым влия-

* Проницательность рассудка (*лат.*). — *Примеч. пер.*

** Острота ума ниже подобающего (*лат.*). — *Примеч. пер.*

*** Шарообразную форму (*лат.*). — *Примеч. пер.*

нием земли; нельзя ли предположить, что подобная весомость мозговой субстанции возникает из-за тяжелого воздуха и грубой почвы? Тогда получила бы объяснение всем известная тупость беотийцев[4].

При *morosis* расстройство может затронуть одни только животные духи; при этом они тоже становятся более весомыми, наливаются такой же тяжестью, приобретают грубую форму и неправильные пропорции, словно какая-то воображаемая сила притяжения влечет их к медлительной земле. В других случаях они становятся водянистыми, разжиженными и неспособными к самостоятельному движению[5].

Изначально расстройства мозга и расстройства животных духов могут возникать изолированно; однако со временем они обязательно сочетаются друг с другом; нарушения неизменно комбинируются: либо качество духов ухудшается из-за пороков мозговой материи, либо, наоборот, сама эта материя изменяется, откликаясь на изъяны духов. Если духи тяжелеют, а движение их излишне замедляется либо если они слишком текучи, то поры мозга и каналы, по которым они движутся, постепенно забиваются или принимают неправильную форму; напротив, когда изъян наличествует в самом мозге, духи не могут двигаться по нему нормальным путем и, как следствие, становятся предрасположенными к дефектам.

Напрасно стали бы мы искать в этом анализе Виллизия четко обрисованный облик слабоумия, присущие ему признаки и его особые причины. Приведенное описание отнюдь не лишено точности; однако понятие слабоумия для Виллизия включает, по-видимому, любые возможные нарушения в любом из отделов нервной системы: тут и духи и мозг, и размягчение и затвердение, и жар и охлаждение, и чрезмерная тяжесть и излишняя легкость, и недостаток материи и ее избыток, — для объяснения феномена слабоумия приходится привлекать все возможные патологические метаморфозы. Слабоумие не упорядочивает свои причины, не локализует их, не специфицирует их свойства в зависимости от особенностей симптоматики. Оно — универсальный результат любого возможного нарушения. В известном смысле слабоумие — это безумие за вычетом симптомов, отличающих ту или иную конкретную форму безумия; это как бы безумие, в

котором, если взглянуть на просвет, проступает только сущность безумия во всей своей чистоте, его самая общая истина. Слабоумие — это присутствие неразумного начала в любой его форме, нарушающее мудрый механизм работы мозга, фибр и духов.

Однако на таком уровне абстракции невозможно выработать полноценное медицинское понятие; его предмет слишком удален, оно находит выражение лишь в чисто логических дихотомиях: оно соскальзывает в область теоретических возможностей и не работает на практике. Слабоумие не выкристаллизовывается как особый медицинский опыт.

В середине XVIII в. представление о слабоумии по-прежнему остается негативным. Мир органики изменился, на смену медицине Виллизия пришла физиология твердых тканей; тем не менее тип анализа сохраняется: как и прежде, слабоумие вбирает в себя все формы «неразумия», в которых проявляются нарушения нервной системы. В начале статьи «Слабоумие», помещенной в «Энциклопедии», Омон объясняет, что естественное бытие разума состоит в трансформации чувственных впечатлений; через посредство фибр они достигают мозга, где, продвигаясь по каналам духов, преобразуются в понятия. Мы можем говорить о неразумии или, скорее, безумии, когда эти трансформации перестают осуществляться обычными путями, когда они ведут к преувеличениям или искажениям или когда отсутствуют вовсе. Отсутствие их — это безумие в чистом виде, безумие, достигшее предельной степени и самого напряженного момента своей истины; иными словами, это и есть слабоумие. Каким образом оно возникает? Почему внезапно останавливается и сводится на нет вся работа по трансформации впечатлений? Омон, как и Виллизий, включает в понятие слабоумия любые возможные расстройства нервной системы. Существуют возмущения, вызванные ее интоксикацией — опием, болиголовом, мандрагорой; ведь Боне в своем «Sepulchretum» описывает случай, когда девушка сделалась слабоумной после того, как ее укусила летучая мышь. Некоторые неизлечимые заболевания, например эпилепсия, производят в точности такое же действие. Однако чаще причину слабоумия следует искать в мозге: это может быть либо случайное повреждение от удара, либо какая-либо врож-

денная деформация или малый объем, недостаточный для правильного функционирования фибр и правильной циркуляции духов. Сами духи тоже могут вызывать слабоумие в том случае, когда они истощены, бессильны и вялы или когда они уплотняются и становятся серозными и вязкими. Но чаще всего слабоумие коренится в состоянии фибр, утративших способность испытывать впечатления и передавать их. Вибрация, которую должно вызывать ощущение, отсутствует; фибра остается неподвижной — она или слишком расслаблена, или, наоборот, слишком напряжена и потому делается твердой, как камень; в отдельных случаях она неспособна вибрировать в унисон из-за своей мозолистости. Так или иначе, «пружина» ее утрачена. Вызывать же подобную неспособность к вибрации могут в равной степени и страсти, и врожденные причины, и разнообразные болезни, и истерические расстройства, и, наконец, старость. В поисках причин и объяснения слабоумия приходится обращаться ко всей сфере патологии, однако цельной симптоматической его фигуры так и не возникает; накапливаются наблюдения, выстраиваются причинно-следственные цепочки — но всякая попытка восстановить неповторимый облик болезни оказывается тщетной.

Когда Соваж приступит к статье «Amentia» для своей «Методической нозологии», нить симптоматического анализа ускользнет от него и он отступится от того достославного «духа ботаники», которым должно было быть проникнуто все его творение; различные формы слабоумия выделяются у него исключительно исходя из их причин: *amentia senilis,* старческое слабоумие, происходит от «твердости фибр, каковые становятся нечувствительными к впечатлениям от предметов»; *amentia serosa,* серозное, вызывается скоплением в мозге серозной жидкости: по наблюдениям одного мясника, у обезумевших овец, которые «не едят и не пьют», мозговая субстанция «вся без остатка превратилась в воду»; *amentia a venenis,* слабоумие от яда, возникает прежде всего от опия; *amentia a tumore,* от опухоли; *amentia microcephalica,* микроцефалическое: Соваж лично наблюдал «сей вид слабоумия у девицы, содержащейся в госпитале Монпелье и прозванной Обезьяной по причине того, что голова у нее слишком мала, а сама она имеет сходство с этим животным»; *amentia a siccitate,* от сухости: вообще говоря, ничто так не ослабляет разум, как пере-

сохшие, переохлажденные или отвердевшие фибры; три девушки сделались слабоумными, совершив в самый разгар зимы путешествие в телеге; Бартолин вернул им рассудок, «обматывая им голову шкурой только что освежеванного барана»; *amentia morosis:* Соваж не уверен, что его возможно отличить от серозного слабоумия; *amentia ab ictu,* от ушиба; *amentia rachialgica,* от боли в позвоночнике; *amentia a quartana,* возникает вследствие четырехдневной лихорадки; *amentia calculosa,* от каменной болезни: ведь нашли же в мозге одного слабоумного «пикообразный камень, плавающий в серозной жидкости желудочка».

В известном смысле у слабоумия попросту не существует собственной симптоматики: ни одна из форм бреда, галлюцинации или буйного помешательства не принадлежит ему на правах собственности или в силу природной необходимости. Его истина сводится к одному противопоставлению: с одной стороны, скопление его вероятных причин — самого разного уровня, порядка и природы; с другой, череда следствий, имеющих единственную общую черту, — все они являют отсутствие или неисправное функционирование разума, его неспособность добраться до реальности вещей и истины идей. Слабоумие — это эмпирически данная форма неразумия, и самая общая, и самая негативная одновременно; это не-разум, чье присутствие воспринимается во всей его конкретности, однако не поддается сколько-нибудь позитивному определению. Дюфур в своем «Трактате о мыслительной деятельности человека» стремится как можно ближе подойти к этому постоянно ускользающему от самого себя присутствию слабоумия. Он перебирает все множество возможных его причин и сводит воедино те частичные детерминанты, которые еще до него выделялись применительно к слабоумию: отвердение фибр и пересыхание мозга, о чем говорил Боне; размягченность и серозность головного мозга, на что указывал Гильданус; употребление белены, дурмана, опия, шафрана (согласно наблюдениям Рея, Ботена, Барера); наличие опухоли, церебральных червей, деформаций черепа. Все это причины позитивного характера, однако результат, к которому они приводят, неизменно негативен: ум утрачивает связь с внешним миром и с истиной: «Те, кто поражен слабоумием, весьма пренебрежительно и равнодушно относятся к любым вещам; они поют, смеются и ве-

селятся безразлично и от добра и от зла; они прекрасно чувствуют... голод, холод и жажду, однако же нисколько оттого не печалятся; они ощущают также, что предметы оказывают воздействие на их чувства, однако, судя по всему, это их нимало не волнует»[6].

Фрагментарная позитивность природы и общая негативность неразумия накладываются друг на друга, но не образуют реального единства. Слабоумие как форму безумия возможно переживать и осмыслять лишь извне: это предел, достигнув которого разум уничтожается, становится недостижимо отсутствующим. Как понятие слабоумие не обладает способностью к интеграции, несмотря на устойчивую повторяемость описаний; бытие природы и не-бытие неразумия не обретают в нем своего единства.

И все же понятие слабоумия не теряется, не размывается до полной неразличимости. В действительности оно ограничено двумя соседними группами понятий, причем первая из них имеет давнюю историю, а вторая, наоборот, выделяется и получает свое первоначальное определение только в классическую эпоху.

Традиция разграничения слабоумия и бешенства достаточно стара. Разграничение это легко проводится на уровне признаков болезни: бешенство всегда сопровождается горячкой, тогда как слабоумие — заболевание апиретическое. Горячка как отличительная черта бешенства позволяет установить одновременно и его ближайшие причины, и его природу: бешенство есть воспламенение, чрезмерный телесный жар, мучительное жжение в голове, неистовство в действиях и речах, как бы общее «закипание» всего индивидуума. Куллен в конце XVIII в. будет по-прежнему считать его характерной чертой эту однородность свойств: «Самые достоверные признаки бешенства суть острая горячка, жестокая головная боль, покраснение и опухание головы и глаз, упорная бессонница; больной не переносит света и малейшего шума; он предается стремительным и буйным телодвижениям»[7]. Что касается отдаленных причин бешенства, то по этому поводу было немало дискуссий. Но все они в конечном счете затрагивают тему жара, а два основных вопроса, постоянно обсуждавшихся в ходе этих дискуссий, сводятся к тому, может ли этот жар зарождаться в самом мозге или же это свойство всегда передается

ему извне; и чем, прежде всего, вызывается такой жар — слишком быстрым движением крови или же ее застоем.

В полемике, развернувшейся между Ла Менардьером и Дюнканом, первый упирал на то, что мозг — орган влажный и холодный, весь пропитанный серозными и иными жидкостями, а потому невозможно представить себе, чтобы он воспалился, т. е. воспламенился. «Вообразить воспламенение сие возможно не более, чем увидеть, как на реке сам собой, без применения каких-либо хитрых уловок, зажигается огонь». Апологист Дюнкана не отрицает, что изначально свойства мозга противоположны свойствам огня; однако вследствие своей локализации он предназначен и для таких целей, какие идут вразрез с его субстанциальной природой: «Будучи расположен над внутренностями, он легко воспринимает испарения от пищи и выделения всего тела»; к тому же он окружен и пронизан «бесконечным количеством вен и артерий, которые обнимают его со всех сторон и с легкостью могут изливаться в его вещество». Больше того: именно в силу своих качеств, мягкости и холодности, мозг делается проницаемым для воздействия чуждых факторов, даже таких, которые более всего противоречат его первоприроде. Если теплые субстанции сопротивляются холоду, то холодные, наоборот, могут разогреваться; будучи «мягким и влажным», мозг, «следственно, мало способен защищаться от избытка иных качеств»[8]. Таким образом, качества могут меняться местами именно благодаря их противоположности. Однако со временем мозг все чаще и чаще рассматривают как первичный очаг бешенства. В порядке исключения следует упомянуть идею Фема, полагающего, что бешенство происходит от засорения перегруженных внутренностей, которые «через посредство нервов сообщают мозгу царящий в них беспорядок»[9]. По мнению подавляющего большинства авторов XVIII в., средоточием самого бешенства и его причин является мозг, ставший одним из очагов органического тепла: в «Словаре» Джеймса в качестве его источника указаны «оболочки мозга»[10]; Куллен полагает даже, что воспаляться может сама мозговая материя: по его мнению, бешенство есть «воспламенение обездвиженных частей, и поражать оно может либо мозговые оболочки, либо саму субстанцию мозга»[11].

Этот избыток тепла легко объясняется через патологию движения. Однако существует тепло физического типа и тепло химического типа. Первое возникает при избытке движений, когда они становятся чересчур многочисленными, чересчур частыми, чересчур быстрыми, вызывая тем самым разогревание постоянно трущихся друг о друга частей тела: «В качестве отдаленных причин бешенства можно назвать все то, от чего непосредственно раздражаются оболочки либо субстанция мозга, в особенности все, от чего ток крови в сосудах становится быстрее, как то: пребывание с непокрытой головой на жарком солнце, душевные страсти и некоторые яды»[12]. Напротив, тепло химического типа порождается застоем и неподвижностью: накапливаясь, субстанции, вызвавшие засорение, начинают сначала плесневеть, а затем бродить; тем самым они как бы закипают на месте, распространяя вокруг великий жар: «Бешенство, таким образом, есть острая воспалительная горячка, вызываемая слишком обильным приливом крови и закупоркой тока сего флюида в мелких артериях, расположенных в оболочках мозга»[13].

В то время как понятие слабоумия остается абстрактным и негативным, понятие бешенства, напротив, выстраивается исходя из четкой и определенной тематики качественных свойств; его корни, его причины, средоточие, признаки и последствия — все это соединяется, обретая в сфере воображаемого ту однородность, в основе которой лежит едва ли не чувственно воспринимаемая логика телесного жара. Бешенство подчинено динамике воспаления-воспламенения; в нем живет огонь неразумия, и в конечном счете не так уж важно, что оно такое — пожар в фибрах или вскипание в сосудах, пламя или бурление; все споры вращаются вокруг одной и той же темы, и именно она служит объединяющим их началом; тема эта — неразумие как неистовое пламя тела и души.

Вторая группа родственных слабоумию понятий включает в себя «тупость», «тупоумие», «идиотию», «простоватость». На практике слабоумие и тупоумие, деменция и имбецильность понимаются как синонимы[14]. Виллизий обозначает словом «Morosis» в равной мере и приобретенное слабоумие, и тупость, которая обнаруживается уже в первые месяцы жизни ребенка: в обоих слу-

чаях речь идет о таком расстройстве, когда страдают одновременно и память, и воображение, и способность суждения[15]. Однако на протяжении XVIII в. между ними мало-помалу устанавливается возрастная граница, которая становится все более четкой и стабильной: «Слабоумие есть разновидность неспособности к здравым суждениям и рассуждениям; названия его разнятся в зависимости от возраста, когда оно проявляется; в детстве его обыкновенно именуют *глупостью, простоватостью; тупоумием* оно называется, когда не проходит либо только начинается в зрелом, разумном возрасте; когда же оно настигает человека в старости, то говорят, что он *заговаривается,* или же *впал в детство*»[16]. Разграничение это имеет лишь хронологический смысл, поскольку ни симптомы болезни, ни ее природа никак не связаны с возрастом, когда она начинает проявляться. Разве что «те, кто впал в слабоумие, от времени до времени выказывают некоторые прежние свои познания, чего тупые делать не могут»[17].

Но постепенно различие между слабо- и тупоумием становится все более глубоким: они разграничиваются уже не только по возрастам, но и по действию болезни на человека. Тупоумие поражает сами его ощущения: имбецил нечувствителен к свету и шуму — слабоумный же к ним безразличен; первый не принимает того, что ему дано, — второй этим пренебрегает. Один не в состоянии воспринимать реальность внешнего мира, другой безразличен к его истине. Примерно то же разграничение проводит и Соваж в своей «Нозологии»; он полагает, что деменция «тем отличается от тупости, что люди в состоянии слабоумия прекрасно чувствуют впечатления от внешних предметов, тогда как тупоумные к этому не способны; однако первые не придают значения этим впечатлениям, нимало о них не заботятся и взирают на них с полнейшим равнодушием; они небрегут последствиями их и нисколько о них не тревожатся»[18]. Но чем же тогда тупоумие отличается от врожденного порока чувств? Если деменция — это расстройство способности суждения, а тупоумие — дефект чувственной сферы, то не рискуем ли мы принять слепца или глухонемого за имбецила?[19]

Эта проблема рассматривается в «Медицинской газете» за 1762 г., в статье, основанной на наблюдениях за животными. Вот описание молодой собаки: «Всякий скажет вам, что собака сле-

па, глуха, нема и лишена обоняния, либо от рождения, либо в результате какого-то несчастного случая, имевшего место вскоре после ее рождения; так что жизнь она ведет сугубо растительную, и я рассматриваю ее как существо, промежуточное между растением и животным». Нельзя, конечно, говорить о слабоумии применительно к существу, которому не дано обладать разумом в полном смысле слова. Но действительно ли перед нами расстройство чувственной сферы? Ответить на этот вопрос нелегко: «Глаза у нее довольно красивые и, как представляется, чувствительны к свету; однако же ходит она, натыкаясь на мебель, и нередко больно ушибается; она слышит шум, а резкий звук, как, например, звук свистка, пугает ее и приводит в трепет; но приучить ее к ее кличке оказалось невозможно». Таким образом, повреждены у нее не зрение и слух, но тот орган или та способность, которая упорядочивает ощущение, превращая его в восприятие, преобразуя цвет в некий предмет, а звук — в имя. «Сей общий порок всех ее чувств не проистекает, по-видимому, ни от одного из их внешних органов, но единственно от того внутреннего органа, который современные ученые именуют *sensorium commune** и который древние называли душой чувствительной: она призвана принимать и сопрягать между собою образы, доставленные ей чувствами; так что животное это, не способное к восприятию, видит, не видя, и слышит, не слыша»[20]. В душе и в деятельности ума вследствие тупоумия словно бы парализуется все то, что более всего приближено к сфере ощущения, — тогда как при слабоумии нарушается действие разума в его самых свободных, наиболее отстоящих от ощущения функциях.

К концу XVIII в. различие между имбецильностью и деменцией будет уже не столько возрастным и даже не столько различием по нарушенной способности; различаться будут уже их собственные качества и свойства, присущие каждой из этих форм безумия в отдельности и подспудно определяющие всю совокупность их проявлений. Согласно Пинелю, разница между тупо- и слабоумием сводится в целом к противоположности неподвижности и движения. У идиота «все функции рассудка и нравственные чувства» как будто парализованы, погружены в спячку; ум его пребывает в оцепенении, в каком-то ступоре. Напротив, при

* Общим чувствилищем (*лат.*). — *Примеч. пер.*

слабоумии важнейшие функции ума обеспечивают работу мысли, но мысль эта — о пустоте и в пустоте и, как следствие, крайне подвижна. Слабоумие — это как бы чистое движение ума, лишенное содержательности и постоянства, какое-то вечное бегство, в тот же миг стирающееся из памяти: «Быстрая и непрерывная смена или, вернее, чередование отдельных бессвязных идей и поступков, поверхностных и беспорядочных эмоций, сопровождающееся полным забвением предшествующего состояния»[21]. Благодаря всей этой образности понятия тупости и имбецильности складываются окончательно и обретают четкие формы, — а как следствие, складывается и понятие слабоумия, которое постепенно утрачивает свой чисто негативный характер и начинает соотноситься с определенным интуитивным ощущением времени и движения.

Однако если мы отвлечемся от концептов бешенства и имбецильности, связанных с тематикой качеств и примыкающих к понятию деменции, то мы с полным основанием можем сказать, что это последнее понятие по-прежнему лежит на поверхности опыта безумия, в непосредственной близости к общему представлению о неразумии и на большом удалении от действительного его центра, где рождаются конкретные фигуры безумия. Слабоумие — это простейший из медицинских концептов сумасшествия; оно менее всего подвержено мифологизации, менее всего соотнесено с моральными ценностями и с грезами воображения. И все же его скрытая от глаз неоднородность больше, чем у любого другого концепта, — именно постольку, поскольку оно ускользает от всех этих зависимостей; в слабоумии природа и неразумие явлены в своей поверхностной, абстрактной всеобщности; им не дано слиться воедино в тех глубинах воображаемого, где, в частности, берут начало понятия мании и меланхолии.

II. Мания и меланхолия

В XVI в. понятие меланхолии возникало как бы в зазоре между описанием ее симптоматики и принципом объяснения, заложенным в самом наименовании этой болезни. Что касается симптомов, то к ним принадлежат любые бредовые идеи, которые мо-

гут возникать у индивидуума относительно самого себя: «Некоторые из них думают, что они животные, и подражают голосам их и повадкам. Некоторые полагают, будто они стеклянные сосуды, и по причине сей пятятся назад от всякого прохожего, опасаясь, как бы их не разбили; иные страшатся смерти и при этом чаще всего кончают жизнь самоубийством. Иные воображают, будто совершили какое-то преступление, и стоит кому-либо приблизиться к ним, как их охватывает дрожь и страх, ибо они боятся, что их схватят за шиворот, отведут в тюрьму, и суд приговорит их к смертной казни»[22]. Все это отдельные, самостоятельно существующие темы бреда, они не затрагивают разума в целом и не компрометируют его. Еще Сиденхем будет указывать на то, что меланхолики — «люди во всем, кроме своей болезни, весьма мудрые и здравомыслящие, наделенные необыкновенно проницательным и прозорливым умом. Таким образом, справедливо замечание Аристотеля, что меланхолики умнее всех остальных людей»[23].

Но вся эта совокупность ясных и однородных симптомов обозначается словом, предполагающим наличие целой причинно-следственной системы: меланхолия. «Присмотритесь внимательно к мыслям меланхоликов, к словам их, видениям и поступкам, и вы поймете, насколько все их чувства искажены разлитым в мозге меланхолическим гумором»[24]. На данном этапе частичный бред и действие черной желчи сопрягаются в понятии меланхолии, создавая лишь оппозицию — но не единство — известного множества признаков и значимого наименования болезни. Однако в XVIII в. их единство будет достигнуто — вернее, между ними совершится обмен: качества этого гумора, холодного и черного, обусловят основную окраску бреда, придадут ему самостоятельное значение, отличающее его от мании, слабоумия, бешенства, лягут в основу его внутренней связности. И если Бургаве пока еще определяет меланхолию лишь как «длительный, упорный и не сопровождающийся горячкой бред, в ходе коего больной одержим одной и той же, единственной, мыслью»[25], то несколько лет спустя Дюфур перенесет всю тяжесть в ее определении на «страх и грусть», которые отныне будут служить объяснением частичного характера бреда: «Отсюда происходит, что меланхолики любят уединение и бегут общества людей; от этого

привязанность их к предмету бреда либо к преобладающей страсти, какова бы она ни была, еще возрастает, в то время как все остальное, по-видимому, оставляет их вполне безучастными»[26]. Понятие складывается окончательно не в силу новых, более точных наблюдений, не в силу открытия каких-то новых причин, но только благодаря переносу качеств из области причины, подразумеваемой уже в самом обозначении болезни, в область следствий и их значимого восприятия.

На протяжении долгого времени — вплоть до начала XVII в. — все споры вокруг меланхолии не выходили за рамки традиционного представления о четырех различных гуморах и их основных свойствах; свойства были неотъемлемы от субстанции, которая только и могла рассматриваться в качестве причины болезни. Согласно Фернелю, меланхолический гумор родствен Земле и Осени и представляет собой сок, «плотный по консистенции, по составу же своему холодный и сухой»[27]. Однако в первой половине века относительно происхождения меланхолии разгорается целая дискуссия[28]: обязательно ли иметь меланхолический темперамент, чтобы заболеть меланхолией? Всегда ли меланхолический гумор холодный и сухой, не бывает ли он теплым и влажным? Возникает ли болезнь в силу действия субстанции или же вследствие сообщения качеств? Результаты этого долгого спора можно свести к следующим положениям:

1. Субстанция как причина болезни все чаще вытесняется переходом качеств, которые без какой-либо поддержки и опоры передаются непосредственно от тела к душе, от гумора к идеям, от органов к поведению человека. Так, для апологиста Дюнкана лучшее доказательство того, что меланхолию вызывает именно меланхолический сок, — тождество его качеств со свойствами самой болезни: «Меланхолический сок в гораздо большей мере создает условия, необходимые, чтобы вызвать меланхолию, нежели вся ваша жгучая желчь; ибо холодностью своей он сокращает количество духов; своей сухостью он придает им способность долго сохранять сильное, упорное воображение; а своей чернотой он лишает их природной светозарности и тонкости»[29].

2. Помимо этого механизма передачи качеств, существует также некая динамика их соотношения, результатом которой становится анализ сил, заключенных в каждом из них. Напри-

мер, холодность и сухость могут вступить в конфликт с темпераментом, и тогда из их столкновения рождаются признаки меланхолии, тем более острые, чем острее сама борьба; сила, одерживающая верх, увлекает за собой и те силы, которые оказывают ей сопротивление. Так, женщины, от природы мало предрасположенные к меланхолии, страдают ею в более тяжелой форме: «Терзания их тем более жестоки, а возбуждение тем более неистово, что меланхолия, будучи противна их темпераменту, тем сильнее отклоняет их от природной конституции»[30].

3. Но бывает и так, что конфликт зарождается в пределах одного и того же качества. Всякое свойство может в ходе своего развития исказиться и стать собственной противоположностью. Так, если «внутренности разогреваются и все в теле как бы спекается... если все соки вскипают», то все это пламя может внезапно смениться холодной меланхолией: произойдет «почти то же самое, что происходит от наплыва воска в перевернутой свече... Подобное охлаждение тела — обычное следствие неумеренного жара, когда тот уже извергнул и истощил свою силу»[31]. Перед нами своего рода диалектика качеств, свободная от всякого давления субстанции, от всякой изначальной заданности и прокладывающая себе путь через перестановки, перевороты и противоречия.

4. Наконец, качества могут изменяться в результате несчастного случая, силой обстоятельств, благодаря условиям жизни; так, существо сухое и холодное может стать теплым и влажным, если его к тому склоняет образ жизни; так случается с женщинами: они «пребывают в праздности, тело их выделяет меньше испарений [чем тело мужчин], и тело, духи и гуморы остаются внутри него»[32].

Таким образом, качества, освобожденные от субстанциальной опоры, в плену которой они до сих пор пребывали, способны играть применительно к понятию меланхолии организующую и интегрирующую роль. С одной стороны, все симптомы и проявления болезни приобретут некоторый общий рисунок: грусть, мрачное настроение, замедленность, неподвижность. С другой, благодаря качествам вырисовывается новая каузальная основа меланхолии — уже не физиология одного из гуморов, а патология какой-то определенной идеи, страха, ужаса. Болезнь как

единство не *определяется* на основании ее наблюдаемых признаков либо предполагаемых причин; она *воспринимается* где-то в промежутке между первыми и вторыми, через голову тех и других — как нечто качественно однородное, обладающее собственными законами сообщения, развития и трансформации. Формирование понятия меланхолии происходило под знаком не медицинской теории, но именно этой тайной логики качества. Этот процесс становится очевидным начиная с текстов Виллизия.

На первый взгляд, внутренняя логика и связность анализа обеспечивается у него спекулятивным характером рассуждений. Виллизий все объясняет животными духами и присущими им механическими свойствами. Меланхолия — это «безумие, протекающее без горячки и приступов буйства и сопровождаемое страхом и грустью». Постольку, поскольку она представляет собой бред — т. е. порывает необходимую связь с истиной, — источником ее служит беспорядочное движение духов и какой-либо изъян мозга; однако возможно ли объяснить одним только движением тот страх и тревогу, из-за которых меланхолики делаются «грустными и робкими»? Может ли вообще существовать механика страха и свойственная грусти циркуляция духов? Для Декарта это очевидно; для Виллизия — уже нет. К меланхолии следует подходить иначе, чем к параличу, апоплексии, головокружению или конвульсии. По сути, ее нельзя даже подвергнуть анализу, как простое слабоумие, несмотря на то что бред меланхолика предполагает такое же беспорядочное движение духов; через механические расстройства можно объяснить бред как таковой — т. е. заблуждение, общее для всех видов безумия, в том числе и для слабоумия и меланхолии, — но не присущее бреду качество, не тот оттенок грусти и страха, который придает ему неповторимость. Здесь уже необходимо углубиться в тайны предрасположенностей организма[33]. К тому же именно эти важнейшие качества, таящиеся в самой зернистой структуре тонкой материи, позволяют объяснить парадоксальные движения духов.

Духи при меланхолии охвачены непрерывным возбуждением, но возбуждением слабым, лишенным силы и неистовства; создавая бессмысленную толчею, они не устремляются по предначертанным для них путям и по открытым, проторенным дорогам *(aperta opercula),* а проникают материю мозга насквозь,

отворяя все новые и новые поры; но, прокладывая себе пути, духи неспособны зайти слишком далеко; возбуждение их скоро утихает, сила истощается и движение останавливается: *«non longeperveniunt»*[34]*. Поэтому подобное нарушение, общее для всех видов безумия, не может вызывать ни тех неистовых телодвижений, ни тех воплей, которые можно наблюдать в случае мании и бешенства; меланхолия никогда не достигает уровня буйного припадка; это безумие, заключенное в пределах собственной немощи. Столь парадоксальная ситуация объясняется скрытыми искажениями природы духов. Обычно быстрота их почти мгновенна и они наделены абсолютной прозрачностью световых лучей; но при меланхолии они облекаются ночной мглой; они становятся «темными, мрачными, непроницаемыми»; и образы вещей, которые они несут к мозгу и уму, окутаны «тенью и мраком»[35]. Они тяжелеют и уподобляются не столько чистому свету, сколько темному химическому пару. Причем природа этого пара будет скорее кислотной, нежели сернистой или спиртовой, ибо в кислотных парах частицы подвижны и не останавливаются никогда, но движение их слабо и ничтожно; после дистилляции их в колбе остается лишь безвкусная флегма. Можно сказать, что кислотные пары обладают теми же свойствами, что и меланхолия, тогда как всегда готовые вспыхнуть пары спирта наводят скорее на мысль о бешенстве, а пары сернистые — о мании: и те и другие постоянно пребывают в неистовом движении. Таким образом, если мы хотим найти «формальное основание и причины» меланхолии, то нам следует искать их в парах, поднимающихся из крови в мозг и выродившихся в кислотный, едкий пар[36]. Внешне анализ Виллизия целиком направлен на меланхолию духов и на химический состав гуморов; но в действительности путеводной нитью для него служат прежде всего непосредственные свойства меланхолии как болезни: бессильный беспорядок и, кроме того, затемненность духа и его кислотная едкость, разрушающая сердце и мысль. Химия кислот — это отнюдь не объяснение симптомов; это определенный и заданный наперед выбор качеств. Перед нами целая феноменология опыта меланхолии.

Спустя примерно семьдесят лет понятие животных духов утратило свое научное значение. Отныне тайны болезней выпы-

* Скоро приходят <к концу> (*лат.*). — *Примеч. пер.*

тывают у жидких и твердых элементов тела. Во «Всеобщем медицинском словаре», выпущенном Джеймсом в Англии, в статье «Мания» предлагается сравнительная этиология этой болезни и меланхолии: «Не подлежит сомнению, что мозг есть средоточие всех болезней подобного рода... Именно его сделал Творец — хоть и непостижимым для нас образом — вместилищем души, ума, гения, воображения, памяти и всех ощущений... Все эти благородные функции претерпят изменения, нарушения, будут ослаблены или полностью уничтожены, если кровь и гуморы, испорченные качественно и количественно, будут переносимы к мозгу не единообразно и умеренно, если они станут циркулировать в нем стремительно и бурно либо же будут двигаться медленно, затрудненно и вяло»[37]. Именно этот вялый ток крови, закупоренные сосуды, тяжелая, густая кровь, которую сердце с трудом разгоняет по всему организму и которой трудно проникнуть в тончайшие артерии мозга, где циркуляция ее для неослабного движения мысли должна быть очень быстрой, — все это нагромождение досадных помех и служит объяснением меланхолии. Весомость, тяжесть, закупорка — вот те первичные качества, которые лежат в основе анализа. В процессе объяснения свойства, ощутимые в манере держаться, в поведении и речах больного, переносятся на его организм. Мысль движется от перцепции качества к предполагаемому объяснению. Однако главенствующую роль продолжает играть именно восприятие, неизменно одерживающее верх над логикой и связностью теории. Лорри прибегает к обеим главным формам медицинского объяснения — через твердые элементы и через жидкие элементы; он ставит их в один ряд и в конце концов соединяет, различая тем самым два вида меланхолии. Меланхолия, источник которой лежит в тканях, — это меланхолия нервная: когда какое-то особенно сильное ощущение колеблет принимающие его фибры, то, как следствие, возрастает напряженность и других фибр, которые становятся одновременно и более твердыми, и способными к более мощной вибрации. Но стоит ощущению сделаться еще сильнее — и напряжение в других фибрах настолько возрастет, что они станут неспособны к вибрации; они достигнут такой жесткости, что ток крови остановится, а животные духи застынут в неподвижности. Возникает меланхолия. При другой,

«жидкостной» форме болезни гуморы пропитываются черной желчью; они становятся гуще; кровь, перегруженная этими гуморами, тяжелеет и, застаиваясь в мозговых оболочках, сдавливает основные органы нервной системы. Снова все возвращается к жесткости фибры, но на сей раз она — всего лишь следствие одного из гуморальных феноменов. Лорри различает две разновидности меланхолии; однако на деле речь идет об одной и той же совокупности качеств, обусловливающей реальную целостность меланхолии, последовательно включаемую у него в две экспликативные системы. Разделилось пополам лишь здание возведенной теории. Качественная основа опыта остается прежней.

Меланхолия — это символическое единство, складывающееся из вялости флюидов, затемненности животных духов, отбрасывающих на образы вещей сумеречную тень, вязкости крови, с трудом проталкивающейся по сосудам, сгущения паров, становящихся черноватыми, тлетворными и едкими, заторможенности функций внутренних органов, словно обмазанных клеем; единство это не столько концептуальное, или теоретическое, сколько чувственно воспринимаемое, и именно оно придает меланхолии ее своеобразие.

Не пристальное наблюдение, но прежде всего эта работа символов приводит в конечном итоге к перестройке всей совокупности признаков и проявлений меланхолии. Тема частичного бреда как основного симптома меланхолии встречается все реже и реже, уступая место качественным данным, таким как грусть, горечь, стремление к одиночеству, неподвижность. В конце XVIII в. к меланхолии легко причисляются любые виды безумия, не сопровождающиеся бредом, зато характеризующиеся апатией, чувством безнадежности, каким-то угрюмым ступором[38]. И уже в «Словаре» Джеймса упоминается апоплексическая меланхолия, при которой бредовая идея отсутствует, но больные «вовсе не желают ходить, если только не понуждаемы к тому друзьями либо теми, кто за ними ухаживает; они отнюдь не избегают людей; однако не придают, по-видимому, никакого значения тому, что им говорят, и ни на какие вопросы не отвечают»[39]. В данном случае диагноз «меланхолия» обусловлен прежде всего преимущественной неподвижностью и молчанием больного; но у некоторых людей наблюдается только подавленность, вялость и тяга к-

уединению; даже если они находятся в возбужденном состоянии, предполагать у них манию было бы преждевременно и ошибочно; безусловно, такие больные поражены меланхолией, ибо «они избегают общества людей, любят уединенные места и бродят без цели, сами не ведая, куда идут; цвет лица у них желтоватый, язык сухой, как у человека, страдающего сильной жаждой, глаза сухие, запавшие, никогда не увлажняемые слезами; все тело их сухое и поджарое, а лицо мрачно и отмечено ужасом и печалью»[40].

Все исследования мании, а также их эволюция в классическую эпоху подчиняются единому логическому принципу.

Виллизий последовательно противопоставляет манию и меланхолию. Ум меланхолика целиком погружен в размышление, так что воображение его пребывает в отдохновении и праздности; напротив, у маньяка фантазия и воображение трудятся непрерывно, благодаря стремительному наплыву мыслей. Если ум меланхолика сосредоточен на одном-единственном предмете, придавая ему — но только ему — непомерно большое значение, то мания искажает любые концепты и понятия; либо они перестают соответствовать друг другу, либо искажается их репрезентативное значение; в любом случае нарушается важнейшее соотношение истины и мысли во всей ее совокупности. Наконец, меланхолия всегда сопровождается грустью и страхом; маньяка же, напротив, отличает дерзость и буйство. И при мании и при меланхолии причиной болезни является движение животных духов. Однако при мании это движение совершенно особенное: непрерывное, бурное, всегда способное отворять в материи мозга все новые и новые поры и служащее как бы материальным основанием бессвязных мыслей, порывистых жестов, беспрерывного словоизвержения — в чем и выражается мания. Можно предположить, что подобная пагубная подвижность есть подвижность адской воды, состоящей из сернистой жидкости, — всех этих *aquae stygiae, exnitro, vitriolo, antimonio, arsenico, et similibus exstillatae**: частицы этих вод находятся в постоянном движении; они способны проникать в любую материю, создавая в ней новые поры и каналы; и они обладают достаточной силой, чтобы распространять-

* Вод стигийских, из соды, серной кислоты, сурьмы, мышьяка и подобного же сочащихся (*лат.*). — *Примеч. пер.*

ся на большое расстояние, — точно так же, как маниакальные духи, способные привести в возбуждение все части тела. Тайна движений адской воды сосредоточивает в себе все образы, в которых мания обретает свою конкретную форму. Это некая сила, неотделимая от мании, — ее химический миф и, так сказать, истина ее динамики.

На протяжении XVIII в. образ животных духов, движущихся по нервным каналам, образ механистический и метафизический, нередко вытеснялся другим, более строгим с физической точки зрения, но при этом несущим еще большую символическую нагрузку, — образом натяжения, напряжения нервов, сосудов и всей системы органических фибр. В этом смысле мания есть натяжение фибр, достигшее крайней степени, а маньяк представляет собой своеобразный инструмент, струны которого натянуты слишком сильно и потому начинают вибрировать даже при самом отдаленном и самом легком раздражении. Сущность маниакального бреда состоит в непрерывно вибрирующей чувствительности. Через этот образ отличия мании от меланхолии, уточняясь, выстраиваются в строгую антитезу: меланхолик лишился способности звучать в унисон с внешним миром, потому что его фибры расслаблены или же неподвижны из-за чрезмерного натяжения (механизм натяжения, как мы видим, с одинаковым успехом объясняет и неподвижность, присущую меланхолии, и маниакальное возбуждение); резонируют у меланхолика всего лишь несколько фибр — те самые, что соответствуют его бредовому пунктику. Маньяк, напротив, вибрирует при любом воздействии, его бред всеобъемлющ; внешние раздражения не гаснут у него, как у меланхолика, в толще неподвижности, но, воспроизведенные его организмом, умножаются, как если бы маньяки накапливали благодаря натяжению своих фибр некую дополнительную энергию. Впрочем, именно поэтому они, в свою очередь, нечувствительны к внешним воздействиям, но не той сонной нечувствительностью, какая отличает меланхолика, а нечувствительностью, исполненной напряжения и внутренних вибраций; судя по всему, как раз по этой причине «они не боятся ни холода, ни жара, рвут в клочья свою одежду и в разгар зимы ложатся спать нагишом и не мерзнут». По той же причине реальный мир для них не существует, хоть и доставляет им посто-

янные источники раздражения; они подменяют его ирреальным, химерическим миром собственного бреда: «Важнейшие симптомы мании происходят от того, что предметы представляются больным не такими, каковы они в действительности»[41]. Бред у маньяков обусловлен не каким-либо отдельным изъяном в способности суждения, но порочностью самой системы передачи чувственных впечатлений в мозг, своего рода информационной помехой. Древнее представление об истине как о «соответствии мысли о вещах самим вещам», будучи перенесено в психологию безумия, превращается в метафору резонанса, так сказать, музыкального согласия фибры с теми ощущениями, которые заставляют ее вибрировать.

Вне пределов медицины тканей эта тема маниакального натяжения находит свое развитие в интуитивных догадках, еще сильнее тяготеющих к области качественных характеристик. Жесткость фибр у маньяка всегда сопровождается картиной засухи, охватившей организм; мания всегда сопровождается истощением гуморов, какой-то всеобщей жаждой тела. Сущность мании сродни песчаной пустыне. Боне в своем «Sepulchretum» утверждает, что всякий раз, когда ему приходилось наблюдать мозг маньяка, мозг этот отличался сухостью, твердостью и рассыпчатостью[42]. Позднее то же самое обнаружит Альбрехт фон Халлер: мозг маньяка, полагает он, твердый, сухой и ломкий[43]. Менюре приводит одно наблюдение Форестье, ясно показывающее, что излишняя потеря жидкости, иссушая сосуды и фибры, может вызвать манию: речь идет о молодом человеке, «женившемся летом и сделавшемся маньяком из-за чрезмерно частых сношений с женой».

Заслуга научного описания измерения, перечисления всех этих качеств, которые у других оставались плодом воображения или квазичувственного восприятия либо же просто предположениями, принадлежит Дюфуру. В ходе вскрытия он изъял частицу медуллярного вещества мозга у мужчины, скончавшегося в маниакальном состоянии; из этого вещества он вырезал «кубик со стороной в шесть линий», вес которого составил 3 драхмы 3 грана, тогда как такой же объем ткани, изъятый из мозга обычного человека, имеет вес 3 драхмы 5 гранов: «Неравенство сие в весе, на первый взгляд малозначительное, довольно велико, если принять во внимание, что специфическое отличие массы мозга

безумца от массы мозга человека здорового составляет, тем самым, приблизительно 7 драхм в меньшую сторону для взрослого, у которого вес общей массы мозга составляет обыкновенно три фунта»[44]. Иссушенность и легкость мозга маньяка обнаруживается прямо на весах.

А разве не служит косвенным подтверждением внутренней сухости и внутреннего жара маньяков та безболезненность, с какой они переносят даже самые сильные морозы? Установлено, что они могут разгуливать нагишом по снегу[45], что, когда их помещают в больницу, они не нуждаются в обогреве[46], что холодом их можно даже излечить! Со времен Ван Гельмонта в лечении маньяков охотно использовали погружение их в ледяную воду; как утверждает Менюре, он знал одну женщину, одержимую манией, которая, совершив побег из тюрьмы, где ее содержали, «прошла несколько лье пешком под проливным дождем, без шляпы и почти без всякой одежды и через это вернула себе совершенное здоровье»[47]. Моншо, излечивший одного маньяка обливаниями — на него «лили сверху, с такой высоты, с какой только было возможно, воду со льдом», — отнюдь не удивлен столь благополучным результатом; чтобы дать ему объяснение, он сводит воедино все темы органического воспаления-воспламенения, какие сменяли друг друга и пересекались одна с другой начиная с XVII в.: «Надо ли удивляться, что вода и лед произвели столь скорое и столь совершенное излечение, если кипящая его кровь, беснующаяся желчь и все пришедшие в возмущение жидкости разносили по всему телу расстройство и раздражение»; ведь благодаря ощущению холода «произошло более резкое сокращение сосудов, и они прочистились от жидкостей, их закупоривавших; раздражение твердых элементов, вызванное чрезмерной раскаленностью содержащихся в теле жидкостей, прекратилось, нервы расслабились, и течение духов, беспорядочно метавшихся из стороны в сторону, восстановилось в своем естественном состоянии»[48].

Мир меланхолии был влажным, тяжелым и холодным; мир мании сух, воспламенен, он состоит из неистовства и слабости одновременно; это мир недоступного чувствам, но всюду проявляющегося жара, и потому он безводен, хрупок и всегда готов смягчиться под действием влаги и свежести. Именно через раз-

витие всех этих упрощенных качественных характеристик понятие мании получает и свой размах, и свою целостность. Конечно, мания осталась тем же, чем была в начале XVII в., т. е. «буйным помешательством, не сопровождающимся горячкой»; однако по ту сторону этих двух примет, выполнявших лишь *сигнальную* функцию, сложилась определенная *перцептивная* тема — реальная организующая сила в клинической картине болезни. Придет время, и все объясняющие мифы развеются, гуморы, духи, твердые элементы тела и флюиды исчезнут из научного обихода, и от них останется одна лишь схема однородных качеств — они даже утратят свои названия; и все то, что динамика жара и движения постепенно объединила в созвездие отличительных свойств мании, станет теперь рассматриваться как естественный комплекс, как непосредственная истина психологического наблюдения. То, что прежде воспринимали как жар, воображали как возбуждение духов, представляли себе как натяжение фибры, — все это узнается в прозрачно-нейтральных психологических понятиях: чрезмерной живости внутренних ощущений, слишком быстрого сопряжения идей, невнимания к внешнему миру. Эта светлая ясность присутствует уже в описании Де Ларива: «Предметы внешнего мира не производят на ум больного того же впечатления, какое производят они на ум человека здорового; впечатления его слабы, и он редко обращает на них внимание; ум его почти целиком поглощен живыми идеями, которые порождает расстроенный его мозг. Идеи эти настолько живы, что больной полагает, будто они суть отражение реальных предметов, и рассуждает соответственно»[49]. Однако не нужно забывать, что психологическая структура мании в том ее виде, в каком она обнаруживает себя и окончательно утверждается в конце XVIII в., — это всего лишь внешний рисунок той глубинной структуры, которая, в свою очередь, готова распасться и развитие которой происходило по законам полувоспринимаемого, полувоображаемого мира качеств.

Конечно, весь этот универсум холода и жара, влажности и иссушенности напоминает медицинской мысли, стоящей на пороге позитивизма, под каким небом она появилась на свет. Но время образов для нее — не только память, но и часть ее работы. Для формирования позитивного опыта мании или меланхолии на

горизонте образов должна была существовать эта гравитация качеств, притягивающихся друг к другу вследствие целой системы чувственных и аффективных сопричастностей. Мания или меланхолия обрели отныне облик, признанный в нашей науке, вовсе не потому, что с течением времени у нас наконец «раскрылись глаза», и мы увидели их подлинные признаки; и не потому, что наше восприятие стало совершенно чистым и прозрачным; но потому, что концепты эти в пределах опыта безумия группировались вокруг определенной тематики качеств, которая и обусловливала их единство, придавала им значимость и внутреннюю связность и в конечном счете сделала их доступными восприятию. От простого понятийного сигнала (буйное помешательство без горячки, бредовая навязчивая идея) мы перешли к некоему качественному пространству, которое, при всей своей внешней неупорядоченности, простоте и нечетких границах, только и могло способствовать возникновению чувственно воспринимаемых, узнаваемых, *реально присутствующих* во всеобъемлющем опыте безумия единиц. Поле наблюдения этих болезней обозначилось на тех ландшафтах, которые тайно определяли их стилистику и структуру. По одну сторону лежит мир всепроникающей влаги, едва ли не всемирного потопа; человек здесь глух и слеп, он охвачен спячкой и не замечает ничего, кроме собственного ужаса; мир этот — до крайности упрощенный и неимоверно разросшийся в одной-единственной своей частности. По другую сторону находится мир пылающий и пустынный, мир паники, где все — бегство, беспорядок, мгновенно изглаживающийся след. Неукоснительная строгость этой тематики, принявшей космическую форму — а не приблизительные формулировки осторожного, осмотрительного наблюдения, — вот организующее начало опыта (почти нашего опыта) мании и меланхолии.

Честь «открытия» маниакально-депрессивного цикла — назовем его лучше чередованием мании и меланхолии, — обычно приписывают Виллизию, отмечая присущий ему дух научного наблюдения и чистоту медицинского восприятия. Действительно, подход Виллизия представляет значительный интерес. Однако заключается этот интерес прежде всего в том, что переход от одного аффекта к другому воспринимается Виллизием не как

факт, устанавливаемый посредством наблюдения и подлежащий затем научному объяснению, а скорее как следствие их глубинного сродства, обусловленного тайным сходством их природы. Виллизий не приводит ни одного случая чередования мании и меланхолии, который бы довелось наблюдать ему самому; самым первым его шагом была догадка об их внутренней близости, влекущей за собой странные метаморфозы: «Закончив с меланхолией, следует нам обратиться к мании, каковая имеет с нею столько родственных черт, что аффекты эти нередко, изменяясь, переходят один в другой»: в самом деле, случается, что предрасположенность к меланхолии, усугубляясь, оборачивается буйным помешательством; напротив, буйное помешательство, ослабевая, теряя свою силу и обретая покой, преобразуется в черножелчную предрасположенность[50]. Для строгого и последовательного эмпирика речь здесь могла бы идти о двух сопряженных друг с другом болезнях либо о двух сменяющих друг друга симптомах одной и той же болезни. Однако Виллизий не рассматривает этот вопрос ни в терминах симптоматики, ни в терминах болезни; он ищет одного — связи между двумя состояниями в динамике животных духов. У меланхолика, как мы помним, духи были мрачными и темными; темнота их окутывала образы вещей, создавая как бы пятно тени, заслоняющее свет души; напротив, при мании вечно возбужденные духи словно рассыпаются искрами; они влекомы беспорядочным, безостановочным движением, движением разрушительным и разъедающим и даже при отсутствии горячки излучающим жар. Таким образом, родство мании и меланхолии очевидно; это не родство их симптомов, складывающихся в единую цепь опыта; их родственные узы не менее крепки и гораздо более явны в области воображения — это узы, связующие в пламени костра дым и огонь. «Можно сказать, что если при меланхолии мозг и животные духи затемнены как бы дымом и плотным паром, то мания — это своего рода разожженный духами пожар»[51]. Быстро бегущий огонь рассеивает дым; однако же дым, вновь сгущаясь, заглушает пламя и гасит его яркий свет. Для Виллизия единство мании и меланхолии не является болезнью: это как бы потаенный костер, в котором борются пламя и дым, это элемент, несущий в себе и дымную тень, и огненный свет.

О том, что мания и меланхолия — болезни близкие, было в XVIII в. известно всем или почти всем врачам. И все же многие отказывались видеть в них проявления одной и той же болезни[52]. Большинство врачей констатируют их последовательную смену, но не считают единой их симптоматику. Сиденхем предпочитает разграничить самую область мании: с одной стороны, существует мания обыкновенная — следствие «чрезмерно кипучей и живой крови», а с другой — мания, как правило, «вырождающаяся в тупоумие». Эта последняя «происходит от слабости крови, которая по причине длительного брожения утрачивает свои наиболее спиртосодержащие составляющие»[53]. Еще чаще встречается допущение, что чередование мании и меланхолии есть феномен, либо вызванный метаморфозой, либо принадлежащий к разряду отдаленных причин. Для Льёто очевидно, что затяжная меланхолия, принимая обостренную форму с усилением бреда, лишается своих традиционных симптомов и приобретает странное сходство с манией: «Последняя стадия меланхолии имеет много общего с манией»[54]. Однако статус этой аналогии у Льёто не разработан. У Дюфура их взаимосвязь оказывается еще более ослабленной; это лишь звенья в цепи отдаленных причин: меланхолия может точно так же вызвать манию, как и «черви в лобных пазухах либо расширенные, или варикозные, сосуды»[55]. Наблюдение бессильно превратить простую констатацию чередования болезней в отчетливую и основополагающую симптоматическую структуру, если оно не опирается на образ.

У последователей Виллизия образ дыма и пламени, конечно, исчезает; однако понятийная система у них по-прежнему выстраивается в пространстве образов — образов все более функциональных, все лучше вписывающихся в центральную для физиологии тематику циркуляции и жара, все дальше отстоящих от тех космических фигур, которые использовал Виллизий. У Бургаве и его комментатора Ван Свитена мания вполне закономерно становится высшей степенью меланхолии — не только вследствие часто наблюдаемой метаморфозы, но и в результате непреложной динамической зависимости: церебральная жидкость у меланхолика застаивается и потому по истечении некоторого времени приходит в волнение, — ибо закупорившая внутренности черная желчь единственно по причине своей непод-

вижности становится «более едкой и зловредной», в ней образуются более кислотные и более тонкие элементы, и когда кровь доставляет их в мозг, они вызывают сильнейшее маниакальное возбуждение. Таким образом, различие между манией и меланхолией состоит лишь в степени, стадии заболевания: первая представляет собой естественное следствие второй, обе они возникают от одних и тех же причин и обычно поддаются излечению одними и теми же средствами[56]. По Хофману, единство мании и меланхолии — это естественный результат действия законов механического движения и соударения; но то, что на уровне принципов является чистой механикой, в живом развитии болезни претворяется в диалектику. Действительно, меланхолия характеризуется неподвижностью, застоем; уплотнившаяся кровь приливает к мозгу и забивает его протоки; вместо того чтобы течь, она из-за своей тяжести стремится достичь неподвижного состояния. Тяжесть не только замедляет движение, но и увеличивает силу удара, когда он происходит; поскольку давление крови на мозг возрастает, сосуды, которыми он пронизан, и сама его субстанция сопротивляются сильнее, а значит, отвердевают и по этой причине более мощно гонят вперед отяжелевшую кровь; скорость ее движения нарастает, и вскоре она приходит в то состояние возбуждения, какое характерно для мании[57]. Мы совершили вполне естественный переход от образов засорения и застоя к образам сухости, твердости, быстрого, живого движения, причем логика этого перехода вела к постоянному уклонению, отходу от принципов классической механики, к искажению их в угоду воображаемым темам — которые и служат подлинной организующей силой этого функционального единства.

В дальнейшем к ним добавятся новые образы; но они уже не будут играть основополагающей роли; единство будет достигнуто, и отныне функция их сведется к различным интерпретациям этой темы. Свидетельство тому можно найти, например, у Шпенглера; его объяснение чередования мании и меланхолии строится по принципу вольтова столба. Сначала, полагает Шпенглер, нервная сила и ее флюид концентрируются в каком-либо одном секторе нервной системы; сектор этот — единственный, где царит возбуждение, все остальное пребывает в спячке: такова фаза меланхолическая. Однако этот локальный заряд, достигнув оп-

ределенной степени интенсивности, внезапно распространяется по всей системе, приводя ее на некоторое время в неистовое возбуждение, которое длится до тех пор, пока он не разрядится полностью: такова стадия маниакальная[57a]. Образ такого уровня разработки слишком сложен и слишком самодостаточен; он заимствуется у слишком далекого образца и потому не может служить сколько-нибудь организующей силой для восприятия патологического единства. Наоборот, он сам вызван к жизни этим восприятием, которое, со своей стороны, строится на гораздо более элементарных унифицирующих образах.

Именно такие образы неявно присутствуют в «Словаре» Джеймса — одном из первых текстов, где маниакально-депрессивный цикл представлен как истина наблюдения, как единство, легко доступное непредвзятому восприятию. «Представляется абсолютно необходимым свести манию и мелахолию в единую разновидность болезни и, следовательно, рассматривать их под единым углом зрения, ибо через наши каждодневные опыты и наблюдения обнаруживается, что обе они имеют один и тот же источник и одну и ту же причину... Подтверждением тому — и наиточнейшие научные наблюдения, и повседневный опыт, ибо мы видим, как меланхолики, в особенности те, в ком есть застарелая предрасположенность к этой болезни, легко становятся маньяками, а когда мания прекращается, у них снова начинается меланхолия, так что в известные периоды одна переходит в другую и обратно»[58]. Итак, на протяжении XVII—XVIII вв. под воздействием образности сложилась не система понятий и даже не совокупность симптомов болезни, но определенная структура ее восприятия. Доказательством этого может служить тот факт, что здесь, так же как и при восприятии, качественные сдвиги могут происходить без искажения облика целого. Так, Куллен обнаружит, что у маньяков, как и у меланхоликов, всегда есть «один главный объект бреда»[59], — и, наоборот, причиной меланхолии будет считать «более сухую и более крепкую ткань медуллярной субстанции мозга»[60].

Главная особенность этой работы сознания состоит в том, что развертывалась она не от наблюдения к построению объясняющих его образов, а в прямо противоположном направлении: именно образы сыграли в ней роль начального синтеза, именно

их организующая сила вызвала к жизни такую структуру восприятия, в которой симптомы болезни смогут в конечном итоге обрести свою значимость и выразить наглядное присутствие истины.

III. Истерия и ипохондрия

Здесь возникают два вопроса.

1. Насколько правомерно рассматривать их как душевные болезни или, во всяком случае, как формы безумия?

2. Вправе ли мы рассматривать их вместе, как если бы они могли в принципе составить единую пару, подобную той, которую уже на раннем этапе образовали мания и меланхолия?

Беглого взгляда на классификации болезней достаточно, чтобы убедиться: ипохондрия далеко не всегда стоит в одном ряду со слабоумием и манией; истерия соседствует с ними очень редко; Платер не упоминает среди нарушений чувств ни ту ни другую; а Куллен, уже в конце классической эпохи, по-прежнему будет причислять их не к категории видов безумия, но к другим классам: ипохондрию — к классу «адинамии, или болезней, заключающихся в слабости либо в потере движения при отправлении жизненных или животных функций»; истерию же — к классу «спастических нарушений естественных функций»[61].

Больше того, в нозографических таблицах две эти болезни чрезвычайно редко оказываются в логическом соседстве и даже не сопрягаются как противоположности. Соваж относит ипохондрию к разряду галлюцинаций — «галлюцинаций, каковые имеют касательство только к здоровью», — а истерию считает одной из форм конвульсий[62]. Так же распределяет их и Линней[63]. В этом оба они сохраняют верность завету Виллизия, который описывал истерию в своей книге «De Morbis convulsivis», а ипохондрию — в той части «De Anima brutorum», где говорится о болезнях головы (там она фигурирует под названием *Passio colica**). В самом деле, речь идет о двух совершенно различных болезнях: в первом случае перегретые духи отталкиваются друг от друга с такой силой, что можно подумать, будто они взрываются, и вызывают все те беспорядочные и противоестественные движения,

* Недуг колический (*лат.*). — *Примеч. пер.*

которые и создают картину помешательства, характерную для истерической конвульсии. Напротив, при *passio colica* раздражение духов вызывается какой-либо враждебной им и плохо переносимой материей *(infesta et improportionata)*, и тогда духи производят расстройства, раздражения, *corrugationes** в чувствительных фибрах. Таким образом, Виллизий советует не обольщаться аналогичностью некоторых симптомов: конечно, бывали случаи, когда из-за конвульсий возникали боли, как если бы неистовство истерии могло провоцировать ипохондрические страдания. Но сходство между ними обманчиво. *Non eadem sed nonnihil diversa materies est*[64]***.

Однако за фасадом всех этих внешних разграничений, предлагаемых создателями нозографии, присутствует то постепенное движение мысли, в результате которого истерия и ипохондрия все больше и больше сближаются и уподобляются друг другу, превращаясь в две формы одной и той же болезни. В 1725 г. Ричард Блэкмор выпускает в свет свой «Treatise of spleen and vapours, or hypochondriacal and hysterical affections»***; здесь обе болезни определяются как разновидности одного и того же недуга: это либо «болезнетворная конституция духов», либо «предрасположенность их покидать свои вместилища и взаимно поглощаться». К середине XVIII в. Уайтт уже полагает, что они подобны во всем без исключения; отныне их симптоматика полностью идентична: «Необычайно сильное ощущение холода и жара, боли в различных частях тела; обмороки и истерические конвульсии; каталепсия и столбняк; ветры в желудке и кишечнике; неутолимый аппетит; рвота черными массами; внезапные и обильные мочеиспускания, моча светлая и прозрачная; маразм, или атрофия нервов; нервическая либо спастическая астма; нервный кашель; сердцебиения; перебои пульса, периодические головные боли и тошнота; головокружение и забытье, ухудшение и ослабление зрения; упадок духа и подавленное состояние, меланхолия или даже безумие; кошмар или инкуб»[65].

---

* Сокращения (*лат.*). — *Примеч. пер.*

** <Это> не одно и то же, но нечто различное по своей материи (*лат.*). — *Примеч. пер.*

*** «Трактат о сплине и истерике, иначе о гипохондрических и истерических поражениях» (*англ.*). — *Примеч. пер.*

С другой стороны, на протяжении классической эпохи истерия и ипохондрия медленно проникают в область болезней ума. Еще Мид мог написать применительно к истерии: *Morbus totius corporis est**. И следует вернуть истинный смысл и значение виллизиевскому тексту, относящемуся к истерии: «Истерический недуг пользуется среди женских болезней столь дурной славой, что на него, словно на *semidamnati***, возлагают грехи многочисленных прочих недугов; коли случится у женщины по неизвестной врачу причине какая-нибудь болезнь, природа коей неведома, а происхождение загадочно, так что нельзя с уверенностью назначить лечение, как мы тут же виним во всем дурное влияние матки, каковая в большинстве случаев нимало в том не повинна; а обнаружив какой-либо непривычный для нас симптом, мы объявляем, что в нем кроется нечто истерическое, и именно истерию, столько раз служившую спасительным прибежищем для невежд, делаем предметом наших забот и нашего лечения»[66]. Да простят меня авторы традиционных комментариев к этому тексту, без которого не обходится ни одно исследование, посвященное истерии, но он отнюдь не означает, что Виллизий полагал, будто симптомы истерического недуга не имеют основания в органике. Он только говорит, и говорит ясно и недвусмысленно, что понятие истерии вбирает в себя все фантазмы — не человека, который болен или считает себя больным, но невежественного врача, который притворяется всезнающим. И тот факт, что в своей классификации Виллизий относит истерию к разряду болезней головы, тем более не означает, что он рассматривает ее как расстройство рассудка; он говорит лишь о том, что происхождение истерии связывается с неким нарушением природы, источника и первоначального направления движения духов.

Однако к концу XVII в. ипохондрия и истерия займут почти законное место на гербе душевной болезни. В 1755 г. Альберти печатает в Халле свой трактат «De morbis imaginariis hypochondriacorum»***; а Льёто, чье определение ипохондрии попрежнему основывается на понятии спазма, тем не менее признает, что «ум в данном случае поврежден столько же, а быть

* <Она> есть болезнь всего тела (*лат.*). — *Примеч. пер.*

** Букв.: полупроклятых (*лат.*). — *Примеч. пер.*

*** «О воображаемых болезнях ипохондриков» (*лат.*). — *Примеч. пер.*

может, и более, нежели тело; и по этой причине термин «ипохондрик» сделался едва ли не оскорбительным, и врачи, желающие нравиться больным, стараются его не употреблять»[67]. Что касается истерии, то Ролен отказывает ей в органической реальности и сразу относит ее к патологии воображения, по крайней мере в первоначальном определении: «Болезнь эта, при которой женщины выдумывают, раздувают и упорно твердят все возможные нелепицы, на какие только способно расстроенное воображение, делалась иногда заразной и принимала характер эпидемии»[68].

Таким образом, истерия и ипохондрия эволюционируют в классическую эпоху в двух основных направлениях. Во-первых, они постепенно сближаются и в конце концов образуют единый концепт — понятие «нервной болезни»; во-вторых, смещается их значение и их традиционная опора на патологию — на которую достаточно ясно указывает само их название, — и они малопомалу интегрируются в область душевных болезней, становясь в один ряд с манией и меланхолией. Однако, в отличие от мании и меланхолии, их интеграция происходила не на уровне простейших качеств, воображаемые значения которых были доступны перцепции и фантазии. Здесь мы наблюдаем совершенно иной тип интеграции.

Врачи классической эпохи не раз пытались установить, какими особыми качественными характеристиками обладают истерия и ипохондрия. Но им так и не удалось выявить в каждой из этих болезней ту внутреннюю логику, ту связность и единообразие качеств, которые обусловили особенный рисунок мании и меланхолии. На помощь призывались любые качества и свойства, но они вступали в противоречие и взаимно уничтожались, а вопрос, какова глубинная природа обеих этих болезней, оставался неразрешенным.

Часто истерию воспринимали как результат некоего внутреннего жара, вследствие которого по всему телу распространяется кипучее, бурлящее волнение, проявляющееся в бесконечных конвульсиях и спазмах. Нельзя ли предположить, что жар этот сродни любовному пылу, какой нередко вызывает истерию у девиц на выданье и у молодых вдов, лишившихся мужа? Истерия по своей природе огненна; признаки ее легче складываются в

образ, чем в строгое понятие болезни; образ этот во всей его материальности и отчетливости был обрисован в начале XVII в. Жаком Ферраном. В своем труде «Болезнь любви, или Эротическая меланхолия» он утверждает, что женщины чаще мужчин впадают в любовное безумие; однако они умеют скрывать это с величайшим искусством. «В этом выражении лица их подобны тиглю, когда он изящно высится на конфорке и огня под ним не видно извне; однако если заглянуть под тигель и коснуться дамского сердца, и там и тут обнаружится огромный пылающий костер»[69]. Образ поразительный по своей символической нагрузке, эмоциональной перенасыщенности и причудливой игре воображаемых референций. Уже после Феррана, по прошествии многих лет, мы снова столкнемся с качественной тематикой — тема влажного жара будет присутствовать в характеристике скрытых дистилляционных процессов при истерии и ипохондрии; однако здесь образ стирается, уступая место более абстрактному мотиву. Уже у Никола Шено пламя женщины-тигля заметно блекнет: «Я утверждаю, что истерический недуг есть не просто аффект, что под именем этим разумеются многие болезни, причиною коих является некое болезнетворное испарение, каким-то образом поднимающееся вверх, несущее порчу и пребывающее в состоянии чрезвычайно сильного кипения»[70]. Другие полагают, напротив, что жар, поднимающийся от гипохондрия, совершенно сухой: ипохондрическая меланхолия — это болезнь «горячая и сухая», и вызывают ее «гуморы, обладающие теми же качествами»[71]. Некоторые же вообще не усматривают никакого жара ни при истерии, ни при ипохондрии: по их мнению, качественная особенность этих болезней заключается, напротив, в изнеможении, вялости, инертности и той холодной влажности, какая присуща застойным гуморам: «Я полагаю, что недуги эти [ипохондрические и истерические], если они сколько-нибудь продолжительны, обусловлены тем, что фибры мозга и нервы пребывают в расслабленности, немощи и бездействии и лишены эластичности; и еще тем, что нервный флюид скуден и ни к чему не годен»[72]. Но, наверное, ни в одном тексте эта качественная нестабильность истерии не выражена лучше, чем в книге Джорджа Чейни «The English Malady»: единство болезни у него — чистая абстракция, ее симптомы отнесены к разным в качествен-

ном отношении областям и приписаны действию механизмов, характерных для каждой отдельной области. Все спастические, судорожные, конвульсивные явления принадлежат к патологии жара, символом которого служат «соляные частицы» и «зловредные пары, едкие и язвящие». Напротив, любые психологические или органические признаки слабости — «подавленное состояние, обмороки, бездействие ума, летаргическое оцепенение, меланхолия и грусть», — свидетельствуют о таком состоянии фибр, когда они становятся слишком влажными и слабо натянутыми, что происходит, по-видимому, под воздействием холодных, вязких и густых гуморов, забивающих как серозные, так и кровеносные железы и сосуды. Параличи, в свою очередь, означают одновременно и охлаждение, и неподвижность фибр, «затухание вибраций», которые, так сказать, застывают в общей инертности твердых тканей.

Насколько легко было выстроить в качественном регистре понятия мании и меланхолии, настолько трудно оказалось найти в нем место для феноменов истерии и ипохондрии.

Медицина движения также не может сказать о них ничего определенного; в своих исследованиях она столь же непостоянна. Совершенно ясно — по крайней мере, ясно для любого восприятия, не отвергающего собственных образов, — что мания сродни чрезмерной подвижности, а меланхолия, напротив, — замедленному движению. В случае же истерии, да и ипохондрии, выбор далеко не столь очевиден. Шталь склоняется скорее к идее замедления: отяжелевшая кровь делается столь густой и одновременно столь обильной, что утрачивает способность правильно циркулировать в воротной вене; склонная застаиваться, она закупоривает эту вену; болезненный кризис обусловлен тем «усилием, какое производит она, чтобы найти выход либо через вышележащие, либо через нижележащие части тела»[73]. Напротив, Бургаве и Ван Стивен полагают, что истерическое движение вызывается чрезмерной подвижностью всех флюидов, которые становятся настолько легкими и бесплотными, что приходят в волнение от малейшего движения. «При слабой телесной конституции, — объясняет Ван Свитен, — кровь разжижается и свертывается с трудом; следовательно, сыворотка не будет обладать ни достаточной густотой, ни надлежащим качеством; лимфа будет

подобна сыворотке, а равно и другие флюиды, производимые этими двумя... Тем самым не исключено, что истерический недуг и ипохондрическая болезнь, именуемые нематериальными, зависят от предрасположенности либо особого состояния фибр». Именно этой чувствительностью, этой подвижностью и можно объяснить приступы тоски, спазмы, странные боли, которым столь подвержены «девицы с бледным цветом лица, а также люди, излишне погруженные в ученые занятия и размышления»[74]. Истерия и подвижна и неподвижна, и текуча и весома; она вся во власти переменчивых вибраций — и вся налита тяжестью застойных гуморов. Ее собственной стилистики движений обнаружить не удалось.

Та же неточность отличает и химические аналогии; согласно Ланжу, истерия есть продукт брожения, если точнее — «брожения солей, отложившихся в различных частях тела»[75]. Другие считают, что она имеет щелочную природу. В свою очередь, Этмюллер полагает, что подобного рода болезни суть звенья в цепи кислотных реакций; «их ближайшая причина — кислотное несварение желудка; если хилус кислотный, то качество крови ухудшается; из нее не выделяются больше духи; лимфа кислотная, а желчь ни к чему не пригодна; нервные ткани раздражены, пищеварительный фермент портится и становится менее летучим и чрезмерно кислотным»[76]. Вириде делает попытку применить к «случающимся с нами истерикам» диалектику кислотно-щелочных реакций: признаки истерии и ипохондрии, по его мнению, связаны с бурными движениями и столкновениями в мозге и в нервах щелочей и кислот. Некоторые особенно летучие животные духи представляют собой щелочные соли, которые движутся с большой скоростью и, достигая крайней утонченности, преобразуются в пары; но есть и другие пары — летучие кислоты; благодаря эфиру они достаточно подвижны, чтобы достигнуть мозга и нервов, и там, «сталкиваясь со щелочами, причиняют бесконечные боли и страдания»[77].

Эти два недуга, истерический и ипохондрический, на удивление нестабильны в качественном отношении; свойства их динамики странным образом сопрягаются с загадкой их химического состава. Насколько легко и просто вырисовывалась картина мании и меланхолии в свете качественных характеристик,

настолько гадательным представляется истолкование этих болезней. По-видимому, для истории истерии и ипохондрии та воображаемая конфигурация качеств, которая сыграла решающую роль в конституировании пары «мания—меланхолия», имела лишь второстепенное значение; возможно, она служила для нее лишь постоянно обновляющейся декорацией. В отличие от мании, путь истерии не пролегал через смутные качества внешнего мира, отраженные медицинским воображением. Пространство, где она обрела свои настоящие пропорции, имеет совершенно иную природу: это пространство тела во всей совокупности и взаимосвязи его органических значений и нравственных ценностей.

Обычно Лепуа и Виллизию ставят в заслугу то, что благодаря им понятие истерии освободилось от древних мифов о перемещении матки. Когда Льёбо в XVII в. переводил или, вернее, перелагал книгу Маринелло, он признавал, хоть и с некоторыми ограничениями, идею самопроизвольного движения матки; двигается она «для того, чтобы ей было удобнее; делает она это не из осмотрительности и не по плотскому велению или побуждению, но по природному инстинкту, дабы сохранить здоровье и получать наслаждение от чего-либо приятного и сладостного». Конечно, за ней уже не признают способности менять свое местоположение и бродить по всему телу, вызывая в нем по ходу своего продвижения судорожные подергивания: она «прикреплена» к своему месту шейкой, связками, сосудами, наконец, брюшинной оболочкой; и тем не менее она может перемещаться: «Итак, хотя матка тесно связана с теми частями тела, каковые мы описали, и не может менять своего местонахождения, она все же может менять положение и чаще всего производит в теле женщины весьма стремительные и странные движения. Движения эти различны, как то: подъем, опущение, конвульсии, блуждание, выпадение. Она поднимается к печени, селезенке, диафрагме, желудку, грудине, сердцу, легким, гортани и голове»[78]. Врачи классической эпохи почти единодушно отвергнут подобное объяснение.

Уже в самом начале XVII в. Лепуа, говоря об истерических конвульсиях, заметит: *«Eorum omnium unum caput esse parentem,*

*idque non persympathiam, sedper idiopathiam»**. Если точнее, то они вызываются скоплением флюидов в задней части черепа: «Подобно тому как река образуется благодаря слиянию множества мелких каналов, так и жидкость, находящаяся в пазухах, каковые расположены на поверхности мозга и заканчиваются в задней части головы, скапливается сзади по причине наклонного положения головы. Тогда от жара твердых элементов тела жидкость нагревается и повреждает основание нервов...»[79] В свою очередь, Виллизий подробно и обстоятельно критикует объяснение истерии через матку: «все наблюдаемые при этой болезни нарушения кровообращения»[80] зависят прежде всего от заболеваний мозга и нервной системы. Однако тема связи между истерией и маткой отнюдь не уничтожается этими исследованиями и по-прежнему играет основополагающую роль. Но теперь эта связь осмысляется иначе: это уже не траектория действительного перемещения матки по всему телу, но ее, так сказать, невыраженное распространение по путям организма и по прилегающим к ней функционально областям. Нельзя сказать, что мозг сделался средоточием болезни или что Виллизий открыл возможность психологического анализа истерии. Но отныне мозг выполняет функцию передатчика и распространителя недуга, источник которого находится во внутренностях: матка может вызывать его наравне со всеми остальными внутренними органами[81]. Матка будет присутствовать в патологии истерии вплоть до конца XVIII в., вплоть до Пинеля[82], но не в силу особой предрасположенности своей природы, а благодаря тому, что она особенно легко распространяется через гуморы и нервы.

Довольно любопытное обоснование аналогии между истерией и ипохондрией предлагает Шталь: он сближает менструальные выделения с геморроидальными. Анализируя спастические движения, он объясняет, что истерическая болезнь выражается в довольно сильных болях, «каковые сопровождаются напряжением и сдавливанием, ощутимыми главным образом под гипохондрием». Болезнью ипохондрической ее называют, когда она поражает мужчин, «у коих природа напрягается, дабы посредством рвоты либо геморроя избавиться от избытка крови»; бо-

* Все они ведут происхождение только от головы, и не симпатически, но идеопатически (*лат.*). — *Примеч. пер.*

лезнью истерической ее называют, когда она поражает женщин, у которых «месячные протекают иначе, нежели следует. Однако же никакого различия по существу между двумя этими недугами нет»[83]. Весьма близкого мнения придерживается Хофман — несмотря на все отличия его теории. *Причина* истерии заключается в матке — в ее расслабленном и ослабленном состоянии, — однако *средоточие, очаг* болезни, как и при ипохондрии, следует искать в желудке и кишечнике; кровь и жизнетворные гуморы начинают застаиваться в «мембранных и нервных оболочках внутренностей»; из этого проистекают желудочные расстройства, которые затем распространяются по всему телу. Желудок, расположенный в самом центре организма, служит передатчиком, распространяя недуги, коренящиеся во внутренних, потаенных полостях тела: «Вне всякого сомнения, те спастические недомогания, какие испытывают истерики и ипохондрики, сосредоточиваются в нервных частях тела, и прежде всего в оболочках желудка и кишечника, откуда они через межреберный нерв достигают головы, груди, почек, печени и всех основных органов тела»[84].

Роль, отведенная у Хофмана кишечнику, желудку, межреберному нерву, весьма показательна для того, как ставилась проблема истерии в классическую эпоху. Дело здесь не столько в отказе от давней локализации этой болезни в матке, сколько в намерении проследить принцип и пути распространения многообразного, полиморфного и рассеянного по всему телу недуга. Описанию подлежит болезнь, которая может равно поразить как голову, так и ноги, найти свое выражение как в параличе, так и беспорядочных движениях, привести как к каталепсии, так и к бессоннице, — короче говоря, болезнь, столь быстро и столь хитроумно перемещающаяся по телесному пространству, что виртуально она присутствует во всем теле без исключения.

Вряд ли стоит лишний раз повторять, что со времен Маринелло и до Хофмана горизонты медицины стали иными. От пресловутой подвижности матки, неизменно упоминавшейся в гиппократовой традиции, не осталось и следа. Ни единого следа — кроме разве что одной темы, которая звучит тем громче, что не составляет исключительной принадлежности какой-либо одной медицинской теории, но сохраняется в неизменном виде во всех сменяющих друг друга умозрительных концептах и экспликатив-

ных схемах. Это тема динамического потрясения всего телесного пространства, внезапной активизации низших сил организма, которые, пребывая слишком долго в стесненном состоянии, как бы закупоренными, приходят в волнение, закипают и в конце концов, с участием мозга или помимо него, распространяют свое беспорядочное движение по всему телу. Вплоть до начала XVIII в. тема эта, несмотря на коренную перестройку концептов физиологии, оставалась относительно постоянной. И странное дело: именно на протяжении XVIII в., не знавшего какого-либо теоретического либо экспериментального переворота в патологии, смысл этой темы внезапно изменится и преобразится: динамика телесного пространства будет вытеснена моралью чувствительности. Тогда, и только тогда, понятия истерии и ипохондрии совершат *разворот* и окончательно вольются в мир безумия.

Попытаемся же теперь воспроизвести эволюцию этой темы на каждом из трех ее этапов:

1) динамики органической и моральной проницаемости;
2) физиологии телесной протяженности;
3) этики нервной чувствительности.

Если пространство тела воспринимается как прочное единство, как некий континуум, то беспорядочное движение, характерное для истерии и ипохондрии, может быть вызвано лишь таким элементом, который, обладая чрезвычайной тонкостью и находясь в безостановочном движении, может проникать даже в места, занятые твердыми частями. Как пишет Хаймор, животные духи «по причине своей огненной тонкости могут проникать даже в самые плотные и компактные тела... а по причине активности своей они способны в единый миг проникать весь мирокосм»[85]. Если подвижность духов чрезмерно велика, если они беспорядочно и некстати проникают в те части тела, для которых не предназначены, то тогда они вызывают множество разнообразных расстройств. Для Хаймора, как и для его противника Виллизия, равно как и для Сиденхема, истерия — это болезнь тела, которое сделалось одинаково проницаемым для любых усилий духов и у которого вследствие этого упорядоченная система внутренних органов превращается в бессвязное скопление различных масс, не способных сопротивляться воздействию

беспорядочного движения духов. Духи эти «стремительно и в избытке устремляются к той или иной части тела, вызывают в ней спазмы и даже боли... и нарушают функции как тех органов, которые они покидают, так и тех, к которым устремляются, ибо и те и другие не могут не претерпеть великого ущерба от столь неравномерного распределения духов, совершенно противного законам телесного устройства»[86]. Таким образом, тело истерика подвержено той *spirituum ataxia**, которая, вопреки всем законам органики и всякой функциональной необходимости, может последовательно захватывать все имеющиеся в ее распоряжении пространства тела.

Действие этой атаксии проявляется по-разному, в соответствии с затронутой ею областью, и недуг, который в незамутненном источнике своего развития был единообразным, принимает разные обличья в зависимости от того, какое пространство он пересекает и в каком месте выходит на поверхность: «Скопившись в животе, они <духи> толпою бурно устремляются к мышцам гортани и глотки, производят спазмы на протяжении всего своего пути и образуют в животе опухоль, похожую на большой ком». Несколько выше болезнь, «набрасываясь на ободочную кишку и на область, расположенную под подложечной впадиной, вызывает в них непереносимую боль, подобную той, какая бывает при завороте кишок». Поднявшись еще немного вверх, недуг «набрасывается на жизнетворные части и вызывает сердцебиение столь бурное, что больной уверен: окружающим слышен звук его сердца, бьющегося о ребра». Наконец, если болезнь поражает «внешнюю часть головы, между черепом и черепной надкостницей, и сосредоточивается в одном месте, то она вызывает в этом месте невыносимую боль, сопровождаемую обильнейшей рвотой...»[87] Каждая часть тела сама по себе, в силу своей природы, обусловливает форму, которую примет симптом болезни. Тем самым истерия предстает как реальнейшая — и в то же время самая обманчивая из болезней; она реальна, поскольку причина ее кроется в движении животных духов; она иллюзорна, потому что симптомы, порожденные ею, кажутся симптомами расстройства самого органа, в то время как они лишь придают центральному или, вернее сказать, общему расстрой-

* Нарушение координации духов (*лат.*). — *Примеч. пер.*

ству ту форму, которая соответствует данному органу; беспорядочная внутренняя подвижность принимает на поверхности тела вид местного симптома. Когда орган в реальности страдает от беспорядочного и слишком бурного движения духов, он имитирует свою собственную болезнь; порок движения, развившийся во внутреннем пространстве тела, побуждает его притворяться больным тем недугом, который свойствен ему самому; таким образом, истерия «подражает почти всем болезням, коим подвержен род человеческий, ибо, в какой бы части тела она ни встречалась, она немедля производит те симптомы, что присущи именно этой части, и врачу, если только не обладает он великой проницательностью и опытностью, легко ошибиться и приписать какой-либо типичной и свойственной для той или иной части тела болезни симптомы, зависящие единственно от недуга истерического»[88] — таковы уловки заболевания, которое пересекает телесное пространство в единообразном движении, однако проявляется каждый раз в особой, специфической форме; но в данном случае разновидность не отвечает сущности; это всего лишь притворство тела.

Чем легче проницаемо внутреннее пространство тела, тем чаще будет в нем встречаться истерия и тем многообразнее будут ее аспекты; но если тело обладает крепостью и хорошей сопротивляемостью, если его внутреннее пространство плотно, упорядоченно, а отдельные его области достаточно гетерогенны, то симптомы истерии будут возникать не часто, а последствия ее будут простыми. Именно здесь и пролегает граница между истерией женской и истерией мужской, или, если угодно, между истерией и ипохондрией. Действительно, принцип разграничения этих болезней состоит не в симптомах и даже не в причинах их, а только в пространственной основательности тела как таковой и, если можно так выразиться, в плотности и насыщенности внутреннего пейзажа: «Помимо человека, коего можем мы назвать человеком внешним и части коего доступны нашим чувствам, существует и человек внутренний, образуемый системой животных духов и коего нельзя увидеть иначе, нежели очами духовными. Сей последний тесно связан и, так сказать, слит воедино с телесным сложением, и состояние его более или менее подвержено расстройству в зависимости от того, насколько начала, об-

разующие телесный механизм, наделены от природы крепостью. Именно поэтому болезнь сия поражает гораздо чаще женщин, нежели мужчин; ибо сложения они более хрупкого, менее крепкого, жизнь ведут более изнеженную, привычны к наслаждениям или удобствам жизни и непривычны к страданию». Уже в этих строках раскрывается один из смыслов плотности телесного пространства: такая плотность является, помимо прочего, плотностью моральной; сопротивление органов беспорядочному проникновению духов — это, быть может, то же, что сила души, упорядочивающая мысли и желания. Что такое эта проницаемость и пористость внутреннего пространства, если не расслабленность сердца? Вот и объяснение тому, что женщины, привычные к тяжелой, трудовой жизни, весьма мало подвержены истерии, но обретают сильнейшую склонность к ней, когда ведут существование расслабленное, праздное, полное роскоши и изнеженности, или же когда мужество их сломлено каким-либо горем: «Когда женщины спрашивают у меня совета относительно болезни, природу коей я не умею определить, я спрашиваю, не подвержены ли они недугу, на который жалуются, тогда, когда случится у них какая печаль... если же они отвечают утвердительно, я целиком и полностью уверен, что болезнь их не что иное, как истерия»[89].

Перед нами, в новой формулировке, то нравственное, интуитивное понимание истерии, которое с древних времен, начиная с Гиппократа и Платона, превращало матку в живое существо, находящееся в постоянном движении, подчиненном определенному пространственному порядку; истерия воспринималась как неукротимое волнение желаний у людей, не имеющих ни возможности удовлетворить их, ни силы их обуздать; образ женского органа, перемещающегося вверх до грудной клетки и головы, служил мифологическим выражением для ниспровержения великого платоновского трехчастного деления тела и той иерархии, что призвана была закрепить незыблемость этой триады. У Сиденхема, у последователей Декарта мы обнаруживаем то же интуитивно-моральное понимание; однако рисунок пространства, в котором оно находит выражение, изменился; на смену застывшему вертикальному порядку Платона приходит некий объем, пронизанный бесчисленными подвижными частицами, чье бесконечное перемещение предстает уже не рево-

люцией, когда верх и низ меняются местами, а необузданным вихрем, сотрясающим все тело. Тот «внутренний человек», которого Сиденхем стремился узреть «духовными очами», — это не объективно существующее тело, явленное тусклому взору безразличного наблюдателя; это место, где сходятся определенный способ воображать тело, разгадывать его внутренние движения — и определенный способ наделять его нравственными значениями. Становление понятийного аппарата, работа медицинского сознания вершится на уровне этого *этического восприятия*. Именно в нем преломляются и меняют направление своего движения податливые образы медицинской теории; и одновременно именно в нем оформляются те главные моральные темы, которые мало-помалу изменят свой первоначальный облик.

Но тело проницаемое должно, однако, представлять собой недискретную среду. Дисперсия недуга по различным органам есть лишь оборотная сторона распространения — движения, позволяющего болезни переходить от одного органа к другому и поражать их все поочередно. Тело ипохондрика или истерика — пористое, отдельное от него самого, ослабленное вторжением недуга; но само это вторжение возможно лишь благодаря известной пространственной непрерывности. Тело, в котором циркулирует болезнь, по своим свойствам должно отличаться от тела, в котором проявляются отдельные разрозненные симптомы, как у обычного больного.

Медицина XVIII в. бьется над этой проблемой, — проблемой, в конечном счете превратившей ипохондрию и истерию в болезни нервной системы, иными словами, в *идиопатические заболевания* того, что является главным фактором всех *симпатических страданий*.

Замечательные свойства нервной фибры позволяют ей обеспечивать интеграцию даже самых разнородных элементов. Удивительно уже то, что нервы, предназначенные для передачи самых разнообразных впечатлений, повсюду, во всех органах, имеют одинаковую природу. «Нерв, ветвящийся внутри глаза и придающий ему способность воспринимать впечатление от материи столь тонкой, как свет; нерв, находящийся в органе слуха и чувствительный к вибрации звучащих тел, по своей природе ничем

не отличаются от тех, которые обеспечивают ощущения более грубые, каковы осязание, вкус, обоняние»[90]. Такая тождественность природы при различии функций позволяет органам, наиболее удаленным друг от друга и наиболее несхожим с точки зрения физиологии, сообщаться между собой: «Подобная однородность, присущая нервам живого существа, в сочетании с множественным сообщением между ними... приводит все органы к такой гармонии, когда одна либо многие части тела соучаствуют в страданиях тех, что оказались пораженными»[91]. Но еще более достойно восхищения то, что нервная фибра может передавать одновременно и сознательное побуждение к движению, и то впечатление, которое отложилось в органе чувств. У Тиссо это двоякое функционирование единой фибры понимается как комбинация *волнового* движения — в случае сознательного побуждения («это движение жидкости, заключенной в мягком резервуаре, к примеру, в мочевом пузыре, если бы я сжал его и он бы выпустил жидкость через соответствующий канал»), и движения *корпускулярного* — в случае ощущения («это движение выстроенных в ряд шариков из слоновой кости»). Таким образом, ощущение и движение могут одновременно происходить в одном и том же нерве[92]: всякое натяжение или ослабление фибры будет в одно и то же время искажать и движения, и ощущения, как это наблюдается при любой нервной болезни[93].

Но, несмотря на все единообразие нервной системы, вряд ли можно объяснить взаимосвязь тех многообразных расстройств, которые характерны для истерии или ипохондрии, через существующую сеть ее фибр. Как представить себе связь между признаками болезни, рассеянными по всему телу и обнаруживающими присутствие нервического недуга? Как, какой причинно-следственной цепью объяснить тот факт, что на некоторых «деликатных и весьма чувствительных» женщин какой-нибудь резкий запах, либо излишне живой рассказ о трагическом событии, или же картина сражения производят такое впечатление, что они «падают в обморок, либо у них случаются конвульсии»?[94] Все наши поиски будут тщетными: никакой отчетливой связи с нервами здесь нет; нет никакого изначально заданного пути ощущения; есть лишь воздействие на расстоянии, приближающееся скорее к физиологической солидарности. Дело в том, что все различ-

ные части тела обладают одной «весьма четко определенной способностью, которая бывает либо всеобщей и распространяется на всю систему животного организма, либо частной, т. е. действует преимущественно в отдельных его частях»[95]. Способность эта совершенно отлична «и от способности к ощущению, и от способности к движению»: она позволяет органам сообщаться между собой, вместе страдать и вместе реагировать на отдаленное раздражение; это симпатия. На самом деле Уайтту не удалось ни выделить симпатию из единого целого нервной системы, ни четко определить ее место относительно чувствительности и движения. Симпатия присуща органам лишь постольку, поскольку она воспринимается ими посредством нервов; она выражена тем сильнее, чем больше их подвижность[96]; в то же время это одна из форм чувствительности: «Всякая симпатия, всякое согласие предполагает наличие чувства, а следственно, может устанавливаться не иначе как через посредство нервов, кои суть единственные орудия ощущения»[97]. Однако нервная система упоминается здесь уже не для того, чтобы объяснить передачу движения либо ощущения, а для того, чтобы истолковать во всем ее объеме ту чувствительность, какой обладает тело в отношении своих собственных феноменов, ту отзывчивость к самому себе, какой проникнуто все пространство его органики.

Нервные болезни — это прежде всего симпатические расстройства; они означают, что вся нервная система находится в напряжении, так что каждый орган оказывается способен вступить в симпатическую связь с любым другим: «При подобном состоянии чувствительности нервной системы страсти души, нарушения привычного распорядка, быстрая смена тепла и холода либо давления и влажности атмосферы чрезвычайно легко будут вызывать болезненные симптомы; так что при подобном телосложении невозможно пребывать в крепком или в постоянном здоровье, и человек обыкновенно испытывает беспрестанное чередование более или менее сильных болей»[98]. По-видимому, для компенсации этой крайне обостренной чувствительности у больного имеются нечувствительные, как бы погруженные в спячку зоны; вообще говоря, у больных истерией эта внутренняя чувствительность доведена до высшей утонченности, у ипохондриков же она сравнительно притуплена. Женщины конеч-

но же относятся именно к первой категории: ведь матка, наряду с мозгом, — это орган, наиболее тесно связанный симпатическими отношениями со всем организмом. Достаточно вспомнить «рвоту, каковой обыкновенно сопровождается воспаление матки; приступы тошноты и расстройства аппетита, последствующие зачатию; сокращение диафрагмы и мышц брюшины во время родов; головную боль, жар и боли в пояснице, колики во внутренностях, которые ощущаются, когда близится время месячных выделений»[99]. Все тело женщины пронизано потайными, но до странного прямыми нитями симпатических связей; оно неизменно пребывает в непосредственном сочувственном согласии с самим собой, — настолько, что является как бы абсолютным средоточием симпатий; все его органическое пространство заключает в себе постоянную возможность истерии. Симпатическая чувствительность организма женщины, распространенная по всему ее телу, обрекает ее на нервные болезни, именуемые истериками. «Женщины, чья система в целом наделена большей подвижностью, нежели у мужчин, более подвержены нервным болезням, которые у них протекают тяжелее»[100]. И далее Уайтт утверждает, что сам был свидетелем тому, как «зубная боль вызывала у молодой женщины со слабыми нервами конвульсии и бесчувственное состояние, длившееся часами и возобновлявшееся, когда боль становилась острее».

Нервные болезни — это болезни тела как континуума. Тела, не отделенного от самого себя, связанного теснейшими узами с каждой из своих частей, — в известном смысле удивительно тесного органического пространства: вот какой вид принимает теперь тема, общая для истерии и ипохондрии; у некоторых авторов это сближение тела с самим собой превращается в отчетливый, даже слишком отчетливый образ: таково знаменитое «ссыхание нервной системы», описанное Поммом. Подобные образы затушевывают проблему, но не снимают ее и отнюдь не мешают продолжать исследовательскую работу.

Что такое, в сущности, эта симпатия — особое свойство, таящееся в каждом отдельном органе, то «чувство», о котором говорил Чейни, или же реальное распространение движения в определенной среде-посреднике? Та пространственная близость

патологических проявлений, что характерна для нервных болезней, — есть ли она чувство в его обостренной форме, или же усиленная подвижность этого промежуточного тела?

Мы наблюдаем любопытный, но, по-видимому, показательный для медицинской мысли XVIII в. факт: в то время как физиологи прилагают все усилия, чтобы как можно точнее определить функции и роль нервной системы (чувствительность и раздражительность, ощущение и движение), врачи, со своей стороны, смешивают эти понятия в цельном и недифференцированном восприятии патологии и соединяют их совсем иначе, нежели предлагается по схемам физиологии.

Чувствительность и движение у них не разграничиваются. Тиссо объясняет, что ребенок чувствительнее взрослого потому, что все в нем легче и подвижнее[101]; раздражительность в том смысле, в каком понимал ее Халлер, т. е. одно из свойств нервной фибры, смешивается с раздражением, осмысляемым как патологическое состояние того или иного органа, вызванное его длительным возбуждением. Таким образом, появляется возможность рассматривать нервные болезни как разные виды раздраженного состояния фибры, обусловленного ее излишней подвижностью. «Встречаются иногда люди, у которых даже самая ничтожная движущая причина производит движения гораздо более значительные, чем у людей здоровых; малейшее внешнее впечатление для них невыносимо. Самый слабый звук или свет вызывают у них самые бурные и необыкновенные симптомы»[102]. Намеренно сохраняя эту двойственность в понятии раздражения, медицина XVIII в. действительно получает возможность показать смену предрасположенности (раздражительности) возникающей патологией (раздражением); но, кроме того, она может развивать одновременно и тему расстройства, характерного для данного органа, который особым, только ему присущим образом отзывается на общее поражение организма (сообщение между ними обеспечивается — хотя и остается, несмотря ни на что, прерывистым, дискретным — благодаря чувствительности самого органа), — и идею распространения по всему организму одного и того же расстройства, которое может поразить его в любой из частей (эта последовательность и непрерывность обеспечивается — несмот-

ря на то что в разных органах она принимает разные формы, — именно благодаря подвижности фибры).

Однако понятие «раздраженной фибры» позволяет не только преднамеренно смешивать эти идеи, но и провести в области патологии одно принципиально важное разграничение. С одной стороны, нервнобольные — люди наиболее раздражительные, т. е. наиболее чувствительные: их отличает напряженное состояние фибр, ослабленность организма, а также впечатлительная душа, беспокойное сердце, слишком живая симпатическая связь со всем происходящим вокруг. Этот, так сказать, всеобщий резонанс — одновременно и ощущение, и подвижность, — служит первоначальной предпосылкой болезни. Женщины, обладающие «хрупкими фибрами» и от праздности легко увлекаемые своим причудливым и живым воображением, чаще бывают подвержены нервным болезням, чем мужчина — «более крепкий и мощный, более сухой, более выжженный своими трудами и заботами»[103]. Однако этот избыток раздражения имеет одну особенность: своей остротой он притупляет, а иногда и вовсе гасит любые ощущения души; чувствительность самого нервного органа словно бы превосходит способность души к ощущениям, и все то множество их, которое проистекает от его чрезмерной подвижности, присваивает одной себе; нервная система «находится в столь раздраженном и реактивном состоянии, что утрачивает способность передавать душе все то, что она испытывает; все литеры ее в беспорядке; душа не может их прочесть»[104]. Так намечается представление о том, что чувствительность не всегда совпадает с ощущением, а телесная и душевная ослабленность и утонченность связана обратной связью с той, если можно так выразиться, спячкой ощущения, из-за которой нервные потрясения не достигают души. Бессознательное состояние истерика есть не что иное, как изнанка его чувствительности. Представление об этой обратной связи, неопределимой в терминах симпатических отношений, как раз и было привнесено вместе с понятием раздражительности — впрочем, плохо разработанным в патологии и еще весьма смутным.

Но тем самым глубокие изменения претерпевает моральное значение «нервных болезней». До тех пор пока нервные заболевания связывались с органическими движениями в низших час-

тях тела (пускай даже связь эта осуществлялась через многообразные и запутанные симпатические отношения), они вписывались в определенную этику желания: они воплощали в себе конечное торжество грубой телесности; человек делался больным из-за собственной чрезмерной неистовости. Отныне он заболевает от того, что чувствует слишком сильно; он страдает от чрезмерной солидарности со всем, что его окружает. Он не поддается давлению своей тайной природы, но падает жертвой всего, что взывает с поверхности мира к его телу и душе.

А потому человек становится и более невинным, и еще более виновным. Он невинен, поскольку все это раздражение нервной системы приводит его в бессознательное состояние, которое тем глубже, чем тяжелее он болен. Но он виновен, гораздо более виновен, поскольку в раздражении нервов обретает одновременно и закономерное следствие, и моральную кару все то, к чему он был привержен, — жизнь, которую он вел, привязанности, которые он питал, порывы страсти и игра воображения, которым он отдавался с охотой, любуясь собою. В конечном счете повышенная раздражимость есть приговор, который жизнь выносит себе самой: злоупотреблению неестественными вещами[105], сидячей жизни горожан, чтению романов, театральным спектаклям[106], неумеренному рвению в науках[107], «непомерному пристрастию к половым сношениям — этой непозволительной привычке, столь же предосудительной в моральном смысле, сколь пагубной в физическом отношении»[108]. Невинность нервнобольного, не ощущающего даже раздражения собственных нервов, есть, по сути, лишь справедливая кара за вину более глубокую: за предпочтение всего искусственного, светского естественности природы. «Ужасное состояние!.. Оно есть пытка всех изнеженных душ, каковые, пребывая в бездеятельности, устремляются в водоворот опасных наслаждений и не пропускают ни одного из призраков общественного мнения, чтобы только избегнуть трудов, назначенных самой природой... Вот достойная кара богачам за то прискорбное употребление, какое делают они своему богатству»[109].

Мы стоим на пороге XIX в.; понятие раздражительности фибры перейдет в физиологию и патологию и получит там свое развитие[110]. Однако наследство, оставляемое им в данный момент в области нервных болезней, очень и очень важно.

Во-первых, истерия и ипохондрия полностью уподобляются душевным болезням. Благодаря центральному для них разграничению чувствительности и ощущения они включаются в сферу неразумия, для которого, как мы видели, главным элементом было заблуждение и сновидение, т. е. ослепление. До тех пор пока истерика представляла собой лишь конвульсии либо странные симпатические взаимосвязи, проникающие все тело, она, даже приводя к обмороку или потере сознания, отнюдь не была безумием. Но как только ум оказывается слепым в силу своей чрезмерной чувствительности — перед нами возникает безумие.

Однако, с другой стороны, такая чувствительность привносит в содержание безумия идею вины, моральной санкции, справедливого возмездия, которая не принадлежала классическому его опыту. На неразумие ложится бремя новых значений: отныне ослепление — уже не предпосылка, не возможность любых проявлений безумия; описанное через чувствительность, оно становится *психологическим следствием моральной вины*. Тем самым подрываются важнейшие основания опыта неразумия. Ослепление превратится в несознательность, заблуждение предстанет проступком; а все, что было в безумии парадоксальным проявлением небытия, станет лишь естественным возмездием за моральное зло. Короче говоря, та вертикальная иерархия — от материальных причин до трансцендентности бреда, — которая отличала безумие в классическую эпоху, теперь готова рухнуть и растечься на поверхности в новой сфере, той, какую будут занимать, а вскоре и оспаривать друг у друга психология и мораль.

«Научная психиатрия» XIX в. отныне стала возможной.

Источником ее послужили те самые «нервные болезни», те самые «истерии», на которых она вскоре станет упражняться в остроумии.

Глава четвертая
ВРАЧИ И БОЛЬНЫЕ

В XVII и XVIII вв. между медицинской мыслью и медицинской практикой не было того единства или, по крайней мере, внутренней связи, которую мы привыкли видеть сегодня. Мир лечения болезней организуется по своим, в известном смысле особым принципам, не вполне согласующимся с медицинской теорией, физиологическим анализом и даже наблюдением симптомов. Мы уже видели, насколько независимы от медицины были госпитализация и изоляция; но и внутри самой медицины теория и терапия лишь частично сообщаются между собой.

В определенном смысле универсум терапии характеризуется большей прочностью и стабильностью, он крепче связан со своими структурами, менее лабилен в развитии, не так доступен для радикального обновления. И если труды Гарвея, Декарта и Виллизия открыли перед физиологией новые горизонты, то в области врачевания это не повлекло за собой сколько-нибудь сопоставимых по значению открытий.

Прежде всего, терапия еще не избавилась окончательно от мифа о панацее. Правда, ближе к концу XVII в. идея лекарства, обладающего универсальным действием, стала постепенно изменять свой смысл. В ходе спора об антимонии еще утверждали (либо отрицали), что некоему телу может быть присуще определенное свойство, способное оказывать непосредственное воздействие на недуг; в панацее такое воздействие оказывает сама при-

рода, уничтожающая все, что противно естеству. Но вскоре дискуссия завязалась уже не вокруг антимония, а вокруг опия, который применялся в лечении многих заболеваний, и прежде всего «болезней головы». Уайтту буквально не хватает слов, чтобы превознести его достоинства и действенность в лечении нервных болезней: опий ослабляет «способность чувствовать, присущую нервам», а следовательно, уменьшает «боли, беспорядочные движения и спазмы, вызванные их чрезмерным раздражением»; его с большой пользой применяют при любых состояниях возбуждения, при любых конвульсиях; с успехом назначают как лекарство против «слабости, вялости и зевоты, вызванных слишком обильными месячными», а также при «коликах от ветров», при закупорке легких, мокроте и «собственно спастической астме». Короче говоря, поскольку основным передатчиком болезней в пространстве органики является симпатическая чувствительность, опий, действие которого выражается прежде всего в снижении чувствительности, предстает силой антисимпатической, препятствующей распространению недуга по каналам нервной чувствительности. Конечно, действие его быстро притупляется; нерв снова становится чувствительным, несмотря на опий; тогда остается единственный способ «и дальше извлекать из него плоды: от времени до времени увеличивать дозу»[1]. Как мы видим, опий приобретает свое универсальное значение, строго говоря, не в силу какого-либо достоинства, какой-либо заключенной в нем скрытой силы. Его действие ограниченно: он снижает чувствительность. Но поскольку сфера его применения — нервная система — есть универсальный передатчик болезни, именно при посредстве этого анатомического и функционального элемента опий превращается в панацею. Само по себе это лекарство не универсального действия; оно оказывается универсальным, будучи включено в самые общие формы функционирования тела.

Тема панацеи в XVIII в. — это компромисс, поиски (чаще неудачные) равновесия между преимуществом, которым наделила природа тот или иной медикамент, и его действенностью, позволяющей ему вмешиваться в отправление самых общих функций организма. Свидетельством такого компромисса, вообще характерного для медицинской мысли в эту эпоху, может слу-

жить книга Эке об опии. Физиологический анализ здесь проведен со всей тщательностью; здоровье человека обусловливается «правильным соотношением» флюидов и «гибкостью и упругостью» твердых элементов тела — «одним словом, свободной игрой и взаимной соотнесенностью этих главнейших жизненных сил». И наоборот, «причины болезней кроются во флюидах или твердых элементах, т. е. в изъянах либо нарушениях их структуры, их движения и пр.»[2]. Но в действительности флюиды не имеют собственных качеств; если они слишком плотны, или разжиженны, или пребывают в возбуждении либо застое, или испорченны, — все это лишь результат движения твердых элементов, которые только и способны «изгонять их из резервуаров» и заставлять «течь по сосудам». Таким образом, движущим началом здоровья и болезни являются «сосуды, которые сокращаются и бьются... оболочки, которые оказывают давление», и «сила упругости, приводящая все в движение, возбуждающая, одушевляющая»[3]. Что же такое опий? Твердое тело, обладающее свойством под действием тепла «почти целиком превращаться в пар». Таким образом, можно с полным основанием предположить, что он состоит из «соединения спиртовых и воздушных частиц». Как только опий попадает в человеческое тело, его частицы скоро начинают высвобождаться: «Разлагаясь во внутренних органах, опий превращается как бы в облако нечувствительных атомов, которое вдруг проникает в кровь, проходит через нее и вместе с наитончайшей лимфой фильтруется в субстанции коры мозга»[4]. Здесь опий будет оказывать троякое действие, в соответствии с физическими свойствами выделяемых им паров. В самом деле: эти пары состоят из духов, или «легких, тонких, бессолевых, порошкообразных и совершенно гладких частиц, которые, словно крошечные, легкие и незаметные, но притом упругие пушинки, проникают везде, не прилагая усилий и не создавая помех»[5]. Поскольку это элементы совершенно гладкие, как будто отшлифованные, они могут прилипать к ровной поверхности оболочек, не оставляя ни малейшего зазора, «точно так же, как слипаются вместе две в совершенстве отполированные и гладкие поверхности»; тем самым они укрепляют оболочки и фибры; больше того, благодаря податливости, придающей им сходство с «обрывками пружины», они укрепляют «тонус оболочек», и те становятся

более эластичными. Наконец, поскольку это «частицы воздушные», они способны совершенно смешиваться с нервным соком и активизировать его путем «очищения» и «улучшения»[6].

Опий воздействует на организм в целом, потому что, подвергаясь в нем химическому разложению, он благодаря этой метаморфозе оказывается связанным с теми элементами, которые в своем нормальном состоянии обеспечивают здоровье, а в нарушенном — болезнь. Лишь пройдя долгий путь химических преобразований и физиологических регенераций, опий приобретает значение универсального лекарственного средства. И все же Эке не может расстаться с идеей, что опий лечит благодаря особому свойству своей природы, что в нем есть некая тайна, позволяющая ему непосредственно сообщаться с источниками жизни. Связь опия с болезнью двойственна: с одной стороны, это связь косвенная, опосредованная, производная относительно сцепления различных механизмов; с другой — связь прямая, непосредственная, предшествующая всякому причинно-следственному дискурсу; эта первичная связь, наделяющая опий некоей сущностью, неким духом, — элементом одновременно и спиртовым, и спиритуальным, — есть дух самой жизни: «Духи эти, пребывающие в опии, суть верные хранители духа жизни, напечатленного на них Творцом... Ибо, наконец, именно древо [древо жизни] избрал Творец, дабы несло оно дух животворящий, который, храня здоровье человека, призван был хранить его от смерти, когда бы он остался невинным; и быть может, другому растению вверит он дух, призванный вернуть здоровье человеку после грехопадения»[7]. В конечном счете опий *эффективен* постольку, поскольку он изначально был *благотворным*. Его действие осуществляется по законам зримой *природной механики,* но действует он потому, что получил некий *тайный дар природы.*

На протяжении всего XVIII в. представление об эффективности лекарственного средства будет тесно связано с темой природы, но так и не избавится от двойственности. Лекарство действует, подчиняясь естественному дискурсивному закону развития; однако принципом его действия является сущностное родство, изначальная соотнесенность с природой, сообщение с ее главным Началом[8]. Именно эта двойственность объясняет тот факт, что предпочтение в XVIII в. последовательно отдавалось

ряду «природных» медикаментов — т. е. лекарств, принцип которых *таится* в природе, но действие *зримо* для философии природы: воздуху, воде, эфиру и электричеству. В каждой из этих терапевтических тем по-прежнему присутствует идея панацеи, — пусть даже, как мы убедились, трансформировавшаяся, но неизменно препятствующая поиску специального лекарственного средства, которое обладало бы местным действием, непосредственно соотнесенным с данным конкретным симптомом или особой причиной. В XVIII в. мир лечения болезней в основном пребывает в пространстве абстрактной всеобщности.

Но только в основном. Панацея играет главенствующую роль, однако ей противостоят, продолжают противостоять еще со Средних веков, локальные средства, эффективные в своей отдельно взятой области. С давних пор между микрокосмом болезни и макрокосмом природы протянулась целая сеть нитей, образовалась сложная система взаимных соответствий. Перед нами древнее представление о том, что нет в мире такой формы болезни, нет такого обличья недуга, которых нельзя было бы уничтожить, если посчастливится отыскать противоядие, — а оно непременно существует, только, быть может, затаилось где-нибудь в бесконечно далеком уголке природы. Недуг не существует просто так, сам по себе; он всегда чем-то компенсируется: «некогда трава несла благо безумцу и зло палачу». Довольно скоро использование растительных средств и солей получит новую интерпретацию в рационалистической по духу фармакопее и будет поставлено в дискурсивную зависимость от тех расстройств организма, которые подлежат излечению. Однако в классическую эпоху существовал сектор сопротивления этому процессу: то была область безумия. Оно еще долго будет непосредственно сообщаться с теми космическими элементами, которые, по мудрости мироздания, заключены в таинствах природы. И странное дело: большинство этих издавна сложившихся, готовых антитез безумию принадлежат не к растительному миру, а либо к миру человека, либо к миру минералов. Тревожная сила сумасшествия, предопределяющая его особое место среди форм патологии, как будто не поддается ничему, кроме действия самых таинственных, подземных глубин природы или же, наоборот, самых тонких субстанций, образующих видимый облик человека. Безумие есть феномен и

телесный и духовный, это сугубо человеческое клеймо, граничащее с грехом, признак падшей природы, но одновременно и напоминание о самом падении, а потому излечить его можно лишь с помощью человека и его грешной, смертной оболочки. Однако воображение классической эпохи еще не изгнало окончательно тему безумия, связанного с самыми мрачными, ночными силами мира, словно бы поднимающимися в его обличье из тех подземных глубин, где неусыпно подстерегают человека желания и кошмары. Таким образом, безумие сродни камням, геммам, всем тем двусмысленным сокровищам, блеск которых сулит в равной мере и богатство, и проклятие: их яркие краски облекают собой частицу ночного мрака. Темы эти, царящие в морали и воображении, обладают неколебимой мощью; их устойчивостью, по-видимому, и объясняется тот факт, что даже в период расцвета классицизма мы постоянно сталкиваемся с этими человеческими и минеральными лекарствами, которые, вопреки большинству современных им медицинских теорий, упорно продолжают назначать при безумии.

В 1638 г. Жан де Серрес еще переводил знаменитые «Сочинения по фармацевтике» Жана Рену, где говорилось, что «создатель Природы своей божественной волей наделил каждый из драгоценных камней каким-либо особенным и достойным восхищения свойством, каковое и заставляет королей и государей украшать ими свои венцы... дабы, пользуясь ими, предохранить себя от колдовских чар, излечить многие болезни и сохранить здоровье»[9]; ляпис-лазурит, к примеру, «если носить его, не только укрепляет зрение, но и полнит сердце радостью и весельем; если же промыть его и надлежащим образом приготовить, он без всякой опасности изгоняет меланхолический гумор». Из всех камней наибольшую, но и самую двойственную, силу сосредоточивает в себе изумруд; его главное достоинство в том, что он блюдет саму Мудрость и Добродетель; согласно Жану де Рену, он способен «не только предохранять тех, кто носит его на пальце оправленным в золото, от падучей болезни, но и укреплять память и противиться похоти. Ибо, рассказывают, один король Венгерский, вступив в любовную битву с супругой, почувствовал перед началом их схватки, как красивый изумруд, который носил он на пальце, сам собой разломился натрое: настолько

камень сей любит непорочность»[10]. Все эти верования, пожалуй, не заслуживали бы внимания, если бы в XVII—XVIII вв. они не упоминались, как и прежде, причем вполне открыто, в фармакопеях и трактатах о лекарственных средствах. Конечно, от некоторых, слишком явно магических по смыслу, способов лечения приходится отказаться. Лемери в своем «Словаре лекарственных снадобий» ставит под сомнение ряд свойств, приписываемых изумрудам: «Считается, что они хороши при эпилепсии и ускоряют роды, если носить их как амулеты; однако эти последние свойства не более чем плод воображения». Но если амулет не признается больше проводником действия камня, то сама сила, присущая камням, отнюдь не отрицается; камни занимают свое место среди элементов природы, где их качества преобразуются в некий неуловимый для восприятия сок, тайны которого можно извлечь в виде квинтэссенции; изумруд, надетый на палец, не имеет теперь никакой силы; но смешайте его с желудочными солями, с кровяными гуморами, с нервными духами, — и он наверняка окажет свое действие, а свойства его станут свойствами природными; «изумруды, — продолжает Лемери, — обладают способностью смягчать излишне едкие гуморы, если их тончайшим образом измельчить и принимать внутрь»[11].

На другом полюсе природы находится еще одно важнейшее лекарство от безумия, известное XVIII веку, — человеческое тело. Организм представляет собой сложное соединение, в котором, по мудрости природы, кроются, должно быть, тайные силы, единственно способные одолеть все изобретенные людским безумием бессмыслицы и фантазмы. Здесь мы снова встречаемся с древней темой человека-микрокосма, совмещающего в себе все элементы мироздания, которые одновременно являются и началами жизни и здоровья; Лемери отмечает, что во «всех частях человека, в наростах его и экскрементах» наличествуют четыре основных вещества: «смесь масла и летучей соли, погруженная во флегму и прах»[12]. Лечить человека с помощью человека — значит бороться с помощью мира против нарушений порядка в мире, с помощью мудрости — против безумия, с помощью природы против антиприроды. «Человеческие волосы хорошо осаждают истерические пары, если их жечь и давать нюхать больным... Свежая моча человека... хороша против истерики»[13]. Бюшоз рекоменду-

ет при любом нервном заболевании пить женское молоко, естественную пищу par excellence (Бюшоз пишет уже после Руссо), а против «всех видов ипохондрических заболеваний» использовать мочу[14]. Однако с наибольшим упорством человеческие лекарства — в особенности те, что можно извлечь из черепа, самой ценной части человеческого тела, — применяют против конвульсий, начиная с истерического спазма и кончая эпилепсией. В конвульсии столько неистовства и буйства, что одолеть ее можно только с помощью другого неистовства и насилия; вот почему так долго был в ходу череп повешенного, умершего от руки человека и не погребенного в освященной земле[15]. Лемери упоминает, что в качестве лекарства часто использовался порошок из костей черепа; однако, по его мнению, это не более чем «мертвая голова», и все волхвовство с ней вполне бесполезно. Вместо него лучше брать череп или мозг «молодого человека, только что умершего насильственной смертью»[16]. Против конвульсий применяли также еще теплую человеческую кровь, следя, однако, за тем, чтобы не обратить подобное лечебное средство во зло, ибо, употребляемое в избытке, оно может привести к мании[17].

Однако образ крови с его сверхдетерминированностью уже переносит нас в иную область терапевтического действия лекарств — а именно в область их символических значений. Именно в этих значениях заключалось еще одно препятствие, не позволяющее привести фармакопеи в соответствие с новыми формами медицины и физиологии. Некоторые сугубо символические системы сохранились в незыблемом виде вплоть до конца классической эпохи; и в них отчетливее, чем в рецептах или в тайных приемах врачевания, запечатлелись смутные образы и символы, восходящие к незапамятным временам грез. К примеру, Змей, виновник Грехопадения и зримая форма Искушения, Враг Женщины par excellence, в мире искупления оказывается для нее одновременно и драгоценнейшим из лекарств. Но ведь иначе и быть не может. Тот, что был причиной греха и смерти, становится причиной исцеления и жизни. А самая ядовитая из всех змей должна быть и самым действенным средством против истерических паров и иных женских болезней. «Именно гадюкам, — пишет госпожа де Севинье, — обязана я тем, что пребы-

ваю ныне в полном и крепком здравии... Они умеряют жар в крови, очищают ее, освежают». Мало того, она предпочитает настоящих змей — не лекарства в бокале, изготовленные аптекарем, а добрую полевую гадюку: «Надобно, чтобы это были настоящие гадюки, гадюки натуральные, а не порошок; порошок горячит, разве что принимать его вместе с кашей, или в кипяченых сливках, или в чем-нибудь еще прохладительном. Попросите г-на де Буасси, чтобы он присылал вам по дюжине гадюк из Пуату, по три-четыре в ящике, с отрубями и мхом, чтобы им было уютно. Берите каждое утро две из них; отрубите им головы, велите снять кожу и нарезать на куски и начините ими тушку цыпленка. Соблюдайте месяц»[18].

Символические значения действуют особенно сильно, когда дело идет о нервных болезнях, расстроенном воображении и любовных неистовствах. Пыл можно погасить только пылом; чтобы укротить непомерные влечения безумия, нужны вещества живые, неистовые и густые, многократно раскаленные на жаркоалом очаге. Бьенвиль в «Приложении формул», следующем за его «Трактатом о нимфомании», предлагает 17 лекарств от любовного пыла; большинство заимствовано из традиционных растительных рецептов; однако пятнадцатый дает возможность приобщиться к странной противолюбовной алхимии: нужно взять «ртути, оживленной киноварью», растереть ее с двумя драхмами золота, проделав это в пять последовательных приемов, затем нагревать на золе с купоросным паром, продистиллировать все это пять раз, а затем в течение пяти часов раскалять докрасна на горящих углях. Все это растирают в порошок и дают три грана этого порошка юной девушке, чье воспаленное воображение порождает пламенные химеры[19]. Разве могут все эти драгоценные, сильнодействующие вещества, тайно одушевленные извечным пылом, столько раз раскаленные докрасна, до полыхания своей истины, — разве могут они не восторжествовать над временными приступами жара в человеческом теле, над всем этим смутным кипением гуморов и желаний, в силу древнейшей магии *similia similibus?** Пожар их истины убивает весь этот вялый, постыдный жар. Текст Бьенвиля датируется 1778 г.

* <Исцеление> подобного подобным (*лат.*). — *Примеч. пер.*

Надо ли удивляться, что в весьма серьезной «Фармакопее» Лемери нам встречается рецепт эликсира целомудрия, рекомендуемого при лечении нервных болезней и обладающего такими терапевтическими значениями, которые всецело производны от ритуальной символики? «Взять камфары, лакрицы, косточек винограда и белены, сохраненных в патоке из цветков кувшинки, и самой патоки из кувшинок... Принимать по утрам, по две-три драхмы, запивая стаканом простокваши, в которой погасили раскаленный на огне кусок железа»[20]. Желания и порождаемые ими фантазмы погаснут в усмиренном сердце, подобно тому как раскаленный металлический прут остывает в самом невинном, самом детском питье. Все эти символические схемы упрямо живут в методах врачевания классической эпохи. Их перетолкования в духе натурфилософии, обработки и усовершенствования, призванные сгладить слишком явно выраженные ритуальные формы, не достигают цели; а безумие с его тревожащими силами и могуществом, с его предосудительными с точки зрения морали родственными связями, словно притягивает к себе все эти лекарства символического действия, защищая их от посягательств позитивной мысли.

Сколько еще времени *assa fetida** будет исправно действовать на истериков, отбрасывая в нижние части их тела весь тот мир порочных желаний и запретных влечений, которые, как считалось в свое время, вместе с подвижным телом матки поднимаются к самой груди, к самому сердцу и даже к голове и к мозгу? Еще Этмюллер, полагавший, что запахи имеют свою притягательную и отталкивающую силу для подвижных органов человеческого тела, рассматривал такое оттеснение как вполне реальное; постепенно оно становилось все более идеальным и в конечном счете в XVIII в. вышло за пределы механики встречных движений и превратилось в простую попытку уравновесить, ограничить и, наконец, уничтожить определенное ощущение. Уайтт прописывает *assa fetida,* наделяя ее именно таким значением: резкий и неприятный запах должен уменьшить раздражительность всех чувствительных элементов нервной ткани, не пораженных ею, и тогда истерическая боль, сосредоточенная главным образом в органах брюшной полости и грудной клетки,

* Вонючая камедь (*лат.*). — *Примеч. пер.*

немедленно исчезнет: «Лекарства эти, оказывая сильное и внезапное впечатление на весьма чувствительные нервы носа, не только возбуждают различные органы, с которыми нервы эти связаны определенной симпатией, каковая и вступает в действие, но и способствуют ослаблению или уничтожению неприятного ощущения, испытываемого той частью тела, каковая страданиями своими и вызвала дурноту и обморок»[21]. Образ запаха, отталкивающего орган своими резкими истечениями, исчез, уступив место более абстрактной теме — теме чувствительности, которая, перемещаясь, сосредоточивается в отдельных частях тела; однако это не более чем вариации умозрительных истолкований одной и той же, неизменной символической схемы: угроза, поднимающаяся из нижних отделов организма, оттесняется его высшими инстанциями.

Вся эта единая символика образов, ритуалов, древних нравственных императивов продолжает отчасти подчинять себе те способы врачевания, которые были приняты в классическую эпоху, — создавая тем самым очаги труднопреодолимого сопротивления.

Преодолеть его тем труднее, что медицинская практика по большей части сосредоточена вовсе не в руках врачей. Еще в конце XVIII в. существовал целый *корпус* лечебных приемов, совершенно неподвластный медицине и медикам, ибо он находился в исключительном ведении знахарей, верных своим рецептам, своим цифрам и символам. Протесты врачей ближе к концу классической эпохи становились все сильнее; в 1772 г. один лионский доктор выпускает в свет весьма примечательный текст, озаглавленный «Анархия в медицине»: «Самая большая ветвь практической медицины отдана в руки людей, рожденных вне лона этого искусства; все эти бабенки, знахарки, шарлатаны, волхвы, очковтиратели, сестры милосердия, монахи и монашки, москательщики, травники, цирюльники, аптекари пользуют гораздо больше больных и прописывают гораздо больше лекарств, нежели врачи»[22]. В случае безумия это социальное расслоение, разделяющее медицинскую теорию и практику, особенно ощутимо: с одной стороны, вследствие изоляции сумасшедший ускользает от врачебного наблюдения; с другой — безумца, пребывающего на свободе, с гораздо большей охотой, чем любого другого

больного, поручают заботам знахаря. Во второй половине XVIII в., когда во Франции и в Англии открываются первые лечебные заведения для сумасшедших, уход за больными доверяется в них скорее надзирателям, чем врачам. Для того чтобы безумие окончательно включилось в сферу медицинской практики, потребовался циркуляр Дубле во Франции и основание Убежища для душевнобольных в Англии. До этого времени оно сохраняет тесные связи с целым миром внемедицинского врачевания, настолько общепризнанным, настолько устойчивым и традиционным, что он естественным образом влияет и на самих врачей. Отсюда — парадоксальность и полная стилистическая разнородность врачебных предписаний, где сталкиваются любые формы мысли, любые этапы технического развития, любые уровни научной разработки; однако создается впечатление, что противоречие между ними не ощущалось как таковое.

И все же именно в классическую эпоху понятие курса лечения обрело всю полноту своего смысла.

Конечно, сама по себе эта идея не нова, однако во всем своем объеме она проявится именно теперь: в силу того, что вытеснит идею панацеи. Если панацея была призвана уничтожить *всякую болезнь* (т. е. все последствия всякой возможной болезни), то лечение будет уничтожать *всю болезнь* (т. е. болезнь целиком, всю совокупность детерминирующих факторов и обусловленных ими симптомов). Таким образом, лечение на всех его стадиях должно быть связано с составляющими самой болезни. С этой эпохи болезнь начинает восприниматься как некое естественное единство, которое само задает логический порядок врачевания и предопределяет его ходом собственного развития. Лечение на каждом этапе, в каждой своей фазе и в каждый момент должно соотноситься с видимой природой болезни, использовать присущие ей противоречия и прослеживать каждую из ее причин. Более того: оно должно строиться исходя из уже достигнутых результатов, корректироваться на ходу, постепенно подводить к следующему этапу выздоровления, а по мере необходимости вступать в противоречие с самим собой — если того требует природа болезни и достигнутый промежуточный результат.

Таким образом, всякое лечение представляет собой не только совокупность практических мер, но в то же время и спонтанное осмысление и самого себя, и болезни, а также отношения, в котором они состоят. Его результатом является не просто констатация, но определенный опыт; медицинская теория берет начало в пробах и ошибках. Складывается нечто такое, что вскоре станет областью клинической медицины.

Постоянная взаимосвязь между теорией и практикой дублируется в этой области непосредственным контактом врача и больного. Недуг и научное знание составляют единый и конкретный опыт. А единство этого опыта требует и наличия общего языка у врача и больного, их хотя бы воображаемой коммуникации.

Но курсы лечения в XVIII в. дали наибольшее разнообразие моделей и заявили о себе как о преобладающем методе медицины применительно к нервным болезням. В связи с этими заболеваниями между безумием и медициной словно бы устанавливается наконец, причем в особенно благоприятных обстоятельствах, тот взаимный обмен, которому упорно препятствовала практика изоляции.

Благодаря всем этим лечебным курсам, в скором времени объявленным сплошным чудачеством, складывались предпосылки психиатрии, основанной на наблюдении, изоляции больничного типа, а также того диалога безумца и врача, в котором, начиная с Пинеля и кончая Лёре, Шарко и Фрейдом, обе стороны будут постоянно прибегать к их странной, причудливой лексике.

Попытаемся восстановить некоторые терапевтические идеи, положенные в основу лечения безумия.

1. *Укрепление*. Составной частью любых, даже самых буйных форм безумия является слабость. Если духи при нем подвержены беспорядочному движению, то это значит, что им не хватает силы и веса, чтобы под действием собственной тяжести следовать своим естественным путем; если при нервных недугах так часто бывают спазмы и конвульсии, это значит, что фибра слишком подвижна, слишком раздражительна либо излишне чувствительна к вибрациям; в любом случае ей недостает крепости. При всем внешнем неистовстве безумия, которое в некоторых случаях, по-видимому, на несколько порядков умножает силу маньяков, в нем всегда есть какая-то тайная слабость, недостаток со-

противляемости; на самом деле буйство безумца — это лишь пассивное неистовство. Следовательно, нужно избрать такое лечение, которое бы придало духам и фибрам известную мощь, но мощь спокойную: силу, неподвластную никакому беспорядку, ибо изначально и полностью подчиненную закономерному ходу природы. Здесь торжествует не столько образ живости и мощи, сколько образ крепости, прочности, включающий в себя тему вновь обретенной сопротивляемости, юной, но покорной, приученной упругости. Следует найти такую силу, чтобы она, будучи изъята у природы, могла сделать саму природу сильнее.

Все мечтают о лекарствах, «так сказать, принимающих сторону» духов и «помогающих им одолеть причину своего брожения». Принять сторону духов — значит бороться против овладевающего ими бесплодного возбуждения; это значит также предохранить их от любого химического расщепления, которое разгорячает их и замутняет; наконец, это значит наделить их достаточной крепостью, чтобы они могли сопротивляться испарениям, стремящимся их удушить, сделать инертными и вовлечь в вихрь своего движения. Для укрепления духов и осаждения паров следует использовать «самые дурные запахи»; неприятное ощущение оказывает на духи живительное воздействие: они, в известном смысле протестуя против вторжения, мощно устремляются навстречу; для подобных целей пригодны «assa fetida, амбра, жженая кожа и перья, наконец, все, что может пробудить в душе чувства живые и неприятные». Против брожения применяется териак, «Шаррасский антиэпилептический дух», но прежде всего — знаменитая вода королевы Венгерской[23]; они устраняют кислотность, и духи обретают свой истинный вес. Наконец, для восстановления их правильной подвижности Ланж рекомендует задать им такие ощущения и движения, которые были бы и приятны, и в то же время правильны и размеренны: «Когда животные духи уклоняются от своего пути и утрачивают единство, для них потребны лекарства, которые успокаивают движение их и возвращают их в естественное состояние; таковы предметы, вызывающие в душе чувство тихого и умеренного удовольствия: приятные запахи, прогулка по живописным местам, созерцание людей, имеющих обыкновение нравиться, музыка»[24]. Нежная стойкость, надлежащая весомость, наконец, живость, призванная единственно

служить защитой телу, — вот чем следует укреплять хрупкие элементы организма, через которые душа сообщается с телом.

Однако лучшим укрепляющим средством служит, по-видимому, применение вещества, отличающегося одновременно и наибольшей твердостью, и наибольшей податливостью, и самым большим сопротивлением, и самой большой покорностью человеку, умеющему ковать его для своих нужд, — т. е. применение железа. Железо по природе своей имеет то преимущество, что сочетает в себе такие свойства, какие по отдельности противоречат друг другу. Ничто не сопротивляется лучше него, и ничто лучше него не умеет быть покорным; оно принадлежит природе, но в то же время находится в распоряжении человека, служит для осуществления его технических замыслов. Как еще мог бы человек помочь природе и придать ей недостающую силу, если не способом наиболее надежным, т. е. наиболее близким к природе и наиболее подвластным человеку, — иначе говоря, применением железа? В качестве примера обычно ссылаются на Диоскорида, который, погружая в неподвижную воду раскаленный докрасна железный прут, придавал ей необычные свойства — крепость и силу. Жар пылающего огня, спокойная подвижность воды и жесткость металла, раскаленного до мягкости, — все эти элементы, будучи сведены воедино, придавали воде способность к усилению, оживлению, укреплению, которую она могла передать организму. Но железо действует и само по себе, не будучи специально приготовлено. Сиденхем рекомендует употреблять его простейшим способом, путем приема внутрь железных опилок[25]. Уайтт встречал человека, который, дабы излечиться от слабости желудочных нервов, приводившей к постоянной ипохондрии, ежедневно принимал до 230 гранов железа[26]. Ведь, помимо прочих своих достоинств, железо имеет еще и ту замечательную особенность, что оно передается прямо, без опосредования и не претерпевая трансформаций. Оно сообщает человеку не субстанцию свою, а силу; парадоксальным образом оно, несмотря на свое сопротивление, сразу растворяется в организме, оставляя в нем одни лишь свои достоинства и не образуя ни ржавчины, ни отходов. Совершенно ясно, что образ благотворного железа задает развитие дискурсивной мысли и даже одерживает верх над научным наблюдением. Опыты ставятся не для того, чтобы

обнаружить позитивную взаимосвязь явлений, а для того, чтобы уловить это непосредственное сообщение качеств. Райт дает собаке Марсовой соли*; по его наблюдениям, час спустя хилус, смешанный с краской чернильного орешка, не приобретает того ярко-пурпурного цвета, который неизбежно появился бы в случае, если бы железо было усвоено. Таким образом, железо, не затрагивая процесса пищеварения, не переходя в кровь, не проникая в организм как субстанция, непосредственным образом укрепляет оболочки и фибры. Укрепление духов и нервов — не столько зафиксированное действие лекарственного средства, сколько удобная метафора, предполагающая передачу силы вне сферы дискурсивной динамики. Сила сообщается через простое соприкосновение, помимо всякого субстанциального обмена и передачи движения.

2. *Очищение.* Безумие, со свойственными ему засорениями внутренних органов, кипением ложных идей, брожением паров, неистовыми порывами, порчей жидкостей и духов, требует применения целого ряда терапевтических средств, каждое из которых можно соотнести с одной-единственной операцией — очищением.

Все мечтают о чем-то вроде полного очищения — о самом простом, но и самом невозможном из курсов лечения. Оно могло бы состоять в замене отяжелевшей, плотной, перегруженной едкими гуморами крови меланхолика чистой и легкой, обновленной кровью, движение которой развеяло бы его бред. Мориц Хофман еще в 1662 г. предлагал лечить меланхолию переливанием крови. Несколько лет спустя эта идея уже пользовалась такой популярностью, что Лондонское философское общество задумало провести серию опытов на больных, содержащихся в Вифлеемском госпитале; врач, которому поручили эксперимент, Аллен, отказался[27]. Однако Дэнис попытался проделать его на одном из своих больных, страдающем любовной меланхолией; он выпускает у него 10 унций крови и вместо нее переливает чуть меньшее количество крови, взятой из бедренной артерии теленка; на следующий день он повторяет операцию, ограничившись, однако, всего несколькими унциями. Больной успокаивается; уже через день ум его проясняется; вскоре он уже был совершен-

* Т. е. соли железа (*лат.*). — *Примеч. пер.*

но здоров, и «все профессора из Школы хирургии это удостоверили»[28]. Тем не менее, несмотря на несколько более поздних попыток, от этого метода довольно быстро отказались[29].

Предпочтение будет отдано таким лекарственным средствам, которые предупреждают порчу. Нам известно «по опыту более чем трех тысячелетий, что мирра и алоэ предохраняют трупы от разложения»[30]. Но не имеет ли это разложение ту же природу, что и гниение, которым сопровождаются болезни гуморов? Тогда нельзя рекомендовать лучшего средства от истерических паров, чем такие продукты, как мирра и алоэ, и в первую очередь знаменитый эликсир Парацельса[31]. Однако нужно не только предупредить гнилостные процессы, но и подавить их. Отсюда такие методы терапии, которые направлены на само разложение и ставят своей целью либо переместить испорченную материю, либо растворить субстанции, вызывающие порчу; это метод отвлечения и метод очищения.

Первый включает в себя все чисто физические приемы, с помощью которых на поверхности тела намеренно вызывают появление ран или язв — одновременно и очагов инфекции, освобождающих от нее организм в целом, и очагов ее изгнания вовне. Именно так объясняет Фэллоуз благотворное действие своего *Oleum Cephalicum**; при безумии «черные пары закупоривают тончайшие сосуды, по которым должны двигаться животные духи»; кровь начинает течь в неправильном направлении; она забивает мозговые вены и застаивается в них либо приходит в смутное волнение, «спутывающее идеи». *Oleum Cephalicum* имеет то достоинство, что вызывает «на голове маленькие гнойные нарывы»; их смазывают маслом, не давая подсохнуть, чтобы выход «для черных паров, скопившихся в мозге», всегда оставался открытым[32]. Но тем же действием обладают и ожоги и прижигания на всем теле. Предполагают даже, что кожные болезни, такие как чесотка, экзема или ветряная оспа, могут пресекать приступы безумия: порча в этом случае покидает внутренности и мозг и, выйдя наружу, распространяется по поверхности тела. В конце века будет принято при самых тяжелых формах мании заражать больного чесоткой. Дубле в своей «Инструкции» 1785 г., адресованной управляющим госпиталями, рекомендует в тех

* Масло для головы (*лат.*).

случаях, когда манию не удается излечить кровопусканиями, промыванием желудка, ваннами и душами, прибегать к «прижиганиям, отводным трубкам, наружным абсцессам или к заражению чесоткой»[33].

Однако главная цель лечения состоит в том, чтобы растворить все те бродильные элементы, какие образовались в теле и привели к возникновению безумия[34]. Для этого в первую очередь принимают горькие препараты. Горечь обладает всеми свойствами едкой морской воды; при употреблении она оказывает очищающее действие, разъедая все бесполезное, нездоровое, нечистое, что привнесено недугом в тело и душу. Кофе, напиток горький и бодрящий, полезен «людям тучным, чьи загустелые гуморы циркулируют с трудом»[35]; он сушит, но не сжигает — ибо веществам подобного рода присуща способность устранять избыточную влажность, не создавая опасного тепла; кофе заключает в себе как бы огонь без пламени, очищающий, но не пережигающий; кофе уничтожает все нечистое: «Те, кто употребляет его, по долгому опыту чувствуют, что он налаживает работу желудка, вбирает в себя всю его избыточную влагу, изгоняет ветры, рассеивает мокроту и слизь в кишках и мягко прочищает их и, что особенно важно, останавливает испарения, поднимающиеся к голове, а следовательно, смягчает тупые и колющие боли, которые там обыкновенно ощущаются; наконец, он придает силу, мощь и чистоту животным духам, не оставляя сколько-нибудь значительного впечатления жара даже у самых горячих людей, имеющих обыкновение употреблять его»[36]. Горьким и тонизирующим веществом является также хина, которую Уайтт весьма рекомендует людям «с чрезвычайно тонкой нервной системой»; она полезна при «слабости, состоянии подавленности и безысходности»; для излечения женщины, страдавшей нервной болезнью, достаточно оказалось двухлетнего, с «перерывами от времени до времени, самое большее на месяц», курса, состоящего в одной только хинной настойке[37]. Для людей изнеженных хину следует смешивать с «какой-либо приятной на вкус горькой настойкой»; если же организм способен сопротивляться сильнее, то для него не найти лучшего средства, чем смесь хины и купороса. 20—30 капель купоросного эликсира — превосходное лекарство[38].

Особая роль во всех этих очистительных процедурах принадлежит, естественно, мылу и мылоподобным продуктам. «Мыло растворяет почти всякое загустение»[39]. Тиссо полагает, что мыло можно прямо принимать внутрь, и оно прекрасно помогает при нервных болезнях; однако в большинстве случаев достаточно съедать утром, натощак, отдельно или с хлебом, «мылоподобные фрукты» — т. е. вишни, землянику, смородину, фиги, апельсины, виноград, сочные сливы и «прочие такого же рода фрукты»[40]. Случается, правда, что засорение настолько серьезно и непроходимо, что с ним не справится никакое мыло. Тогда приходится прибегать к растворимому винному камню. Мысль прописать винный камень против «безумия и меланхолии» впервые пришла Муццелю, которые провел множество соответствующих наблюдений и опубликовал множество победных отчетов[41]. Уайтт подтверждает их справедливость, уточняя в то же время, что винный камень действует как очищающее средство, поскольку эффект от его применения выше всего при болезнях, вызванных засорами; «насколько мог я заметить, растворимый винный камень приносит большую пользу при маниакальных или меланхолических заболеваниях, происходящих от скопления в основных путях вредных гуморов, нежели при болезнях, происходящих от какого-либо изъяна в мозге»[42]. У Ролена среди растворителей упомянуты также мед, каминная сажа, восточный шафран, мокрицы, порошок из ножек креветки и безоар, возникший под знаком Юпитера[43].

Где-то посредине между внутренней, растворяющей терапией и терапией внешней, отвлекающей, расположена целая группа методов лечения, среди которых центральное место принадлежит применению уксуса. Уксус является кислотой, а потому прочищает засоры в организме и разрушает вещества, находящиеся в состоянии брожения. Однако при наружном применении он может служить отвлекающим средством, оттягивая к поверхности тела вредные гуморы и жидкости. Любопытно, но вместе с тем и весьма характерно для терапевтической мысли эпохи, что она не видит противоречия между двумя способами его действия. Поскольку уксус *от природы* является очищающим и отвлекающим средством, он при любых условиях будет действовать именно так, двояким образом, — и не важно, что один

из этих способов уже не поддается рациональному и дискурсивному анализу. В этом случае действие уксуса будет прямым, осуществляемым через простой и непосредственный контакт двух природных элементов. Так, лицо и череп, по возможности обритый, рекомендуется растирать уксусом[44]. «Медицинская газета» приводит в качестве примера одного знахаря, которому удалось излечить «значительное число безумных способом весьма быстрым и простым. Вот в чем его секрет. Сделав им промывание желудка верхним и нижним способом, он смачивает им ноги и руки уксусом и оставляет в таком положении до тех пор, покуда они не заснут или, лучше сказать, пока они не проснутся, и большинство при пробуждении оказываются совсем здоровыми. Следует также класть на выбритую голову больного толченые листья ворсянки или ворсильные шишки»[45].

3. *Погружение в воду.* Здесь пересекаются две темы: тема омовения, родственная ритуалам обретения чистоты и возрождения, и тема в значительной мере физиологическая — тема пропитывания влагой, изменяющего основные качественные характеристики жидкостей и твердых тканей. Несмотря на то что по происхождению и по уровню концептуальной разработки они различны, вплоть до XVIII в. их противоположность не воспринималась как таковая, и они составляли достаточно однородное и внутренне связное единство. Связующим элементом для них служит идея Природы во всей ее двойственности. Вода, первичная и простейшая жидкость, принадлежит к числу наиболее чистых элементов Природы; ни одна из сомнительных модификаций, привнесенных человеком в изначально благую Природу, не затронула благотворного действия воды; когда под влиянием цивилизации, общественной жизни, воображаемых желаний, вызванных чтением романов либо театральными спектаклями, у человека развиваются нервные болезни, возврат к прозрачной ясности воды приобретает смысл очистительного ритуала; ее незамутненная свежесть возрождает человека к его собственной чистоте и непорочности. Но в то же время природа включила воду в состав всех тел, наделив ее свойством восстанавливать утраченное равновесие каждого из них; вода — это универсальный физиологический регулятор. Тиссо, ученик Руссо, объединяет все эти темы в целостную воображаемую картину, в равной мере принадле-

жащую как медицине, так и морали: «Природа указала всем народам воду в качестве единственного питья; она придала ей силу растворять пищу любого рода; ее приятно пить и во дворце; итак, выбирайте всегда воду хорошую, прохладную, пресную и легкую; она укрепляет и промывает внутренности; греки и римляне считали ее лекарством от всех болезней»[46].

Погружение в воду как метод лечения безумия имеет давнюю историю: достаточно вспомнить хотя бы ванны, практиковавшиеся в Эпидавре; судя по всему, в античности всевозможные холодные примочки были в большом ходу, ибо, если верить Целию Аврелиану, Соран Эфесский уже протестовал против злоупотребления ими[47].

В Средние века традиция предписывала для обуздания одержимого много раз подряд окунать его в воду, «покуда не лишится он своей силы и не оставит бесноваться». Сильвий рекомендует применять пропитывание водой при бешенстве и меланхолии[48]. Таким образом, принятая в XVIII в. версия, согласно которой польза ванн была неожиданно открыта только Ван Гельмонтом, — это лишь перетолкование старинных представлений на новый лад. Как пишет Менюре, открытие это было сделано в середине XVII в. по счастливой случайности; однажды везли на телеге слабоумного, крепко связанного по рукам и ногам; ему все же удалось освободиться от пут, он прыгнул в озеро, попытался плыть, потерял сознание; когда его вытащили на берег, то поначалу сочли мертвым, однако он быстро пришел в себя, и внезапно все его духи возвратились к естественному порядку, так что он «прожил еще долго, и ни разу больше не случалось с ним приступа безумия». История эта будто бы стала настоящим озарением для Ван Гельмонта, который принялся погружать сумасшедших равно и в морскую, и в пресную воду; «единственное, на что следует обращать внимание, — это чтобы больных погружали в воду быстро и неожиданно для них и держали там очень долго; жизни их ничто не угрожает»[49].

Не важно, правдив этот рассказ или нет; важно, что в нем в анекдотической форме отражен совершенно достоверный факт: с конца XVII в. лечение с помощью ванн (вновь) занимает место в ряду основных методов терапии безумия. Дубле в своей «Инструкции», написанной незадолго до революции, прописывает

регулярные ванны при всех четырех основных формах патологии, которые он признает (бешенстве, мании, меланхолии, тупоумии), в первых двух случаях сочетая их с холодными душами[50]. Но еще задолго до него Чейни рекомендовал «всем, кому необходимо укрепить свой темперамент», устроить у себя дома ванны и принимать их каждые два, три или четыре дня; либо, «если нет к тому средств, погружаться любым возможным способом в озеро либо в проточную воду всякий раз, как представится удобный случай»[51].

Для медицинской практики, главная цель которой — приведение в равновесие жидкостей и твердых элементов, преимущества воды очевидны. Ибо вода не только обладает пропитывающей способностью, занимая первое место среди увлажняющих веществ; постольку, поскольку она может приобретать дополнительные свойства, такие как холод и жар, она способна сжимать тело, освежать его либо согревать и даже оказывать то укрепляющее действие, какое присуще веществам типа железа. В самом деле, в текучей субстанции воды качества могут меняться очень быстро; она с одинаковой легкостью и проникает в переплетение любых тканей, и проникается всеми свойствами, воздействию которых подвергается. Парадоксальным образом в XVIII в. ее используют как универсальное лечебное средство не потому, что ее эффективность и способ действия являются общепризнанными, а потому, что ее эффективному воздействию чрезвычайно легко подвергаются даже самые противоречивые формы и разновидности болезни. Вода — средоточие всех возможных терапевтических тем и неиссякаемый источник рабочих метафор. В этом текучем элементе происходит всеобщий качественный обмен.

Холодная вода, безусловно, освежает. В противном случае ей бы не нашлось применения при бешенстве или мании — болезнях, связанных с жаром, когда духи начинают бурлить, твердые ткани напрягаются, а жидкости разогреваются настолько, что, испаряясь из мозга больного, делают его «сухим и рассыпчатым», как это постоянно констатируют анатомы. Буасьё резонно указывает, что холодная вода — одно из основных средств для лечения охлаждением; в виде ванны это первейшее из «антифлогистонных» снадобий, ибо она исторгает из тела горящие, воспа-

ленные частицы, которых в нем преизбыток; в виде питья это «замедляющее разжижающее», она снижает сопротивление флюидов воздействию твердых элементов и тем самым косвенно ослабляет жар во всем теле[52].

Но с тем же основанием можно сказать, что холодная вода согревает, а горячая охлаждает. Именно эту мысль последовательно проводит Дарю. Холодные ванны гонят кровь, находящуюся на периферии тела, и «с большей силой выталкивают ее к сердцу». Но поскольку сердце есть средоточие естественного тепла, кровь в нем разгорячается, и тем сильнее, что «сердце, которое в одиночку противостоит всем прочим частям тела, прилагает все новые усилия, чтобы разогнать кровь и преодолеть сопротивление капилляров. От этого возникает интенсивная ее циркуляция, кровь разделяется, гуморы разжижаются, засоры размываются, а силы естественного тепла, аппетит, зависящий от пищеварительных сил, активность тела и ума возрастают». Горячая ванна оказывает столь же парадоксальное действие: она оттягивает кровь, а с ней и гуморы, и пот, и все жидкости, полезные или вредные, к периферии тела. Вследствие этого жизненные центры пустеют; работа сердца замедляется, и организм охлаждается. Подтверждением тому служат «обмороки, потеря чувств... та слабость, медлительность, усталость и немощь», какими всегда сопровождается чрезмерное увлечение горячими ваннами[53].

И это еще не все. Вода настолько поливалентна, ее способность перенимать те качества, какими ее наделяют, столь велика, что она, случается, даже утрачивает свойства жидкости и действует как подсушивающее лекарство. Вода может устранить излишнюю сырость. Ее эффект основан на старинном принципе *similia similibus,* который, однако, приобретает иной смысл и получает дополнительный наглядный опосредующий механизм. Некоторые считают, что сушит только холодная вода, а горячая, напротив, сохраняет всю свою увлажняющую способность. В самом деле: тепло расширяет поры организма, расслабляет оболочки и, как результат, позволяет влаге их пропитать. Жар прокладывает путь жидкости. Именно поэтому горячее питье разного рода, которое было в большом — и даже слишком большом — ходу в XVII в., может принести вред; тех, кто злоупотребляет подобными настоями, ожидает расслабленность, сырость,

вялость всего организма. А поскольку все эти черты присущи женскому телу — в противоположность мужскому, с его сухостью и твердостью[54], — пристрастие к горячим напиткам грозит феминизацией рода человеческого: «Многих мужчин не без причины упрекают в том, что они выродились, переняв привычки и наклонности женщин, их вялость и изнеженность; остается лишь уподобиться им телесной конституцией. Чрезмерное употребление увлажняющих средств весьма быстро завершило бы эту метаморфозу, сделав два пола схожими как в физическом, так и в нравственном отношении. Если же предрассудок этот распространится и на простонародье, то горе роду человеческому; не останется на земле ни землепашцев, ни ремесленников, ни солдат, ибо вскорости лишатся они той силы и мощи, какая необходима для их занятий»[55]. В холодной воде холод берет верх над увлажняющей способностью, ибо он, сжимая ткани, лишает их возможности пропитаться влагой: «Разве не наблюдаем мы всякий раз, как обмываемся холодной водой, либо когда нас пронизывает холод, сколь сужаются сосуды наши и ткани нашей плоти?»[56] Таким образом, холодные ванны имеют то парадоксальное свойство, что они укрепляют организм, защищают его от сырости и свойственной ей вялости, или, как писал Хофман, «задают тон различным частям тела» и «увеличивают систолическую силу сердца и сосудов»[57].

Однако в других случаях интуитивное постижение качеств приводит к обратным представлениям; считается, что именно жар лишает воду ее увлажняющих свойств, тогда как холод сохраняет их и бесконечно обновляет. Помм не рекомендует применять при нервных болезнях, вызванных «ссыханием нервной системы» и «сухостью оболочек»[58], горячие ванны, поскольку они лишь поддерживают жар, охвативший тело; напротив, ванны теплые или холодные способны напоить ткани организма и вернуть им гибкость и податливость. Тот же метод спонтанно применяется даже в Америке[59]. А его результаты и сам механизм его действия видны в ходе лечения невооруженным глазом, ибо при обострении и кризисе больные плавают в ванне на поверхности воды, — настолько воздух и жидкости в их теле сделались разреженными из-за внутреннего жара; но если они остаются в воде подолгу, «три, четыре и даже шесть часов в день», тогда наступа-

ет расслабление, вода постепенно пропитывает оболочки и фибры, тело тяжелеет и естественным образом погружается в воду[60].

В конце XVIII в. целебные свойства воды постепенно иссякают в силу самого избытка ее качественных богатств: холодная вода способна разогревать, а горячая — охлаждать; вода может не только увлажнять, но и, наоборот, холодом своим вызывать отвердение, окаменение, а теплом поддерживать жар в теле. В ней сходятся равно и все благотворные, и все тлетворные значения. Она — всему сообщник. Для медицинской мысли вода — это такая терапевтическая тема, которую можно притянуть к чему угодно; ее действие можно истолковать в рамках самых разнообразных физиологических и патологических теорий. У нее столько значений, столько различных способов действия, что с ее помощью можно все доказать и все опровергнуть. Видимо, в конечном счете именно эта поливалентность воды, породившая многочисленные споры, и привела к тому, что она стала элементом нейтральным. В эпоху Пинеля практика водных процедур попрежнему существовала, однако сама вода стала вновь совершенно прозрачной, избавилась от всех дополнительных качественных нагрузок; отныне способ ее действия будет чисто механическим.

До сих пор души применялись реже, чем ванны и напитки; теперь именно душ занимает в терапии центральное место. Отказ от всех физиологических интерпретаций минувшей эпохи парадоксальным образом возвращает воде ее простую очистительную функцию. Теперь ее наделяют одним-единственным качеством: она должна быть бурной, неистовой, ее неодолимое течение должно уносить с собой все то нечистое, из чего складывается безумие; ее целебная сила призвана свести индивидуума к наипростейшему выражению, к наитончайшей и чистейшей форме существования и тем самым уготовить ему второе рождение; как объясняет Пинель, цель употребления воды — «разрушить все бредовые идеи умалишенных, так чтобы от них не осталось и следа; а для этого необходимо, так сказать, стирать эти идеи в состоянии, соседствующем со смертью»[61]. Отсюда возникают и знаменитые методы лечения, применявшиеся в конце XVIII — начале XIX в. в таких лечебницах, как Шарантон: собственно душ («умалишенного привязывают к креслу и помеща-

ют под емкостью, заполненной холодной водой, которая широкой струей льется прямо ему на голову») и ванны-сюрпризы («больной спускается по коридорам на первый этаж и попадает в квадратный сводчатый зал, где устроен бассейн; его толкают сзади и сбрасывают в воду»)[62]. Насилие это становилось крещением, обетованным вторым рождением больного.

4. *Регулирование движения.* Верно, что безумие — это хаотичное волнение духов, беспорядочное движение фибр и идей; но верно и то, что это закупорка тела и души, застой гуморов, неподвижность затвердевшей фибры, сосредоточение идей и внимания на одном-единственном предмете, постепенно вытесняющем все остальные. Следовательно, задача лечения — вернуть уму и духам, телу и душе ту подвижность, в которой и заключается их жизнь. Однако эта подвижность подлежит измерению и контролю; нужно следить, чтобы она не превратилась в пустое возбуждение фибр, никак не откликающееся на импульсы, исходящие из внешнего мира. Эта терапевтическая тема проникнута идеей возврата к такому движению, которое приспосабливается к мудрой подвижности внешнего мира. И поскольку безумие с одинаковым успехом может принимать обличье как глухой неподвижности, упрямой сосредоточенности, так и беспорядочного волнения, лечение его состоит в том, чтобы вызвать в организме больного движение одновременно правильное и реальное, в смысле его подчинения правилам движения реального мира.

В эту эпоху часто вспоминают твердую веру древних в оздоровительное действие различных форм ходьбы и бега — от простой ходьбы, делающей тело одновременно и податливее, и крепче, до бега по прямой с ускорением, в результате которого равномернее распределяются по всему пространству тела соки и гуморы и уменьшается весомость органов, а также бега в одежде, который разогревает и смягчает ткани и расслабляет излишне жесткие фибры[63]. Сиденхем особенно рекомендует при меланхолии и ипохондрии прогулки верхом: «Однако наилучший из доселе известных мне способов укрепить и оживить кровь и духи — это почти каждодневно ездить верхом, совершая долгие прогулки и дыша свежим воздухом. Упражнение сие, вызывая равномерно повторяющиеся толчки в легких и особенно во внутренностях пахового отдела, избавляет кровь от находящихся в

ней экскрементальных гуморов, придает упругость фибрам, восстанавливает функции органов, оживляет естественное тепло, посредством выделения пота, либо иначе выводит из тела выродившиеся соки, либо восстанавливает их первоначальное состояние, устраняет засорения и закупорки, открывает все проходы и, наконец, вызывая в крови постоянное движение, так сказать, обновляет ее и наделяет чрезвычайной силой»[64]. Центральное место среди регуляторов органической подвижности отводится в XVIII в. морской качке — тому самому движению, которое де Ланкр считал крайне пагубным для человеческого сердца, доставляющим ему множество опасных искушений, невозможных, несбыточных грез и воплотившим в себе самую дурную бесконечность; теперь оно представляется самым правильным, самым естественным, самым согласным с космическим порядком движением в мире. Оно повторяет ритм самой природы. Гилкрист пишет целый трактат «on the use of sea voyages in Medecine»*; Уайтт полагает, что это лекарство не совсем удобно для назначения меланхоликам: «подобных больных трудно бывает убедить предпринять долгое морское путешествие; однако следует упомянуть случай одного юноши, который сразу же избавился от ипохондрических паров, будучи принужден совершить путешествие в течение четырех или пяти недель на корабле».

Путешествие полезно еще и потому, что оно оказывает на течение идей прямое воздействие, или, по крайней мере, более прямое, ибо это воздействие затрагивает только область ощущений человека. Разнообразие пейзажа рассеивает упорную сосредоточенность меланхолика: это лекарство старинное, известное еще со времен античности, но в XVIII в. его прописывают с неведомой прежде настойчивостью[65], причем в самых разных вариантах — от реального перемещения в пространстве до воображаемых путешествий, описываемых в литературе или представляемых на театре. Ле Камю рекомендует «для расслабления мозга» при всех видах истерических недугов «прогулки, путешествия, верховую езду, физические упражнения на свежем воздухе, танцы, зрелища, увлекательное чтение, любые занятия, помогающие забыть лелеемую идею»[66]. Сельская местность, ее сладостные и разнообразные пейзажи отвлекают меланхоликов от поглощаю-

* О применении морских путешествий в медицине (*англ.*). — *Примеч. пер.*

щей их единственной мысли, «удаляя от тех мест, каковые могли бы пробудить в них воспоминания об их горестях»[67].

Но благотворное действие регулярного движения может сказываться и при болезни прямо противоположной — маниакальном возбуждении. Здесь проблема уже не в том, чтобы привести организм в движение, но в том, чтобы упорядочить возбуждение, на миг приостановить его, заставить человека сосредоточить свое внимание. Целебная сила путешествия будет заключаться не в бесконечных перебоях движения, а в новых предметах, которые предстают взору больного и к которым влечется его любопытство. Цель путешествия — уловить извне ум, бегущий всяких правил, бегущий сам себя в своем внутреннем вибрирующем движении. «Если мы замечаем, что некоторые предметы или лица могут отвлечь внимание маньяков от их беспорядочных идей и хотя ненадолго сосредоточить его на других, такие предметы и таких людей следует показывать им как можно чаще; именно по этой причине зачастую возможно извлечь пользу из путешествия, ибо тогда последовательность старых идей прерывается и взору являются предметы, сосредоточивающие на себе внимание»[68].

Двигательная терапия, применяемая ради перемен, которые она привносит в меланхолию, или ради порядка и правильности, которым она подчиняет манию, таит в себе идею изъятия отчужденного, сумасшедшего ума и его поглощения внешним миром. Ум больного начинает «двигаться в такт» миру и в то же время как бы обращается в новую веру: с одной стороны, движение предписывает ему свой ритм, а с другой — служит, благодаря своей новизне и разнообразию, настойчивым призывом к уму выйти за пределы самого себя и вернуться в мир. Если в методах лечения водой неизменно присутствовала скрытая память о нравственном, почти религиозном очищении, о втором рождении, то в курсах лечения движением нетрудно распознать еще одну моральную тему, симметричную первой, но ей противоположную: больной должен вернуться обратно в мир, положиться на его мудрость, вновь подчиниться всеобщему порядку, забыв тем самым безумие, момент предельной, чистейшей субъективности. Повсюду, вплоть до знахарских лечебных средств, мы сталкиваемся все с теми же основными структурами, организующи-

ми опыт безумия в классическую эпоху. Безумие есть одновременно и заблуждение и провинность, и нечистота и одиночество; оно удалилось от мира и от истины и тем самым оказалось в темнице зла. Оно вдвойне ничто, ибо является видимой формой небытия зла и в то же время проговаривает в своем бреду, внешне расцвеченном и внутренне пустом, небытие заблуждения. Оно — абсолютная *чистота,* ибо оно есть ничто, разве только мимолетная, точечная субъективность, лишенная какого бы то ни было присутствия истины; и абсолютная *нечистота,* ибо ничто, каковым оно является, есть небытие зла. Методы и способы врачевания целиком, вплоть до физических своих символов, наиболее насыщенных воображаемым — укрепления и приведения в движение, с одной стороны, очищения и погружения в воду, с другой, — подчинены этим двум основополагающим темам; дело идет о том, чтобы вернуть субъекта к его изначальной чистоте и в то же время вырвать его из чистой субъективности и приобщить миру; уничтожить небытие, отчуждающее его от самого себя, и снова сделать его открытым для полноты внешнего мира, для неколебимой истины бытия.

Приемы врачевания будут жить дольше, чем их изначальный смысл. Когда опыт неразумия отойдет в прошлое и безумие получит статус чисто психологический и моральный, когда заблуждение и провинность, понятия, через которые определялось безумие в классическую эпоху, сольются воедино, образуя новое понятие виновности, методы лечения останутся прежними, однако значение их будет гораздо более ограниченным; отныне в них будут искать только одного — механического действия либо нравственной кары. Именно так методы регулирования движения вырождаются в знаменитую «вращательную машину»; в начале XIX в. Мейсон Кокс объясняет ее устройство и обосновывает принцип действия[69]: берется столб и укрепляется вертикально, на полу и на потолке; больного привязывают к стулу или кровати, подвешенной на горизонтальном рычаге, который может вращаться вокруг столба; благодаря «несложной системе колес» можно задать «машине желаемую степень скорости». Кокс приводит случай, который он наблюдал своими глазами; мужчина, страдающий меланхолией, впал в своего рода ступор; «цвет лица его был свинцово-черным, глаза — желтыми; взгляд его был по-

стоянно прикован к земле, члены казались неподвижными, язык был сухим и плохо слушался, пульс — замедленным». Его сажают на вращательную машину и задают ей нарастающую скорость. Результат этого ускорения превосходит ожидания: встряска была слишком сильной, и меланхолическая жесткая неподвижность сменилась маниакальным возбуждением. Однако эффект оказался временным; когда действие машины прошло, больной впал в первоначальное состояние. Тогда ритм вращения меняют: скорость его очень высока, но через равные промежутки времени машину останавливают, причем очень резко. Меланхолия изгоняется, а вращение при этом не успевает спровоцировать маниакальное возбуждение[70]. Это «центрифугирование» меланхолии — весьма показательный пример нового осмысления старинных терапевтических тем. Движение уже не призвано возродить больного к истине внешнего мира, оно должно лишь произвести ряд внутренних воздействий, сугубо механического и сугубо психологического свойства. Курс лечения обусловлен теперь не присутствием истины, а определенной нормой функционирования организма. При таком перетолковании старинного метода лечения организм соотносят лишь с ним самим, его собственной природой, тогда как изначально речь шла о том, чтобы восстановить его связь с миром, центральное для него соотношение с бытием и истиной; если к этому добавить, что очень скоро вращательная машина превратилась в средство запугивания и в орудие наказания[71], то станет ясно, насколько истончились те полновесные значения, которые служили опорой терапии на протяжении всей классической эпохи. Теми же средствами, какими некогда заклинали прегрешение, развеивали заблуждение и возвращали безумца к сияющей истине мира, теперь всего лишь карают человека и отлаживают его механизм.

В 1771 г. Бьенвиль в своем труде о *нимфомании* писал, что при известных обстоятельствах ее можно излечить, «ограничиваясь врачеванием одного лишь воображения; но нет или почти нет таких случаев, когда окончательного выздоровления можно было бы добиться с помощью только физических лекарств»[72]. Чуть позже ту же мысль высказывал и Бошен: «Тщетно желали бы мы вылечить человека, страдающего безумием, если бы при-

меняли для этого одни только физические средства... Никогда лекарства материальные не могли бы привести к полному успеху, если бы не помогал уму слабому и больному ум здравый и правильный»[73].

Подобные тексты не содержат в себе открытия и не указывают на необходимость психологического лечения безумия; они скорее примета конца эпохи: той эпохи, когда различие между физическими медикаментами и нравственным врачеванием еще не было очевидным для медицинской мысли. Единство символов начинает распадаться, и врачебные приемы освобождаются от бремени своих глобальных значений. Отныне они наделяются только локальным действием — либо на тело, либо на душу. Понятие курса лечения вновь изменяет свой смысл; оно больше не опирается на болезнь как на значимое единство, образуемое ее основными качественными характеристиками; теперь лечение направлено поэтапно на различные элементы, составляющие болезнь; оно складывается из целого ряда частичных разрушений заболевания, и психологическая атака и физическое вторжение, дополняя и усиливая друг друга, никогда друг в друга не проникают.

То, что в наших глазах выглядит как наметки нового, психологического метода лечения, врачи-практики классической эпохи воспринимали на самом деле совсем иначе. Например, музыка начиная с Возрождения вновь обрела все те терапевтические свойства, которыми наделяла ее еще эпоха античности. Особенно велико было ее воздействие на безумие. Шенк вылечил человека, «впавшего в глубокую меланхолию», тем, что давал ему слушать «концерты музыкальных инструментов, каковые особенно ему нравились»[74]; Альбрехт также излечил одного больного от бредового состояния, когда, перепробовав все возможные лекарства, велел во время очередного приступа спеть ему «одну песенку, которая пробудила больного, понравилась ему и, насмешив, навсегда развеяла его пароксизм»[75]. Упоминаются даже случаи бешенства, которое проходило после лечения музыкой[76]. Однако подобные наблюдения отнюдь не предполагают их психологической интерпретации. Музыка целебна потому, что воздействует на человека в целом, проникает его тело и оказывает на него такое же непосредственное и сильное влияние, как и на

душу: Димерброк, например, видел, как музыка лечит больных чумой[77]. Конечно, теперь уже никто не считает, как Порта, что музыка, вещественная реальность ее звуков, переносит на тело тайные свойства, скрытые в самой субстанции инструментов; конечно, никто уже не верит, как он, что болезни лимфы излечиваются «живой и быстрой мелодией, сыгранной на флейте из тирра», а страдания меланхоликов можно облегчить «нежной мелодией, сыгранной на флейте из чемерицы», или что для «мужчин бессильных и холодных» следует применять «флейту, изготовленную из дикой горчицы либо кокушника»[78]. Однако если музыка и не служит больше передатчиком свойств, заложенных в субстанциях, она все равно оказывает на тело мощное воздействие, ибо наделяет его определенными качествами. Больше того, из всех качественных механизмов музыка является наиболее строгим, поскольку по своему происхождению она есть не что иное, как движение, но достигая слуха, сразу же превращается в качественное воздействие. Терапевтическое значение музыки обусловлено тем, что в теле происходит уже обратная трансформация: качество распадается на отдельные движения, и приятное ощущение становится тем, чем оно было всегда, т. е. правильными вибрациями и уравновешивающими друг друга натяжениями. Человек в его телесно-душевном единстве проходит весь круг гармонии в обратном направлении, возвращаясь от гармонии звуков к гармонии организма. Музыка, достигая человека, распадается, однако здоровье его восстанавливается. Но существует и другой, более прямой и эффективный путь воздействия; в этом случае человек перестает играть роль негативную, роль антиинструмента, и реагирует на музыку так, словно он и есть сам инструмент: «Если мы будем рассматривать человеческое тело только как соединение более или менее напряженных фибр, отвлекаясь от их чувствительности, от их жизни, от их движения, нам нетрудно будет представить себе, что музыка должна производить на фибры то же действие, какое производит она на струны находящихся рядом инструментов»; эффект резонанса достигается, минуя долгие и сложные пути слухового ощущения. Нервная система вибрирует вместе с музыкой, которой наполнен воздух; фибры, подобно «глухим танцовщицам», движутся в унисон с неслышной для них музыкой. На сей раз музыка воссоздается внутри

тела, начинаясь с нервной фибры и заканчиваясь в душе: гармоничная структура созвучий влечет за собой гармоническое функционирование страстей[79].

Даже применение самой страсти в терапии безумия нельзя считать одной из форм психологического врачевания. Использовать страсть при различных видах слабоумия — значит адресоваться одновременно к душе и к телу в их строжайшем, нераздельном единстве, применять потрясение в соответствии с двойной системой его воздействий и в непосредственной соотнесенности их значений. Лечение безумия с помощью страсти предполагает, что мы обращаемся к символике взаимоотношений тела и души. В XVIII в. особенно рекомендуется вызывать у безумцев такую страсть, как страх. Его считают естественным дополнением принудительных мер, принимаемых в отношении маньяков и буйно помешанных; мечтают даже о чем-то вроде дрессировки, в результате которой каждый приступ гнева у маньяка немедленно бы сопровождался и компенсировался реакцией страха: «Одолеть приступы буйства у маньяка можно только силой; гнев поддается усмирению, только если противопоставить ему страх. Если сильный страх наказания и публичного стыда будет связан в уме его с приступами гнева, то проявляться они будут только вместе; яд неразрывно соединится с противоядием»[80]. Однако действие страха затрагивает не только последствия болезни; с его помощью можно сломить и подавить и саму болезнь. Ведь он обладает способностью препятствовать функционированию нервной системы, так сказать, парализовать излишне подвижные фибры, обуздывать их беспорядочные движения; «страх, будучи такой страстью, каковая уменьшает возбуждение мозга, может, следственно, успокоить избыток его, и прежде всего гневливое возбуждение маньяков»[81].

Но антитеза страха и гнева действенна не только против приступов маниакальной ярости; ее можно применять и в противоположных случаях, направляя против немотивированных опасений меланхоликов, ипохондриков и всех тех больных, которые обладают лимфатическим темпераментом. Тиссо, возвращаясь к традиционному представлению о гневе как о выбросе желчи, полагает, что он оказывает свое полезное действие, ибо рассасывает сгустки флегмы, скопившиеся в желудке и в крови. Гнев зас-

тавляет нервные фибры напрягаться сильнее и тем самым восстанавливает их утраченную упругость и развеивает страхи[82]. В основе лечения с помощью страсти лежат все те же постоянные метафоры качеств и движений; оно всегда предполагает, что эти качества и движения могут непосредственно, не утрачивая собственной модальности, передаваться от тела к душе и наоборот. Как пишет Шайденмантель в трактате, специально посвященном этой форме лечения, его следует применять, «когда для выздоровления необходимо вызвать в теле изменения, тождественные тем, какие производит данная страсть». И именно в этом смысле оно может замещать собой любую другую форму физической терапии; это лишь иной путь для достижения той же последовательности взаимосвязанных результатов. По своей природе лечение страстями ничем не отличается от лечения по рецептам фармакопеи; это два разных способа воздействовать на механизмы, общие для души и тела. «Должно прибегать к страстям, когда невозможно с помощью разума побудить больного использовать то, что необходимо для восстановления его здоровья»[83].

Таким образом, различение физических и психологических, или моральных, средств лечения, вполне очевидное для нас, в классическую эпоху неприменимо в его строгом смысле и даже не обладает каким-либо значением. Различие это, во всей его глубине, возникнет не раньше, чем страх перестанет служить методом остановки движения и будет использоваться как наказание; когда радость будет означать уже не органическое расширение, а вознаграждение; когда гнев перестанет быть чем-либо иным, кроме ответной реакции на заранее спланированное унижение; короче, когда XIX век благодаря своему изобретению — знаменитым «моральным методам» — включит безумие и его терапию в представление о виновности и каре[84]. Разграничение физических и моральных методов стало для медицины душевных болезней практическим концептом лишь тогда, когда вся проблематика безумия сместилась в направлении вменяемого субъекта и обращаемых к нему вопросов. Именно тогда получило свое определение то чисто моральное пространство, которое задает четкие параметры внутреннему, психологическому миру, где современный человек стремится найти собственную глубину и в то же время собственную истину. В первой половине XIX в.

физическая терапия тяготеет к тому, чтобы стать врачеванием невинного детерминизма, а терапия моральная — к тому, чтобы стать лечением провинившейся свободы. Отныне психология как способ лечения строится на идее наказания. Прежде чем попытаться облегчить страдание, она соотносит его со строгой нравственной необходимостью. «Не прибегайте к утешениям, они бесполезны; не пытайтесь действовать увещеваниями, они никого не убедят. Не будьте грустны с меланхоликами, ваша грусть только укрепит их собственную; не принимайте в их присутствии веселый вид, вы их обидите. Побольше хладнокровия, а в случае нужды — и суровости. Пусть ваш разум диктует им правила поведения. В них вибрирует одна-единственная струна — струна боли и страдания; имейте мужество затронуть ее»[85].

Для медицинской мысли гетерогенность физического и морального отнюдь не вытекала из декартовского определения субстанции протяженной и субстанции мыслящей; за полтора века посткартезианская медицина так и не сумела перевести это разграничение на уровень своих проблем и методов и осмыслить различие этих субстанций как противоположность органики и психологии. Медицина классической эпохи, как картезианская, так и антикартезианская, никогда не простирала дуалистическую метафизику Декарта на область антропологии. Когда же наконец это размежевание произойдет, то в основе его будет лежать не возродившаяся вдруг верность идеям «Метафизических размышлений», а преимущество, которое отдается отныне понятию вины. Врачевание тела безумца отделилось от врачевания его души только благодаря практике карательных мер. Чисто психологическая медицина стала возможной только тогда, когда безумие оказалось отчужденным в виновности субъекта.

Однако в медицинской практике классической эпохи на первый взгляд есть один аспект, опровергающий все сказанное выше. В приемах и методах лечения безумия психологический элемент, казалось бы, присутствует, причем в чистом виде. Иначе как объяснить то значение, какое придается увещеванию, убеждению, рассуждению, тому диалогу, который завязывается между врачом классической эпохи и его больным независимо от пользования телесными лекарствами? Как объяснить слова Соважа, под

которыми подписались бы все его современники: «Надобно быть философом, чтобы уметь излечивать душевные болезни. Ибо сии болезни коренятся не в чем ином, как в страстном желании некоей вещи, каковую больной полагает благом, а потому долг врача — убедить его вескими доводами в том, что предмет пылких его желаний есть благо лишь кажущееся, а зло реальное, и вывести его из этого заблуждения»?[86]

В действительности такой подход к безумию не более и не менее психологичен, нежели все те, о которых мы уже упоминали. Язык, словесные формулы истины или морали имеют непосредственное воздействие на тело; опять-таки Бьенвиль в своем трактате о нимфомании показывает, каким образом приятие того или иного этического принципа либо отказ от него может прямо влиять на ход органических процессов[87]. И тем не менее врачебные приемы, призванные изменять качества, одинаково присущие и телу и душе, по своей природе отличаются от тех, цель которых — привнести в безумие дискурсивный элемент. В первом случае речь идет о методах метафорических, находящихся на уровне самой болезни как искажения природы; во втором — о методах языковых, находящихся на уровне безумия, понимаемого как спор разума с самим собой. Врачебное искусство в этой второй своей форме применяется в той сфере, где безумие подлежит осмыслению и «пользованию» в понятиях истины и заблуждения. Короче говоря, на протяжении всей классической эпохи в терапии безумия существовали две рядоположенных системы технических приемов. Первая из них основывается на имплицитном механизме передачи свойств — такая терапия воздействует на безумие постольку, поскольку оно по сути представляет собой *страсть,* т. е. определенную смесь движения и качества, принадлежащую одновременно и телу и душе; вторая зиждется на дискурсивном движении разума, рассуждающего с самим собой; и эта терапия действует на безумие постольку, поскольку оно является заблуждением, двойным ничтожеством — и языка, и образа, поскольку оно есть *бред.* Структурный цикл страсти и бреда, образующий опыт безумия в классическую эпоху, возникает перед нами и здесь, в мире приемов и методов врачевания, — но в усеченном виде. Здесь его единство просматривается лишь смутно, в отдаленной перспективе. Первое же, что сразу броса-

ется в глаза в медицине безумия, — это ее прописанная крупными буквами двойственность, почти противоположность между методами подавления болезни и формами изгнания неразумия. Эти последние можно свести к трем основным фигурам.

1. *Пробуждение.* Поскольку бред есть сновидение бодрствующих людей, тех, кто пребывает в состоянии бреда, следует вывести из этого квазисна, вернуть их от яви, исполненной видений и находящейся во власти образов, к яви подлинной, где греза уступает место перцепции. Именно такого абсолютного пробуждения, при котором исчезают одна за другой все формы иллюзии, стремился достичь Декарт в начале своих «Размышлений» и, парадоксальным образом, обретал его в самом сознании сновидения, в сознании заблуждающегося сознания. Но применительно к безумцам пробуждение должно достигаться средствами медицины, которая превращает одинокое мужество картезианца в авторитарное вторжение: человек бодрствующий и уверенный в своем бодрствовании вторгается в иллюзию человека, спящего наяву; долгий путь Декарта внезапно обрывается, пересекаясь с дорогой догматики. То, что открывается Декарту вследствие его собственной решимости, через *удвоение* сознания, всегда неразрывно связанного с самим собой и не ведающего *раздвоенности,* — все это в медицине навязывается извне, через разведение двух сознаний, врача и больного. Врач воспроизводит момент Cogito по отношению к безумцу, т. е. по отношению к времени грезы, иллюзии и безумия; это Cogito целиком овнешненное, чуждое самому мыслительному процессу и неспособное подчинить его себе иначе, чем в форме прямого вторжения.

Вторжение яви — одна из наиболее устойчивых структур в терапии безумия. Иногда она выступает в формах самых простых, несущих наибольшую образную нагрузку и обладающих наибольшей способностью к непосредственному воздействию. Вполне допускается, что девушка, которая страдала конвульсиями после перенесенного тяжелого горя, могла быть излечена ружейным выстрелом, прозвучавшим в непосредственной близости от нее[88]. Но не обязательно достигать столь буквальной реализации в воображаемом методов пробуждения; внезапные и бурные переживания могут оказывать на больного аналогичное действие. Именно таким образом Бургаве осуществил в Гарлеме

свое знаменитое исцеление пациентов, страдающих конвульсиями. В городском госпитале распространилась эпидемия конвульсий. Сильные дозы антиспастических средств не приносили никакого результата. Тогда Бургаве велел, «чтобы принесли жаровни с пылающими углями и на них раскалили железные крючья определенной формы; после чего произнес громким голосом, что, поскольку все средства, применяемые до сих пор для излечения конвульсий, оказались бесполезны, ему осталось пустить в ход единственное и последнее из известных ему лекарств, а именно прожечь раскаленным железом до кости определенное место на руке того юноши либо той девушки, у кого случится приступ конвульсивной болезни»[89].

Более медленным, но и более надежным в отношении открывшейся истины будет пробуждение, вызванное самой мудростью, ее настойчивым и неуклонным продвижением по просторам безумия. Именно мудрость, в различных ее формах, призвана, согласно Виллизию, излечивать различные виды безумия. Для слабоумных требуется мудрость педагогическая; «учитель прилежный и преданный должен дать им законченное воспитание»; их следует понемногу, очень медленно обучить всему, чему учат детей в школе. Для меланхоликов нужна мудрость, берущая за образец самые строгие и очевидные формы истины; поэтому им настоятельно рекомендуются «занятия математикой и химией»: все то воображаемое, что содержится в их бреде, непременно рассеется в лучах неопровержимой истины. Что же касается всех остальных, то их бред исчезнет, столкнувшись с мудростью правильной и упорядоченной жизни; нет нужды навязывать им какую-либо истину, кроме истины их повседневного существования; они должны оставаться дома и «продолжать вести свои дела, быть главой семьи, обустраивать свои владения и возделывать свои сады и поля». Напротив, ум маньяков может постепенно обратиться к свету истины только под действием четкого общественного порядка, навязанного извне и, в случае необходимости, принудительным путем: «Для этой цели помешанный помещается в специальное заведение, где со стороны врача и предусмотрительных помощников его он получит то пользование, какое необходимо, чтобы в манере поведения и в нравах его всегда возможно было удержать в границах должного, посред-

ством предупреждений, увещеваний и наказаний, незамедлительно применяемых»[90].

На протяжении классической эпохи это авторитарное пробуждение от безумия мало-помалу утратит свой изначальный смысл и сведется к напоминанию о нравственном законе, к возвращению к добру, к верности закону. То, что Виллизий еще представлял себе как новое обретение истины, будет не вполне понятно уже Соважу, который поведет речь о ясном сознании добра: «Именно так возможно вернуть к разуму тех, кто утратил его, следуя ложным принципам нравственной философии, если только пожелают они рассмотреть вместе с нами, каковы блага истинные и каковы те, коим должно отдавать предпочтение перед всеми остальными»[91]. Врач должен уже не пробуждать больного, но наставлять его в морали. Тиссо полагает, что «чистая и безупречная совесть есть отличное предохраняющее средство» против безумия[92]. Мы уже вплотную приблизились к Пинелю, для которого в процессе исцеления имеет смысл не пробуждение к истине, а только послушание и слепая покорность: «В подавляющем большинстве случаев основополагающий принцип излечения мании состоит в том, чтобы прибегнуть вначале к энергическому подавлению, а затем уже переходить к благожелательности в отношении больного»[93].

2. *Театральное воплощение.* Речь идет о методах лечения, которые, по крайней мере внешне, прямо противоположны методам пробуждения. Там бред, в своей непосредственности и остроте, сталкивался с кропотливой работой противостоящего ему разума. Разум сам, словно бы вёсомостью собственного бытия, властно навязывал себя безумию, принимая либо форму постепенного педагогического влияния, либо форму авторитарного вторжения. В конечном счете небытие безумия, ничтожество его заблуждения не могли не отступить перед этим натиском истины. Здесь же терапевтическое воздействие осуществляется всецело в пространстве воображения; ирреальное заключает союз с самим собой; воображаемое, включившись в собственную игру, должно намеренно вызвать к жизни новые образы, продолжить линию бреда и, парадоксальным образом, не вступая ни в противоречие, ни в конфронтацию с ним, даже, по-видимому, не прибегая к какой-либо диалектике, привести к полному выздоровлению. Здоровье должно как бы проникнуть в болезнь и одо-

леть ее в границах того самого ничто, в котором она замыкается. Воображение, «когда оно больно, нельзя излечить иначе, нежели через воздействие воображения вполне здорового и искушенного... Чем именно излечивается воображение больного — страхом ли, или острым и болезненным впечатлением, произведенным на его чувства, или же иллюзией, — не имеет ни малейшего значения»[94]. Иллюзия может вылечить от иллюзорного, но только разум может освободить от неразумного. Что же это за неявная способность, присущая воображаемому?

Постольку, поскольку сущность образа состоит в неотличимой имитации реальности, реальность, в свою очередь, обладает свойством подражать образу, выдавать себя за нечто субстанциально однородное с ним и обладающее тем же значением. Восприятие может мягко, без толчков и разрывов, продолжить грезу, подтвердить ее временный характер и придать ей завершенность. Если иллюзия может показаться такой же правдивой, как и восприятие, то и восприятие, со своей стороны, может стать зримой и неопровержимой истиной иллюзии. Таков первый момент лечения с помощью «театрального воплощения»: нереальность образа интегрируется в чувственно воспринимаемую истину, причем так, чтобы истина эта не выглядела ни противоречащей образу, ни даже опровергающей его. Например, у Лузитана рассказывается об исцелении одного меланхолика, считавшего себя навеки проклятым уже в земной жизни за совершенные им великие грехи. Поскольку убедить его, что он может спасти свою душу, разумными доводами оказалось невозможно, то с его бредом согласились и явили ему ангела в белом одеянии, с мечом в руке, который, сделав ему суровое внушение, возвестил, что грехи его отпускаются[95].

Уже на этом примере ясно прослеживается второй момент лечебного курса. *Реализации* в *образе* недостаточно; нужно, кроме того, *продолжить дискурс* бреда. Ибо в бессмысленных речах больного слышен единый голос; его слова подчиняются определенным грамматическим правилам и несут в себе определенный смысл. Эту грамматику и это значение нужно сохранить, так чтобы реализация фантазма в окружающей действительности не казалась переходом в иной регистр, переложением на новый язык, изменением смысла. Звучать должен тот же язык, но в его строгий дискурс нужно привнести новый для него элемент де-

дукции. Однако элемент этот отнюдь не безразличен; с его помощью следует не просто продолжить бред, но, продолжая, попытаться привести его к логическому завершению. Нужно направить его к моменту пароксизма, кризиса, когда без какого-либо постороннего вмешательства он придет в столкновение с самим собой и вступит в спор с законами своей собственной истины. Таким образом, дискурс реального восприятия, продолжая язык бреда, не нарушая его законов и не выходя из его неограниченной власти, должен исполнить по отношению к нему позитивную функцию; он, словно узлом, стягивает язык бреда вокруг его основных элементов; рискуя лишь подтвердить его правоту, он реализует его — только для того, чтобы превратить в драматическое представление. Вот, например, случай больного, считавшего себя мертвым и в самом деле умиравшего из-за отказа принимать пищу; «группа людей, изобразив на лице бледность и одевшись, как подобает мертвецам, входит к нему в комнату, ставит стол, приносит блюда с едой и начинает есть и пить в виду его кровати. Терзаемый голодом мертвец смотрит на них; они же выражают удивление, что он не встает с постели, и убеждают его, что мертвецы едят во всяком случае не меньше, чем живые люди. Он без труда применяется к этому обычаю»[96]. Различные элементы бреда вступают в противоречие друг с другом в пределах единого и связного дискурса — и разражается кризис. Кризис двоякий и двойственный, одновременно и медицинский, и театральный; целая традиция западной медицины, у истоков которой стоял Гиппократ, внезапно (и всего лишь на несколько лет) сходится в данной точке с одной из высших форм театрального опыта. Перед нами вырисовывается великая тема кризиса — как столкновения бессмыслицы с собственным смыслом, разума с неразумием, хитрости ясного человеческого ума с ослеплением сумасшедшего; кризиса, который знаменует собой момент, когда иллюзия, обратившись против самой себя, откроет выход к ослепительному сиянию истины.

Этот открывающийся выход к истине имеет для кризиса огромное значение; собственно, именно он и то, что с ним сопряжено, и составляет сущность кризиса, — не являясь, однако, его результатом. Для того чтобы кризис стал медицинским, а не просто драматическим, для того чтобы он привел не к уничтожению человека, но к подавлению его болезни в чистом виде, короче,

для того чтобы такая драматическая реализация бреда имела эффект комического очищения, нужно, чтобы в определенной точке в нее была привнесена некая хитрость[97]. Хитрость, уловка или по крайней мере такой элемент, который, хитроумно нарушая самодостаточное развитие бреда и в то же время без конца подтверждая его истину, был бы способен связать эту истину с необходимостью подавления самого бреда. Простейший пример подобного метода — уловка, применяемая обычно к тем больным, кто в бреду воображает, будто чувствует в своем теле присутствие какого-то необычного предмета или животного: «Если больной полагает, что в теле его томится какое-то животное, следует притвориться, что вы извлекаете его оттуда; если животное обитает в утробе, должного эффекта можно добиться посредством сильной дозы слабительного, подкинув это животное в горшок незаметно для больного»[98]. Сценическая постановка реализует объект бреда, только экстериоризируя его; она доставляет больному перцептивное подтверждение его иллюзии — но только через насильственное избавление от нее. Лукаво воссоздавая бред, она создает реальную дистанцию между ним и больным и тем самым освобождает от него больного.

Бывает, однако, что даже такая дистанция не нужна. С помощью хитрости тот или иной чувственно воспринимаемый объект помещается в рамки самого бредового квазивосприятия; поначалу он безмолвствует, но мало-помалу, утверждаясь внутри системы, он опровергает ее целиком. Больной начинает воспринимать освободительную реальность в самом себе, в пределах восприятия, подтверждающего его бред. Тральон описывает случай, когда врач избавил от бреда меланхолика, воображавшего, что у него больше нет головы, и ощущавшего на ее месте какую-то пустоту; врач, включаясь в бред больного, соглашается на просьбу заткнуть эту дыру и помещает ему на голову большой свинцовый шар. Очень скоро неудобство и болезненная тяжесть, вызванные этой процедурой, убеждают больного, что голова у него есть[99]. Наконец, эффекта комического очищения с помощью хитрости можно добиться при участии врача, но без его прямого вмешательства, благодаря спонтанной реакции организма. В приведенном выше случае с меланхоликом, который реально находился при смерти из-за того, что отказывался есть, считая себя мертвецом, театральная реализация пира мертвецов побудила больного при-

нимать пищу; еда восстановила его силы; «употребление пищи сделало его спокойнее», и когда было устранено органическое расстройство, бред, его неотъемлемая причина и следствие, не преминул исчезнуть[100]. Так благодаря реализации нереальной смерти удалось отвести от реальности реальную смерть, едва не последовавшую в результате смерти воображаемой. По ходу этой ученой игры небытие вступило во взаимосвязь с самим собой: небытие бреда, перенесенное на бытие болезни, уничтожило ее по той лишь причине, что было изгнано из бреда посредством его драматической реализации. Завершение небытия бреда в бытии способно искоренить его в качестве небытия как такового; и осуществляется это исключительно через механизм его внутреннего противоречия — механизм, где явлена одновременно и игра слов и игра иллюзий, и игра языка и игра образа; как небытие бред действительно уничтожен, ибо он превращается в чувственно воспринимаемое бытие; но поскольку бытие бреда целиком заключено в его небытии, как бред оно оказывается уничтоженным. А театральная фантастика, подтверждая его, воспроизводя его, делает его открытым для истины, которая удерживает его в плену реальности и тем самым из реальности изгоняет, заставляет раствориться в не ведающем бреда дискурсе разума.

Здесь мы наблюдаем своего рода скрупулезное воплощение принципа *esse est percipi**, воплощение одновременно ироническое и медицинское; философский смысл этого принципа понимается буквально, но в то же время применяется как бы вопреки его естественной направленности; он движется навстречу его значению. В самом деле: в тот момент, когда бред попадает в пространство *percipi,* он помимо воли больного оказывается принадлежащим бытию, т. е. вступает в противоречие с собственным бытием, которое есть небытие, *non-esse.* Цель театрально-терапевтической игры, разворачивающейся вслед за этим, — следуя развитию самого бреда, связать в единую последовательность требования *его бытия* и законы *бытия вообще* (это момент театрального inventio, нахождения, осуществления комической иллюзии); далее, эта игра призвана выявить и развить то напряжение, то противоречие между этими требованиями и законами, которое было в них заложено изначально и скоро заявляет о себе (это момент драмы); наконец, она обнаруживает и выводит на

* Быть — значит быть воспринимаемым (*мат.*). — *Примеч. пер.*

беспощадный дневной свет ту истину, что законы бытия бреда — это всего лишь иллюзорные вожделения и желания, всего лишь требования небытия, а следовательно, *percipi*, благодаря которому оно внедрялось в собственно бытие, втайне заранее обрекало его на крах (это комедия, это развязка). Развязка в прямом и строгом смысле, так как и бытие, и небытие равным образом избавлены от смешения в рамках квазиреальности бреда и возвращены в собственное ничтожество. Между различными способами освобождения от безумия в классическую эпоху наблюдается любопытная структурная аналогия; и в изощренных медицинских приемах, и в серьезных играх театральной иллюзии задается одно и то же равновесие, одно и то же движение.

Теперь становится ясно, почему безумие как таковое сошло с театральных подмостков в конце XVII в. и вновь появилось на них лишь в последние годы следующего столетия: театр безумия нашел для себя эффективную реализацию в медицинской практике; его комическое очищение имело характер повседневного исцеления больных.

3. *Возврат к непосредственному.* Поскольку безумие есть иллюзия, то исцеления от безумия можно добиться не только с помощью театра, но и — с не меньшим успехом и более прямым путем — через уничтожение театра. Прямо препоручить безумие и его ничтожный мир полноте природы, которая не может обмануть, ибо в непосредственной данности своей чужда небытию, — значит вверить безумие одновременно и его собственной истине (ибо безумие есть болезнь, т. е. в конечном счете всего лишь природное сущее), и его ближайшей противоположности (ибо бред есть видимость, не имеющая содержания, т. е. полная противоположность природе с ее богатством, зачастую скрытым и незримым). Таким образом, природа выступает разумом неразумия, причем в двояком смысле: во-первых, она таит в себе его причины, а во-вторых, заключает в себе принцип его подавления. Следует, однако, отметить, что темы эти не были характерны для классической эпохи на всем ее протяжении. Несмотря на то что организующим принципом для них служит один и тот же опыт неразумия, они приходят на смену темам театральной реализации и вытесняют их; появлением их отмечен тот момент, когда проблематика бытия и иллюзии начинает давать трещины, уступая место проблематике природы. Театральная иллю-

зия теряет свой смысл, и изощренные приемы воображаемой реализации сменяются простым и доверчивым искусством естественного подавления болезни. Естественного в двояком смысле: речь идет и о подавлении с помощью природы, и о подавлении как сведении к правильности природы.

Возврат к непосредственному — это терапия par excellence, т. е. отказ от какой бы то ни было терапии; он целителен постольку, поскольку отвергает всякое целительство. Только если человек пассивен по отношению к себе, только если он заставляет умолкнуть свое искусство и свои врачебные уловки, — только тогда начинает действовать природа, и действие ее будет строго обратным отказу. Ибо при ближайшем рассмотрении эта пассивность человека оборачивается его реальной активностью; полагаясь на действие лекарства, он избегает закона обязательного труда, установленного самой природой; он еще глубже погружается в мир искусственности и «противоприродности», одним из проявлений которого и оказывается безумие; только если человек, не обращая внимания на свою болезнь, вновь включится в деятельность природных существ, он, при всей своей внешней пассивности, которая по сути есть лишь изобретательная верность природе, непременно достигнет выздоровления. Именно в таком ключе Бернарден де Сен-Пьер объясняет свое исцеление от «странного недуга»: он, «подобно Эдипу, видел два солнца». Конечно же, медицина пришла ему на помощь, и от врачей он узнал, что «очаг недуга его помещался в нервах». Однако он тщетно принимает самые надежные и высоко ценимые препараты; вскоре он замечает, что даже врачи умирают от собственных лекарств: «Возвращением здоровья моего я обязан Жан-Жаку Руссо. В бессмертных его сочинениях прочел я, среди прочих истин природы, что человек рожден для труда, а не для созерцания. До тех пор я упражнял свою душу, позволяя телу отдыхать; но я переменил режим: я стал упражнять тело и позволил отдыхать душе. Я забросил большую часть книг; я перевел взор свой на творения природы, каковые обращали к чувствам моим речи на языке, не подвластном ни времени, ни народам. Моей историей, моими газетами были полевые и луговые травы; не мои мысли с тяжким трудом продвигались к ним, как это в обычае у людей, но их мысли летели ко мне, облекаясь в тысячи приятных форм»[101].

Но что бы ни говорили по этому поводу некоторые ученики Руссо, сам возврат к непосредственному не бывает ни абсолютным, ни простым. Дело в том, что безумие, пусть даже его провоцирует и питает общественная жизнь с присущей ей искусственностью, проявляется в своих буйных формах как дикое, звериное выражение наиболее примитивных человеческих желаний. Как мы уже видели, безумие в классическую эпоху заключает в себе угрозу животного начала — того животного начала, какое всецело проникнуто хищничеством и инстинктом убийства. Если мы вверяем безумие его природе, то не в нашей власти отторгнуть его от этой дикой противоестественности. Следовательно, исцеление безумия предполагает возврат к непосредственному не применительно к желанию, а применительно к воображению; такой возврат исключает из жизни человека и его наслаждений все искусственное, нереальное, воображаемое. Терапия обдуманным погружением в непосредственное втайне предполагает посредничество мудрости, которая способна отделить природу-необузданность от природы-истины. В этом — самая суть различия между *дикарем* и *землепашцем*. «Дикари... ведут жизнь скорее плотоядного животного, нежели разумного существа»; напротив, жизнь землепашца «в действительности более счастлива, нежели жизнь светского человека». На стороне дикаря — непосредственность желания, не знакомого ни с дисциплиной, ни с принуждением, ни с подлинной моралью; на стороне землепашца — ничем не опосредованное удовольствие, т. е. удовольствие, не знающее ни тщетной мольбы, ни возбуждения, ни воображаемой реализации. Природа с ее способностью к непосредственному воздействию лечит безумие с помощью удовольствия, но такого, которое, с одной стороны, делает желание ненужным, не имея даже необходимости подавлять его, ибо заранее доставляет ему всю полноту удовлетворения, а с другой — делает излишним и ничтожным воображение, поскольку само несет в себе счастливое присутствие реальности. «Удовольствия суть составная часть извечного порядка вещей; они существуют неизменно и всегда; для них нужны известные условия... условия эти отнюдь не произвольны, но предначертаны самой природой; воображение неспособно творить, и даже самый жадный до удовольствий человек сумел бы увеличить для себя их число, лишь отказавшись от тех, что не отмечены печатью природы»[102]. Таким образом, мир не-

посредственности землепашца всецело исполнен мудрости и умеренности; он излечивает безумие постольку, поскольку делает бесполезным желание и вызываемые им движения страстей и, кроме того, уничтожает воображаемое, а с ним и все возможности возникновения бреда. Под «удовольствием» Тиссо понимает именно такое целительное непосредственное, свободное одновременно и от страсти, и от языка, т. е. от двух главных форм человеческого опыта, в которых зарождается неразумие.

Возможно даже, что природа как конкретная форма непосредственного обладает еще более фундаментальной способностью излечивать безумие. Ибо в ее власти освободить человека от дарованной ему свободы. Возвращаясь к природе — по крайней мере к той размеренной природе, из которой изгнано и неистовство желания, и нереальность фантазма, — человек, безусловно, освобождается от уз социального принуждения (от тех уз, что заставляют его, «высчитывая, подводить итог своим воображаемым удовольствиям, являющимся таковыми лишь по названию») и от неконтролируемого движения страстей. Однако тем самым он мягко, как бы изнутри собственной своей жизни, вовлекается в систему естественных, природных обязанностей. Принужденные повиноваться самым здоровым потребностям, ритмичной смене дней и времен года, мирной необходимости обеспечивать себя пищей и жильем, безумцы не могут не подчиниться порядку и не соблюдать строгих правил. Природа отсекает все чересчур отвлеченные фантазии, всякое чересчур нетерпеливое желание. Обретая сладостное, не знающее принуждения удовольствие, человек оказывается связанным с мудростью природы, и верность ей, облеченная в форму свободы, развеивает его неразумие, в котором парадоксальным образом сочетается предельный детерминизм страстей и предельная фантастичность образа. И потому в этих пространствах, проникнутых этикой и медициной, рождается мечта об освобождении безумия; освобождение это, на начальных его этапах, отнюдь не следует понимать в том смысле, что филантропическая мысль открыла в безумцах человеческое начало; то было желание сделать безумие открытым для сладостных уз природы.

Не случайно в последние годы XVIII в. внезапно была полностью переосмыслена роль старинной деревушки Гель, которая с конца Средних веков продолжала служить свидетельством

былой и забытой ныне тесной связи между изоляцией безумцев и изгнанием прокаженных. Те ее черты, в которых прочитывалось исполненное пафоса насильственное отделение мира безумцев от мира людей, теперь обретают значение идиллии, возрожденного союза неразумия и природы. В свое время существование подобной деревни означало, что безумцы, словно скот, живут в загоне, и тем самым человек разумный от них защищен. теперь же она является зримым воплощением идеи освобожденного безумца, который, в свободе своей, ставящей его вровень с законами природы, подстраивается под человека разумного. Согласно описанию Жуй, в Геле «четыре пятых обитателей — безумцы, причем в полном смысле слова, и они беспрепятственно пользуются той же свободой, что и остальные ее жители... Здоровая пища, чистый воздух, все слагаемые свободы — таков предписанный им режим, и подавляющее большинство по истечении года достигают благодаря ему полного выздоровления»[103]. Все институты в реальности остаются прежними — однако смысл изгнания и изоляции начинает меняться: мало-помалу в нем появляются позитивные значения; то нейтральное, пустое, ночное пространство, где неразумие некогда было предоставлено своему собственному ничто, постепенно заполняется природой, которой обязано подчиниться безумие, ставшее свободным. Изоляцию как способ отделить разум от неразумия никто не отменял; однако уже в ее границах, в занимаемом ею пространстве обнаруживают себя теперь природные силы, в большей мере способные обуздать безумие, подчинить себе самую его сущность, свое. Фрейд вновь стал рассматривать безумие на уровне его *языка,* восстанавливая один из центральных элементов опыта, обреченного позитивизмом на немоту; он не дополнил список психологических средств лечения безумия каким-то главным, высшим лекарством, — нет, он вернул медицинской мысли понятие о возможности диалога с неразумием. Неудивительно, что наиболее «психологическое» из средств лечения столь быстро нашло соответствие и подтверждения в органике. Психоанализ — это вовсе не ответвление психологии; это возврат к тому самому опыту неразумия, в сокрытии которого, собственно, и состоит смысл психологии в современном мире.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

Введение

Я заменял им целый сумасшедший дом.

«Однажды вечером, когда я находился там, стараясь побольше смотреть, мало говорить и как можно меньше слушать, ко мне подошел некий человек — одно из самых причудливых и удивительных созданий в здешних краях, где, по милости божией, в них отнюдь нет недостатка. Это — смесь высокого и низкого, здравого смысла и безрассудства *(deraison,* неразумия)»[1]*.

В тот самый момент, когда, следуя путем сомнения, Декарт видел впереди главные из подстерегающих его опасностей, он осознавал, что не может быть безумным, пусть даже и признавая еще долгое время, что все силы неразумия, вплоть до самого дьявола, неусыпно подстерегают его мысль; будучи философом, сомневающимся во всем, он не мог быть одним из «таких же сумасбродов». Племянник же Рамо прекрасно знает, что он безумец, — это единственное, в чем он уверен твердо и при любых обстоятельствах. «Прежде чем начать, он испускает глубокий вздох и подносит ко лбу обе руки; затем снова принимает спокойный вид и обращается ко мне:

— Вы знаете, что я невежда, глупец (*fou,* безумец), сумасброд, наглец, ленивец»[2].

Пока это сознание собственного безумия еще очень хрупко. Это не самодостаточное, тайное и всепоглощающее сознание

* В скобках мы приводим ключевые для Фуко понятия, иначе переданные в переводе А. В. Федорова. — *Примеч. пер.*

своей причастности к глубинным силам неразумия; племянник Рамо — это сознание раболепное, открытое всем ветрам и прозрачное для чужого взгляда. Он безумец, потому что ему сказали, что он безумец, и обращались с ним как с безумцем: «Меня хотели видеть смешным — и я стал смешным»[3]. Его неразумие всецело поверхностное, лишенное какой-либо глубины, кроме глубины общественного мнения, оно покорно всему самому несвободному и разоблачается всем самым шатким и преходящим, что есть в разуме. Неразумие низведено до уровня ничтожного людского безумия. Быть может, оно и есть не что иное, как этот мираж.

Каково же значение этого существования в неразумии, воплощенного в фигуре племянника Рамо, которая осталась непостижимой для современников, но для нас, оглядывающихся назад, представляется ключевой?

Это существование уходит своими корнями в самую глубь веков; оно вобрало в себя древнейшие образы и фигуры — в нем, в частности, проступают очертания буффонады, напоминающие о Средневековье, — но и предвосхищает новейшие формы неразумия, современные Нервалю, Ницше и Антонену Арто. Обращаясь к племяннику Рамо, к парадоксу его существования, подмечающего все и тем не менее прошедшего незамеченным в XVIII в., мы тем самым несколько отступаем от хронологии описываемой эволюции; но в то же время получаем возможность выявить, в самой общей форме, основные структуры неразумия, — те самые, что дремлют в недрах западной культуры уровнем ниже времени, изучаемого историками. И может статься, «Племянник Рамо» с его беспрестанным столкновением противоречий быстрее откроет нам главные особенности тех переворотов, которые привели к обновлению опыта неразумия классической эпохи. Его следует рассматривать как своего рода сокращенную парадигму истории. Мгновенной вспышкой он высвечивает ту ломаную линию эволюции, что пролегает между Кораблем дураков и последними словами Ницше, а быть может, и неистовыми криками Арто; а потому попытаемся узнать, что скрывает в себе этот персонаж, каким образом в тексте Дидро приходят в столкновение разум, безумие и неразумие, какие новые отношения завязываются между ними. История, которую нам предстоит опи-

сать в этой, заключительной, части книги, развертывается в пространстве, открытом словом племянника, — однако, безусловно, покрывает его далеко не полностью. Племянник Рамо — последний персонаж, в котором безумие и неразумие еще слиты воедино; но в равной степени он является и предвестником того момента, когда единство их будет нарушено. В следующих главах мы попытаемся проследить процесс их расхождения в его начальных антропологических феноменах. Но все свое философское и трагическое значение этот процесс получит в западной культуре только в последних текстах Ницше и у Арто.

Итак, в «Племяннике Рамо» перед нами вновь персонаж безумца-шута. На сцену возвращается буффонада. Подобно средневековому шуту, племянник живет в окружении различных форм разума, — занимая, конечно, среди них несколько маргинальное положение (ибо он *не* таков, как другие), но тем не менее включаясь в их мир: он присутствует в нем на правах вещи, которая находится в распоряжении разумных людей, собственности, которую они демонстрируют и передают друг другу. Им владеют, обладают, словно неодушевленным предметом. Но сам он немедленно разоблачает всю двусмысленность подобного обладания. Ибо он потому и выступает для разума объектом присвоения, что является для него предметом первой необходимости. Необходимости, затрагивающей само содержание разума и смысл его существования; не будь безумного шута, разум лишился бы своей реальности, стал бы пустым и однообразным, докучным себе самому, превратился бы в пустыню животного одиночества, раскрывающую перед ним его собственное внутреннее противоречие: «Я уверен, что теперь, когда меня нет с ними и некому их смешить, они скучают зверски...»[4] Но если разум становится самим собой лишь через обладание безумием, то он уже не может быть определен в своей непосредственной самотождественности и отчуждается в своей причастности безумию: «Кто мудр, не стал бы держать шута *(fou);* следственно, тот, кто держит шута, не мудр; если он не мудр, он сам шут, и, будь он хоть сам король, он, пожалуй, шут своего шута»[5]*. Неразумие становит-

* Мы позволили себе исправить вкравшуюся в перевод неточность. — *Примеч. пер.*

ся разумом разума — постольку, поскольку разум признает его лишь в модальности обладания.

Шутовство *ничтожного* персонажа, докучливого гостя, в конечном счете раскрывает угрожающую *властную силу ничтожества*. История племянника Рамо — это рассказ о неизбежной неустойчивости и иронической обратимости любой формы суждения о неразумии, разоблачающей его как нечто ему внеположное и не единосущностное... Неразумие мало-помалу подступает к обличающему его разуму, навязывая ему нечто вроде рабства наоборот; ибо мудрость, полагающая, будто ее отношения с безумием суть отношения чистого суждения и определения — «Этот человек безумец» — заранее установила с ним отношение обладания и смутной причастности: «Этот человек — *мой* безумец», — в той мере, в какой я сам достаточно разумен, чтобы распознать его безумие, и в какой это распознание есть отметина, знак и как бы эмблема моего разума. Разум неспособен констатировать безумие, не компрометируя себя отношениями собственности. Неразумие находится не *вне* разума, а именно *внутри* него: разум вбирает его в себя, владеет им и превращает в вещь; для разума оно — самое внутреннее, но также и самое прозрачное, самое открытое для него начало. В отличие от мудрости и истины, которые всегда бесконечно удалены от разума, безумие неизменно пребывает той его частью, какой он может владеть безраздельно. «Долгое время существовало звание королевского шута, но никогда не было звания королевского мудреца»[6].

И вот уже намечается двойное попятное движение, ведущее к новому торжеству безумия: с одной стороны, неразумие вновь вплотную подступает к разуму, который не может быть уверен в себе, не обладая безумием; с другой стороны, идет постепенное восхождение к такому типу опыта, где оба они бесконечно предполагают и подразумевают друг друга: «Не быть безумцем означает только страдать другим видом безумия». И тем не менее это предполагание совершенно иного типа, нежели то, угроза которого преследовала разум в западной культуре конца Средних веков и всего Возрождения. Оно не служит больше указанием на те смутные, недосягаемые сферы, что рисовались воображению в фантастическом смешении миров и в наступлении конца времен; теперь оно раскрывает непоправимую хрупкость и недолговечность этих отношений причастности, когда разум немедлен-

но впадает в обладание, взыскуя в нем своего бытия: *именно тогда, когда разум вступает во владение неразумием, он тем самым отчуждается, становится сумасшедшим.*

Несколько страниц, написанных Дидро, придают отношениям разума и неразумия совершенно новый вид. Странным образом они предвещают удел, уготованный безумию в современном мире, и едва ли не кладут ему начало. Они — отправная точка того невероятного пути, что ведет, без задержек и остановок, прямо к Антонену Арто.

На первый взгляд племянника Рамо следовало бы поставить в один ряд с его старинными родственниками, шутами и буффонами, и наделить всеми силами иронии, какими обладали они. Разве не играет он роль рассеянного проводника истины, помогающего ей явиться на свет, — роль, долгое время принадлежащую ему на театре и прочно забытую в эпоху классицизма? Разве в его наглости и несносности нельзя обнаружить проблески истины? Подобные безумцы «нарушают то скучное однообразие, к которому приводят наше воспитание, наши светские условности, наши правила приличия. Если в каком-либо обществе появляется один из них, он, точно дрожжи, вызывает брожение и возвращает каждому долю его природной своеобычности. Он расшевеливает, он возбуждает, требует одобрения или порицания; он заставляет выступить правду, позволяет оценить людей достойных, срывает маски с негодяев»[7].

Однако теперь безумие берется открыть истине путь в мир уже не потому, что в ослеплении своем обладает тайным знанием и сообщается с основами бытия, но исключительно потому, что оно слепо; власть его зиждется только на заблуждении: «Если мы и скажем что-нибудь правильное, то разве что как безумцы или одержимые, случайно»[8]. Это означает, по-видимому, что случай есть единственная необходимая связь между истиной и заблуждением, единственный путь парадоксальной уверенности; и именно поэтому безумие как высшая степень случайности — случайности не желанной и не искомой, а предоставленной самой себе, — предстает как истина истины и в то же время как явленное всем заблуждение; ибо явленное заблуждение — это выведенное на яркий дневной свет бытие, которым оно является, и одновременно небытие, которое делает его заблуждением.

И именно в этом безумие, в глазах современного мира, обретает новый смысл.

С одной стороны, неразумие располагается в самой непосредственной близости к бытию и прочнее, чем что-либо, укоренено в нем: мудрость, истина, разум — все то, чем оно может пожертвовать и что способно уничтожить, делает явленное в нем бытие еще более чистым и неотвратимым. Всякая задержка, всякое уклонение от этого бытия, даже всякое опосредующее начало для него невыносимы: «Я предпочитаю быть, и даже быть наглым болтуном, чем не быть вовсе»[9].

Племянник Рамо голоден и не скрывает этого. Обжорство и бесстыдство племянника Рамо, его проснувшийся цинизм — отнюдь не лицемерие, решившее вдруг приоткрыть свои тайны; ибо тайна его как раз и состоит в невозможности быть лицемером; племянник Рамо — вовсе не изнанка Тартюфа; он лишь свидетельствует о непосредственном давлении бытия в неразумии, о недостижимости любого опосредования[10]. Но в то же время неразумие целиком пребывает во власти небытия иллюзии и исчерпывается ее ночным мраком. И если корысть сводит его к бытию в его самом непосредственном выражении, то в равной мере оно имитирует и повторяет все самые отдаленные, самые неустойчивые, самые бессодержательные черты внешней видимости. Оно — и безотлагательность бытия, и пантомима небытия, непосредственная необходимость и бесконечное зеркальное отражение. «Но что хуже всего — так это неестественная поза, в которой нас держит нужда. Человек нуждающийся ходит не так, как другие: он прыгает, ползает, изгибается, он пресмыкается; жизнь свою он проводит в том, что принимает разные позы»[11]. Неразумие — это и насущная потребность, и кривлянье бесполезного; оно вмещает одновременно и неисправимый, безраздельный эгоизм, и завороженность самой внешней стороной несущественного. Племянник Рамо и есть сама эта одновременность, экстравагантность, достигшая, благодаря систематической воле к бреду, того предела, когда она осуществляется совершенно сознательно, как некий всеобъемлющий опыт мира: «И право же, то, что вы называете пантомимой нищих, — это великий хоровод нашего мира»[12]. Быть самому этим шумом, музыкой, зрелищем, комедией, реализоваться как вещь и как вещь иллюзорная, стать, таким образом, не толь-

ко вещью, но и пустотой, ничто, быть абсолютной пустотой этой абсолютной пустоты, завораживающей любой взгляд извне, быть, наконец, головокружительным чередованием ничто и бытия в замкнутом кругу болтовни, причем быть им вплоть до полного уничтожения сознания рабского и одновременно вплоть до высшего торжества сознания самодовлеющего, — по-видимому, именно таков смысл, заключенный в фигуре племянника Рамо; в середине XVIII в., задолго до того как будет услышано во всей своей полноте слово Декарта, персонаж этот преподносит нам гораздо более наглядный урок антикартезианства, чем любой Локк, Вольтер или Юм.

Племянник Рамо как реальный человек, как хрупкая жизнь, которую спасает от полной обезличенности одно только имя, да и то чужое — тень тени, — это не что иное, как бред, лежащий вне какой-либо истины и реализующийся как экзистенция, бред бытия и небытия реальности. Если учесть, что замысел Декарта, напротив, предполагал лишь временное приятие сомнения — вплоть до того момента, пока истина не возникнет перед ним в реальности очевидной идеи, — то станет ясно, что не-картезианство современной мысли в ее определяющих чертах берет начало не в споре о врожденных идеях и не в опровержении онтологического доказательства, но именно в тексте «Племянника Рамо», в обозначенном в нем существовании, вывернутом наизнанку и недоступном пониманию по крайней мере до эпохи Гёльдерлина и Гегеля. Проблема здесь все та же, что и в «Парадоксе об актере», но взятая в другом аспекте: речь идет уже не о том, какая реальность подлежит разработке, с холодным сердцем и ясным умом, в небытии комедии, но о том, какое экзистенциальное небытие может осуществиться в ничтожной полноте внешней видимости и при посредстве бреда, достигшего крайней остроты сознания. Теперь уже нет необходимости вслед за Декартом мужественно преодолевать зыбкость и неуверенность бреда, сновидения, иллюзии, нет необходимости побеждать хотя бы раз опасности неразумия; обратиться к разуму, задаться вопросом о разуме можно прямо из пучины неразумия; и человеку вновь открывается возможность уловить сущность мироздания в круговороте бреда, который, создавая иллюзию, равнозначную истине, подводит в ней итог бытию и небытию реальности.

* * *

Бред — сердцевина безумия — обретает теперь новый смысл. До сих пор его координаты определялись исключительно в пространстве заблуждения: он был иллюзией, ложным убеждением, необоснованным, но упрямо отстаиваемым мнением, он обнимал собой все, что способна породить мысль, вышедшая за пределы истины. Ныне бред есть сфера вечно повторяющегося мгновенного столкновения необходимого и завораживающего, одиночества бытия и мерцающей видимости, непосредственной полноты и небытия иллюзии. Как и прежде, он сродни сновидению; но само их сходство видоизменилось; бред теперь уже не проявление всех наиболее субъективных черт сновидения, он уже не соскальзывает в область того, что еще Гераклит именовал ‘ίδιος κόσμος. Его родство со сновидением сохраняется только за счет присущей сновидению игры сияющей видимости и скрытой реальности, насущных потребностей и рабской завороженности, за счет того, что сновидение есть бессловесный, безъязыкий диалог дня и света. Греза и бред сообщаются отныне не в ночном мраке ослепления, но в ярком дневном свете, где вся непосредственность бытия сталкивается со всей бесконечной осознанностью и продуманностью миражей видимости. Именно это трагическое начало таят в себе бред и греза — и в то же время выставляют его на всеобщее обозрение в своей не прекращающейся ни на миг иронической декламации.

Но бред племянника Рамо — это не только трагическое противостояние потребности и иллюзии, взятое в модальности сновидения и предвосхищающее Фрейда и Ницше; одновременно это ироническое повторение мира, разрушительное воссоздание его на подмостках иллюзии: «...Он кричал, пел, суетился как безумный, один изображал и танцоров, и танцовщиц, и певцов, и певиц, и весь оркестр — целый оперный театр — и, исполняя зараз двадцать самых различных ролей, то бегал как одержимый, то внезапно останавливался, сверкая глазами, с пеной у рта... Он плакал, смеялся, вздыхал, смотрел то с нежностью, то со спокойствием, то с яростью. Вот перед нами женщина вне себя от горя, вот — несчастный, весь во власти своего отчаяния, вот воздвигается храм, а вот уже и птицы, умолкающие на закате... То была ночь с ее мраком, то были тень и тишина»[13].

Неразумие заявляет о себе не как о мимолетном, неуловимом присутствии иного мира, но здесь и теперь, в трансцендентности любого акта самовыражения, зарождающейся у самых истоков языка, в тот начальный и одновременно конечный миг, когда человек оказывается внеположным самому себе, в опьянении своем вбирая все самое глубинное, самое внутреннее, что есть в мироздании. Неразумие сбрасывает те причудливые личины, в которых оно представало в Средние века; теперь оно носит неприметную маску привычного и самотождественного. Неразумие есть одновременно и сам мир, и тот же самый мир, отделенный от самого себя лишь тончайшей пленкой пантомимы; оно сильно не тем, что вызывает растерянность; теперь ему свойственно не порождать нечто совершенно новое, а побуждать мир вращаться в замкнутом кругу самотождественности.

Но, пребывая в этом бесконечном круговороте, где истина мироздания может существовать лишь в абсолютной пустоте, человек наталкивается и на иронически перевернутую истину о себе самом, в момент ее перехода от дремлющих в сознании грез к формам обмена с внешним миром. При этом неразумие служит воплощением нового злокозненного гения — уже не того, что изгоняет человека из истины мироздания, но того, что мистифицирует и демистифицирует, зачаровывает до полнейшей разочарованности ту истину о человеке, какую он доверил изъяснять своим рукам, своему лицу и речам; злой дух вступает в дело уже не тогда, когда человек стремится достигнуть истины, а когда он, желая вернуть в окружающий мир свою неповторимую истину, бросившись в пьянящую стихию чувственно воспринимаемого, затерялся в ней и в конце концов «тупо удивляясь, остановился»[14]. Злой дух гнездится уже не в *восприятии,* а в *выражении;* и пределом иронии будет конечно же человек, обреченный ничтожеству сиюминутного и чувственно воспринимаемого и отчужденный в них — тем опосредующим началом, каким является он сам.

Смех племянника Рамо — предвестье и отрицание всего развития антропологии XIX в.; в постгегельянской мысли человек будет продвигаться от уверенности к истине усилиями духа и разума; но Дидро давно уже разъяснил, что, отправляясь от разума, человек неизменно достигает не-истинной истины непосредственного, и происходит это через опосредование, не требующее никаких усилий, всегда осуществленное заранее, из глу-

бины веков. Это сиюминутное опосредующее начало — предельная дистанцированность и в то же время абсолютная близость, начало всецело негативное, ибо оно наделено одной лишь разрушительной силой, и целиком позитивное, ибо оно завороженно тем, что оно разрушает, — есть бред неразумия: загадочная фигура, в которой мы узнаем безумие. Воспроизводя в своей выразительности опьяненность чувственным миром, безотлагательную игру потребности и видимости, бред всегда иронически одинок: муки голода навсегда остаются бездной страдания.

Этот новый опыт неразумия, оставаясь наполовину в тени, сохранялся неизменным от племянника Рамо вплоть до Реймона Русселя и Антонена Арто. Но если мы хотим воссоздать его в его непрерывности и последовательности, нам следует отказаться от понятий патологии, за которыми он скрывался. Если мы попытаемся понять последние стихи Гёльдерлина с их возвратом к непосредственному, Нерваля с его сакрализацией чувственного мира, исходя из позитивистской концепции безумия, их смысл останется для нас искаженным и поверхностным: подлинный смысл следует искать в том моменте неразумия, которому они принадлежат. Ибо понять эти два процесса — поэтического преображения и психологической эволюции, — возможно, лишь находясь в самом средоточии того опыта неразумия, который служит конкретной предпосылкой их возникновения; они не связаны друг с другом причинно-следственными отношениями; в своем развитии они не дополняют друг друга и не вступают в противоречие. Оба они имеют под собой одну основу — утраченное отныне неразумие, которое, как мы уже убедились на опыте племянника Рамо, включает в себя одновременно и опьяненность чувственным миром, и завороженность непосредственным, и ту болезненную иронию, в какой выражает себя одиночество бреда. Все это принадлежит не природе безумия, а сущности неразумия. Незамеченной эта сущность осталась не только потому, что была надежно спрятана, но и потому, что она теряется, сливаясь со всем, что может вывести ее на дневной свет. Ибо — и в этом, быть может, одна из основополагающих особенностей нашей культуры, — по отношению к неразумию невозможно сохранять заданную наперед и бесконечно продуманную дистанцию. Едва она будет отмерена, ей суждено быть забытой и уничтоженной в

круговращении чувственного мира и в несвободе безумия. Ван Гог и Ницше, каждый по-своему, стали тому свидетельством: завороженные бредом реальности, мерцающей видимости, уничтоженного и абсолютно обретенного — в неизменной справедливости света — времени, поглощенные неколебимой прочностью самой ненадежной видимости, они тем самым оказались строжайшим образом исключены из бытия и ввергнуты в пучину страдания, которое не знает отклика и которое не только для других, но и для них самих, в их истине, вновь превратившейся в непосредственную уверенность, стало воплощением безумия. В тот самый момент, когда в ответ на ослепительный блеск чувственного мира звучит *Ja-sagen**, происходит и погружение во мрак безумия.

Но для нас два этих момента существуют порознь и разнятся друг от друга как поэзия и молчание, день и ночь, как совершенность явленного миру языка и утрата его в бесконечной стихии бреда. И для нас прямое столкновение с неразумием во всей его устрашающей цельности стало невозможным. Случилось так, что XIX век, с его духом серьезности, расколол надвое ту единую и неделимую область, которая была очерчена иронией «Племянника Рамо», проведя внутри неразрывного целого абстрактную границу патологии. В середине XVIII в. это единство внезапно, словно вспышкой, было выхвачено из тьмы; однако понадобилось еще более полувека, прежде чем кто-то дерзнул вновь всмотреться в него: первым на это отважился Гёльдерлин, за ним Нерваль, Ницше, Ван Гог, Реймон Руссель, Антонен Арто, и всякий раз дерзость вела к трагедии — т. е. к отчуждению опыта неразумия в отречении безумия. Каждая из этих экзистенций, каждое из слов, которыми являются эти экзистенции, вновь и вновь повторяет, подчиняясь давлению времени, один и тот же вопрос, — затрагивающий, бесспорно, самую сущность современного мира: почему невозможно сохранять дистанцию различия по отношению к неразумию? Почему оно непременно должно отделиться от самого себя, застыть в завороженности бредом чувственного мира и запереть себя в одиноком убежище безумия? Каким образом оказалось, что оно до такой степени лишено языка? И какова же та сила, что обращает в камень всех, кто хоть раз взглянул ему в лицо, и обрекает на *безумие* всех, кто пытается выдержать испытание *Неразумием?*

---

* Да (букв.: поддакивание — *нем.*). — *Примеч. пер.*

Глава первая
ВЕЛИКИЙ СТРАХ

В XVIII в. невозможно было безошибочно понять смысл, заложенный в «Племяннике Рамо». И все же в то самое время, когда был написан этот текст, произошло нечто, предвещающее решительные перемены. Любопытная вещь: неразумие, которое отстояло от разума на дистанцию изоляции, которое все более отчуждалось в природных формах безумия, вдруг возникает вновь, грозя новыми опасностями и словно бы обретя какую-то новую силу и способность все подвергать пересмотру. Однако XVIII столетие усматривало в нем в первую очередь не этот скрытый вопрос, а поношенное социальное облачение: рваную одежду, спесивое голодранство, наглость, с которой приходится мириться, заставляя умолкнуть ее тревожные силы, превращая их в снисходительную забаву. XVIII век не смог бы узнать себя в Рамоплеменнике: он весь, целиком, сосредоточен в том «я», которое является собеседником безумца и, так сказать, «показывает» его, развлекаясь отчасти настороженно, со смутным беспокойством — ибо впервые после Великого Заточения безумец вновь появляется в обществе; впервые с ним снова вступают в беседу, впервые снова задают ему вопросы. Неразумие предстает как социальный тип — что немного; но тем не менее оно появляется вновь и мало-помалу опять занимает место в окружающем человека обществе. Именно в обществе с ним столкнется Мерсье лет за двенадцать до революции, причем не испытает ни малейшего

удивления от этой встречи: «Зайдите в другое кафе; кто-нибудь обязательно скажет вам на ухо, спокойно и весомо: — Вы не можете вообразить, сударь, какой неблагодарностью платит мне правительство и насколько оно не желает видеть собственной выгоды. Все последние тридцать лет, забросив собственные мои дела, я провел взаперти в своем кабинете; я размышлял, я мечтал, я делал расчеты; я изобрел приемлемый способ заплатить все государственные долги; затем еще способ пополнить королевскую казну и доставить Его Величеству доход в 400 миллионов; а также способ раз и навсегда разделаться с Англией, от одного имени которой во мне вскипает негодование... И вот, покуда я целиком предавался сим обширным замыслам, требующим всего возможного прилежания, и взирал сквозь пальцы на домашние невзгоды, некие бдительные кредиторы засадили меня на три года в тюрьму... Судите сами, сударь, каково быть патриотом: я заслужил лишь безвестную, мученическую смерть от своей отчизны»[1]. Подобные персонажи плотным кольцом обступают племянника Рамо, но далеко отстоят от него по своему масштабу; их можно принять за его эпигонов разве что с точки зрения живописности.

И все же они — нечто большее, чем просто набросок социального типа, просто карикатурный силуэт. Есть в них нечто, что имеет прямое отношение к уделу неразумия в XVIII в. Их болтовня, беспокойство, их смутный бред, в глубине которого кроется тоска, — все это встречалось в жизни довольно часто, в жизни реально существовавших людей, от которых еще сохранился след. Точно так же как либертины, развратники, насильники конца XVII в., они с трудом поддаются определению: трудно сказать, кто они — безумцы, больные или прохвосты. Мерсье и сам толком не знает, кем их считать: «Итак, существуют в Париже люди весьма достойные, экономисты и антиэкономисты; в груди их бьется горячее сердце, пылающее заботой о благе общества; но к несчастью, они *помешаны в уме*, т. е. не видят дальше собственного носа и не знают ни обычаев века, в котором живут, ни людей, с которыми имеют дело; они еще более несносны, чем глупцы, ибо, обладая деньгами и ложной просвещенностью, исходят из какого-либо невероятного принципа и дальше рассуждают столь же неразумно»[2]. Все эти «сочинители проек-

тов, помешанные в уме»[3], реально существовали, и благодаря им аргументы любого философа, любой проект реформ, любые планы и конституции звучали под глухой аккомпанемент неразумия; для рационализма эпохи Просвещения они служили своего рода зыбким зеркалом, безобидной карикатурой. Но главное состоит в том, что эта эпоха для собственной снисходительной забавы вывела на дневной свет персонаж, рожденный неразумием, как раз в тот момент, когда, казалось бы, он глубже всего затаился в пространстве изоляции. Классический разум как будто снова допускал соседство, некие отношения, едва ли не сходство между собой и различными ликами неразумия. Можно сказать, что в самый миг своего торжества он вызывает к жизни, вытесняя его на периферию порядка, персонаж, чьей маске он придает облик собственного ничтожества — как бы собственного двойника, в котором он одновременно и узнает себя, и себя отрицает.

Но вслед за этим персонажем выходят на свет и его спутники — страх и тоска; изоляция была палкой о двух концах, и теперь они возникают вновь, но уже с удвоенной силой. В свое время люди боялись подвергнуться изоляции; страх этот по-прежнему жив: еще в конце XVIII в. Сад будет панически страшиться тех, кого он называл «черными людьми», подстерегающими его и намеренными его уничтожить[4]. Однако в пространстве изоляции теперь есть свои собственные могущественные силы; оно само стало очагом зла, и близок миг, когда оно будет сеять его вокруг себя, внушая к себе ужас иного толка.

В середине XVIII в. внезапно, всего за несколько лет, родилась эпидемия страха. Страх этот нашел выражение в понятиях медицины, однако в глубине своей зиждился на целой моральной мифологии. Люди боятся какой-то непонятной болезни, которая, как утверждают, вскоре начнет распространяться из изоляторов, угрожая целым городам. Все твердят о тюремной горячке; поминают повозки осужденных на казнь и закованных в цепи людей, которые, передвигаясь по городу, оставляют за собой след болезни и зла; цинге приписывают какую-то воображаемую заразность, предрекают, что воздух, пропитанный болезнетворным пороком, станет нести порчу в жилые кварталы. Образ великого средневекового ужаса вновь встает перед нами,

и его пугающие метафоры вновь сеют всеобщую панику. Изолятор — это уже не просто лепрозорий, удаленный от города; это сама лепра, грозно надвигающаяся на город: «Чудовищный нарыв на теле общества, нарыв обширный, глубокий, кровоточивый, который возможно вообразить себе, лишь отвернувшись. Все, вплоть до тяжелого воздуха, ощущаемого уже за 400 туазов, говорит вам, что вы приближаетесь к узилищу, к прибежищу отсталости и нищеты»[5]. Большая часть этих святилищ изоляции была воздвигнута на том самом месте, где прежде обитали прокаженные; можно сказать, что они как бы передали заразу через века новым своим постояльцам. Герб и смысл, которым некогда наделялись эти места, перешли к ним по наследству: «Величайшая проказа гнездится в самой столице! Наименование «Бисетр» есть слово, произнося которое всякий испытывает глубочайшее отвращение, ужас и презрение... Он стал вместилищем всего самого гнусного, низкого и подлого, что есть в обществе»[6].

Зло, которое общество попыталось исторгнуть из себя с помощью изоляции, вновь выходит на поверхность, приняв, к величайшему ужасу публики, фантастический облик. На наших глазах зарождается и ветвится во всех направлениях тематика некоего пагубного недуга, физического и нравственного одновременно; вследствие своей неоднозначности он соединяет в себе все смутные силы порчи и страха. В то время в умах господствует образ какого-то всеохватывающего «гниения», с равным успехом отражающий и испорченность нравов, и разложение плоти; именно он определяет ту смесь отвращения и жалости, какую испытывают люди к заключенным изоляторов. Поначалу этот недуг, пребывая в замкнутом пространстве изолятора, загнивает и начинает бродить. Он обладает теми же свойствами, которые в XVIII в. приписывались кислоте: его тончайшие частицы, острые как иголочки, проникают тела и сердца с такой же легкостью, как если бы те отличались пассивностью и рыхлостью щелочи. Смесь немедленно закипает, выделяя зловредные пары и едкие жидкости: «Палаты сии являют собой чудовищное место, где все преступления, сливаясь вместе, начинают бродить и, так сказать, в процессе брожения распространяют вокруг себя заразную атмосферу, которую вдыхают обитатели их и которой они, как кажется, уже пропитаны насквозь»[7]. Затем эти обжига-

ющие пары поднимаются вверх, разносятся в воздухе и в конце концов выпадают на ближайшие окрестности изолятора, проникая в тела и сея заразу в душах. Идея гнилостной болезни находит тем самым воплощение в образах. Чувственным передатчиком эпидемии выступает воздух, — воздух, который именуют «испорченным», смутно подразумевая под этим, что он утратил свою природную чистоту и сделался стихией, разносящей порчу и порок[8]. Достаточно вспомнить, какую медицинскую и в то же время нравственную ценность приписывали тогда деревенскому воздуху — источнику телесного здоровья и душевной крепости, — чтобы уяснить всю совокупность противоположных значений, которыми мог быть наделен гнилой воздух госпиталей, тюрем и смирительных домов. Эта атмосфера, полная болезнетворных испарений, угрожает целым городам, чьи обитатели мало-помалу должны пропитаться гниением и пороком.

Причем это были не только отвлеченные морально-медицинские рассуждения. По всей видимости, мы должны учитывать и литературную разработку этой темы, и использование безотчетных страхов в патетических, а быть может, и в политических целях. Однако в некоторых городах действительно вспыхивали панические настроения, столь же реальные и столь же легко поддающиеся датировке, как и великие приступы ужаса, время от времени сотрясавшие Средневековье. В 1780 г. в Париже распространилась эпидемия какой-то болезни; утверждали, что своим происхождением она обязана Общему госпиталю; поговаривали даже о том, что хорошо бы сжечь Бисетр. Лейтенант полиции, видя, что население обезумело от страха, посылает в Бисетр проверочную комиссию, в состав которой входят несколько докторов-управляющих других госпиталей, а также декан богословского факультета и врач Общего госпиталя. Комиссия признаёт, что в Бисетре свирепствует «гнилостная горячка», вызванная скверным качеством воздуха. Однако в своем отчете она отрицает, что первопричина болезни — в самих заключенных и в распространяемой ими инфекции; причиной следует считать просто плохую погоду, из-за которой болезнь приняла в столице эпидемический характер; симптомы, которые довелось наблюдать в Общем госпитале, «согласуются с характером данного времени года и в точности совпадают с теми болезнями, каковые

наблюдались в Париже начиная с того же времени». Таким образом, нужно успокоить население и снять обвинение с Бисетра: «Начавшие распространяться слухи о некоей заразной болезни в Бисетре, способной перекинуться на всю столицу, лишены основания»[9]. Судя по всему, тревожные слухи после этого отчета не вполне прекратились, ибо через некоторое время врач Общего госпиталя составляет другой, повторяя те же доводы; он вынужден признать, что Бисетр находится в плохом санитарном состоянии, однако, «говоря по правде, дела отнюдь не достигли той жестокой крайности, чтобы богадельню для несчастных возможно было счесть превратившеюся в рассадник болезней, более неотвратимых и более прискорбных, нежели те, в отношении которых главное — успеть сколь можно ранее применить наиболее действенное лекарство»[10].

Круг замкнулся: все формы неразумия, занявшие в географическом пространстве зла место проказы и удаленные на максимальное расстояние от общества, отныне превращаются в лепру наглядную, выставляющую свои кровоточащие язвы на обозрение толпящихся вокруг людей. Присутствие неразумия ощущается вновь — но теперь оно отмечено в сфере воображаемого знаком болезни, наделяющей его своими тревожными силами.

Таким образом, неразумие сталкивается с болезнью и сближается с ней не в строгих рамках медицинской мысли, а в пространстве фантастического. Задолго до того как впервые была поставлена проблема причастности неразумия к сфере патологии, изоляции в своих собственных пределах и силами своей собственной алхимии смешала ужас перед неразумием с давними неотвязными страхами перед болезнью. Хаос лепры — наследие древнейших времен — еще раз напомнил о себе; и именно эти мощнейшие фантастические темы послужили первоосновой синтеза мира неразумия и универсума медицины. Изначально они сообщались через фантазмы страха, сливались в адскую смесь «испорченности» и «пороков». Место, которое предстояло занять безумию в современной культуре, в значительной, быть может решающей, степени было определено тем фактом, что *homo medicus* вошел в мир изоляции не на правах *арбитра,* отделяющего преступление от безумия, зло от болезни; скорее он исполнял роль *сторожа,* призванного защитить всех остальных

людей от той неясной опасности, что просачивалась сквозь стены изоляторов. Нам доставляет удовольствие считать, что интерес к участи заключенных проснулся благодаря неподдельному, благородному состраданию, что медицина, сделавшись более внимательной, более честной и сведущей, сумела распознать болезнь там, где прежде видели всего лишь однообразие проступков, подлежащих наказанию. На самом деле все шло далеко не так мирно и нейтрально. Врач был приставлен к неразумию, приглашен наблюдать за ним только потому, что все испытывали страх. Страх перед непонятными химическими реакциями, бурлившими в стенах изоляторов, страх перед теми силами, которые там рождались, грозя вырваться наружу. Врач явился лишь после того, как зло в пределах воображаемого претворилось в такие свои разновидности, как Брожение, Испорченность, вредоносные испарения, разлагающаяся плоть. Возможность того, что мы по традиции именуем «прогрессом» на пути к признанию медицинского статуса безумия, в действительности была достигнута лишь через странный возврат к прошлому. Неразделимое смешение нравственной и физической заразы[11], та символика Нечистоты, которая была столь близка XVIII в., вновь вызвали в памяти людей образы, восходящие к глубокой древности. Неразумие пришло в соприкосновение с медицинской мыслью не столько благодаря постепенному совершенствованию научного знания, сколько в силу этой реакции воображаемого. Парадоксальным образом именно оживление древних фантастических тем, примешивавшихся к современным образам болезни, обеспечило позитивизму власть над неразумием — или, вернее, дало ему лишний повод от неразумия обороняться.

Пока нет и речи об упразднении изоляторов; их следует лишь нейтрализовать как вероятную причину невиданного прежде зла. Их нужно обустроить и очистить. Вот где истоки великого реформаторского движения, которое получит развитие во второй половине XVIII в.: потребность уничтожить заражение, устранить все испарения и нечистоты, подавив процессы брожения, потребность воспрепятствовать тому, чтобы болезнь и зло, отравляя воздух, распространяли заразу порока в атмосфере городов. Все места заключения — госпиталь, смирительный дом и пр. — должны быть максимально изолированы, воздух вокруг них

должен быть чище — в это время создается целая литература о проветривании госпиталей; в ней намечается медицинская проблематика заражения, но подробно разрабатываются прежде всего вопросы передачи нравственных свойств[12]. В 1776 г. решением Государственного совета назначается комиссия, которая должна изучить, «в какой степени поддаются улучшению различные госпитали Франции». Вскоре Вьелю будет поручено реконструировать одиночные камеры в Сальпетриере. Все начинают мечтать о создании такой больницы, которая, сохраняя все свои основные функции, была бы устроена так, чтобы болезнь, влача в ней жалкое существование, не могла распространяться вовне; больницы, где неразумие держалось бы в крепкой узде и превратилось бы в безопасное для наблюдателя зрелище, где оно, обладая всей силой поучительного примера, не несло бы никакой опасности заражения. Короче, это должна быть больница, полностью соответствующая своей изначальной истине, больница-клетка. Именно о такой «стерильной», если употребить анахронизм, изоляции мечтает еще в 1789 г. аббат Демонсо, чья брошюра посвящена «национальной благотворительности»; по его замыслу, она должна стать орудием воспитания — образцово-показательным зрелищем неприглядных последствий аморализма: «Сии принудительные богадельни... суть приюты столь же полезные, сколь и необходимые... Вид сих сумрачных мест и содержащихся в них преступников весьма способствует предостережению чрезмерно беспутной молодежи от подобных проступков, подлежащих справедливому порицанию; таким образом, предусмотрительные отцы и матери семейств должны еще в раннем детстве познакомить чад своих с этими ужасными, отвратительными местами, где преступление заковано в цепи омерзения и стыда, где человек, выродившийся в самой сущности своей, лишается, зачастую навсегда, тех прав, какие он приобрел в обществе»[13].

Перед нами грезы, в которых мораль в союзе с медициной стремится найти защиту от опасностей, заключенных, но недостаточно надежно запертых в изоляторах. И в то же время эти же опасности неудержимо манят, завораживают воображение и желания людей. Мораль мечтает избавиться от них; однако есть в человеке нечто такое, отчего он мечтает эти опасности пережить

или, по крайней мере, приблизиться к ним вплотную, снять с себя бремя их фантазмов. Отныне крепостные стены изоляции внушают ужас — но и становятся неодолимо притягательными. Царящий в них ночной мрак любят населять всевозможными недоступными наслаждениями; изъеденные порчей лица превращаются в лики сладострастия; в этих темных углах рождаются формы, соединяющие боль и усладу, повторяющие в себе бредовые сады Иеронима Босха. О тайнах, прорвавшихся из замка «120 дней Содома», уже давно шептались в этих стенах: «Самые гнусные и безмерные преступления свершаются здесь над самою личностью узника; мы слышим об известных пороках, которым часто вполне открыто и даже публично предаются в общей зале тюрьмы, о пороках, каковые в наше благоприличное время мы не смеем даже назвать. Говорят, что значительное число узников становятся *simillimi feminis mores stuprati et constupratores;* что они возвращаются *ex hos obscaeno sacrario cooperti stupri suis alienisque**, утратив всякий стыд и готовые совершать преступления любого рода»[14]. В свою очередь, Ларошфуко-Лианкур упоминает «старух» и «девиц», которые содержатся в исправительных палатах Сальпетриера и среди которых, от старых к молодым, передаются те же тайны и наслаждения: «Когда посетили мы Исправительную палату, каковая есть помещение, отведенное в Доме для высшего наказания, здесь содержалось 47 девиц, в большинстве чрезвычайно юных и не то чтобы по-настоящему виноватых, а скорее совершивших опрометчивые поступки... И повсюду нам встречалось то же смешение возрастов, то же возмутительное соседство юных легкомысленных девиц с женщинами, закосневшими в пороке, которые не могут научить их ничему, кроме искусства самого разнузданного разврата и испорченности»[15]. Подобные призраки еще долго и упорно будут блуждать в запоздалых сумерках XVIII в. На миг безжалостный свет творчества Сада выхватит их из тьмы, поместит в геометрически правильное пространство Желания. Это они вновь явятся в неясном свете дня в «Дворике безумцев» либо в полумраке, окутывающем «Дом Глухого». Как похожи на них лица из «Снов»! Целый воображаемый

* Совершенно подобны женщинам по своим нравам, растлеваемы и растлевают других; из сего непотребного святилища погрязшими в скверне своей и помешательстве (*лат.*). — *Примеч. пер.*

ландшафт всплывает из глубины веков: его выносит на поверхность великий Страх перед изоляцией.

Эпоха классицизма подвергла заключению не только некое абстрактное неразумие, вбиравшее в себя без различия безумцев и либертинов, больных и преступников, но вместе с ним и чудесный запас фантастических образов, спящее царство чудовищ, которые якобы давно сгинули в ночи вместе с извергнувшим их из своего сознания Иеронимом Босхом. Можно сказать, что крепостные стены изоляторов, исполняя в обществе свою сегрегативную и очистительную роль, вместе с тем осуществляли и прямо противоположную культурную функцию. На поверхности общества они отмечали собой границу между разумом и неразумием, — но в глубине сохраняли при этом такие образы, где разум и неразумие смешивались и переплетались друг с другом. Изоляторы играли роль обширной, долговечной и долго молчавшей памяти; они удерживали в тени ту силу воображаемого, которая, как считалось, была изгнана навсегда; возведенные новым, классическим порядком, они, вопреки ему и вопреки ходу времен, сохранили в себе запретные фигуры и лики, в конце концов перешедшие в неизменном виде из XVI века в век XIX. Время исчезло, *Broscen** сомкнулась с «Безумной Марго», а Нуарсёй — с великой легендой маршала де Ре в едином пространстве воображаемого. И это сопротивление воображаемого было вызвано к жизни и обусловлено именно изоляцией.

Однако образы, вырвавшиеся на свободу в конце XVIII в., не вполне тождественны тем, что попытался навсегда изгнать век XVII. В потайных глубинах изоляции вершился труд, благодаря которому они постепенно покинули тот запредельный мир, откуда черпало их Средневековье, а за ним и Возрождение; теперь они поселились в сердце, в желаниях, в воображении людей; они уже не являют взору грубое присутствие бессмыслицы и помешательства, но прорастают странным противоречием в людских вожделениях, соединяющих желание и убийство, жестокость и жажду страдания, господство и раболепие, оскорбление и унижение. Великий конфликт космических сил, перипетии которого в XV—XVI вв. разоблачала Бессмыслица, теперь, в завершаю-

* Броккен (гора, где происходил шабаш ведьм в Вальпургиеву ночь, изображенный, в частности, в «Фаусте» Гёте). — *Примеч. пер.*

щие годы классицизма, сместился, превратившись в ничем не опосредованную диалектику сердца. Садизм — это не просто имя, обретенное наконец практикой, древней, как сам Эрос; это массовое явление культуры, возникшее именно в конце XVIII в. и воплотившее в себе одно из величайших преобразований сферы воображаемого в Западной Европе; это неразумие, представшее бредом сердца, обезумевшее желание, бессмысленный диалог любви и смерти, предполагающий неограниченную власть вожделения. Садизм появляется в тот самый момент, когда неразумие, более столетия обретавшееся в заточении и обреченное на немоту, вновь выходит на свободу — уже не как одна из фигур мироздания, не как образ, но как дискурс и как желание. И отнюдь не случайно садизм как явление индивидуальное, носящее имя конкретного человека, зародился именно в изоляции и благодаря изоляции; отнюдь не случайно все творчество Сада подчинено образам Крепости, Камеры, Подземелья, Монастыря, Недоступного острова, которые служат как бы естественной средой неразумия. И тем более не случайно, что вся современная творчеству Сада литература фантастики, безумия и ужаса в качестве места действия выбирает главным образом святилища изоляции. Внезапное преображение, какое претерпела в конце XVIII в. память культуры, внезапно открывшаяся перед ней возможность вновь вернуться к привычным образам позднего Средневековья, деформировав их и наделив новым смыслом, — все это было предопределено тем, что фантастическое начало сохранилось и бдительно ожидало своего часа в тех самых местах, где неразумие лишилось собственного голоса.

В классическую эпоху сознание безумия и сознание неразумия еще составляли единое целое. Опыт неразумия, определявший всю практику изоляции, настолько поглощал сознание безумия, что оно как таковое исчезло или почти исчезло — во всяком случае, двинулось вспять, утрачивая едва ли не все свои наиболее специфические черты.

Однако на фоне общих тревожных настроений, которыми была отмечена вторая половина XVIII в., одновременно с ужасом неразумия нарастал и страх перед безумием: две эти навязчивые идеи опирались друг на друга и неуклонно крепли. И в тот

самый момент, когда на наших глазах вырываются на свободу силы воображаемого, сопутствующие неразумию, до нас доносятся все более многочисленные голоса, сетующие на пагубные последствия безумия. Мы уже знаем, какую тревогу породили «нервные болезни» и возникшее вместе с ними сознание того, что чем более совершенным становится человек, тем он делается слабее[16]. Чем ближе мы к концу столетия, тем заметнее эта озабоченность, тем внушительнее звучат предупреждения. Уже Ролен констатировал, что «в сравнении с временами, когда медицина только зарождалась, болезни эти умножились, стали более опасными, более сложными, более тяжелыми и труднее поддаются излечению»[17]. Во времена Тиссо это общее впечатление превратилось в твердую уверенность, в своего рода медицинский догмат: раньше нервные болезни «распространены были гораздо менее, нежели теперь; и на то есть две причины: во-первых, люди тогда вообще были крепче и реже болели; меньше было болезней любого рода; во-вторых, причины, особенно способствующие возникновению нервных болезней, с некоторого времени стали множиться быстрее, нежели причины болезней вообще, из коих иные, по-видимому, даже и сократились в числе... Осмелюсь сказать, что если прежде то были болезни самые редкие, то ныне именно они встречаются чаще других»[18]. Вскоре в культуру вернется то сознание, что было столь животрепещущим для XVI в., — сознание непрочности, шаткости разума, который в любую минуту может быть раз и навсегда скомпрометирован безумием. Матте, врач из Женевы, весьма близкий к руссоистской традиции, уведомляет об этой угрозе всех разумных людей: «Не впадайте в гордыню и самовосхваление, люди порядочные и мудрые; пресловутая мудрость ваша, предмет вашего тщеславия, может поколебаться и исчезнуть в один лишь миг; какое-нибудь нежданное событие, бурное и внезапное волнение души вдруг превратит человека самого разумного и наделенного величайшим умом в буйно помешанного либо в идиота»[19]. Угроза безумия вновь становится одной из самых насущных проблем столетия.

И однако это сознание обладает совершенно особой стилистикой. Неотступная угроза неразумия ощущается очень эмоционально и почти целиком вписывается в процесс воскрешения образов воображаемого. Страх перед безумием далеко не так тес-

но связан с этим наследием прошлого; и если неразумие возвращается как массированное повторение самого себя, воссоединяясь с самим собой через века, то сознание безумия, напротив, сопровождается известным анализом современной реальности, благодаря которому оно изначально находит себе место в определенных временных, исторических и социальных границах. Эта разница между сознанием неразумия и сознанием безумия, возникшая в конце XVIII в., послужила первотолчком их последующего радикального расхождения: опыт неразумия, усилиями Гёльдерлина, Нерваля и Ницше, будет восходить все выше к истокам времен — и неразумие тем самым превратится в противоток мирового времени par excellence, — но познание безумия, напротив, будет стремиться как можно более четко сориентировать его в том же направлении, в каком происходит развитие природы и истории. Именно эта дата стала той точкой, в которой время неразумия и время безумия получают разнонаправленные, прямо противоположные векторы: первое будет безусловным возвратом назад, абсолютным погружением в прошлое; второе же, наоборот, будет развиваться в соответствии с исторической хронологией[20].

Это новое, темпоральное сознание безумия было обретено не сразу. Потребовалось выработать целую серию новых понятий; зачастую приходилось пересматривать многие чрезвычайно древние темы. Медицинская мысль XVII—XVIII вв. охотно признавала наличие почти ничем не опосредованной связи между безумием и мирозданием в целом; так, существовала вера в то, что на человека влияет луна[21]; общераспространенным было убеждение, что климат оказывает непосредственное воздействие на природу и качественный характер животных духов, а следовательно, на нервную систему, воображение, страсти и в конечном счете на любые душевные болезни. Принципы этой зависимости были не вполне ясны, а результаты ее — неоднозначны. Чейни признает, что влажность воздуха, резкие колебания температуры, частые дожди ослабляют нервную систему[22]. Напротив, Венель полагает, что «холодный воздух, будучи более весомым, более плотным и упругим, сильнее сжимает твердые элементы тела, делает их ткани прочнее, а их действие — более мощным»; в свою очередь, «теплый воздух более легок, более разрежен

и менее упруг, а следственно, менее способствует сжатию, и потому твердые элементы, попадая в него, утрачивают свой тонус, гуморы же застаиваются и портятся; поскольку воздух внутри тела не уравновешивается воздухом, окружающим его, жидкости начинают расширяться, растягивая и распирая сосуды, их содержащие, до такой степени, что замедляют и останавливают их реакции, а иногда даже разрывают свои оболочки»[23]. Мысль классической эпохи допускала, что безумие вполне может быть результатом воздействия внешней «среды» — или, вернее, стигматом известной взаимосвязи человека с мирозданием: подобно тому как доступ к истине окружающего мира по необходимости открывается после грехопадения лишь на трудном и зачастую ошибочном пути чувственного восприятия, так же и обладание разумом зависит от «физического состояния человеческой машины»[24] и от всех механических воздействий, которым она подвергается. Мы наблюдаем как бы естественно-научный и в то же время теологический вариант старинных ренессансных тем, в которых безумие связывалось со всем множеством космических драм и циклов.

Однако вскоре из этого ощущения глобальной зависимости выделится новое, неизвестное доселе понятие: тема родства безумия с чередованием годовых циклов, связи его с константами универсума и с его великим кругозором, постепенно, под действием все нарастающей тревоги, двоится, от нее отпадает новая идея — идея того, что безумие зависит от какого-то одного, отдельного элемента космоса. Страх преследует людей все более неотступно; их эмоциональная реакция на безумие становится все более напряженной: возникает впечатление, что из космоса как единого целого, с его стабильной периодичностью, отделяется некий независимый от него элемент — относительный, подвижный, способный к неуклонному движению вперед либо к постоянному ускорению и призванный дать отчет в этом непрерывном размножении безумия, в его великой всезаражающей силе. Макрокосм, понимаемый как средоточие всех взаимодействующих между собой механизмов мироздания и как общий концепт всех их законов, порождает из себя то, что, забегая вперед и пользуясь терминологией XIX в., можно было бы назвать «средой».

Конечно, этот концепт еще не утвердился, не получил своего окончательного наименования и конечной завершенности. Вернее было бы говорить, вслед за Бюффоном, о «проникающих силах», которые способствуют не только формированию отдельного индивидуума, но и возникновению множества разновидностей внутри человеческого рода: силы эти — влияние климата, различия в питании и образе жизни людей[25]. Это понятие сугубо негативное, «дифференциальное», появляющееся в XVIII в. для объяснения не столько сходства между организмами и их способности к адаптации, сколько их различных вариаций и болезней. «Проникающие силы» образуют своего рода изнанку, негатив того, что позднее превратится в позитивное понятие среды.

Для нас парадокс заключается в том, что это понятие складывается как раз в то время, когда человек уже не так сильно стеснен узами социального принуждения, когда он как будто плывет по волнам времени, утратившего свою обязательность для него, наконец, когда он больше обычного удаляется от истины и от всего чувственного мира. «Проникающими силами» становятся общество, неспособное обуздывать человеческие желания, религия, не управляющая больше временем и воображением, цивилизация, не ставящая границ отклонениям мысли и чувств.

1. *Безумие и свобода.* Долгое время некоторые формы меланхолии считались специфически английскими; для медицины это был непреложный факт[26], для литературы — устойчивый мотив. Монтескье противопоставлял самоубийство древних римлян — поступок нравственный и политический, результат сознательного, целенаправленного воспитания, — и самоубийство англичан, которое, безусловно, следует рассматривать как болезнь, ибо «когда англичане лишают себя жизни, мы не можем представить себе причину, их на то подвигнувшую; они лишают себя жизни, наслаждаясь всей полнотою счастья»[27]. Именно здесь проявляется влияние среды; ибо счастье в XVIII в. стояло в одном ряду с природой и разумом, а потому несчастье или, по крайней мере, та сила, что беспричинно лишает человека счастья, должна быть совсем иного порядка. Прежде всего этот иной порядок усматривают в недостатках климата, в его отклонении от природного равновесия и счастливой умеренности (умеренные типы климата — это природа; слишком высокие или слишком низкие тем-

пературы — это уже среда). Но для объяснения английской болезни одного климата недостаточно; уже Чейни полагает, что истоки нервных болезней кроются в богатстве, изысканной пище, изобилии, которым наслаждаются все англичане, а также в ленивой и праздной жизни, какую ведет наиболее состоятельная часть общества[28]. На первый план постепенно выдвигается экономическое и политическое объяснение безумия: богатство, прогресс, социальные институты предстают его определяющим фактором. В начале XIX в. Шпурцхейм, автор одной из последних работ, посвященных этой проблематике, осуществит синтез всех этих аналитических разработок. Безумие, которое в Англии «встречается чаще, чем где бы то ни было», — не что иное, как расплата за царящую в стране свободу и всеобщее богатство. Свобода совести заключает в себе гораздо больше опасностей, нежели авторитарная и деспотическая власть. «Религиозные чувства... выражаются без всяких ограничений; любому человеку позволительно проповедовать всем, кто пожелает его слушать», и поскольку людям приходится выслушивать столь разные мнения, «умы их мучительно стараются обрести истину»; таким образом, свобода совести связана с опасностью нерешительности, беспокойного, неспособного сосредоточиться внимания, душевных колебаний. Кроме того, она таит в себе опасность ссор, бурных проявлений страстей; ум человека с упорством и ожесточением отстаивает избранную им точку зрения: «Всякая вещь на свете встречает противодействие, а противодействие пробуждает чувства; в религии, в политике, в науке и во всем остальном всякий человек волен создать свою партию; но ему следует приготовиться к тому, что он встретит противодействие». Подобная свобода тем более не позволяет подчинить себе ход событий: они предоставлены своему неверному течению, и государство отдает каждого отдельного человека на волю его взлетов и падений: «Англичане — нация торговая; ум, неизменно поглощенный спекуляциями, постоянно волнуем страхом и надеждой. Эгоизм — душа торговли — легко поддается зависти и призывает на помощь себе иные человеческие свойства». К тому же свобода такого рода весьма далека от настоящей, естественной свободы: отовсюду ее ограничивают и теснят обязанности, противодействующие самым законным человеческим желаниям; это свобода корыстных интересов,

коалиций, финансовых комбинаций, но не самого человека, не свобода умов и сердец. Поскольку дело идет о деньгах, родственники здесь выступают большими тиранами, большими, чем где бы то ни было: выйти замуж могут только богатые девушки, «прочие же принуждены искать иных способов удовлетворить свои желания — способов, разрушающих тело и искажающих проявления души. По той же причине процветает здесь вольнодумство, а вольнодумство предрасполагает к безумию»[29]. Таким образом, свобода торговли предстает стихией, в которой мнению людей не суждено возвыситься до истины, где все непосредственное обязательно сталкивается с противодействием, где время ускользает от закономерного чередования годовых циклов, где человек, стесненный законами выгоды, оторван от всех своих желаний. Короче говоря, свобода не только не дает человеку власти над самим собой, но постепенно и неуклонно все дальше уводит его от его сущности и от его мира; она завораживает его в абсолютной внеположности других людей и денег и в необратимой внутренней замкнутости страсти и неосуществленного желания. Свобода коммерции — это «среда», пролегающая между человеком и тем счастливым миром, где он мог бы узнать себя, между человеком и природой, где он мог бы обрести свою истину; и именно поэтому «среда» является определяющим элементом безумия. Шпурцхейм пишет свой труд в эпоху упрочения Священного союза и реставрации авторитарных монархий — в это время все грехи безумного мира можно легко отнести на счет либерализма: «Сколь странно видеть, что личная свобода человека, каковая есть величайшее из его желаний, также имеет свои недостатки»[30]. Однако для нас анализ подобного рода важен прежде всего не в силу содержащейся в нем критики свободы, а благодаря использованию понятия, которым Шпурцхейм обозначает неестественную, не-природную среду, где обретают почву, ширятся и множатся психологические и физиологические механизмы безумия.

2. *Безумие, религия и время.* Религиозные убеждения — это предпосылка для возникновения, так сказать, ландшафта воображаемого, иллюзорной среды, благоприятствующей любым галлюцинациям и любым формам бреда. Врачи издавна предостерегали от последствий излишне сурового благочестия, слишком

пламенной веры. Слишком строгая мораль, слишком сильная озабоченность спасением души и загробной жизнью — одного этого часто бывает достаточно для того, чтобы впасть в меланхолию. В «Энциклопедии» конечно же есть упоминания подобных случаев: «Слишком сильные впечатления, что внушают некоторые чересчур усердные проповедники, чрезмерный страх, какой вызывают они, описывая кары, которыми религия наша грозит нарушителям закона ее, производят в нестойких умах удивительные потрясения. В госпитале в Монтелимаре содержалось множество женщин, страдающих манией и меланхолией вследствие того, что в городе этом обосновалась миссия; неосмотрительно нарисованные перед их взором чудовищные картины доставляли им беспрестанные терзания; они неспособны были говорить ни о чем, кроме отчаяния, отмщения, наказания и т. п., а одна из них наотрез отказывалась принимать любые лекарства, воображая, будто находится в аду и ничто не в силах утишить якобы снедавший ее огонь»[31]. Пинель был одним из последователей этих просвещенных врачей: он запрещает давать «меланхоликам от благочестия»[32] религиозные книги и даже рекомендует сажать в тюрьму тех «праведниц, каковые почитают себя боговдохновенными и постоянно пытаются и других обратить в свою веру»[33]. Однако здесь мы пока еще имеем дело не столько с позитивным анализом, сколько с критикой: религиозный предмет или тема наделяется бредовым либо галлюцинаторным характером и потому подозревается в том, что вызывает бред или галлюцинацию. Пинель описывает случай одной недавно излечившейся сумасшедшей, которая «благодаря какой-то душеспасительной книге... вспомнила, что у каждого человека есть ангел-хранитель; уже на следующую ночь ей представилось, будто она окружена ангельскими хорами и слышит небесную музыку; она утверждала, что ей были откровения»[34]. Религия здесь пока еще рассматривается как стихия, передающая заблуждение. Однако даже до Пинеля встречались исследования, причем носившие гораздо более строгий исторический характер, где религия представала средой удовлетворения либо подавления страстей. Один немецкий автор вспоминал в 1781 г. о тех счастливых и далеких временах, когда священники наделялись абсолютной властью: праздности тогда не было и в помине, всякая минута была отмечена «совер-

шением обрядов, религиозными службами, паломничествами, посещениями бедняков и больных, календарными праздниками». Тем самым время было всецело подчинено некоему упорядоченному, организованному счастью, не оставлявшему досуга для пустых страстей, для отвращения к жизни, для скуки. Человек чувствовал себя грешным? Его подвергали реальному, зачастую физическому наказанию, которое занимало его ум и давало уверенность в том, что ошибка исправлена. Когда же исповеднику попадались те «кающиеся ипохондрики, что слишком часто ходят к исповеди», он налагал на них в качестве покаяния какую-либо суровую кару, которая «разжижала их чрезмерно загустевшую кровь», либо отправлял их в длительное паломничество: «Смена воздуха, долгий путь, удаление от дома и от тех предметов, какие вызывали в них раздражение, общество других паломников, неспешное, энергическое движение, которому они предавались, передвигаясь пешком, оказывали на них воздействие более сильное, нежели те путешествия со всеми удобствами... какие в наши дни заняли место паломничества». Наконец, сама святость фигуры пастыря придавала любому из этих предписаний абсолютную ценность — никому и в голову не могло прийти не исполнить их; «больные же обыкновенно отказывают в подобном отношении врачу из-за своего капризного нрава»[35]. Для Мёзена религия есть опосредующее начало между человеком и проступком, между человеком и наказанием: принимая форму авторитарного синтеза, она реально уничтожает проступок тем, что осуществляет наказание; если же, напротив, ее власть смягчается и ослабевает, а сама она существует в идеальных формах — как угрызения совести, духовное умерщвление плоти, — то она ведет прямиком к безумию; только плотность и насыщенность религиозной среды позволяет человеку избежать отчуждения и сумасшествия в безграничном, несоразмерном проступку бреду. Религия, взятая во всей полноте своих обрядов и требований, лишает человека его бесполезных, праздных страстей, предшествующих греху, и пустого, тщетного самобичевания после того, как грех совершен; она организует всю его жизнь вокруг данного, свершающегося мгновения. Такая религия древних, блаженных времен есть постоянное празднество настоящего. Но в Новое время, став более идеальной, она окружает настоящее как

бы ореолом времени, некоей пустой средой, средой праздности и угрызений совести, где сердце человека отдано во власть снедающей его тревоги, где время, сделавшись игрушкой страстей, исполняется беспечности или бесконечно идет по кругу, где в конечном счете безумие обретает свободу и являет себя во всей полноте.

3. *Безумие, цивилизация и чувствительность.* Цивилизация как таковая представляет собой среду, благоприятную для развития безумия. С одной стороны, прогресс в науках рассеивает прежние заблуждения, но с другой — приводит к повальному увлечению и даже к маниакальной одержимости учеными штудиями: кабинетная жизнь, абстрактные, спекулятивные теории, постоянное умственное возбуждение при отсутствии телесных упражнений могут приводить к самым тяжким и пагубным последствиям. Как объясняет Тиссо, в человеческом теле первыми укрепляются и отвердевают те части, которые чаще всего заняты нелегким трудом; у рабочих твердеют мускулы и фибры рук, придавая им физическую силу и крепкое здоровье, не покидающее их вплоть до самого преклонного возраста; «у людей же пишущих отвердевает мозг; часто они становятся неспособны связать свои мысли» и постепенно впадают в слабоумие[36]. Чем сложнее и отвлеченнее наука, тем большую угрозу безумия она в себе заключает. Познание, не слишком далеко ушедшее от самого непосредственного чувственного восприятия и требующее лишь небольших усилий со стороны рассудка и органов мозга, не вызывает, согласно Прессавену, ничего, кроме своеобразного физиологического блаженства: «Науки, коих предмет легко воспринимается нашими чувствами и которые представляют душе зрелище приятных и гармонически согласных отношений между вещами... задают человеческому организму деятельность легкую и оказывающую благотворное влияние на все его функции». Напротив, познание, излишне очищенное от чувственно воспринимаемых отношений, излишне свободное от всего непосредственного, вызывает напряжение только в мозге и выводит все тело из равновесия: науки «о вещах, отношения между коими улавливаются с трудом, ибо почти не поддаются восприятию со стороны наших чувств или же слишком множественны и заставляют нас прилагать чрезвычайное усердие для разыскания их, доставля-

ют душе упражнение, необычайно утомительное для внутреннего чувства, по причине слишком длительного напряжения сего органа»[37]. Тем самым познание образует вокруг всего чувственно воспринимаемого среду абстрактных отношений, где человеку грозит утрата того физического счастья, которым сопровождаются его нормальные отношения с внешним миром. Конечно, таким образом накапливаются знания, но растет и расплата за них. Верно ли, что ученых стало больше?

Неизвестно; но в одном, по крайней мере, сомневаться не приходится: «больше стало людей, страдающих недугами ученых»[38]. Среда познания растет быстрее самих познаний.

Но не только наука отрывает человека от чувственно воспринимаемого мира; это делает и сама чувствительность — не та, что направляется ходом природы, а та, что рабски подчинена всевозможным обычаям и требованиям общественной жизни. Для современного мужчины и в еще большей степени для современной женщины день превратился в ночь, а ночь — в день: «Минута, когда наши парижские дамы поднимаются с постели, весьма далеко отстоит от той, что указана нам природой; прекраснейшие утренние часы уже истекли; самый чистый воздух исчез, никому не принеся пользы. Зловонные, болезнетворные испарения, притягиваемые солнечным теплом, уже поднимаются в атмосфере; именно в этот час красавица предпочитает вставать ото сна»[39]. То же расстройство чувств продолжается в театре: здесь получают подкрепление любые иллюзии, искусно разжигаются суетные страсти и самые пагубные движения души; женщины отличаются особой любовью к спектаклям, «каковые приводят их в пламенное исступление»; их душа «испытывает потрясение столь сильное, что производит известное волнение в нервах, на самом деле мимолетное, но обыкновенно весьма серьезное по своим последствиям; они на миг лишаются чувств, они проливают слезы на представлениях наших современных трагедий, и это лишь ничтожнейшие из тех бед, каковые могут отсюда воспоследовать»[40]. Еще более искусственную, еще более пагубную для расстроенной чувствительности среду образуют романы; само правдоподобие, которого стремятся достичь современные писатели, само искусство, с каким они подражают истине, делает еще более притягательными бурные и опасные

чувства, которые они хотят пробудить в своих читательницах: «В первые столетия существования французской учтивости и галантности женский ум был менее изощрен и довольствовался событиями и происшествиями столь же чудесными, сколь и невероятными; теперь же дамы желают видеть перед собой события правдоподобные, но чувства столь диковинные, что собственные их ощущения приходят от этого в полнейшее смятение и расстройство; затем они пытаются воплотить во всем, что их окружает, пленившие их чудеса; но все кажется им бесчувственным и безжизненным, ибо они стремятся найти то, чего не бывает в природе»[41]. Роман — это среда, где любые чувства подвергаются извращению; он отрывает душу от всего непосредственного и естественного, что есть в чувственно воспринимаемом мире, и увлекает ее в мир воображаемых чувств, тем более неистовых, чем менее они реальны и чем менее согласны с кроткими законами природы: «Столь великое множество авторов производит на свет целые толпы читателей, а продолжительное чтение вызывает все возможные нервные болезни; быть может, среди причин, что подорвали за последнее столетие здоровье женщин, главная состояла в бесконечном умножении числа романов... Девочка, которая десяти лет от роду читает, вместо того чтобы резвиться, в двадцать лет превратится не в добрую кормилицу, а в истеричку»[42].

Сознание безумия и его нарастающей угрозы, сформировавшееся в XVIII в., постепенно обрастает целым множеством новых, хотя и разрозненных пока понятий. Сливаясь с общей картиной неразумия, в рамках которого оно оказалось в XVII в., безумие таило в себе смутные нравственные истоки и смутный нравственный смысл; втайне оно было сродни провинности, греху, — и животное начало, непосредственную близость которого ощущали в нем все без исключения, парадоксальным образом не снимало с него вины. Во второй половине XVIII в. в нем будут распознавать уже не те черты, что приближают человека к незапамятным временам грехопадения или к неистребимому животному началу; напротив, оно располагается в пределах того расстояния, с которого человек взирает на самого себя, на свой мир, на всю явленную ему непосредственность природы; безумие становится возможным в той *среде,* где искажаются все от-

ношения человека с чувственным миром, со временем, с Другим; возможность его определяется теми особенностями жизни и становления человека, в которых проявляется его разрыв с непосредственно данным. Теперь оно принадлежит не природе и не человеческой греховности; оно выходит на новый уровень, где начинается уже предчувствие истории и где, слитые в смутном изначальном родстве, формируются и медицинское понятие «сумасшествия», и философское понятие «отчуждения» — две фигуры, в которых человек в равной мере искажает свою истину, но которые в XIX в., после Гегеля, очень быстро утратят последние черты сходства между собой.

По-видимому, этот способ восприятия безумия — через строго определенное действие «проникающих сил», — сыграл в истории современного безумия решающую роль: столь же решающую, как и театральное освобождение Пинелем узников Бисетра.

Удивительно, но и очень важно прежде всего то, что это понятие на данной, еще ранней стадии своей разработки приобретает негативное значение. В упомянутых нами трудах «проникающие силы» обозначают отнюдь не естественное, природное окружение живого существа; это и не средоточие взаимных влияний, адаптации или соотнесенностей; это даже не пространство, где человеку дано устанавливать и развивать собственные нормы жизни. Если выделить те значения, которыми мысль XVIII в. наделяла эти силы, то окажется, что в совокупности они образуют ту часть *космоса,* что противоположна *природе*[43]. Среда резко нарушает ход времени с его чередованием времен года, сменой дня и ночи; она искажает чувственный мир и его мирные отзвуки в человеке, заставляя чувства вибрировать лишь в согласии с чрезмерно возбужденным воображением; она лишает человека возможности удовлетворять свои непосредственные желания, подчиняет его законам корысти и выгоды, мешающим ему услышать голос этих желаний. Среда начинается в человеке там, где умирает природа. Уже Руссо описывал космическую катастрофу затонувших континентов как конец природы и торжество человеческой среды[44]. Среда — это не позитивность природы, явленной всем живущим на земле; напротив, это тот негативный элемент, посредством которого природа во всей ее пол-

ноте изгоняется из человека; и место ее в образовавшейся пустоте, в этой не-природе, занимает нечто иное — иллюзорный, целиком искусственный мир, в котором заявляет о себе противоприродное.

И именно здесь безумие обнаруживает все свои возможности. В XVII в. возможность безумия открывалась в утрате истины; она была всецело негативной и затрагивала лишь ту способность человека не поддаваться сновидению и рассеянности ума, которая составляет принадлежность не природы, а свободы. В XVIII в. возможность безумия стала отождествляться с устройством окружающей человека среды; безумие есть утраченная природа, сбившийся с пути чувственный мир, заблуждающееся желание, лишенное своих естественных мер время; это непосредственность, затерянная в бесконечном опосредовании. Природа же, напротив, есть полное изгнание безумия, счастливый возврат экзистенции к своей ближайшей истине. «Итак, женщины любезные и чувствительные, — пишет Бошен, — бегите отныне тех опасностей, которые подстерегают вас в ложных удовольствиях, бурных страстях, бездействии и расслабленности; сопровождайте юных супругов ваших в поездках в деревню и в путешествиях; бегайте с ними взапуски по мягкой, пестрящей цветами траве; возвращайтесь в Париж, дабы преподать подругам пример упражнений и трудов, подобающих вашему полу; любите, а главное, воспитывайте детей ваших, и вы поймете, насколько удовольствие это превосходит любое другое, ибо это счастье, уготованное вам природой; если жизнь ваша будет чиста, вы долго не состаритесь»[45].

Таким образом, среда играет роль, симметричную — прямо противоположную — той, какая принадлежала в свое время животному началу. Прежде в глухом присутствии зверя всегда была некая точка, где оно могло ворваться в человека яростью безумия; самая глубинная, конечная точка существования в природе была одновременно и точкой исступленной противоприродности — и тем самым природа человека становилась относительно себя самой ничем не опосредованной противоприродой. В конце XVIII в. мирное и безмятежное животное начало целиком принадлежит счастливой природе; и только в тот момент, когда человек, отрываясь от неопосредованной жизни животного, фор-

мирует вокруг себя среду, он открывает для себя возможность существования всего противоестественного и по собственной воле подвергает себя опасности безумия. Животное не может быть безумным — во всяком случае, собственно животное начало в нем не может выступать носителем безумия[46]. А потому нет ничего удивительного в том, что именно безыскусственные люди менее всех предрасположены к безумию: «Сословие землепашцев весьма превосходит в этом отношении ту часть народа, выходцами из коей являются ремесленники, — и, однако ж, к несчастью, стоит гораздо ниже, нежели прежде, в те давние времена, когда и не существовало никого, кроме землепашцев; доныне встречаются еще дикие племена, где не ведают почти никаких болезней и люди умирают лишь от несчастных случаев и от дряхлости». Даже в начале XIX в. мы встретим ссылки на американца Раша, который утверждал, что «не обнаружил среди индейцев ни одного случая слабоумия и крайне мало случаев мании и меланхолии»[47], а также на свидетельство Гумбольдта, никогда не слыхавшего упоминаний «хотя бы об одном сумасшедшем среди дикарей-индейцев Южной Америки»[48]. Безумие стало возможным постольку, поскольку среда подавила в человеке все, что делало его причастным животному существованию[49].

Отсюда возникает связь безумия с известными формами становления человека. До тех пор пока оно переживалось как космическая угроза или как близкое соседство животного начала, оно дремало совсем рядом с человеком, вокруг него либо же в ночи его сердца; присутствие его было неподвижным и постоянным, но его циклы оказывались всего лишь возвратом назад, а бурные выплески — просто новым явлением старых образов. Теперь же безумие обретает точку отсчета во времени — пусть даже это следует понимать в мифологическом смысле: оно обретает линейный вектор движения, обозначающий его бесконечное нарастание. По мере того как среда, сложившаяся вокруг человека и благодаря человеку, становится все более плотной и непрозрачной, растет и опасность безумия. Его угроза распределяется во времени, и время утрачивает свою завершенность, становится временем умножения и бесконечного роста. Тем самым безумие превращается в изнанку прогресса: цивилизация, увеличивая число опосредующих элементов, всякий раз дает че-

ловеку лишний шанс сойти с ума. Матте, писавший в эпоху Реставрации, как бы подводит итог общему ощущению человека XVIII в.: «Все горести и беды общественного человека и все его бесчисленные наслаждения, его возвышенные мысли и скотская грубость — все это рождено самой его безупречной природой, его способностью к самосовершенствованию и чрезвычайным развитием физических и нравственных дарований. Великое множество потребностей, желаний, страстей, одолевающих человека, — вот результат цивилизации, в которой коренятся все пороки и добродетели, зло и добро. Прямо из лона усладительной роскоши городов возносятся к небу стенания нищеты, вопли отчаяния и ярости. Бисетр и Бедлам суть подтверждения этой истины»[50]. Конечно, вся эта элементарная диалектика добра и зла, прогресса и упадка, разума и неразумия была близка и привычна для XVIII в. Однако в истории безумия ей суждено было сыграть решающую роль: именно благодаря ей радикально сместилась та временная перспектива, в которой по традиции воспринималось безумие; благодаря ей оно включилось в бесконечное течение времени с его неподвижной точкой отсчета и недостижимым, все удаляющимся концом; благодаря ей оно получило выход в необратимую длительность, разорвало свои космические циклы и освободилось от завораживающего влияния прошлых грехов; именно она возвещала грядущее нашествие безумия — не в форме апокалиптического торжества Бессмыслицы, как в XV в., а в форме постоянно развивающейся, прогрессирующей, злокачественной, не знающей какой-либо конечной, завершающей фигуры и обретающей молодость и обновление в самом старении мира. Перед самой революцией было изобретено одно из величайших наваждений XIX в.; тогда же оно получило имя — его назвали «вырождением».

Безусловно, сама идея, что сыновья во всем уступают отцам, и ностальгия по мудрости древних, утраченной безумными современниками, является одной из самых традиционных тем греко-латинской культуры. Однако там речь идет скорее о некоей нравственной идее, имеющей исключительно критическое основание, — не столько о восприятии истории, сколько об отказе от нее. В XVIII в., напротив, эта пустая длительность упадка мало-помалу наполняется конкретным содержанием: процесс вырож-

дения связан уже не с забвением морали и медленным нравственным падением; он подчинен силовым линиям среды либо законам физической наследственности. Таким образом, человек вырождается не потому, что забывает время — память незапамятных веков, но, напротив, потому, что время в нем как бы наливается тяжестью, становится более ощутимым и более настоящим, превращаясь в своего рода физическую память тела, благодаря которой прошлое делается всеобъемлющим и лишает экзистенцию ее естественной непосредственности: «Недуги отцов сказываются на детях; далекие наши предки начали понемногу уклоняться от наиболее здорового и благотворного образа жизни; деды наши родились чуть более слабыми, воспитаны были в холе и неге, и дети их оказались еще слабее, чем они; мы же, четвертое поколение, знаем, что восьмидесятилетние старики бывают сильными и здоровыми, только понаслышке»[51]. Мы видим, что понятие «вырождения» у Тиссо по своему содержанию весьма далеко от того, что в XIX в. будет обозначаться словом «дегенерация»; в нем нет еще никаких видовых черт; нет идеи неизбежного возврата к рудиментарным формам жизни и строения организма[52]; нет надежд, возлагаемых на индивидуума-регенератора[53]. И тем не менее Морель в своем «Трактате о дегенерации» будет отталкиваться от поучительного урока, преподанного XVIII в.; вслед за Тиссо он полагает, что вырождение человека начинается с некоего первичного, идеального его типа[54] и происходит не как спонтанная деградация, не под действием тяжести, имманентно присущей всякой живой материи, но, по всей вероятности, под «влиянием общественных установлений, противных природе» или же вследствие «извращения нравственной природы»[55]. И Тиссо, и Морель повторяют один и тот же урок: человеческая среда наделяется у них способностью к отчуждению, которая есть не что иное, как память об этой среде как об опосредованной природе. Безумие и все его силы, множащиеся в веках, обретаются не в самом человеке, а в окружающей его среде. Мы достигли того момента в развитии западной мысли, когда одна из тем гегельянской философии (отчуждение заключено в движении опосредующих начал) еще не успела отделиться от той биологической темы, которую сформулировал Биша, сказав, что «все окружающее живые существа стремится их уничтожить».

Смерть внеположна индивидууму, равно как и безумию и отчуждению; именно во внеположном ему мире, в обременяющей памяти вещей человек утрачивает свою истину. И обрести ее он может, не иначе как обратившись к иной памяти — памяти, что претворяется либо в примирение с самим собой внутри себя, в знании, либо в полный разрыв со средой и безоговорочный возврат к абсолютному началу времен, к юной непосредственности варварства: «Либо поведение разумное и рассудительное, на которое нет никакой надежды, либо же несколько столетий варварства, которого мы даже не осмеливаемся желать»[56].

В своем размышлении о безумии[57], в едва наметившемся понятии среды XVIII век странным образом предвосхищал, в основных направлениях, тематику размышлений о человеке в следующем столетии; именно в XVIII в. было предложено — с тем простодушием и с той двусмысленностью, от которой не сумели избавиться ни исполненный тревоги XIX век, ни наше столетие, — пока еще зачаточное, расплывчатое, находящееся на грани медицины и философии, психологии и истории понятие сумасшествия, позволяющее определить человеческую среду как негативный для человека элемент и увидеть в ней априорную и конкретную возможность любого безумия. Тем самым безумие понимается как нечто предельно близкое человеку и предельно удаленное от него: в нем он живет, и в нем же исчезает, оно — его странная родина, где он находит равно и пристанище и гибель, оно — совершенная полнота его истины и неустанно совершающийся труд его небытия.

Безумие вступает в свой новый цикл. Отныне оно утрачивает связь с неразумием, — которое еще долго, от Сада до Гёльдерлина, от Нерваля до Ницше, будет существовать как сугубо поэтический либо философский опыт, как чистое погружение в стихию языка, отменяющую историю и вызывающую на хрупкой поверхности чувственного мира мерцание близкой истины незапамятных веков. Безумие же обретает в XIX в. абсолютно иной смысл: по природе своей и по всему, в чем оно противоположно природе, оно вплотную приблизится к истории.

Мы, не задумываясь, считаем, что позитивистская концепция безумия физиологична, натуралистична и антиисторична[58]

и что лишь благодаря психоанализу, социологии и, ни больше ни меньше, «психологии культур» удалось обнаружить потаенную связь между патологией истории и самой историей. В действительности эта связь была со всей очевидностью установлена в конце XVIII в.: именно в эту эпоху безумие включилось во временной человеческий удел; оно даже рассматривалось как следствие того факта, что человек, в отличие от животного, обладает историей, и как цена, которую ему приходится за это платить. Автор поразительной по своей неоднозначности фразы: «История безумия есть противовес истории разума» не читал ни Жане, ни Фрейда, ни Брюнсвика; то был современник Клода Бернара, и уравнение «Каково время, таков и род умственного нездоровья»[59], представлялось ему вполне очевидным. Наверное, ни в одну эпоху историческая относительность безумия не ощущалась так остро, как в первые годы XIX в.: «Сколько точек соприкосновения имеет здесь медицина с историей рода человеческого!» — писал Пинель[60]. И радовался тому, что случай позволил ему изучать душевные болезни в столь благоприятное для них время, как эпоха революции, которая более, чем какая-либо иная, способствует пробуждению тех «необузданных страстей», что выступают «наиболее распространенным источником сумасшествия»; для наблюдения за их последствиями «нет эпохи более благоприятной, нежели время революционных бурь, каковые неизменно доводят страсти человеческие, а вернее, манию во всех ее формах до наивысшего исступления»[61]. Французская медицина еще долго будет обнаруживать отметины 93-го года в следующих поколениях — неистовство истории и ее безумие как будто переселились в бессловесное время наследственности: «Бесспорно, во времена революции для некоторых людей террор имел самые пагубные последствия, причем даже в младенческом возрасте... Люди, предрасположенные по этой причине к безумию, живут в провинциях, которые дольше других пребывали во власти ужасов войны»[62]. Понятие безумия в том его виде, в каком оно существовало в XIX в., сформировалось в историческом сознании, и произошло это по двум причинам: во-первых, безумие с его постоянным ускорением является как бы производным от истории; а во-вторых, самые его формы обусловлены этапами исторического становления. Безумие, как его тогда пони-

мали или, по крайней мере, ощущали, предстает перед нами в своей неразрывной связи со временем, оно неотделимо от временных структур человеческого бытия и, по существу, гораздо более причастно истории, нежели сейчас, в наше время.

Но эта причастность истории очень скоро будет забыта: уже Фрейду придется очищать ее от наслоений эволюционизма, и он осуществит это не без труда и, возможно, не самым радикальным образом. Дело в том, что в течение XIX в. ее постепенно поглотила новая социально-нравственная концепция, полностью уничтожившая ее первоначальный смысл. Отныне безумие будет восприниматься уже не как противовес истории, а как изнанка общества. На примере сочинения Мореля можно наглядно проследить, как исторический анализ оборачивается социальной критикой, которая изгоняет безумие из поступательного развития истории и видит в нем помеху для ее благополучного движения и грядущего всеобщего примирения. Если для XVIII в. средой, наиболее благоприятствующей распространению безумия, считалось богатство и прогресс, то в XIX в. эту роль берет на себя нищета: «опасные, губительные для здоровья профессии, проживание в перенаселенных и нездоровых центрах»; разного рода отравления; «и если к этим общим дурным условиям жизни мы прибавим то глубоко разлагающее влияние, какое оказывают нищета, недостаток образования, недальновидность, злоупотребление алкогольными напитками и радостями Венеры, недостаточное питание, то у нас составится ясное представление о всей совокупности обстоятельств, неблаготворно воздействующих на темперамент неимущего класса»[63]. Тем самым безумие лишается всякой исторической роли в становлении человека и человечества и осмысляется в рамках социальной морали: оно превращается в стигмат класса, отказавшегося принять формы буржуазной этики; и вот, именно тогда, когда философское понятие отчуждения приобретает историческое измерение благодаря экономическому анализу труда, медицинское и психологическое понятие сумасшествия становится полностью внеисторическим, претворяясь в нравственную критику, направленную на все, что способно подорвать благоденствие и спасение человеческого рода. Одним словом, если в XVIII в. страх перед безумием был страхом перед последствиями исто-

рического становления и прогресса, то в XIX в. он постепенно трансформируется в неотступную угрозу со стороны тех социально-нравственных противоречий, которые, однако же, единственно способны поддерживать сложившиеся в этом столетии структуры; парадоксальным образом безумие превратилось в условие устойчивости и долговечности буржуазного порядка, представляя для него тем не менее ближайшую и непосредственную внешнюю опасность. Таким образом, оно воспринимается как необходимая дегенерация — постольку, поскольку служит единственным условием вечности буржуазного разума, но в то же время как ничего не значащее, случайное забвение моральных и религиозных принципов — поскольку суждение о нем, естественно, должно содержать уничижительную оценку всего, что предстает как непосредственное противоречие установленному порядку, которому не видно конца. Поэтому историческое сознание безумия, пробудившееся в эпоху «воинствующего позитивизма», к середине XIX в. вновь погружается в сон.

Но каким бы недолгим ни было это обращение к истории, как бы скоро оно ни забылось, в формировании того опыта безумия, какой сложился в XIX в., оно сыграло решающую роль. Между человеком и безумием устанавливается новое отношение, в определенном смысле более непосредственное, но одновременно и более внешнее. В пределах классического опыта человек сообщался с безумием на путях заблуждения: иначе говоря, сознание безумия обязательно предполагало наличие известного опыта истины. Безумие было заблуждением par excellence, абсолютной утратой истины. В конце XVIII в. обозначаются основные черты нового опыта: теперь человек, впадая в безумие, утрачивает не истину вообще, а *свою* истину; он оказывается не вне законов мироздания, а вне своей собственной сущности. У Тиссо развитие безумия в конце XVIII в. описано как забвение человеком своей наиболее непосредственной истины; люди «влекутся к поддельным удовольствиям, из коих большая часть — всего лишь причуды, противные естественным обычаям, так что единственное их достоинство состоит в странности; они превращаются в реальность для тех, кто с их помощью избавляется от тягостного чувства бесплодного возбуждения, чувства, непереносимого для любого человека и заставляющего дорожить всем, что

его окружает. Отсюда, по-видимому, и проистекает роскошь — стремление окружить себя бесчисленным множеством ненужных вещей... Это состояние ипохондрика, который требует для своего удовлетворения огромного количества лекарств, но по-прежнему остается несчастным»[64]. Впадая в безумие, человек отделяется от собственной истины, изгоняется в окружающий его, непосредственно присутствующий рядом мир — и растворяется в нем. Человек классической эпохи утрачивал *всю* истину — отброшенный назад, к своему непосредственному существованию, к беснующемуся в нем звериному началу, он представал изначально виновным в свете проявлявшегося в нем первоначального вырождения. Теперь же безумным считается человек, который лишился твердой почвы *своей* непосредственной истины и утратил самого себя.

Глава вторая

НОВЫЕ ГРАНИЦЫ

На протяжении XVIII в. в отношении к безумию произошел какой-то сдвиг. Поначалу оно внушало страх: казалось, что неразумие, сближаясь с древними наваждениями, вновь обнаруживает свое присутствие, от которого удалось — или почти удалось — на время отрешиться благодаря изоляции. Но было и нечто большее. В однородном пространстве неразумия, куда безумие препроводили на покой, медленно вершилась какая-то смутная, еле уловимая работа внутренних сил, судить о которой было возможно лишь по поверхностным результатам; какой-то подспудный толчок вновь вынес безумие из глубин, и оно стремилось обособиться и оформиться как таковое. Обнаруживается, что неизвестный доселе страх — не пустое наваждение: безумие в XVIII в. снова является взору человека, и его неясное присутствие уже ставит под сомнение утопию изоляции.

Все твердят о нарастании безумия. Для нас довольно трудно установить, действительно ли число безумцев в течение XVIII столетия возросло, т. е. действительно ли оно увеличилось сравнительно со всей массой населения. Исходными данными здесь могут служить лишь цифры, характеризующие изоляцию, но они не всегда показательны: во-первых, потому, что мотивы помещения человека в изолятор остаются зачастую неясными, а во-вторых, потому, что полученное таким образом

число не включает тех, кого признавали сумасшедшими, но не подвергали изоляции. Но некоторые количественные данные вполне достоверны.

В целом, сравнивая цифры, относящиеся к концу XVII в., и те, что мы имеем к началу революции, нельзя не признать, что за это время произошел значительный рост числа душевнобольных. В 1690 г. в Сальпетриере находилось 3059 человек; сто лет спустя их число возросло более чем вдвое (6704) — судя по переписи, произведенной Ларошфуко-Лианкуром при подготовке отчета для Комитета по нищенству[1]. Ту же пропорцию мы имеем в Бисетре: чуть меньше 2000 заключенных в XVII в. и 3874 ко времени революции[2]. Еще более существенный рост наблюдается для ряда домов, принадлежащих монашеским орденам; в 1665 г., когда братья святого Иоанна Божьего открывают изолятор Шарите в Санлисе, они отводят для безумных 4 места; в 1780 г. общее количество мест увеличивается до 91, из них реально заняты 67[3]; в Шато-Тьерри изначально предусмотрено всего несколько мест, в 1783 г. здесь содержатся 30 человек[4]. Однако для того, чтобы выяснить реальную значимость этих цифр, необходимо проследить кривую их изменений. Нужно учитывать, что период утверждения и окончательного становления изоляции, охватывающий приблизительно 1680—1720 гг., отличается чрезвычайно высоким ростом числа помешанных, значительно обгоняющим рост населения. Если же мы ограничимся рассмотрением только тех 70 лет, что предшествовали революции, то окажется, что цифры в это время остаются на удивление стабильными, — факт тем более парадоксальный, что кривая демографического роста в эти годы заметно идет вверх; складывается даже впечатление, что число изолируемых постепенно достигает максимальных значений около 1770 г., а непосредственно перед революцией начинает снижаться. На 1 января 1770 г. в Бисетре содержалось 4052 человека; на 1 января 1772 г. — 4277; в 1774 г. их было 3938, в 1776-м — 3668; а 9 апреля 1779 г., когда эконом Тристан закрывает список, здесь находится уже только 3518 человек[5]. В Сен-Лазаре в 1773 г. насчитывалось 62 пансионера, в 1775-м — 72; максимальное число было достигнуто в 1776 г. — 77 человек; однако 29 октября 1778 г. их остается всего 40. В Шато-Тьерри накануне революции было лишь 25 заключенных.

Уже эти колебания наглядно демонстрируют, что система изоляции отнюдь не повторяла кривую демографического роста. На нее, бесспорно, оказывали воздействие иные факторы: так, нищета и жестокие репрессии привели к значительному увеличению количества заключенных в последние годы царствования Людовика XV; и наоборот, в результате известного экономического подъема, войны в Америке, ограничений, наложенных Бретёйем на практику тайных королевских указов и процедуру изоляции, население богаделен сократилось.

Представляется, что количество безумцев — насколько возможно его определить, не слишком рискуя ошибиться, — изменялось во времени довольно своеобразно: кривая этих изменений не совпадает с демографической кривой и не вполне повторяет кривую изоляции. Если мы сложим число женщин, содержавшихся в различных отделениях Сальпетриера — Мадлен, Сен-Левез, Сент-Илер, Сент-Катрин, Сент-Элизабет, — а также в его темницах в первые годы существования госпиталя, мы получим цифру в 479 человек: о них в общем и целом можно сказать, что они считались сумасшедшими[6].

Когда в 1787 г. Тенон производит свой подсчет безумных женщин, он обнаруживает их 600, а Ларошфуко-Лианкур — 550. В Бисетре цифры примерно такие же: в 1726 г. здесь находятся 132 «безумных, буйно помешанных и придурковатых»; в 1789 г. в Сен-При, отделении для безумцев, насчитывается 187 человек[7]. Максимум достигнут в 1788 г.: в 1784 г. сюда поступило 110 умалишенных, в 1786-м — 127, в 1788-м — 151, а в последующие годы, соответственно, 132, 103 и 92[8]. Таким образом, на протяжении всего XVIII в. мы имеем сравнительно медленный рост числа безумцев (по крайней мере тех, что были официально подвергнуты изоляции и признаны умалишенными), достигший высшей точки приблизительно в 1785—1788 гг., а за ним — резкий спад в начале революции.

Но эта кривая динамики безумия по-прежнему вызывает недоумение. Она не только не повторяет эволюции структур и институтов, рожденных изоляцией, и не следует за ростом населения, но к тому же, по-видимому, никак не соответствует быстро нараставшему в XVIII в. ужасу перед любыми формами безумия и неразумия. Скорее всего, эти цифры нельзя рассматри-

вать обособленно; не исключено, что сознание ширящегося безумия было связано не с большей или меньшей интенсивностью мер, предпринимаемых для изоляции помешанных, а скорее с количеством тех безумцев, которые не подверглись заключению и по снисходительности и небрежению властей свободно разгуливали по улицам: изоляция вызывала не такой сильный страх, как вновь открытая истерия и нервные болезни, как занявшие отныне столь важное место истерические и ипохондрические аффекты. Но был и еще один, новый фактор, который, судя по всему, и придал кривой развития изоляции безумцев столь необычный вид; именно им объясняется относительная устойчивость цифровых показателей на фоне быстрого, как пожар, распространения страха в этот период. Этим фактором, сдерживавшим рост цифр и относительно сократившим количество безумцев, которые содержались в старинных богадельнях, стало открытие в середине XVIII в. целого ряда домов, куда принимались исключительно умалишенные.

Феномен этот возник почти так же неожиданно, как и Великое Заточение XVIII в., и прошел еще более незамеченным. И однако он имел первостепенное значение. Уже в 1695 г. в Эксе был открыт госпиталь для умалишенных, которых, впрочем, принимали туда лишь при условии, что их буйство представляет опасность для окружающих, — что достаточно ясно свидетельствовало о пока еще чисто репрессивном характере учреждения[9]. Но в XVIII в. практика изоляции в специальных сумасшедших домах сделалась регулярной. Братья ордена Пикпюса владеют подобным домом «в Фонтене, пригороде Лиона», обсерванты — в Маноске, а дщери Провидения — в Сомюре[10]. В Париже открылось около двух десятков частных сумасшедших домов, причем почти все — во второй половине века; некоторые из них довольно значительны, как, например, знаменитый пансион Бельом, способный принять 33 человека, или равный ему по числу мест дом Буклон; пансион Сент-Коломб рассчитан на 28 больных, пансион Леньель — на 29; пансионы Дуэ и Герруа — примерно на два десятка. Птит-Мезон, «Домики», постепенно превращаются в лечебницу для безумцев par excellence; нередко распорядители Бисетра и Сальпетриера, желая избавиться от сумасшедших, отправляют их туда под тем предлогом, что Птит-Ме-

зон — более подходящий для них госпиталь[11]. Сравнительно с XVII в., это явление совершенно необычное. Большая часть безумцев, которых еще полвека назад поместили бы в крупные изоляторы, теперь получают свое, только для них предназначенное пространство и убежище. Именно этим отчасти объясняется столь незначительный рост их числа, если судить лишь по тем заведениям, где они находились уже в XVII в. Но дело не только в количественных данных: феномен этот сопровождается и новыми культурными значениями.

В самом деле: он возникает в этот период во всех европейских странах. Повсюду вдруг снова начинают прибегать к давней, известной еще с эпохи Возрождения практике изоляции безумных; так, в 1728 г. восстанавливается старинный франкфуртский Dollhaus[12]. С другой стороны, в Германии возникают многочисленные частные заведения; в Роквинкеле, под Бременом, в 1764 г. открывается пансион, который содержит некий голландец; затем, в 1784 г., в Бриге, в герцогстве Шлезвиг, создается Irrenhaus, рассчитанный на 50 сумасшедших; в 1791 г. появляется Irrenanstalt святого Георгия в Байрейте. Там, где для безумных не строят отдельных лечебниц, им отводят специальное место в уже существующих; в Вюрцбурге князь-епископ Шёнборна издает в мае 1743 г. декрет, согласно которому больных *delirantes et simulfuriosi* отныне будут помещать в особое отделение госпиталя Юлиус, тогда как *placidi delirantes et non furiosi** по-прежнему останутся в изоляторах своих округов[13]. В Вене открывается один из самых значительных в Европе сумасшедших домов; в нем могут разместиться 129 человек[14]. В Англии появляется манчестерский госпиталь, за ним ливерпульский Lunatic Hospital, Lunatic Ward of Guy's Hospital[15], а затем, в 1777 г., тот знаменитый госпиталь в Йорке, против которого выступали Тьюк и квакеры — не потому, что он выглядел пережитком того прошлого, о каком они предпочитали не вспоминать, а, напротив, именно потому, что, созданный совсем недавно, он лучше любого другого соответствующего заведения воплощал в себе новое сознание безумия и его новый статус. Но самым значительным из этих новых сумасшедших домов был конечно же Госпиталь святого Луки, Сент-

* Безумных и с ними буйных; безумцы спокойные и не буйные (*лат.*). — *Примеч. пер.*

Льюк. Он был рассчитан на 220 человек; его начали перестраивать в 1782 г., и пять лет спустя, когда его посетил Тенон, работы еще не были завершены; в нем находилось 130 умалишенных; «чтобы попасть сюда, нужно быть бедняком, явным маньяком, болеющим не более года и не получавшим до этого врачебной помощи ни в какой другой лечебнице для безумных. Сюда не принимают ни слабоумных, ни больных, страдающих конвульсиями, ни венериков, ни маразматиков, ни беременных женщин, ни больных оспой». Если у больного обнаруживают одну из этих болезней, его немедленно изгоняют из госпиталя[16].

Напрашивается сравнение этих новых учреждений с теми реформаторскими теориями, которые, благодаря Тьюку, Пинелю и Райлю, вскоре приведут к созданию крупных психиатрических лечебниц XIX в. В действительности же эти порождения XVIII столетия не вписываются в реформаторское движение по причине очень простой — хронологической. Основные тексты с требованием предоставить безумцам медицинский статус или, по крайней мере, улучшить их положение, появились накануне революции: инструкция Дубле и Коломбье датируется лишь 1785 г.; Тенон пишет свой проект госпиталя для душевнобольных в 1787 г. Сдвиг в сфере социальных институтов намного опередил любые теории, предлагавшие рассматривать безумцев как больных и подвергать их не просто изоляции, а лечению. Впрочем, вновь открывающиеся госпитали по своей структуре мало отличаются от тех, что возникли столетием раньше. Юридические предпосылки изоляции не изменились, и несмотря на то что новые госпитали предназначались специально для помешанных, медицина в них по-прежнему занимала весьма скромное место. Сент-Льюк по сравнению с Вифлеемом — никакой не «прогресс»; определенная в его уставе продолжительность «лечения» составляет один год; если за это время не удается достигнуть положительного результата, больного выписывают; да и само врачевание остается весьма неопределенным: «Лечат в соответствии с очевидными и легкоуловимыми признаками болезни. Восстанавливают утраченные выделительные функции организма, тщательно следят за освобождением кишечника. Если сумасшедшие заболевают, их переводят в клинику»[17]. Остальные дома, упомянутые нами, являются медицинскими учреждениями не в боль-

шей степени, чем Сент-Льюк[18]; в частности, ни в одном из 20 частных пансионов, существовавших в Париже, не предусматривалось не только постоянного, но даже и приходящего врача.

Таким образом, основная особенность тех процессов, которые совершались во второй половине XVIII в., — не в реформе социальных институтов и не в придании им новой направленности, а в спонтанном сдвиге, вызвавшем отделение от общей массы лечебниц тех, что предназначались специально для безумных. Безумие не вырвалось из замкнутого круга изоляции, однако, сместившись, заняло по отношению к ней новое, обособленное положение. Оставаясь в пределах прежнего пространства изгнания, безумие как будто отправляется в новую ссылку, чтобы в ней обрести наконец пристанище и стать вровень с самим собой. Оно нашло собственную почву; трещина между старой и новой изоляцией едва заметна, ибо общий ее дух остается прежним, однако этот намечающийся разрыв свидетельствует о важнейших процессах, в результате которых безумие, прежде сливавшееся с неразумием до полной неразличимости, постепенно выделяется из него и становится независимым.

Какова же природа этого нового, иного и вместе с тем прежнего, пристанища безумия? Как произошел тот сдвиг, вследствие которого безумие как бы зависло между однородной *средой* неразумия и новым своим *местом,* где оно становится равнозначным самому себе? Бесспорно, процесс этот как-то связан с возникающим одновременно с ним страхом. Однако мы все равно не сможем достоверно установить, что здесь было причиной, а что следствием. Потому ли безумцев переводят на новое место и тщательно изолируют, что они стали внушать к себе страх? Или же наоборот, их начинают страшиться именно потому, что они приобрели неповторимый облик и независимое положение? Иными словами, возрождение ли древних фобий, сохранившихся в памяти западной культуры, несмотря на изоляцию, заставляет возводить новые *Narrfurmer* и словно бы поднимать паруса на новом «Корабле дураков», или же нам позволительно видеть в них зарождение структур будущего, прообраз крупных психиатрических лечебниц XIX в.?

Подобная постановка проблемы в категориях причины и следствия чревата серьезным ее искажением. Медленное смеще-

ние безумия на протяжении XVIII в. совершается не в силу современных ему или будущих факторов, но благодаря и тем и другим, благодаря целостному опыту, который выстраивает свое прошлое и проектирует свое будущее. Для того чтобы понять эти временные соотношения и не подпасть под их влияние, важно знать, каково было *восприятие* безумия в данную эпоху — восприятие, предшествующее всякому научному познанию, любой его теоретической формулировке. Оба фактора — и страх перед безумием, и изоляция, которой его подвергают, — обозначают собой, каждый по-своему, ту область первичного смутного переживания безумия, его узнавания, предшествующего познанию, где намечается и задается дальнейший путь его исторически подвижной истины.

Сдерживаемое и подавляемое изоляцией, неразумие на протяжении XVIII в. постепенно упрощалось, утрачивая в неразличимом единообразии все свои отличительные признаки. Мало-помалу неповторимые лики обитателей изоляторов все больше стираются и в конце концов сливаются в общее впечатление «вольнодумства».

Все, кого подвергают заключению, за вычетом безумцев, — это «вольнодумцы», «либертины». Лишь в конце столетия, в тот самый момент, когда мир изоляции начнет распадаться, творчество Сада взорвет изнутри его смутное единство: отталкиваясь от либертинажа, сведенного к общему знаменателю своей самой наглядной, бьющей в глаза видимости — к сексуальности, оно вновь соприкоснется со всеми силами неразумия, вновь обретет всю глубину святотатства, даст выход голосам того мира, где уничтожается природа. Но разве само это творчество, этот бесконечно длящийся дискурс не воплощает в себе то однообразие, которое присуще в конце XVIII в. неразумию и всем его проявлениям? Однообразие сексуальных вариаций, неизбежно повторяющихся снова и снова, словно в бесконечно возобновляемой молитве, взывает к далекому неразумию.

Итак, неразумие сливается в безликую, одноцветную массу, сохраняя лишь смутную чарующую силу — как бы неуловимо мерцающий, точечный свет; безумие же, наоборот — и, по-видимому, именно постольку, поскольку неразумие, отступая на-

зад, образует континуум, — дробится и обретает все больше специфических разновидностей. Первое постепенно превращается просто в завораживающую силу; второе, напротив, утверждается в качестве объекта восприятия.

15 июля 1721 г. уполномоченные парламента посещают Сен-Лазар; им сообщают, что в госпитале находятся 23 «сумасшедших», четверо «слабых умом», один «буйно помешанный» и один «впавший в неистовство», не считая тех, которые обозначены как «лица, нуждающиеся в исправлении». Двенадцать лет спустя, в июле 1733 г., в ходе аналогичного визита выясняется, что общее число безумных возросло незначительно; однако мир безумия за это время претерпел странную пролиферацию; мы не берем такие определения, как «вольнодумство», «дурное поведение», «отсутствие всякого религиозного чувства», «отказывается ходить к мессе» — это лишь все более неясные и расплывчатые лики неразумия. Но среди форм собственно безумия, безумия общепризнанного, выделяются следующие: 12 «помешанных», 6 «слабых умом», 2 «сумасшедших», 2 «слабоумных», 1 «впавший в детство», 2 «буйно помешанных»; упоминается также «умственное расстройство» (5 случаев) и «умственное повреждение» (1 случай); наконец, один пансионер, как обозначено, обладает «необыкновенными чувствами». Прошло всего двенадцать лет, и трех-четырех категорий, между которыми без труда распределяли прежде все случаи помешательства (сумасшествие, слабость ума, буйство или неистовство), оказалось недостаточно, чтобы охватить всю область безумия; его формы множатся, лики двоятся; имбецилов теперь отличают от людей, слабых умом или впавших в детство; расстройство ума уже не смешивают с его повреждением или с необычностью чувств; оказывается, что даже между сумасшедшими и помешанными есть какая-то разница, недоступная нашему пониманию.

Прежняя единообразная чувствительность к безумию внезапно открыла свои границы, заставляя пристально всматриваться во все те явления, которые до тех пор растворялись в безразличной стихии бессмыслицы. Безумцы перестают быть теми, чье самое общее и смутное отличие от остальных людей доступно мгновенному восприятию; теперь они различаются между собой, отличаются один от другого, и облекающий их покров неразу-

мия уже почти не скрывает тайны сушествования среди них каких-то парадоксальных разновидностей. В равенство безумия проникает различие, и это в любом случае значимо; разум в этих условиях перестает быть чем-то внеположным по отношению к неразумию, способным лишь разоблачать его; он начинает проникать в неразумие, принимая ту предельно заостренную — и в то же время решающую по своему значению — форму, какой является несходство, т. е. своего рода начальный отход от тождества. Неразумие, непосредственно подмечаемое, улавливаемое разумом, было по отношению к нему абсолютным различием, однако в себе самом это различие нивелировалось в бесконечно возобновляющейся самотождественности. И вот теперь мы видим, как возникают во всем своем многообразии лики этого различия, образуя область, где разум может обрести, почти даже узнать сам себя. Настанет день, когда разум, классифицировав и объективно проанализировав эти различия, сумеет присвоить себе область, наиболее доступную наблюдению — неразумие; долгое время врачебный разум будет способен подчинять себе безумие не иначе, как через абстрактный анализ этих различий[19].

Эта эволюция поддается точному измерению, тем более что относится она к совершенно определенному историческому моменту: в 1721 г. в списках Сен-Лазара присутствуют три или четыре категории безумных, в 1728 — 14, а в 1733 — 16. Но как раз в 1733 г. Буасье де Соваж выпускает в свет свои «Новые классы», где мир древних болезней ума делится на множество разновидностей и к тем четырем-пяти видам, которые обычно описывались во времена Виллизия или Бургаве, добавляется длинный ряд всяческих «видов безумия». Схождение это вряд ли случайно; и однако между спецификациями, предложенными Соважем, и категориями, принятыми в учетных списках Шарантона или Сен-Лазара, практически нет точек соприкосновения. За исключением некоторых терминов, таких как «слабоумие» или «тупоумие», ни одна из новых категорий, рожденных изоляцией, даже приблизительно не покрывает тех, что описаны в нозологических трактатах XVIII в. Совпадая во времени, эти два феномена, как представляется, имеют совершенно разную природу и, по-видимому, разное значение: нозологический анализ, следуя развитию концепции или логике причинно-следственных отноше-

ний, словно бы говорит на языке разума и обращаясь к разуму; он никак не соотносится с тем, что безумие, единожды обретя свое место в пространстве изоляции, может сказать о себе само.

Первоначально формулировки эти крайне примитивны. Мы уже видели: это всего три-четыре категории — сумасшествие, однообразное и недифференцированное, и две более четкие фигуры — буйство и тупоумие; все остальное характеризуется лишь как совокупность причудливых отклонений от морали либо изрекаемых нелепостей и заблуждений[20]. Что касается категорий буйства и тупоумия, долгое время никак не выделявшихся из индивидуальных характеристик больных, то они постепенно приобретают обобщающий смысл и образуют как бы два полюса, упорядочивающих всю сферу сумасшествия. Так, в 1704 г. в учетных списках Шарантона фигурирует некий Клод Барбен, о котором сообщается следующее: «Он показался мне еще большим чудаком, нежели год назад... представляется, однако, что ум его по-прежнему колеблется между буйством и тупоумием»[21]. К буйству примыкают все виды насилия, совершенного в отношении других, все виды смертельной опасности, которую таит в себе безумие, в том числе и та исступленная ярость, что обращается против самой себя; д'Аржансон упоминает в своих записках некую женщину по фамилии Гоар: «Безумие ее... нередко переходит в буйство и... по всему судя, доведет ее в конечном счете до того, что она либо избавится от мужа, либо при первом удобном случае покончит с собой»[22]. В свою очередь, тупоумие тоже заключает в себе угрозу смерти, но в иной форме; имбецил не может ни обеспечить свое существование, ни нести за него ответственность; он обречен на пассивную смерть — это не смерть от насилия, а просто-напросто гибель из-за неспособности выжить самостоятельно (отказ от пищи считается наиболее явным признаком тупоумия). Безумие обретается между двумя этими кульминационными точками и колеблется от одной к другой. Любая классификация непременно выстраивается относительно этих координат. Изоляция выделяет в безумии прежде всего угрозу смерти, которую оно в себе содержит: именно смерть, а не разум и не природа, проводит границу между ним и мирозданием; все остальное — пока не более чем пестрое мельтешение индивидуальных проступков и недостатков. Перед нами первая попытка

упорядочить мир больничного безумия, и она не утратит своего значения вплоть до конца XVIII в.: еще Тенон считает это разграничение вполне приемлемым, в той мере, в какой из него вытекает необходимость принудительных мер: «Безумные подразделяются на тупоумных и буйно помешанных; и те и другие должны находиться под постоянным и неусыпным надзором»[23].

Однако такая зачаточная организация мира безумия, подчиняющая все живописное многообразие его индивидуальных проявлений только угрозе смерти, послужила основой, на которой постепенно формируются новые связи и единства и возникает то, что можно было бы назвать *больничным восприятием* безумия. В нем обнаруживаются новые качества, свидетельствующие не только об опасности и относящиеся не только к смерти. Конечно, для нас крайне затруднительно проследить все извилистые пути этой работы сознания, которая проявлялась лишь в весьма кратких пометах, содержащихся в учетных списках изоляторов. Однако даже по этим текстам заметно, что безумие начинает говорить на языке, отсылающем уже не только к смерти и к жизни, но и к нему самому, к заключенному в нем смыслу и бессмыслице. По-видимому, именно в таком ключе нужно понимать столь распространенное в XVIII в. и столь неясное для нас разграничение помешанных и сумасшедших. До начала столетия эти два понятия выступают как симметричные и обратные друг другу: либо словом «помешанные» обозначают тех, кто одержим бредом, выделяя их из всей совокупности безумных, или сумасшедших; либо сумасшедшими считаются те, кто утратил любые следы разума в любой его форме, среди прочих помешанных, страдающих более общим и более расплывчатым «умственным расстройством» или «повреждением в уме». Но на протяжении XVIII в. между ними устанавливается новая граница и сами они приобретают новый смысл. Сумасшедший утратил истину целиком и полностью: он ввергнут в пучину заблуждения всех своих чувств, в мировую ночь; любая из его истин есть иллюзия, все, что для него очевидно, есть фантом; он — добыча слепых сил безумия: «То впадает он в какое-то слабоумие, лишаясь последнего разума и последних остатков человеческих чувств, то, одержимый буйной, мучительной страстью, отдается бешенству и дышит одной лишь кровью, убийством и резней — в минуты по-

добного расстройства и возбуждения он не узнает никого вокруг, не узнает сам себя, и от него можно ожидать чего угодно»[24]. Сумасшедший преступил все пределы доступного, все в его мире стало чуждым и для других, и для него самого. Напротив, универсум помешанного оставляет возможность для узнавания себя; безумию в нем всегда отведено определенное место. То оно обретается в восприятии или, по крайней мере, в содержащихся в восприятии элементах суждения и убеждений («тот *помешанный в уме,* кто воображает, будто Господь явился ему и наделил его властью проповедовать покаяние и переделывать мир»[25]), то гнездится в интеллектуальном понимании истины, в способе ее распознания логического выведения или постижения: «Он упорствует в приверженности своей к астрологии судеб и к тем святотатственным таинствам и богохульствам, из коих он составил врачебную систему»[26]. Помешанный не похож на сумасшедшего, которого питают живые силы безумия; неразумие обитает в нем более или менее тайно, в обличье разума; монахи Шарантона делают по поводу того же больного следующую запись: «Помыслы, какие прежде вынашивал он, движимый некими вольнодумными принципами либо же преступным предубеждением, ныне посещают его не столько разумным путем, сколько в силу его странностей и причуд; он полагает, будто окружен адскими духами». Помешанный не вполне чужд миру разума: скорее он воплощает в себе разум извращенный, производный, ветвящийся от каждого движения ума. Разум и неразумие в нем бесконечно меняются местами, вступают в опасную, обратимую связь, тогда как сумасшествие обозначает скорее момент окончательного разрыва с разумом. Сумасшедший всецело принадлежит бессмыслице; помешанный искажает смысл.

Конечно, подобные различия были довольно расплывчатыми даже для тех, кто к ним прибегал, и вовсе не доказано, что их проводили всегда четко и строго. И однако организующие принципы этих категорий — жизнь и смерть, смысл и бессмыслица — возникают перед нами вновь и вновь на протяжении всего XVIII в., и к этим основным темам будут сводиться различные производные понятия. Так, слово «взбесившийся» будет обозначать смесь буйства и сумасшествия, своего рода опьянение бессмыслицей в крайних формах насилия; Луи Гийома де ла Фор-

масси поначалу помещают в Бисетр, ибо он может «лишь обращать во зло свою свободу»; однако вскоре он впадает в еще большее буйство и неистовство при полнейшей утрате рассудка: теперь он «взбесившийся»; «он не признает никого, кроме одной-единственной старухи, что приносит ему поесть от его родных, а любую служанку из госпиталя, когда бы она осмелилась к нему приблизиться, он способен забить до смерти»[27]. «Упорствующий», напротив, все свое буйство и неистовство вкладывает в служение одной нелепой идее. Некоего Ролана Женни поместили в Бастилию, а затем в Бисетр по причине «видений того рода, какие бывают у ясновидящих и фанатиков... от одного вида священника он приходит в ярость»[28]. Человек, страдающий «умственным расстройством», приближается скорее к сумасшествию и тупоумию; его внешняя кротость и беспомощность свидетельствуют о беспорядке, в котором пребывают его мысли; в одном из журналов поступления больных в Бисетр упомянут бывший школьный учитель, который, «женившись на женщине дурного поведения, впал в столь великую нищету, что ум его пришел в совершенное расстройство»[29].

Если сравнивать подобные понятия с категориями, принятыми в теоретических классификациях, то они могут показаться весьма шаткими. На самом же деле их устойчивость подтверждается хотя бы негативно — тем фактом, что они долгое время упорно сопротивлялись медицинскому влиянию. Больничное восприятие безумия становится все разнообразнее и богаче, но медицина ему совершенно чужда либо же проникает в него случайно, как нечто едва ли не второстепенное. Для нас стоит большого труда обнаружить в списках отдельные медицинские пометы, да и те даны скорее для пущей живописности — как, например, запись, относящаяся к помешанному, который воображал, будто одержим духами: «Чтение книг, толкующих о кабалистической науке, положило начало его недугу, каковой вследствие несчастной его, пылкой и меланхолической, конституции весьма усилился»; и ниже: «Безумие его проявляется все чаще и сопровождается черной меланхолией и опасным буйством»[30]. Классы, созданные медициной, и классы, выработанные изоляцией, не совпадают; медицинский класс может играть, самое большее, описательную роль или, еще реже, роль диагностическую, при-

том в неизменно анекдотической форме: «Блуждающие его глаза и невольно клонящаяся к плечу голова дают достаточно ясное понятие о том, что его выздоровление весьма сомнительно»[31].

Таким образом, мы хотя бы отчасти, ограничиваясь доступными нам сведениями, можем восстановить тот подспудный и тяжкий труд сознания, что совершался параллельно теоретической классификации, но никак не был с нею соотнесен. Такое совпадение доказывает, что разум постепенно начал проникать в сферу безумия, которую он же удалил от себя с помощью изоляции. Однако со стороны медицины мы имеем труд познания, для которого формы безумия представляют собой естественные виды; с другой же стороны перед нами попытка узнавания безумия, в некотором смысле предоставляющая ему возможность взять слово, заговорить своим голосом, который впервые за всю историю западной христианской культуры будет не голосом пророчества, и не голосом транса или одержимости, и не голосом шутовства — но голосом самого безумия, говорящего не для чего и не для кого иного, как для самого себя. В молчании изоляции безумие странным образом обрело свой собственный язык.

И еще долго наука, что по традиции именуется «классической психиатрией» — приблизительно соответствующая линии развития от Пинеля до Блейлера, — будет пользоваться понятиями, по сути, представляющими собой всего лишь компромисс, промежуточный итог непрерывных колебаний между этими двумя типами опыта; XIX век не сумел совместить *абстрактное* пространство *теоретической природы,* в котором ясно обозначались четкие концепты медицинской теории — и *конкретное* пространство *искусственно* насаждаемой изоляции, в пределах которого безумие способно говорить о себе от первого лица. «Медицинский анализ» и «больничное восприятие» никогда не сообразовывались друг с другом; и не исключено, что маниакальная страсть к классификациям, отличающая психиатров прошлого столетия, свидетельствует об их неизменном замешательстве при столкновении с двумя этими источниками психиатрического опыта и о невозможности привести их к общему знаменателю. Это не конфликт между опытом и теорией, между обыденной повседневностью и абстрактным знанием, между узнаваемым и познанным; это глубокий, скрытый разрыв внутри нашего прежнего, а

быть может, и нынешнего опыта безумия, — разрыв между тем безумием, которое в нашей науке рассматривается как душевная болезнь, и тем безумием, которое являет себя само в пространстве отчуждения, куда поместила его наша культура. Больничное восприятие безумия, неизменно улавливающее в нем угрозу смерти и бессмысленность языка, безусловно, больше способствовало приближению того дня, когда мы наконец обратили внимание на голоса и речи самого безумия, чем все нозографии XVIII в., вместе взятые. Именно там, где медицине не было места, именно там, где безумцы не считались больными, совершался труд, в сущности, в большей степени медицинский, чем тот, каким занималась в это время сама медицина.

Отныне нить развития в наших руках. В тот самый момент, когда мы видим, как в недрах XVIII в. происходит словно бы самопроизвольное почкование безумцев, как они занимают особое, только им принадлежащее место, нам становится совершенно ясно, откуда возникли психиатрическая лечебница XIX в., позитивистская психиатрия и почему безумие наконец-то утвердилось в своих правах. Все встает на свои места, одно столетие закономерно сменяет другое: вначале была изоляция, которая привела к возникновению первых сумасшедших домов; благодаря ей родился тот интерес к безумцам, какой вскоре уступит место жалости, а в будущем — филантропии и социальной поддержке; интерес этот обусловил появление таких фигур, как Пинель и Тьюк; те, в свою очередь, положили начало великому реформаторскому движению — опросам, проводимым уполномоченными, созданию крупных лечебниц; и вот благодаря им наконец настает эпоха Эскироля, и благодать медицинской науки осеняет безумие. Линия развития абсолютно прямая, прогресс очевиден. Шарантон братьев святого Иоанна Божьего, безусловно, выступает прообразом Шарантона Эскироля, а Сальпетриер, конечно же, всегда следовал предназначению, уготованному ему Шарко.

Однако стоит нам присмотреться немного внимательнее, как наша нить рвется. Причем сразу в нескольких местах. Процесс изоляции безумных начался очень рано, но кто поручится, что в истоках своих он имел именно такой, а не иной смысл? Конеч-

но, когда в тишине и неподвижности изоляции наметилось слабое движение, появились зачатки восприятия, — разве не стало это признаком «приближения»? Приближения не только к позитивному знанию о безумии, но и к зарождающейся новой чувствительности к нему, более тревожной, более тесно примыкающей к самому его смыслу, как бы повторяющей его рисунок? Все отчужденное, все сумасшедшее в человеке обретает голос, и мы начинаем прислушиваться к этому разноголосому лепету; в хаосе звуков уже слышится то, что станет прообразом порядка; замкнутая, однообразная сфера размыкается, открываясь проникающему в нее различию: разве это не означает, что безумие получает выход в повседневный язык, что оно уже почти включается в систему взаимосвязей и обмена с окружающим миром? Разве не начинает человек благодаря этим сдвигам, ставящим под вопрос всю структуру сумасшествия-отчуждения, постепенно узнавать в нем себя? Приняв такую точку зрения, мы бы упростили ход истории и польстили своей чувствительности. Но ведь мы стремимся уяснить не то, какое значение безумие приобрело для нас, а каковы те процессы, в результате которых оно заняло свое место в восприятии XVIII в.; мы стремимся проследить ту череду разрывов, отклонений, разломов, пройдя через которые, оно стало тем, чем является сейчас, когда густая пелена забвения скрыла его прежние смыслы. И если внимательнее присмотреться к тому, как обстояло дело в XVIII в., нельзя не заметить, что безумие получило свое собственное место и малопомалу стало множить свои обличья не потому, что эпоха приблизилась к нему, а наоборот — потому, что она от него отдалилась; XVIII век установил новое значение и новое измерение безумия, очертил для него новое пространство и только тогда, ввергнутое в это новое одиночество, безумие смогло наконец заговорить. Чем дальше от него отстраняются, тем определеннее становится его место; всеми своими обличьями и отличительными чертами оно обязано не приближающемуся к нему внимательному, пытливому взгляду, но выделяющему его безразличию. Причем максимальная дистанция по отношению к нему устанавливается как раз накануне его «освобождения», когда оно готово принять «человеческий облик», — накануне того дня, когда Пинель осуществит свою реформу Бисетра[32]. Теперь остается лишь это доказать.

Сомнений быть не может; результат известен всем: нет ни одного психиатра, ни одного историка, который остался бы в стороне от движения протеста, развернувшегося в начале XIX в.; возмущение поднимается со всех сторон, добродетель не может смириться с оскорблением: «Они не постыдились сажать сумасшедших в тюрьму!» Эскироль упоминает форт А в Бордо, смирительные дома в Тулузе и в Ренне, «Бисетры», до сих пор существующие в Пуатье, в Кане, в Амьене, «Крепость» в Анжере; «короче говоря, мало найдется тюрем, где бы нельзя было встретить буйных сумасшедших; эти несчастные закованы в цепи и содержатся в камерах наряду с преступниками. Какое чудовищное соседство! С мирными сумасшедшими обращаются хуже, чем с злодеями!»[33].

Ему вторит все столетие; в Англии историками и апологетами деяний предков становятся оба Тьюка[34]; в Германии Райль, вслед за Вагницем, сетует, что эти несчастные «брошены, подобно государственным преступникам, в подземелья и узилища, куда не достигает взор человечности»[35]. На протяжении более чем полувека эпоха позитивизма громко заявляет о своем праве считаться первой освободительницей безумия, избавившей его от прискорбного уподобления злодеянию, впервые отделившей невинного человека, утратившего разум, от осужденного преступника.

Однако притязания ее тщетны, и показать это не составляет труда. Те же протесты раздавались задолго до XIX в.; за много лет до Райля Франк писал: «Всякий, кто побывал в немецких приютах для сумасшедших, с ужасом вспоминает то, что довелось ему увидеть. Страх охватывает вас при входе в эти юдоли горя и скорбей; отсюда несутся лишь вопли отчаяния, — и именно здесь обитает человек, замечательный своими талантами и добродетелями»[36]. Когда не было ни Эскироля, ни Пинеля, уже был Ларошфуко, был Тенон; а еще раньше, на протяжении всего XVIII в., слышался неумолчный ропот недовольства: настойчивые протесты против смешения безумных и преступников звучат из года в год, причем исходят от тех людей, которых, казалось бы, меньше всего должно волновать это смешение и которые, по-видимому, были даже заинтересованы в его сохранении. За двадцать пять лет до негодующих восклицаний Пинеля Мальзерб, как мы помним, уже «посетил государственные тюрьмы,

намереваясь распахнуть врата их. Узники, в коих обнаружил он умопомешательство... были направлены в специальные дома, где общество других людей, а также тщательно предписанные им самолично упражнения и заботы должны были, по его словам, принести им выздоровление»[37]. Углубившись еще дальше в прошлое, мы услышим глухие голоса управляющих, экономов, надзирателей, которые из поколения в поколение неизменно пытались добиться, а иногда и добивались, одного и того же: разделения сумасшедших и преступников; приор госпиталя Шарите в Санлисе умолял лейтенанта полиции удалить из его заведения тех узников, которым более пристало находиться в какой-нибудь крепости[38]; надзиратель Брауншвейгского смирительного дома требует — в 1713 году! — исключить безумных из числа заключенных, работающих в мастерских[39]. XIX столетие лишь блестяще, со всем присущим ему пафосом, сформулировало те же идеи, которые проговаривались вполголоса в течение всего XVIII в. В самом деле, разве Эскироль, и Райль, и оба Тьюка не ограничились тем, что огласили во всеуслышание те положения, какие многие годы были общим местом практики изоляции? Не исключено, что и само постепенное удаление безумцев из тюрем, происходившее в период между 1720 г. и началом революции, было лишь наиболее наглядным результатом этой практики.

И все же вслушаемся в эти еле слышные голоса. Какие аргументы приводит приор из Санлиса, когда просит избавить кого-либо из своих подопечных-преступников от общества безумных? «Поистине он достоин жалости, и с ним двое-трое других, которым скорее подобало бы находиться в крепости, ибо пребывают они в обществе шести других узников, каковые безумны и мучают их день и ночь». Смысл этой фразы будет совершенно понятен лейтенанту полиции — понятен настолько, что указанных заключенных он выпустит на свободу. Таков же и смысл жалоб брауншвейгского надзирателя: умалишенные своими воплями и беспорядками мешают работе мастерской; их буйство представляет постоянную опасность для окружающих, гораздо лучше будет содержать их в одиночных камерах и в связанном виде. Уже сейчас можно уловить, что одни и те же изъявления протеста имели в разные столетия различное значение. В начале XIX в. возмущение вызывал тот факт, что с безумцами обращаются не

лучше, чем с уголовными или государственными преступниками; в течение XVIII в. постоянно подчеркивается, что заключенные, которых содержат вместе с помешанными, заслуживают лучшей участи. Эскироль видит позор в том, что осужденные — это не более чем осужденные; приор из Санлиса — в том, что безумцы — это, в конце концов, не более чем безумцы.

Быть может, разница эта не слишком значительна, и о ней легко можно было догадаться и так. И все же ее необходимо было подчеркнуть, чтобы понять, как изменилось на протяжении XVIII в. сознание безумия. Его развитие не имело ничего общего со становлением филантропии, благодаря которому это сознание якобы приблизилось к человеческой реальности безумца, к его лицу, такому близкому и внушающему такое сострадание; тем более не развивалось оно под действием какой-либо научной потребности, которая бы заставила его с большим вниманием и доверием отнестись к тому, что может сказать о себе само безумие. Сознание безумия действительно постепенно изменилось, но произошло это внутри пространства изоляции, одновременно и реального, и искусственного; именно благодаря незаметным сдвигам в ее структурах, благодаря жестоким кризисам, временами сотрясавшим ее, и сформировалось мало-помалу то сознание безумия, которое было современным эпохе революции. Прогресс медицины или гуманный подход нисколько не повинны в том, что безумцев все чаще подвергают особой изоляции, а в однообразной стихии помешательства начинают обозначаться какие-то зачаточные виды. Этот феномен зарождается в недрах самой изоляции; и именно она поможет нам понять, каково было новое сознание безумия.

Сознание это имеет гораздо большее отношение к политике, чем к филантропии. Если люди XVIII в. внезапно обнаруживают, что, помимо всяческих вольнодумцев, развратников, блудных сыновей, в изоляторах находятся те, чье бесчинство имеет иную природу и чье беспокойство непохоже ни на какое другое, то этим они обязаны только самим обитателям изоляторов. Именно они начинают протестовать раньше и громче всех. Министры, лейтенанты полиции, магистраты завалены одинаковыми жалобами, которые идут неиссякаемым потоком; некто с негодованием пишет Морепа: «Меня поместили вместе с безумными, сре-

ди которых есть и буйные, так что я рискую в любой момент стать жертвой опасных и оскорбительных выходок»[40]; другой узник — аббат Монкриф — направляет точно такую же жалобу лейтенанту Беррие: «Пошел уже девятый месяц, как пребываю я в ужасающем притоне, в обществе пятнадцати или двадцати буйно помешанных вперемешку с эпилептиками»[41]. Чем ближе конец века, тем громче становятся протесты против изоляции: безумие превращается для узников в настоящее наваждение, в образ самого их унижения, их побежденного, обреченного на немоту разума. Уже недалек тот день, когда Мирабо увидит в постыдном соседстве с безумием тонкий, хитроумный инструмент, с помощью которого отупляют тех, кого хотят уничтожить; это образ самого деспотизма, торжествующего звериного начала. Безумец воспринимается не как первая и невиннейшая из жертв изоляции, а как самый темный и одновременно самый наглядный, самый назойливый символ той силы, которая подвергает изоляции других. Глухое и неодолимое сопротивление этих сил ощущается здесь же, среди заключенных: его воплощает в себе присутствие крикливого неразумия. Борьба против властей, против семьи, против церкви возобновляется в самом сердце изоляции — в сатурналиях разума. И безумие так удачно отражает в себе эти карающие силы, что начинает и вправду играть роль дополнительного наказания; оно умножает пытку и поддерживает в порядке однообразную карательную систему смирительных домов. Свидетельство тому приводится в докладе Ларошфуко-Лианкура Комитету по нищенству: «Одно из наказаний, которым подвергают эпилептиков и иных недужных, что находятся в палатах, и даже добрых бедняков, заключается в том, что их помещают среди безумных»[42]. Скандал состоит исключительно в том факте, что безумцы представляют жестокую истину изоляции, пассивный инструмент всего худшего, что она в себе заключает. Но из этого факта — который является также общим местом для всей литературы XVIII в., рожденной изоляцией, — следует, что пребывание в смирительном доме неизбежно приводит к безумию. Человек, обитающий в бредовом мире, среди торжествующего неразумия, уже в силу неумолимой логики места своего пребывания и окружающих его вещей не может не присоединиться к тем, кто выступает живым символом этого мира: «Я хотел бы отме-

тить, что большинство помешанных, каковые содержатся в исправительных домах и в государственных тюрьмах, лишились рассудка либо от чрезмерно сурового обращения, либо от ужасного одиночества, не умея противиться своему обостренному страданием воображению»[43].

Присутствие безумных среди заключенных — это не постыдный предел изоляции, но ее истина, не злоупотребление, но сама ее сущность. Полемика, развернувшаяся в XVIII в. вокруг изоляции, безусловно, затрагивает смешение безумцев с разумными людьми; однако она никак не затрагивает той основополагающей связи, которая устанавливается между безумцами и изоляцией. При всем несходстве позиций эта связь, по крайней мере, никогда не ставится под вопрос. Мирабо, друг людей, одинаково сурово судит как систему изоляции, так и самих узников изоляторов; по его мнению, среди заключенных «знаменитых государственных тюрем» нет ни одного невинного человека; однако им не место в этих дорогостоящих домах, где они ведут бесполезную жизнь; зачем находятся в заключении «девицы легкого поведения, каковые, будучи переведены на мануфактуры в провинцию, могли бы стать девицами работящими»? Или же те «злодеи, каковых стоит только выпустить на свободу, чтобы они сей же час попали на виселицу. Отчего бы не использовать подобных людей, заковав их в подвижные цепи, на тех работах, которые могут повредить здоровью вольнонаемных рабочих? Они бы послужили примером для других...» Но если убрать из изоляторов эту часть их населения, кто же в них останется? Останутся люди, которых нельзя поместить никуда, кроме этих заведений, и которые пребывают там по праву; останутся «некоторые государственные преступники, чьи преступления не подлежат огласке»; к ним следует добавить тех «стариков, каковые, растратив в разврате и развлечениях все плоды трудов своей повседневной жизни и всегда имея перед собой славную перспективу умереть в госпитале, отправляются туда со спокойной душой», и, наконец, помешанных — надо же им где-то притулиться: «Эти могут прозябать всюду»[44]. Мирабо-сын подходит к вопросу с другой стороны: «Я утверждаю и берусь доказать кому угодно, что государственные преступники, злодеи, вольнодумцы, разорившиеся старики составляют не только не большинство, но треть, чет-

верть, десятую долю среди обитателей крепостей, смирительных домов и государственных тюрем». Таким образом, он усматривает скандал не в том, что сумасшедших держат вместе с негодяями, а в том, что все они вместе не образуют основной массы населения, обитающего в изоляторах; но кому же тогда жаловаться на соседство с преступниками? Вовсе не тем, кто навсегда лишился рассудка, а тем, кто по молодости своей оступился, проявил минутную слабость: «Я мог бы спросить... почему у нас не отличают злодеев от либертинов... Я мог бы спросить, почему молодых людей с опасными задатками оставляют в обществе людей, которые чрезвычайно быстро сделают их в высшей степени испорченными... Наконец, если правда, что вольнодумцев держат вместе со злодеями — а это сущая правда, — то почему мы берем на себя самый чудовищный из грехов и этим отвратительным, позорным смешением толкаем людей на преступление?» Что же касается безумцев, то какой еще участи можно для них желать? Они не настолько разумны, чтобы их можно было отпустить на свободу, и не настолько здравомыслящи, чтобы с ними можно было обращаться иначе, чем со злодеями: «Не подлежит никакому сомнению, что людей, утративших рассудок, следует скрывать от общества»[45].

Мы видим, в каком направлении развивалась в XVIII в. политическая критика изоляции. Ее целью было отнюдь не освобождение безумия; ничто в ней не дает оснований утверждать, что именно она обратила на сумасшедших внимание филантропов или врачей. Напротив, благодаря ей безумие прочнее, чем когда-либо, оказалось связано с изоляцией, причем двояким образом: с одной стороны, оно превратилось в символ той силы, которая подвергает людей заключению, в ее ничтожного и назойливого представителя в самом мире изоляции; с другой, сделалось преимущественным объектом любых направленных на изоляцию мер. Безумие стало субъектом и объектом, образом и конечной целью насилия, символом его слепого произвола и оправданием его разумности и обоснованности. Описав парадоксальный круг, безумие выступает в конечном счете единственной причиной изоляции, символизируя ее глубинное неразумие. Мишле, которому была еще близка эта мысль XVIII в., сформулирует ее на удивление четко; он прослеживает ход мысли Ми-

рабо относительно его собственного пребывания в Венсене одновременно с Садом:

— Во-первых, изоляция ведет к сумасшествию: «Тюрьма порождает безумцев. Все узники, которых обнаружили в Бастилии, в Бисетре, были доведены до полного отупения».

— Второй момент: все неразумное, все постыдное, все глубоко аморальное, что есть в XVIII в., сосредоточено в пространстве изоляции и воплощено в фигуре одного-единственного безумца: «Мы видели буйство, царящее в Сальпетриере. В Венсене обитал ужасный, источающий яд безумец — де Сад, пишущий в надежде отравить своей порочностью грядущие века».

— Третий момент: только этого безумца и следовало держать в изоляции, но его отпустили: «Его вскоре освободили; Мирабо остался в тюрьме»[46].

Итак, внутри пространства изоляции образуется пустота; эта пустота окружает безумие, обособляет его, выявляет в нем все, что несводимо к разуму и невыносимо для него; оно предстает теперь во всем своеобразии, отличающем его от остальных форм — соседей по заключению. Присутствие безумцев здесь выглядело несправедливостью — но несправедливостью *по отношению к другим*. Великое окружение, в котором пребывало неразумие и в котором оно обретало свое смутное единство, было прорвано. Безумие получает индивидуальные черты; оно — странный близнец преступления или, во всяком случае, близкий его родственник, и никому пока не приходит в голову усомниться в их взаимосвязи. Изоляция, отчасти утратив свое содержание, сохранила в себе лишь эти две фигуры; обе они символизируют ее необходимость: отныне только безумцы и преступники заслуживают изоляции. Безумие выделилось из смутного мира неразумия, превратилось наконец в особую, опознаваемую форму, — но не обрело свободы; между ним и изоляцией возникла какая-то глубинная связь, какая-то сущностная причастность.

Однако в то же самое время изоляция переживает еще один кризис, — еще более глубокий, поскольку под вопросом оказывается не только ее репрессивная функция, но и само ее существование; кризис уже не внутренний и не связанный с политическими протестами, но медленно надвигающийся по всему со-

циально-экономическому небосклону. Конечно, изоляция не играла той простой и действенной роли, какая приписывалась ей во времена Кольбера; но она отвечала реальной общественной потребности и потому не могла не интегрироваться в другие структуры и не служить другим целям.

Прежде всего она служила рычагом тех миграций, какие требовались для заселения колониальных территорий. С начала XVIII в. лейтенант полиции регулярно направляет министру список узников Бисетра и Сальпетриера, «пригодных для отправки на Острова», и просит выписать им подъемные[47]; пока еще это всего лишь один из способов очистить Общий госпиталь, переполненный активным населением, которое было бы невозможно держать в заключении до бесконечности. Но в 1717 г., когда была основана «Западная компания», эксплуатация американских земель становится полноправной сферой французской экономики. Для этой цели используют население изоляторов: начинаются знаменитые отправки узников из Руана и Ла-Рошели — девушек везут на телегах, юноши идут в кандалах. Первые такие отправки, сопряженные с насилием, больше не повторятся[48], однако сама депортация сделается привычной, и мифология изоляции пополнится еще одним внушающим ужас элементом. Людей подвергают заключению для того, чтобы в дальнейшем «отправить на Острова»; дело идет о том, чтобы вынудить значительную часть мобильного населения покинуть родину и отправиться осваивать территории колоний; изоляция становится своего рода складом, где эмигрантов держат про запас, чтобы в нужный момент послать их в заданный регион. С этого времени изоляция выполняет уже не просто функцию рынка рабочей силы во Франции, но определяет положение дел и уровень колонизации Америки: влияет на движение товаров, развитие плантаций, соперничество между Францией и Англией, войны на море, ограничивающие как торговлю, так и эмиграцию. Здесь будут периоды затоваривания, как, например, Семилетняя война; и наоборот, в некоторых фазах этого процесса спрос будет чрезвычайно активным, и население изоляторов легко будет сокращаться путем отправки в Америку[49].

С другой стороны, во второй половине века происходят важные изменения в сельскохозяйственных структурах: как во Фран-

ции, так и в Англии идет постепенное уничтожение общинных земель. В 1770 г. их раздел, не запрещавшийся и прежде, становится обязательным. Прямо или косвенно эти меры приносят выгоду крупным землевладельцам; мелкие хозяйства разоряются; там, где общинное имущество делится поровну между семьями или по домам, образуются мелкие владения, существующие обычно недолго[50]. Короче говоря, все сельское население оказывается оторванным от своей земли и вынуждено вести жизнь сельскохозяйственных рабочих, которые испытывают на себе все тяготы кризисов перепроизводства и безработицы; их заработная плата неуклонно снижается под действием двух поочередно вступающих в силу факторов: плохих урожаев, уменьшающих доход от сельскохозяйственной продукции, и хороших урожаев, вызывающих падение продажной цены. Начинает действовать механизм экономического спада; на протяжении двадцати лет, предшествующих революции, положение только ухудшается[51]. Нужда и безработица, которые до середины XVIII в. были явлениями сугубо городскими и в сельской местности носили исключительно сезонный характер, вскоре превращаются в проблему деревенского населения. *Workhouses* и общие госпитали возникали преимущественно в тех регионах, где быстрее всего шло развитие мануфактур и торговли, а значит, там, где плотность населения была наиболее высокой. Не придется ли теперь создавать их в регионах сельскохозяйственных, которые охвачены почти перманентным кризисом?

По мере того как мы приближаемся к концу века, изоляция оказывается связана со все более сложными социальными феноменами. Потребность в ней становится все более насущной, и однако применять ее теперь все труднее, а эффективность ее снижается. Франция и Англия практически одновременно переживают три серьезных кризиса; ответом на первые два будет ужесточение практики изоляции. Третьему уже невозможно противопоставить столь простые меры. И существование института изоляции оказывается под вопросом.

Первый кризис, бурный, но непродолжительный, пришелся на момент подписания договора в Экс-ла-Шапель: он стал явлением поверхностным, ибо не затрагивал глубинных структур экономики, и подъем наметился сразу же по окончании войны[52].

Однако возвращение домой солдат, скопление в изоляторах людей, ожидающих обмена захваченными колониальными территориями, конкуренция английских мануфактур приводят к выраженному росту безработицы; почти повсеместно опасаются бунтов или массовой эмиграции: «Мануфактуры, коим мы были так привержены, повсюду закрываются; в Лионе они на грани остановки; в Руане более 12 000 рабочих живут милостыней, то же самое в Туре и т. д. За последние три месяца более 20 000 рабочих покинули королевство и перебрались за границу, в Испанию, в Германию и пр., туда, где они получают работу и где правительство умеет рачительно хозяйствовать»[53]. Делаются попытки остановить рост числа безработных; издается декрет об аресте всех попрошаек: «Был отдан приказ арестовать разом всех нищих в королевстве; в деревне этим занимаются жандармы, то же происходит и в Париже, и отсюда, без сомнения, они не уйдут, ибо их обложили со всех сторон»[54]. Однако теперь изоляция становится еще более непопулярной и бесполезной мерой, чем раньше: «Парижские стражники, которым поручен надзор за бедняками и которых прозвали стражниками суповых мисок, задержали малолетних попрошаек, а затем, обознавшись или сделав вид, будто обознались, стали задерживать детей мещан; это вызвало первые возмущения; волнения были 19 и 20 числа этого месяца, но особенно значительные произошли 23-го. В этот день народ, столпившийся в кварталах, где было совершено похищение, растерзал от четырех до восьми из этих стражников»[55]. В конечном счете госпитали оказываются забиты битком, но ни одна из проблем не получает реального решения: «В Париже всех нищих выпустили на свободу после сказанных волнений, вызванных их арестом; улицы и дороги буквально затоплены ими»[56]. Безработицу удалось победить лишь в последующие годы, отмеченные экономическим подъемом.

Около 1765 г. разразился новый кризис, по-своему не менее значительный. Французская торговля находилась в состоянии, близком к катастрофическому; экспорт снизился более чем вдвое[57]; война практически оборвала торговые связи с колониями. Царила всеобщая нищета. Подводя итог экономической истории Франции в XVIII в., Арну пишет: «Достаточно вспомнить, какого процветания достигла Франция после краха Системы, и со-

поставить его с теми глубокими ранами, что были нанесены общественному благосостоянию войной 1755 г.»[58]. В тот же период столь же глубокий кризис охватывает и Англию, однако здесь он вызван совершенно иными причинами и протекает совершенно иначе; вследствие колониальных завоеваний объем торговли значительно увеличивается[59], однако неурожайные годы (1756—1757) и разрыв связей с европейскими странами — производителями сельскохозяйственной продукции влекут за собой резкий рост цен на все товары. И во Франции, и в Англии ответом на кризис служит изоляция; в 1765 г. Купер обнародует свой проект реформы благотворительных учреждений; он предлагает создать в каждом *hundred,* округе, под наблюдением дворянства и духовенства, специальные дома, которые бы включали лечебницу для больных бедняков, мастерские для бедняков здоровых и исправительные отделения для тех, кто будет отказываться от работы. По этому образцу в сельской местности был сооружен целый ряд домов, а сам образец был подсказан Карлфордским *workhouse.* Во Франции Королевским ордонансом 1764 г.[60] предписывается открыть дома призрения нищих; однако на практике это решение будет впервые применено лишь после того, как Совет вынесет 21 сентября 1767 г. соответствующее постановление: «Должно подготовить и основать в различных финансовых округах королевства закрытые дома, дабы принимать в них всех подозрительных... Содержащиеся в сказанных домах будут получать пищу и обеспечиваться за счет Его Величества». На следующий год во Франции открывается 80 домов призрения нищих; по своей структуре и целям они в основном повторяют общие госпитали; например, уставом лионского дома призрения предусматривается, что в него будут направлять бродяг и нищих, приговоренных к тюремному заключению судебными органами превотства, «девиц легкого поведения, сопровождающих войска», «частных лиц, задержанных по приказу короля», «помешанных, как бедных и всеми покинутых, так и тех, чье содержание будет оплачиваться»[61]. Судя по описанию Мерсье, эти дома призрения почти не отличались от старинных домов, входивших в Общий госпиталь; здесь царит та же нищета, то же смешение всех и вся, та же праздность: «Эти новоявленные тюрьмы были выдуманы, чтобы побыстрее очистить улицы и дороги от нищих, дабы нельзя

было созерцать невыносимого убожества по соседству с невыносимой роскошью. Самым бесчеловечным образом их помещают в мрачные, зловонные жилища и предоставляют самим себе. От безделья, скверной пищи, скученности несчастные вскоре гибнут один за другим»[62]. Действительно, большинство этих домов призрения не пережили эпохи кризиса.

Начиная с 1770 г. и на протяжении последующего периода экономического подъема практика изоляции постепенно отступает на задний план; ответом на кризис, разразившийся в это время, будет уже не изоляция, а меры по ее ограничению.

Эдикт Тюрго о торговле зерном вызвал понижение закупочных цен при весьма ощутимом росте продажной цены, и произошло это как раз тогда, когда в результате раздела общинного имущества начинал складываться сельскохозяйственный пролетариат. Тем не менее Тюрго закрыл многие дома призрения нищих, и к тому времени, когда к власти придет Неккер, 47 из них уже будут упразднены, а некоторые, подобно суассонскому, преобразованы в госпитали для стариков и больных[63]. Еще через несколько лет в Англии вспыхнет достаточно серьезный кризис, вызванный безработицей как следствием войны в Америке. В связи с этим парламент в 1782 г. примет акт *for the better relief and Employment of the Poor*[64]*. Имеется в виду провести целостную административную реорганизацию с целью лишить муниципальные власти их основных полномочий в вопросах, касающихся нищенства; отныне магистраты каждого из округов будут назначать во всех приходах «надзирателей» за бедняками, а также управляющих работными домами; они изберут инспектора, чьи полномочия в области контроля и организации будут почти неограниченными. Но что самое главное, наряду с «workhouses» будут создаваться «poorhouses», дома для бедняков, которые в действительности предназначаются для тех, кто сделался «неимущим по возрасту, по болезни либо увечью и неспособен собственным трудом обеспечить свое существование». Здоровых же бедняков не будут направлять ни в эти, ни в работные дома; им следует как можно быстрее предоставить работу, отвечающую их силам и способностям; следует также убедиться, что проделанная работа должным образом оплачена. Деятельность Тюрго и Гилбер-

* О наилучшем обеспечении и занятости бедняков (*англ.*). — *Примеч. пер.*

тов Акт означают не конец изоляции, но расшатывание самых ее оснований. Обветшав от слишком долгого использования, она внезапно обнаружила свою ограниченность. Теперь уже известно, что она бессильна против безработицы, неспособна воздействовать на цены. Если и есть в ней какой-то смысл, то только потому, что она отчасти способна помочь неимущим, которые не в состоянии сами удовлетворить свои потребности. Но как экономическая структура она оказывается несостоятельной.

Прежняя политика благотворительности и борьбы с безработицей подлежит пересмотру. Реформа назрела.

Мало-помалу понятие нищеты очищается от морализаторских примесей. Кризисы явили всем тот лик безработицы, который уже никак нельзя было спутать с ликом лености; все увидели, как бедность и вынужденная праздность получили распространение в деревне — там, где прежде, по всеобщему убеждению, можно было наблюдать как раз самые непосредственные, самые чистые формы нравственной жизни; благодаря этому открылось, что нищету нельзя считать только прегрешением: «Попрошайничество есть плод нищеты, каковая, в свою очередь, есть результат неблагоприятных обстоятельств, складывающихся либо в земледелии, либо в мануфактурном производстве как из-за роста цен на продукты, так и из-за переизбытка населения и т. д.»[65]. Бедность превратилась в явление экономическое.

Но явление это не случайно, с ним невозможно покончить раз и навсегда. Существует нищета неистребимая, та роковая бедность, которая до скончания века неизменно сопутствует любым формам общества, даже таким, где всех праздных людей удается занять делом: «В правильно устроенном государстве не должно быть бедняков, кроме тех, что рождаются в нищете либо впадают в нее по несчастной случайности»[66]. Это, так сказать, неотчуждаемый фонд нищеты: какова бы ни была ее причина, происхождение или несчастный случай, она отчасти неизбежна. Нужда представлялась настолько неотделимой от человеческого удела и от самой структуры общества, что долгое время никто не был способен представить себе государство без бедняков: понятия собственности, труда и нужды были взаимосвязаны в философской мысли вплоть до XIX в.

Такая бедность необходима, ибо неуничтожима; но она необходима и потому, что делает возможным существование богатства. Класс нуждающихся благодаря своему труду и низкому уровню потребления позволяет нации в целом обогащаться, извлекать доход из полей, колоний и шахт, производить товары, пользующиеся спросом во всем мире; короче говоря, народ, не имеющий своих бедняков, всегда будет беден. Нужда становится обязательной принадлежностью любого государства. Она скрывает в себе самую тайную, но и самую реальную жизнь общества. Бедные — это фундамент и слава нации. Нищету их нельзя победить, но ей следует вознести хвалу и воздать по заслугам: «Я преследую лишь одну цель — привлечь частицу сего неусыпного внимания [внимания властей] к страждущей части народа... ей должно помогать во имя чести и процветания всякой империи, коей бедные повсюду служат прочнейшей опорой, ибо государь не может сохранять и приумножать владения свои, не поощряя роста населения, не способствуя земледелию, искусствам и торговле; бедные же суть необходимые двигатели тех великих сил, на коих зиждется подлинная мощь данного народа»[67]. Перед нами полная нравственная реабилитация бедняка, которая, на уровне более глубоком, свидетельствует о его экономической и социальной реинтеграции. При меркантилистском хозяйственном укладе бедняк, не будучи ни производителем, ни потребителем, не находил себе места: праздный, бродяга, безработный, он мог подлежать только изоляции, и эта мера делала его отверженным, стоящим как бы вне общества. С зарождением промышленности, испытывающей потребность в рабочих руках, он снова становится составной частью нации.

Тем самым экономическая мысль подводит новое основание под понятие бедности. В христианской традиции только бедняк обладал реальным, конкретным и телесным бытием: он был всегда индивидуальным ликом нужды, символизировал собой явление Бога в богочеловеке. Изоляция отделила бедняка от общества, смешала с иными персонажами, окружила ореолом морального осуждения, но не лишила собственного лица. В XVIII в. обнаруживается, что «бедных как таковых» не существует, что они не являются конкретной и конечной реальностью и, называя их так, долгое время смешивали две разных, отличных по своей природе реальности.

С одной стороны, существует *бедность:* уменьшение количества товаров и денег, экономическая ситуация, обусловленная состоянием торговли, сельского хозяйства, промышленности. С другой стороны, существует *население:* не пассивный элемент экономики, испытывающий на себе колебания богатства, но сила, имеющая непосредственное отношение ко всей экономической ситуации, участвующая в производстве богатств — ибо создает их или, во всяком случае, передает, перемещает и умножает именно человеческий труд. Понятие «бедняк» было довольно расплывчатым: в нем смешивалось то богатство, какое представляет собой сам человек, и то состояние нужды, которое считается извечно присущим человечеству. На самом же деле бедность и население соотносятся между собой прямо противоположным образом.

В этом пункте сходятся физиократы и экономисты. Население само по себе есть одно из слагаемых богатства; больше того, оно — его надежный и неисчерпаемый источник. Для Кене и его учеников человек служит главной опосредующей силой между землей и богатством: *«Какова цена человеку, такова и земле,* гласит весьма мудрая пословица. У никчемного человека никчемна и земля. С людьми земля, которой владеешь, стоит вдвое больше; землю можно раскорчевать; ее можно приобрести. Создать человека из земли подвластно одному лишь Богу, но сплошь и рядом мы видим, как, имея людей, можно стать обладателем земли либо по крайней мере ее продуктов, что одно и то же. Из этого следует, что первейшее из благ есть обладание людьми, а второе — обладание землей»[68].

С точки зрения экономистов население также является величайшим благом. И даже большим, учитывая, что, по их убеждению, богатство создается не только благодаря сельскохозяйственному труду, но и путем промышленных преобразований и через обращение товаров. Богатство зависит от реально затраченного человеком количества труда: «Поскольку реальное богатство государства составляет только ежегодный продукт его земель и промышленная деятельность его жителей, то богатство это будет величайшим из возможных, если производительность каждого арпана его земли и промышленной деятельности каждого из его жителей достигнет наивысших степеней»[69]. Парадок-

сальным образом ценность населения возрастает вместе с ростом его численности, поскольку благодаря ему промышленность обеспечивается дешевой рабочей силой, что понижает себестоимость продукции и позволяет развиваться производству и торговле. На этом безграничном рынке рабочей силы «базовая цена» — которая, согласно Тюрго, соответствует прожиточному минимуму рабочего, — в конце концов совпадает с ценой, обусловленной соотношением спроса и предложения. Таким образом страна получает тем большее преимущество в торговой конкуренции, чем больше в ее распоряжении величайшего из всех возможных богатств — населения[70].

Изоляция — это грубая ошибка, причем ошибка экономическая: под предлогом уничтожения нищеты власти изымают из оборота и содержат на началах благотворительности *бедное население.* На самом деле *бедность* при этом лишь искусно маскируют, уничтожая в реальности часть *населения* — богатства, всегда имеющегося в наличии. Как можно думать, что тем самым беднякам помогают избавиться от временно постигшей их нищеты? На самом деле им в этом мешают, ограничивая рынок рабочей силы, что тем более опасно делать в кризисный период. Следовало бы, напротив, снизить дороговизну продуктов через удешевление рабочей силы, возместить их недостаток новым рывком промышленности и сельского хозяйства. Единственно разумное лекарство от кризиса — это вновь включить все обнищавшее население в производственный оборот, распределив его по тем точкам, где сильнее всего ощущается нехватка рабочей силы. Один из секретов богатства, победы в конкурентной борьбе между нациями состоит в использовании бедняков, бродяг, ссыльных и эмигрантов всяческого рода. «Каков наилучший способ ослабить соседние государства, беспокоящие нас своей военной и промышленной мощью? — задавался вопросом Джозайас Такер, размышляя над эмиграцией протестантов. — Состоит ли он в том, чтобы принудить их подданных оставаться дома, отказываясь принять их и ввести в наше общество, или же в том, чтобы привлекать их к нам хорошими заработками и возможностью пользоваться теми же преимуществами, что и остальные граждане?»[71].

Изоляция уязвима не только потому, что пагубно влияет на рынок рабочей силы; еще важнее то, что она, а вместе с ней и вся

традиционная благотворительность, составляет область рискованного капиталовложения. В классическую эпоху, как и в Средние века, поддержка беднякам оказывалась преимущественно через систему фондов. Иными словами, часть земельного капитала или доходов тем самым замораживалась, причем окончательно, ибо оправданное стремление избежать коммерциализации благотворительных заведений привело к тому, что были приняты жесткие юридические меры, не позволяющие когда-либо вновь пустить это имущество в обращение. Однако со временем польза от этих заведений становится все менее ощутимой; складывается иная экономическая ситуация, бедность предстает в ином обличье: «Общественные потребности изменяются; природа собственности и ее распределение, границы между различными сословиями народа, между мнениями, нравами, занятиями внутри данной нации либо ее составных частей, самый климат, болезни и иные превратности человеческой жизни бесконечно варьируются; зарождаются новые потребности; другие же, напротив, отпадают»[72]. Фонд с его раз и навсегда заданным, неизменным характером приходит в противоречие с изменчивостью, неустойчивостью случайных потребностей, которым он призван отвечать. Поскольку замороженное в нем богатство нельзя ввести в обращение снова, то по мере возникновения новых потребностей приходится создавать новые богатства. Таким образом, отложенная часть основных капиталов и доходов постоянно растет, а продуктивная часть соответственно сокращается. Что неизбежно приведет к еще большей бедности, а значит, к созданию еще более многочисленных фондов. Подобный процесс может продолжаться до бесконечности. И не исключено, что настанет момент, когда «бесчисленные фонды... поглотят в конечном итоге все средства и всю собственность частных лиц». При ближайшем рассмотрении классические формы благотворительности служат причиной оскудения, замораживания и как бы медленной смерти всякого продуктивного богатства: «Когда бы у всех когда-либо живших людей была своя могила, то пришлось бы снести эти бесплодные памятники, чтобы приискать пахотные земли, и потревожить прах покойных, чтобы накормить живых»[73].

Благотворительная помощь бедным должна получить новый смысл и новое направление. В XVIII в. обнаружилось, что в су-

ществующей форме она вступает в союз с нищетой, действует с ней заодно и способствует ее развитию. Единственно непротиворечивая форма благотворительности состояла бы в том, чтобы извлечь выгоду из потенциального богатства бедного населения — а именно из того простого и ясного факта, что оно является населением. Подвергать его изоляции было бы абсурдом. Наоборот, ему следует предоставить полнейшую свободу перемещения в социальном пространстве; оно рассосется само, без всякой посторонней помощи — постольку, поскольку превратится в источник дешевой рабочей силы; тем самым центры наиболее перенаселенные и пребывающие во власти нищеты превратятся в центры наиболее быстро развивающейся торговли и промышленности[74]. Единственная стоящая форма благотворительности — это свобода: «Всякий здоровый человек должен зарабатывать на жизнь собственным трудом, ибо если он получает пропитание, не трудясь, то он отнимает его у тех, кто трудится. Долг государства перед каждым из его граждан — устранить препятствия, которые могли бы стеснить его свободу»[75]. Все барьеры, все границы в социальном пространстве подлежат уничтожению целиком и полностью: нужно отменить цеховых старшин, возводящих в нем внутренние преграды; нужно отменить изоляцию, символ абсолютного принуждения, на внешних границах общества. Поддержание заработной платы на низком уровне при отсутствии ограничений и протекционистских мер в области занятости должно уничтожить бедность — или, во всяком случае, позволить ей на новых основаниях войти в мир богатства.

Каково же должно быть это новое социальное место бедности? Стремление ответить на этот вопрос порождает многие десятки проектов[76]. Для всех, или почти всех, отправной точкой служит разграничение между «бедняками здоровыми» и «бедняками больными». Разграничение само по себе очень старое; однако до сих пор оно было довольно зыбким и расплывчатым, ибо служило лишь принципом классификации заключенных, принятой в изоляторах. В XVIII в. его открывают вновь и теперь уже вкладывают в него ясный и точный смысл. Разница между «бедняком здоровым» и «бедняком больным» состоит не только в степени нищеты; эти два типа несчастных различны по своей природе. Бедняк, способный трудиться, есть позитивный социальный

элемент, даже если по небрежности из него пока не извлекают никакой пользы: «Бедность и несчастье можно рассматривать как некий инструмент, как своего рода движущую силу, ибо сила физическая от них не пропадает, и ее можно обратить во благо государству, во благо даже и самому лицу, которого принуждают ею воспользоваться». Напротив, больной — это мертвый груз, «пассивный, неподвижный, негативный» элемент общества, входящий в него только на правах чистого потребителя: «Нищета — это бремя, имеющее цену; нищего можно приставить к машине, и он включит ее; болезнь же есть ни к чему не пригодная ноша; ее можно лишь взвалить на плечи или сбросить; она всегда служит помехой и никогда — помощницей»[77]. Таким образом, старое понятие призрения следует уточнить: в нем смешаны элемент позитивный, бедность, и бесполезное бремя болезни.

Здоровые бедняки обязаны трудиться, но не по принуждению, а совершенно свободно, иными словами, подчиняясь лишь давлению экономических законов, благодаря которым эта неиспользованная рабочая сила превращается в самое драгоценное из всех благ: «Подать здоровому бедняку наиболее подобающую ему помощь — значит способствовать тому, чтобы он оказал ее себе сам, своими собственными силами и своим собственным трудом; милостыня, поданная здоровому и крепкому человеку, вовсе не акт милосердия, или же это акт милосердия неверно истолкованного, — оно возлагает на общество лишнее бремя... Потому-то мы и видим, что правительство и владельцы собственности сокращают бесплатные раздачи благ»[78].

Все то, что еще в XVIII в. составляло «высшее достоинство» бедняка, что придавало акту милосердия его вечный смысл, — все это превратилось прежде всего в пользу: никто не просит сострадать беднякам, требуется лишь признать, что уже здесь, в этом мире они воплощают в себе богатство. В Средние века богач освящался бедняком; богач XVIII в. состоит у бедняка на содержании: не будь «низших, т. е. страждущих классов общества, у богача не было бы ни жилья, ни одежды, ни пищи; это для него ремесленник, стоя на шатких мостках и рискуя жизнью, поднимает громадные тяжести, что венчают наши здания; это ради него землепашец превозмогает непогоду и изнуряет себя тяготами пахоты; это ради него целые толпы несчастных обрекают себя

на смерть в шахтах, или в красильных мастерских, или за обработкой минералов»[79]. Бедняк вновь включается в сообщество, откуда его изгоняли посредством изоляции; однако лицо его стало теперь иным. Он больше не служит оправданием богатству, его духовной формой; он — всего лишь драгоценный материал богатства.

Бедняк был смыслом его существования; теперь же он — условие этого существования. Благодаря бедняку богач не превосходит сам себя, но получает пропитание. Бедность стала сущностно необходимой для богатства, а потому ее следует выпустить из стен изоляторов и предоставить в его полное распоряжение.

А бедняк больной? Это элемент по преимуществу негативный. Это нищета непоправимая, не имеющая средств к существованию и не заключающая в себе потенциального богатства. Он, и только он, нуждается в полной и всесторонней поддержке. Но на чем она должна быть основана? В уходе за больными нет никакой экономической выгоды, никакой материальной необходимости. Это делается лишь по велению сердца. Благотворительная помощь больным оказывается постольку, поскольку она есть организованное чувство жалости и солидарности, зародившееся раньше общественных форм жизни, ибо, по-видимому, оно и является первоисточником общества: «Идеи общества, управления, социальной помощи заложены в самой природе; ибо в ней заложена и идея сострадания, а именно эта первичная идея служит для них основой»[80]. Следовательно, долг благотворительности выносится за пределы общества, поскольку он принадлежит природе, но принадлежит он ей потому, что общество в своих истоках есть лишь одна из форм этого долга, столь же древнего, как и совместное существование людей. Вся жизнь человека, начиная с самых непосредственных, спонтанных чувств и кончая самыми высокоразвитыми формами общества, опутана сетью обязательств перед страждущими. Прежде всего, это *«естественная благотворительность»*, т. е. *«глубоко личное чувство,* которое рождается вместе с нами, достигает большей или меньшей степени развития и делает нас чувствительными к нищете либо к немощам наших ближних». Затем идет *«личная благотворительность,* или присущая нам от природы предрасположенность, подвигающая на частные добрые дела». «Наконец, есть

национальная благотворительность, согласующаяся с теми же принципами нашего существования и таящая в себе личное чувство, то всеобъемлющее чувство, которое подвигает нацию в целом искоренять открывшиеся ей злоупотребления, внимать обращенным к ней жалобам, стремиться к добру, если оно возможно и достижимо, и простирать это добро на лиц всякого класса, пребывающих в нищете либо страдающих неизлечимыми заболеваниями»[81].

Благотворительность становится первым и абсолютным долгом общества, ничем не обусловленным, ибо она является условием его существования, — самой живой, самой личной и в то же время самой всеобщей связью, объединяющей людей. Но относительно конкретных форм этой благотворительности мысль XVIII в. пребывает в сомнениях. Следует ли понимать «общественный долг» как абсолютное обязательство для общества? Следует ли государству взять благотворительность в свои руки? Государство ли должно строить госпитали и распределять помощь? Незадолго до революции по всем этим вопросам разгорелась целая дискуссия. Одни призывали установить государственный контроль за всеми благотворительными учреждениями, полагая, что *общественный долг* есть тем самым *долг общества* и в конечном счете государства: выдвигается предложение учредить постоянно действующую комиссию по контролю за всеми госпиталями королевства; некоторые мечтают о создании крупных госпиталей, где был бы обеспечен уход за всеми больными бедняками[82]. Но большинство высказывается против этой массовой благотворительности. Экономисты и либералы скорее склонны считать, что *общественный долг* — это *долг общественного человека,* а не самого общества. Таким образом, для того чтобы установить возможные формы благотворительности, следует определить, какова природа и каковы пределы чувства жалости, сострадания, солидарности, присущего общественному человеку и способного объединить его с ему подобными. В основе теории благотворительности должен лежать этот полупсихологический, полуморальный анализ, а не определение договорных обязательств в социальной группе. В таком понимании благотворительность — это не государственная структура, но личная связь, соединяющая человека с человеком.

Дюпон де Немур, ученик Тюрго, пытается дать определение этой связи, неразрывно соединяющей страдание с состраданием. Когда человеку больно, он сначала стремится облегчить болезнь самостоятельно; потом он жалуется, «начинает просить помощи у родных и друзей, и каждый, в силу некоей естественной склонности, которую поселило сострадание в сердцах почти всех людей, оказывает ему поддержку»[83]. Но природа этой склонности, по-видимому, та же, что у воображения и симпатии, согласно Юму; живость ее непостоянна, а сила небезгранична; в ней нет той неисчерпаемой мощи, которая бы позволила ей спонтанно устремляться на всех людей без различия, даже незнакомых. Предел сочувствия достигается быстро, и нельзя требовать от людей, чтобы они простирали свою жалость «далее той черты, за которой взятые ими на себя заботы и сопряженная с ними усталость показались бы им обременительными и перевесили их сострадание». Таким образом, благотворительность нельзя рассматривать как абсолютный долг, побуждающий к действию при малейшей просьбе о помощи со стороны любого несчастного. Она может быть только следствием определенной нравственной склонности, и ничем иным; и анализировать ее надо в понятиях физики, как силу. Эта сила выводится из двух составляющих: первую, негативную, составляющую образуют тяготы, с которыми связаны требуемые заботы (иначе говоря, насколько серьезна болезнь и насколько велико расстояние, которое необходимо преодолевать: чем больше удаляется человек от своего семейного очага и непосредственного окружения, тем тяжелее ему ухаживать за больным); другая, позитивная, составляющая зависит от того, насколько живые чувства внушает к себе больной; чувства эти ослабевают тем быстрее, чем дальше отходит человек от сферы своих естественных привязанностей, ограниченных семьей. Когда достигается известный предел, поставленный в равной мере пространством, воображением и живостью участия к больному, — предел, более или менее совпадающий с границами семейного очага в широком смысле, — действовать начинают одни только негативные силы, и требовать благотворительности становится невозможно: «Вот почему в семье, члены которой связаны взаимной любовью и дружбой, помощь всегда оказывается сразу, причем самым внимательным и энергичным образом... Но... чем более издалека

приходит помощь, тем ниже ей цена и тем обременительнее она для тех, кто ее оказывает».

Таким образом, социальное пространство, в котором находит свое место болезнь, коренным образом меняется. Начиная со Средних веков и до конца классической эпохи оно всегда было однородным. Любой человек, чьим уделом стала нищета и болезнь, имел право на сострадание других и на их заботу. Он был близок каждому в отдельности и всем вместе; он мог в любую минуту предстать перед кем угодно. И чем дальше находился край, откуда он пришел, чем более незнакомым было его лицо, тем сильнее ощущалась заключенная в нем символика всеобщности; он превращался в Несчастного, в Больного par excellence, и в его анонимности таились предвестья вечной славы. Напротив, в XVIII в. это пространство дробится, в нем возникает целый мир частных, ограниченных фигур. Больному отводится место в отдельно существующих единицах — это либо активные зоны оживленных психологических отношений, либо пассивные, нейтральные зоны пространственной удаленности и бездействия души. Социальное пространство болезни распадается на части в соответствии с, так сказать, структурой сердечной преданности, и участь больного касается отныне не всякого человека, а только тех, кто принадлежит к его непосредственному окружению, — тех, с кем он соседствует в воображении, с кем близок в сфере чувств. Социальное пространство филантропии противостоит пространству милосердия не только как мир светский — миру христианскому, но и как дробная морально-аффективная структура, где больные распределяются по разным сферам в зависимости от своей принадлежности к тому или иному кругу людей, — однородному пространству, где нищета каждого обращена к любому человеку, и выбор ее зависит лишь от ее возможного, всегда случайного, но неизменно значимого пути.

Однако же XVIII век не ограничивался только такой постановкой вопроса. Напротив, все стремятся вложить в благотворительность как можно больше живого, естественного чувства и в то же время сделать ее более экономически справедливой и обоснованной. Если бы, вместо того чтобы строить обширные госпитали, содержание которых обходится очень недешево, можно было распределять помощь непосредственно между семьями больных, выгода получилась бы тройная. Во-первых, выгода эмо-

циональная: семья не перестает испытывать подлинную жалость к больному, хоть и видит его каждый день. Во-вторых, выгода экономическая: отпадает необходимость предоставлять больному кров и пищу, ибо дома они ему обеспечены. Наконец, в-третьих, выгода медицинская: не говоря уже о том, что больной получает дома особенно тщательный уход, он к тому же избавлен от гнетущего зрелища госпиталя, в котором все видят «храм смерти». Мрачные картины, предстающие взору больных, грязь и зараза, удаленность от всего, что им дорого, усиливают их страдания и в конце концов вызывают болезни, которые не возникают самопроизвольно и естественно, в природе, а являются как бы порождениями собственно госпиталя. Положение госпитализированного человека предполагает ряд особых болезней, своего рода не открытый еще «больничный синдром», и потому «врачу в госпитале должно обладать гораздо большим искусством, чтобы суметь избежать опасности и не принять за истину ложный опыт, каковой, по-видимому, есть результат искусственно созданных болезней, которые он должен пользовать в госпиталях. Действительно, ни одна из больничных болезней не существует в чистом виде»[84]. Как изоляция в конечном счете порождает бедность, так и госпиталь порождает болезнь.

Место, отведенное самой природой для излечения, — это не госпиталь, но семья или, во всяком случае, непосредственное окружение больного. И подобно тому как бедность исчезает при свободном обращении рабочей силы, болезнь должна отступить перед теми заботами, которые самопроизвольно оказывает человеку его естественная среда: «Если общество стремится к подлинному милосердию, оно само должно принимать в нем возможно меньшее участие и, в той мере, в какой это от него зависит, привлекать к этой деятельности силы частных лиц и семей»[85].

Именно на эти «силы частных лиц» и возлагается надежда, именно их пытаются сорганизовать в деле благотворительности в конце XVIII в[86]. В Англии законом, принятым в 1722 г., запрещалось оказывать помощь на дому в какой бы то ни было форме: неимущего больного следовало препроводить в госпиталь, где он мог бы превратиться в анонимный объект общественного милосердия. В 1796 г., согласно новому закону, такое положение признается «неуместным и притеснительным», ибо оно препятствует ряду достойных людей получать помощь на дому

от случая к случаю, а других лишает «умиротворения, сопутствующего нахождению их в домашней обстановке». Ситуация меняется; в каждом приходе назначаются надзиратели, которые решают, какую помощь возможно оказывать неимущим больным, находящимся дома[87]. Предпринимаются также попытки содействовать развитию системы взаимного страхования; в 1786 г. Экленд разрабатывает проект «universal friendly or benefit society»*: подписавшиеся крестьяне и прислуга могли рассчитывать на помощь на дому по болезни или при несчастном случае; в каждом приходе уполномоченный на то аптекарь поставлял бы необходимые лекарства, половина стоимости которых оплачивалась бы приходом, а половина — самим Обществом[88].

В период революции, по крайней мере на начальных ее этапах, идеи централизованной реорганизации системы благотворительности и возведения крупных госпиталей были отвергнуты. Доклад Ларошфуко-Лианкура вполне согласуется с либеральными идеями Дюпона де Немура и учеников Тюрго: «Когда бы возобладала система помощи на дому — система, обладающая, помимо прочего, теми бесценными преимуществами, что благодеяния распространяются на все семейство человека, получающего помощь, что он остается в окружении самых дорогих ему людей и вещей и что тем самым общественная благотворительность ведет к укреплению естественных отношений и привязанностей, — это привело бы к весьма значительной экономии средств, ибо для поддержания человека в домашних условиях достаточно было бы суммы, далеко не достигающей даже половины той, в какую обходится ныне содержание бедняка в госпитале»[89].

Мы наблюдаем два несхожих, чуждых друг другу процесса.

Зарождение и развитие первого из них протекало в пространстве, очерченном изоляцией: благодаря этому процессу безумие обрело независимый и своеобычный облик, выделилось на фоне того необъятного мира, где оно пребывало в заточении; новое, обособленное положение отныне делает его доступным восприятию отдельно от неразумия. И тогда как все прочие заключенные постепенно оказываются за пределами изоляции, безумец оста-

* Общества всеобщей дружбы, иначе выгоды (*англ.*). — *Примеч. пер.*

ется в них до конца — последний обломок, последний свидетель практики, которая имела важнейшее значение для классической эпохи и которая для нас выглядит загадочной и непостижимой.

Наряду с этим разворачивался другой процесс, зародившийся вне института изоляции. Это процесс осмысления бедности, болезни и благотворительности с экономической и социальной точки зрения. Впервые за всю историю христианского мира болезнь отделилась от бедности и нищеты во всех ее обличьях.

Коротко говоря, распадается все, что прежде служило оболочкой безумия, размыкается круг нищеты, размыкается круг неразумия. Нищета рассматривается как проблема, имманентная экономическому устройству общества; неразумие уходит в глубины воображения, превращаясь в одну из его фигур. Больше их судьбы не пересекутся.

И тогда-то, в конце XVIII в., вновь заявит о себе безумие — безумие как таковое; пока оно еще обречено, подобно преступлению, пребывать в прежнем пространстве изгнания, но одновременно оно оказывается лицом к лицу со всей совокупностью новых проблем, связанных с благотворительной помощью больным.

Безумие свободно уже теперь — в том смысле, что оно избавилось от древних форм опыта, определявших его восприятие и осмысление. Высвобождение это произошло не благодаря вмешательству филантропии, не благодаря научному, т. е. в конечном счете позитивистскому, познанию его «истины», а в силу тех медленных сдвигов, которые совершались в самых глубинных структурах опыта: не в той точке, где безумие есть болезнь, а там, где оно связывается с жизнью людей и с их историей, там, где люди конкретно переживают свою нищету и где их неотвязно преследуют фантазмы неразумия. Именно здесь, в этих смутных областях опыта, постепенно сформировалось современное понятие безумия. То было не расширение или обновление понятийного аппарата; если угодно, то было «открытие» — в той мере, в какой, отступив назад, установив дистанцию по отношению к безумию, все вновь ощутили его тревожное присутствие в той мере, в какой тяжкий труд «высвобождения» позволил ему незадолго до реформы Тьюка и Пинеля, обрести наконец свое особенное лицо, отличное от великого, очевидного — и распавшегося отныне образа неразумия.

Глава третья

О ПРАВИЛЬНОМ ПРИМЕНЕНИИ СВОБОДЫ

Итак, безумие вновь в одиночестве — не в том громко заявляющем о себе и в известном смысле славном одиночестве, которое оно познало до эпохи Возрождения, но в каком-то ином, странно безмолвном; и это одиночество мало-помалу выделяет его из смешанного сообщества, населяющего изоляторы, и словно окружает со всех сторон пустой, нейтральной зоной.

На протяжении XVIII в. была утрачена не бесчеловечная суровость в обращении с безумными, а очевидность изоляции, то всеобъемлющее единство, куда они вписывались просто и ясно, те бесчисленные нити, что вплетали их в сплошную ткань неразумия. Безумие обрело свободу задолго до Пинеля — свободу не от физического принуждения, не от темницы, а от гораздо более сковывающего и, быть может, решающего для него рабства: от господства смутной и мощной силы. Оно было свободно еще до революции: свободно для индивидуализирующего его восприятия, свободно для узнавания его особенных обличий, для всей той работы сознания, в результате которой оно в конечном счете получит статус объекта.

Теперь безумие представляет собой проблему: одинокое, вырванное из прежних родственных уз и брошенное в рухнувших стенах изоляторов, оно задает такие вопросы, которые до сих пор никогда не получали четкой формулировки.

В первую очередь безумие ставит в тупик законодательную власть; она не могла не санкционировать конец изоляции и теперь не знала, в какой точке социального пространства найти для него место — в тюрьме, в госпитале или же в кругу семейной благотворительности. Эта нерешительность сказывается в мерах, принятых непосредственно перед революцией и сразу после нее.

Бретёй в своем циркуляре относительно тайных королевских указов об аресте просит управляющих сообщить ему, какого рода заключенные содержатся в различных изоляторах и каковы мотивы их заключения. Подлежат освобождению, самое большее, после одно- или двухгодичного заключения «те, кто, не совершив ничего такого, что могло бы повлечь суровые меры, к коим были они приговорены законом, предавались чрезмерному вольнодумству, разврату и мотовству». Напротив, не следует выпускать из изоляторов «узников, помешанных в уме, чье тупоумие не позволяет им правильно вести себя в обществе либо же чье буйство представляет опасность для окружающих. В отношении оных должно лишь убедиться, по-прежнему ли пребывают они в том же состоянии, и если признано будет, что свобода их пагубна для общества или что она — благодеяние, бесполезное для них самих, то, как ни прискорбно, их следует содержать в заключении и далее»[1]. Таков первый этап: практику изоляции, сколько возможно, ограничивают в отношении всего, что касается прегрешений против морали, семейных конфликтов, вольнодумства в его наиболее легких формах, однако изоляция как принцип сохраняет свою ценность, причем в одном из главных своих значений — как заточение безумных. Именно в этот момент безумие становится полновластным хозяином изоляции — тогда как сама изоляция освобождается от всех прочих форм своей полезности для общества.

Вторым этапом стало великое расследование, предпринятое по инициативе Национального и Учредительного собрания накануне провозглашения Декларации прав человека: «Никто не может быть подвергнут аресту либо задержанию иначе, чем в случаях, предусмотренных законом, и в формах, им установленных... Законом должны допускаться лишь наказания, явно и строго необходимые, и никто не может быть наказан иначе, чем по закону, принятому и обнародованному до совершения пре-

ступления и примененному в установленном порядке». Эпоха изоляции подходит к концу. Сохранено только тюремное заключение, в котором на данный момент бок о бок содержатся обвиняемые либо осужденные преступники и безумцы. Для осмотра парижских изоляторов Комитет по нищенству Учредительного собрания специально назначает пять человек[2]. В декабре 1789 г. герцог де Ларошфуко-Лианкур представляет свой отчет; прежде всего, он убежден, что присутствие безумцев привносит в смирительные дома дух упадка и грозит низвести обитателей изоляторов до положения, недостойного человека; поощряемое в них смешение преступников и сумасшедших — свидетельство величайшего легкомыслия со стороны властей и судей: «Подобная беспечность не имеет ничего общего с просвещенным и заботливым состраданием к несчастью, несущим ему все возможное облегчение, все возможное утешение... возможно ли, желая помочь нищете и горю, мириться с картиною упадка человечности?»[3]

Но если безумцы своим присутствием унижают тех, с кем их неосторожно помещают вместе, то следует предусмотреть для них институт отдельной, только для них предназначенной изоляции; такая изоляция будет относиться не к сфере медицины, а к сфере благотворительности и станет наиболее действенной и самой мягкой из ее форм: «Однако же из всех несчастий, удручающих человечность, состояние безумия принадлежит к тем, что по праву заслуживают наибольшего сострадания и снисхождения; именно это состояние по праву должно быть окружено наибольшей заботой; когда нет надежды на излечение сих несчастных, остается еще множество способов лаской и хорошим обхождением доставить им хотя бы сносное существование»[4]. Статус безумия в этом тексте предстает двойственным: с одной стороны, необходимо оградить население изоляторов от опасностей, сопряженных с его присутствием, а с другой — сделать его объектом благодеяний и особой благотворительности.

Третьим этапом стал целый ряд декретов, принятых между 12 и 16 марта 1790 г. В них Декларация прав человека находит конкретное применение: «Не позднее, нежели через полтора месяца после издания настоящего декрета должны быть освобождены все лица, содержащиеся в заключении в крепостях, в монастырских, смирительных, арестантских домах либо в иных

тюрьмах по тайному указу короля... по приказу чиновников исполнительной власти, если в отношении их не был вынесен судебный приговор или постановление о взятии под стражу или подана в суд жалоба на совершение ими тяжкого преступления либо оскорбительного действия, или если они не были подвергнуты заключению по причине безумия». Таким образом, изоляции в конечном счете подлежат отдельные категории подсудных лиц, а также безумцы. Однако для последних предусматривается некоторое послабление: «Лица, задержанные по причине слабоумия, в продолжение трех месяцев со дня обнародования настоящего декрета будут, по представлению наших прокуроров, подвергнуты допросу судьями в установленной форме и в зависимости от вынесенного ими решения пройдут осмотр врача, каковой в присутствии управляющего округом даст заключение о подлинном состоянии больного, дабы по вынесении соответствующего приговора эти лица были отпущены на свободу либо им был обеспечен уход в госпиталях, какие будут указаны для этой цели»[5]. Судя по всему, отныне выбор сделан. 29 марта 1790 г. Байи, Дюпор-Дютертр и некий полицейский чиновник посещают Сальпетриер для выяснения того, каким образом можно применить здесь данный декрет[6]; затем они наносят аналогичный визит в Бисетр. Дело в том, что исполнение декрета связано с многочисленными трудностями, и главная из них состоит в отсутствии госпиталей, специально предназначенных для безумцев или хотя бы отведенных для них.

Вследствие этих затруднений материального характера, к которым добавляется и теоретическая непроясненность вопроса, наступает длительная фаза неуверенности и колебаний[7]. Все требуют от Национального собрания закона, позволяющего обеспечить защиту от безумцев, прежде чем начнется обещанное создание специальных госпиталей. И тогда происходит попятное движение, которому суждено сыграть важную роль в будущем: на безумцев обрушивается сокрушительный град прямых и не поддающихся контролю мер; подобные меры принимают даже не против опасных преступников, а против вредных животных. Закон от 16—24 августа 1790 г. «поручает неусыпной бдительности и власти муниципальных подразделений... заботу о предотвращении либо пресечении тех прискорбных происшествий, како-

вые могут произойти из-за выпущенных на свободу умалишенных либо буйно помешанных либо же из-за вредных бродячих или диких животных»[8]. Законом от 22 июля 1791 г. эти меры ужесточаются: ответственность за надзор за сумасшедшими возлагается на их семьи, а муниципальные власти наделяются правом использовать любые средства, какие они сочтут полезными: «Родственники помешанных должны следить за ними, не позволять им бродить без присмотра и блюсти их, чтобы не учинили они никакого беспорядка. Городские власти должны разрешать те недоразумения, какие могут возникнуть в силу небрежного исполнения сего долга частными лицами». Освобождение безумцев было хитрой уловкой: они вновь, на сей раз уже в рамках самого закона, возвращаются к тому статусу зверя, в котором, казалось, совершилось их отчуждение в рамках изоляции; в тот самый период, когда врачи начинают признавать в безумии некую кроткую животность, безумцы снова предстают дикими зверями[9]. Однако власти, в чьи руки были переданы все эти законные меры, оставались бессильны перед неразрешимыми проблемами: госпиталей для сумасшедших по-прежнему не существовало.

В Министерство внутренних дел поступают бесчисленные прошения. Вот, например, что пишет Делессар в ответ на одно из них: «Как и вы, сударь, я понимаю, сколь привлекательна возможность неустанно радеть об учреждении домов, призванных стать убежищами для многострадального племени умалишенных... В отношении же тех помешанных, кого из-за отсутствия подобного учреждения пришлось разместить в различных тюрьмах вашего департамента, то в настоящий момент я не вижу иного способа вызволить их из этих мест, столь мало сообразных с их состоянием, кроме временного перемещения их в Бисетр, если таковое перемещение возможно. Следственно, лучшим выходом было бы составить письмо от вашей Директории к Директории парижской, дабы обсудить, каким образом возможно было бы поместить их в этот дом; издержки по содержанию их оплатит ваш департамент либо те общины, где расположены дома этих несчастных, если их семьи не в состоянии взять на себя такие расходы»[10]. Итак, Бисетр становится основным центром, куда направляют всех помешанных, особенно после закрытия Сен-Лазара. Для женщин таким заведением становится Сальпетри-

ер: в 1792 г. сюда переводят 200 безумных, до того содержавшихся в течение пяти лет в старинном новициате капуцинов на улице Сен-Жак[11]. Однако в отдаленных провинциях никто и не собирается отправлять сумасшедших в древние общие госпитали. По большей части их, как и прежде, держат в тюрьмах: так было, к примеру, в форте А, в Анжерской крепости, в Бельво. В них царил неописуемый беспорядок; конец ему будет положен не скоро — только во времена Империи. У Антуана Нодье приводятся некоторые подробности относительно Бельво. «Каждый день доносящиеся из тюрьмы вопли уведомляют жителей квартала о том, что заключенные дерутся и истребляют друг друга. Является стража. В нынешнем своем составе она выглядит для дерущихся посмешищем; с просьбой восстановить порядок обращаются к муниципальным чиновникам; с авторитетом их никто не считается; их унижают и оскорбляют; это уже не тюрьма и не обитель правосудия...»[12]

Такие же, если не большие, беспорядки случаются и в Бисетре; сюда помещают политических заключенных; здесь прячут подозрительных, подвергающихся преследованиям; из-за нужды и неурожаев здесь по-прежнему много голодающих бедняков. Администрация госпиталя шлет протест за протестом; преступников просят поместить отдельно; а некоторые служащие, что важно, советуют прибавить к ним еще и безумцев, отведя для них те же места заключения. 9 брюмера III года эконом Бисетра письменно обращается к «гражданам Граннре и Осмону, членам Комиссии по управлению и судам»: «Довожу до вашего сведения, что в настоящий момент, когда человеколюбие решительно является необходимостью, нет человека, способного взирать без чувства ужаса на то, как в одном и том же убежище соединились преступление и бедность». Вряд ли нужно напоминать о сентябрьской резне, о непрекращающихся побегах[13], о зрелище удушенных заключенных или отправки каторжников, предстающем взору невинных людей. Бедные и неимущие старики «имеют перед глазами одни лишь цепи, решетки и засовы. Добавьте еще стенания заключенных, достигающие временами их слуха... Вот что служит мне основанием, вот на что опираюсь я, вновь обращаясь к вам с настоятельной просьбой о том, чтобы заключенных преступников удалили из Бисетра, оставив здесь

только бедняков, либо удалили из Бисетра бедняков, оставив одних заключенных». И вот, наконец, самое важное место письма — учитывая, что оно было написано в самый разгар революции, гораздо позже докладов Кабаниса и спустя много месяцев после того как Пинель, согласно традиционному представлению, «освободил» сумасшедших в Бисетре[14]: «В последнем случае, возможно, здесь можно было бы оставить и безумцев, другого рода несчастных, доставляющих своим зрелищем ужасающие страдания человечности... Поспешите же, человеколюбивые граждане, осуществить эту столь прекрасную мечту, и будьте уверены заранее, что заслуга ваша перед человечеством будет в этом случае величайшей»[15]. Такова была великая сумятица, царившая в умах в эти годы; «человечность» превращалась в высшую ценность, и в то же время крайне затруднительно было определить, как должно соотноситься с нею безумие; установить его место в перестраивающемся социальном пространстве оказалось чрезвычайно сложно.

Однако, выстраивая нашу несложную хронологию событий, мы уже пропустили традиционно принятую дату, считающуюся началом великой реформы. Временные рамки этой проблематики заданы мерами, принимавшимися в 1780—1793 гг.: с распадом изоляции безумие утрачивает четкую локализацию в социальном пространстве; общество, оказавшись беззащитным перед лицом опасности, реагирует на нее, с одной стороны, совокупностью долгосрочных решений в духе зарождавшегося в это время идеала — создания специальных домов для умалишенных, — а с другой, рядом безотлагательных мер, призванных обуздать безумие с помощью силы, — мер регрессивных, если рассматривать эту историю с точки зрения прогресса.

Сложившаяся ситуация неоднозначна, но весьма значима, учитывая затруднительное положение, в котором пребывает общество; она свидетельствует, что в этот момент зарождаются новые формы опыта. Для того чтобы их понять, следует прежде всего отрешиться именно от категорий прогресса, предполагающих наличие исторической перспективы и телеологический подход. Сняв эту дилемму, мы, по-видимому, сможем установить, каковы самые общие структуры, которые вовлекают все формы опы-

та в бесконечное движение, открытое лишь для непрерывно длящегося развития и неостановимое ничем, даже для нас.

Таким образом, нужно старательно избегать такого подхода, при котором годы подготовки и осуществления реформы Пинеля и Тьюка рассматриваются как время некоего пришествия: пришествия положительного узнавания безумия; пришествия гуманного отношения к сумасшедшим. Оставим событиям этого периода и структурам, лежащим в их основе, свободу метаморфоз. На порядок ниже юридических мер, на уровне социальных институтов, в повседневном споре, сталкивающем, разделяющем, обоюдно компрометирующем и в конечном счете ведущем к взаимному узнаванию безумца и не-безумца, оформился в это время ряд фигур и образов — которые, бесспорно, имели решающее значение, ибо именно они легли в основание «позитивной психиатрии»; именно они вызвали к жизни миф о наконец-то свершившемся объективном и медицинском опознании безумия, миф, который задним числом послужил для них оправданием и освятил их, представив как открытие, освобождение истины.

На самом деле эти фигуры не поддаются описанию в категориях познания. Они располагаются по эту сторону познания, там, где знание еще не отделилось окончательно от своих жестов, от теснейших связей с повседневностью, от своих первых слов. Среди этих структур определяющее значение имели, по-видимому, три.

1. В пределах первой из них уничтожается граница между прежним пространством изоляции, подвергшимся отныне сужению и ограничению, и медицинским пространством, сложившимся помимо него и приспособившимся к нему лишь после целого ряда последовательных модификаций и очистительных действий.

2. Во второй структуре между безумием и тем лицом, которое распознает его, надзирает за ним и выносит о нем суждение, устанавливается новое отношение — отныне нейтральное, по видимости очищенное от всякой сопричастности и имеющее характер объективного взгляда.

3. В пределах третьей безумец сталкивается лицом к лицу с преступником; но происходит это не в пространстве их смеше-

ния и не в свете проблематики невменяемости. Это структура, которая в дальнейшем позволит безумию проникать в преступление, не снимая с него полностью вины, и в то же время даст возможность разумному человеку судить о различных видах безумия и распределять их по категориям в соответствии с новыми формами морали.

Описанная нами хроника законодательных актов не должна заслонять от нас этих структур; к их изучению мы и переходим.

Долгое время медицинская мысль и практика изоляции оставались чужды друг другу. В то время как познание душевных болезней развивалось по своим собственным законам, в мире классической эпохи постепенно укоренялся конкретный опыт безумия, чьим символом и фиксирующим моментом служила изоляция. К концу XVIII в. две эти фигуры сближаются, между ними намечаются первые признаки схождения. Дело здесь вовсе не в том, что произошло некое превращение знания, которое привело к озарению или хотя бы просто к осознанию того факта, что помещенные в изоляторы люди — это люди больные; речь идет о смутной работе сознания, столкнувшей прежнее пространство изгнания — строго ограниченное, однородное и единообразное — с общественным пространством благотворительности XVIII в., пространством дробным, полиморфным, разбитым на отдельные секторы в соответствии с различными формами психологической и моральной самоотверженности.

Однако это вновь возникшее пространство отнюдь не приспособлено для решения проблем, связанных с безумием. Действительно, здоровым беднякам вменялось в обязанность трудиться, а забота о больных была возложена на их родственников; но это отнюдь не означало, что безумцам можно было позволить слиться с остальным обществом. Самое большее, можно было попытаться удержать их в пространстве семьи и предписать частным лицам не допускать, чтобы опасные безумцы из их окружения беспрепятственно разгуливали по улицам. Однако тем самым обеспечивалась лишь односторонняя, притом весьма ненадежная защита от безумия. Насколько буржуазное общество чувствовало себя неповинным в нищете, настолько же оно признавало свою ответственность по отношению к безумию и счи-

тало себя обязанным защитить от него частного человека. В ту самую эпоху, когда впервые в истории христианского мира болезнь и бедность становились *частным делом,* относящимся к сфере индивидуального или семейного существования, безумие — именно поэтому — получает *публичный статус,* и вокруг него устанавливается как бы пограничное пространство, которое ограждает общество от связанных с ним опасностей.

Природа этого пограничного пространства покуда совершенно неопределенна. Никому не ведомо, будет ли оно в конечном счете ближе к исправительному заведению или к больнице. В данный момент ясно одно: изоляция уходит в небытие, возвращая преступникам свободу, а неимущих заставляя вернуться в лоно семьи; безумец же при этом оказывается в том же положении, что и заключенные, находящиеся в тюрьме как подследственные либо по приговору суда, а также одинокие бедняки и больные. Ларошфуко-Лианкур подчеркивает в своем отчете, что подавляющее большинство лиц, содержащихся в парижских госпиталях, могли бы получать уход на дому. «Из 11 000 бедняков подобное вспомоществование могло бы быть оказано приблизительно 8000 человек, иначе говоря, детям и лицам обоего пола, каковые не являются *ни арестантами, ни помешанными, ни бессемейными*»[16]. Следует ли в таком случае обращаться с безумными так же, как с прочими заключенными, поместив их в тюремную структуру, или же с ними надо обходиться как с одинокими больными, создав вокруг них своего рода квазисемью? Как мы увидим, Тьюк и Пинель сделали и то и другое, задав архетип современной психиатрической лечебницы.

Однако пока ни общая функция, ни смешанная форма этих двух типов пограничного пространства еще не были открыты. К моменту начала революции возникает целый ряд прямо противоположных проектов: авторы одних стремятся возродить в новых формах — доведя их до прямо-таки геометрической чистоты, до едва ли не бредовой рациональности — прежние функции изоляции, главным образом применительно к безумию и к преступлению; напротив, в других предпринимается попытка определить больничный статус безумия, способный заменить потерпевшую неудачу семью. Перед нами вовсе не борьба филантропии и варварства, традиций и нарождающейся новой гуманности. Это

неловкие попытки нащупать новое определение безумия: в эпоху, когда прежние его сотоварищи — бедность, вольнодумство, болезнь — снова оказались отнесены к сфере частной жизни, общество вновь пытается подвергнуть безумие экзорцизму. Безумие должно найти свое место в новом, совершенно перестроенном социальном пространстве.

В то самое время, когда изоляция все более утрачивала свой смысл, воображению все чаще рисовались картины идеальных исправительных домов, функционирующих без всяких препятствий и недоразумений, наделенных безмолвным совершенством, — своего рода Бисетров мечты, где весь механизм исправительных мер мог бы работать в чистом виде; все здесь будет порядком и карой, строгой мерой наказания, точно выстроенной пирамидой работ и взысканий, — то будет лучший из возможных миров зла. Причем в грезах все эти идеальные крепости никак не соприкасаются с реальным миром: они должны быть целиком замкнуты на себя, жить только за счет внутренних ресурсов зла, в той самодостаточности, которая предотвращает возможность распространения заразы и рассеивает все страхи. Их независимый микрокосм должен представлять собой перевернутый образ самого общества: порок, принуждение и кара становятся зеркальным отражением добродетели, свободы и тех вознаграждений, из которых складывается счастье людей.

Так, например, Бриссо набрасывает план совершенного исправительного дома, геометрически правильный и согласующийся одновременно и с нормами архитектуры, и с нормами морали. Каждый участок его пространства наделяется символическими значениями детально разработанного общественного ада. Две стороны здания, которое должно быть квадратным, будут отведены для зла в его смягченных формах: по одну сторону — женщины и дети, по другую — должники; им будут предоставлены «приемлемые постели и пища». Их комнаты будут солнечными, обращенными к теплу и свету. С холодной, подветренной стороны поместят «людей, виновных в смертоубийстве», и вместе с ними — либертинов, буйно помешанных и всех умалишенных, «нарушающих общественный порядок и покой». Первые два разряда заключенных будут заняты на каких-либо полезных для общего блага работах. Для двух других отведут лишь те необхо-

димые труды, какие вредят здоровью и какие слишком часто приходится выполнять честным людям. «Работы следует назначать в зависимости от крепости либо хрупкости сложения, природы совершенного преступления и т. д. Так, бродяги, вольнодумцы, убийцы будут использованы для тесания камней, полировки мрамора, растирания красок и для тех химических манипуляций, при которых жизнь честных граждан обыкновенно подвергается опасности». В этом отлично налаженном хозяйстве труд вдвойне действен: он производит, уничтожая, — необходимый для общества продукт рождается из смерти рабочего, для общества неугодного. Полная тревог и опасностей человеческая жизнь превращается в податливый объект. Все неправильности этих несмысленных экзистенций в конечном итоге сглаживаются на полированной поверхности мрамора. Классические мотивы изоляции здесь доведены до высшей степени совершенства: узник изолятора исключен из общества до самой своей смерти, но каждый его шаг к смерти целиком и полностью обращен на благо изгнавшего его общества[17].

К началу революции эти грезы не вполне еще развеялись. К примеру, в сочинении Мюскине прослеживается довольно похожая геометрия; а его тщательно проработанная символика еще богаче. Перед нами прямоугольная крепость; каждое из составляющих ее зданий имеет четыре этажа, образуя своего рода трудовую пирамиду. Пирамиду архитектурную: внизу находятся чесальные и ткацкие мастерские; на вершине «устроена будет платформа, каковая послужит местом для навивания основы ткани, прежде чем пускать штуки ее в дальнейшую обработку»[18]. Пирамиду социальную: обитатели изолятора разбиты на звенья по 12 человек в каждом, под началом бригадира. За их работой смотрят надзиратели. Заведение в целом возглавляет директор. Наконец, здесь существует иерархия заслуг, вершиной которой является освобождение: каждую неделю самый усердный работник «будет получать от г-на начальника награду в один шестиливровый экю, а тот, кто получит награду трижды, заработает свободу»[19]. Так обстоит дело с трудом и материальной заинтересованностью; достигается полнейшее равновесие: для администрации работа узника имеет товарную цену, а для самого узника — цену покупки свободы; с одного и того же продукта получается двой-

ная прибыль. Но существует еще и мир морали; его символом служит часовня, которая должна быть расположена в центре квадрата, образованного зданиями. Мужчины и женщины каждое воскресенье должны будут ходить к мессе и внимательно выслушивать проповедь, «неизменной целью коей будет зарождение в них глубокого раскаяния при воспоминании о прежней своей жизни и осознания того, сколь несчастным делают человека вольнодумство и праздность, даже и в этой жизни... проповедь должна преисполнить их твердой решимости в будущем изменить свое поведение к лучшему»[20]. Если узник уже заработал награду и ему остается один или два шага до получения свободы, но при этом он нарушит ход мессы или выкажет «нравственную распущенность», обретенные им преимущества немедленно утрачиваются. Свобода имеет не только рыночную стоимость, но и нравственную ценность, и достигается в том числе и ценой добродетели. Таким образом, узник находится на пересечении двух множеств: одно из них — чисто экономическое, образованное трудом, его продуктом и вознаграждением за него; другое — сугубо моральное, образованное добродетелью, надзором и воздаяниями. Когда эти два множества совпадают в безупречном труде, который есть одновременно и чистая нравственность, узник получает свободу. Тем самым исправительный дом как таковой, этот совершенный Бисетр, вдвойне оправдывает свое существование: для внешнего мира он является исключительно прибыльным — Мюскине оценивает неучтенный труд заключенных с большой точностью: 500 000 ливров в год на 400 работников; для мира внутреннего, содержащегося в нем самом, он служит источником колоссального нравственного очищения: «Нет человека столь испорченного, чтобы его можно было почитать неисправимым; ему нужно лишь помочь осознать собственную свою выгоду и притом не доводить его до отупения непереносимыми наказаниями, всегда превышающими слабые силы человеческие»[21].

Здесь мы приближаемся к предельным формам мифа об изоляции. Изоляция очищается до степени сложной схемы, выявляющей ее внутренние интенции. Со всей откровенностью она оборачивается тем, чем смутно была и прежде, — т. е. нравственным контролем для заключенных и экономической выгодой для всех остальных; и продукт выполняемого здесь труда четко рас-

падается на две части: с одной стороны, это доход, который целиком поступает администрации, а тем самым обществу, с другой — вознаграждение, которое получает сам труженик в форме свидетельства о нравственности. Это своего рода окарикатуренная истина: она указывает не только на то, чем стремилась стать психиатрическая лечебница, но и на дух отношений, устанавливающихся для определенной формы буржуазного сознания между трудом, выгодой и добродетелью. Это точка, где история безумия скатывается в мифологию, где нашли выражение одновременно и разум, и неразумие[22].

В мечте о труде, который вершится под неусыпным надзором нравственности, и в другой грезе — о труде, который обретает положительный характер в смерти труженика, изоляция достигает своей предельной истины. Отныне в подобных проектах господствует лишь психологическое и социальное начало с переизбытком их значений, целая система нравственных символов, не отводящая безумию своего, особого места; теперь оно — всего лишь беспорядок, какая-то неправильность, смутная провинность: какое-то расстройство у человека, вносящего смуту в государственный порядок и вступающего в противоречие с нравственностью. В момент, когда буржуазное общество обнаружило, что изоляция бесполезна, что утрачена та очевидная целостность неразумия, которая делала его ощутимым в классическую эпоху, оно принялось грезить о чистом труде — выгодном для него и приносящем лишь гибель и нравственное подавление остальным, — силой которого все чуждое в человеке должно быть обречено на удушение и немоту.

Все эти мечтания приводят к полному истощению изоляции. Она превращается в чистую форму, легко вписывается в систему общественно полезных факторов и становится бесконечно плодотворной. Конечно, эти мифологические разработки, в которых тематика изоляции, уже исторически обреченной, приобретает фантастические геометрические очертания, — пустой и бесплодный труд. И однако он был попыткой очистить пространство изоляции от всех его реальных противоречий, приспособить его, по крайней мере в области воображаемого, к требованиям общества и тем самым изменить ее единственное значе-

ние — значение изгнания, исключения, придав ей некий положительный смысл. Область, образующая своего рода негативную пограничную зону государства, стремилась превратиться в плотную среду, в которой общество могло бы узнать себя и на которую оно было бы в состоянии распространить свою систему ценностей. В этом смысле грезы Бриссо и Мюскине лежат в том же русле, что и ряд других проектов, серьезных по духу, филантропических по целям и предусматривающих медицинский уход за безумными, т. е. внешне прямо противоположных по своей направленности.

Стилистика этих проектов совершенно иная, хотя и возникают они в то же самое время. В первом случае мы имели дело с изоляцией абстрактной, взятой в самых общих своих формах и никак не соотносимой с самим заключенным, который служит для нее скорее поводом и послушным материалом, чем смыслом существования. Напротив, во втором на передний план выступают особенности конкретных узников, и прежде всего тот ни с чем не сравнимый облик, какой приобрело в XVIII в., по мере того как изоляция утрачивала все свои основополагающие структуры, безумие. В этих проектах сумасшествие рассматривается само по себе — не столько как один из необходимых случаев изоляции, сколько как самодостаточная и самоцельная проблема, для которой изоляция служит лишь видимостью решения. Именно в них впервые систематически противопоставлены безумие, подлежащее изоляции, и безумие, подлежащее врачебному уходу, безумие, соотнесенное с неразумием, и безумие, соотнесенное с болезнью; короче, это начальный момент того смешения, или синтеза (как это будут именовать впоследствии), который составляет умопомешательство в современном смысле слова.

В 1785 г. выходит в свет за двумя подписями, Дубле и Коломбье, «Инструкция, по указанию и на средства правительства напечатанная, касательно способа управлять поведением помешанных и пользовать их». Фигура безумца здесь очевидно двойственна: она находится где-то посредине между благотворительностью, которую авторы пытаются применить к своим целям, и исчезающей изоляцией. Значение этого текста вовсе не в том, что он стал открытием или переворотом в способах обращения с безумием. Скорее он намечает возможные компромиссы, пред-

полагаемые меры, точки равновесия. В нем уже заложены все те колебания, которым будут подвержены законодатели эпохи революции.

С одной стороны, безумцам, как и всем, кто неспособен сам обеспечивать свои нужды, необходима благотворительность, в которой проявляется естественное человеческое сострадание: «Долг общества — оказывать безусловную поддержку и обеспечивать самый тщательный уход тем, кто наиболее слаб и наиболее несчастен; именно поэтому дети и умалишенные всегда окружены были общественной заботой». Однако сочувствие, которое любой человек естественно испытывает к детям, есть влечение позитивное; что же касается безумцев, то жалость к ним сразу уравновешивается и даже перекрывается ужасом, который нельзя не испытывать перед лицом их чуждого всему человеческому существования, перед их приступами неистовства и буйства: «Все мы, так сказать, принуждены избегать их, дабы избавить себя от душераздирающего зрелища тех омерзительных примет забвения ими собственного разума, какие запечатлены на лице их и теле; к тому же боязнь их неистовства удаляет от них всех, кто не обязан оказывать им поддержку». Таким образом, следует найти какой-то средний путь между долгом благотворительности, которую велит оказывать абстрактное сострадание, и теми законными опасениями, что вызваны реальным страхом перед безумцами; естественным образом это будет благотворительность *intra mums**, помощь на расстоянии, заданном отвращением и ужасом, жалость, находящая для себя применение в пространстве, которое более века назад было приспособлено для изоляции и теперь осталось пустым. Тем самым исключение безумных из общества получит иной смысл: теперь оно будет означать не великое зияние, отделяющее разум от неразумия и служащее как бы границей общества; теперь оно станет, так сказать, линией компромисса между чувством и долгом, между состраданием и ужасом, между благотворительностью и безопасностью. Исключение безумных больше не будет абсолютным пределом — в том смысле, который оно унаследовало от древних навязчивых идей и который закрепился в смутных страхах людей, когда безумие с почти географической точностью заняло место проказы.

* Букв.: в стенах (*лат.*). — *Примеч. пер.*

Теперь оно не столько предел, сколько мера; именно потому, что это новое его значение стало очевидным, и подвергаются критике «французские приюты, созданные на основе римского права»; в самом деле, они лишь приглушают «страхи, царящие в обществе, и неспособны удовлетворить сострадание, каковое требует не только безопасности, но также ухода и лечения, коими нередко пренебрегают и за неимением коих слабоумие одних продолжается, тогда как его возможно излечить, а слабоумие других возрастает, тогда как его возможно умерить».

Но эта новая форма изоляции должна послужить мерой и в другом смысле: она призвана примирить возможности богатства и неотложные нужды бедности; ибо богатые (именно таким выглядит идеал благотворительности для учеников и последователей Тюрго) «полагают для себя законом ухаживать на дому и со всей возможной тщательностью за родными своими, пораженными безумием», а в случае неудачи поручают «надзор за ними доверенным лицам». Однако бедняки лишены «и средств, необходимых для содержания помешанных, и способности ходить за больными и обеспечивать им лечение». Поэтому следует учредить особый вид помощи, организованной так же, как у богатых, но предназначенной для бедняков: больному должен быть обеспечен столь же неустанный уход и неусыпный надзор, как и в семье, но предоставляться он должен совершенно бесплатно; для этих целей Коломбье предлагает учредить «особое отделение для помешанных бедняков при каждом доме призрения нищих, где бы возможно было лечить без различия все роды безумия».

Однако ключевой момент данного текста — это покуда еще нерешительный поиск равновесия между простым исключением безумцев из сообщества и медицинской помощью, которую им оказывают постольку, поскольку считают их больными людьми. Держать безумцев в заключении значит прежде всего предотвратить опасность, какую они представляют для общества: «Множество примеров свидетельствуют о сей опасности, а совсем недавно нам напомнили о ней еще раз в газетных статьях, из коих узнали мы историю маньяка, каковой, задушив жену свою и детей, спокойно уснул на жертвах кровавого своего бешенства». Следовательно, в первую очередь необходимо подвергать заключению тех слабоумных, за которыми неспособны при-

сматривать их неимущие семейства. Но при этом они должны получать такой же уход, какой был бы им обеспечен врачом, будь они зажиточнее, либо в госпитале, не будь они сразу подвергнуты заключению. Дубле подробно останавливается на лечении, которое следует применять при различных душевных болезнях: его предписания в точности воспроизводят методы врачевания безумия, традиционно использовавшиеся в XVIII в.[23].

И все же изоляция и врачебный уход смыкаются в «Инструкции» лишь во временном отношении. Они не совпадают, не совмещаются в точности, а следуют друг за другом: врачебный уход обеспечивается безумцу лишь на тот краткий период, в течение которого его болезнь рассматривается как излечимая; по завершении его изоляция вновь обретает свою единственную функцию — исключать сумасшедшего из общества. В известном смысле инструкция 1785 г. всего лишь возвращается к привычным формам госпитализации и изоляции и систематизирует их; но главное в ней — то, что все они складываются в единую форму общественного института и что врачебный уход предоставляется в том же самом месте, куда помещают исключенных. Прежде арестантов держали в Бисетре, а больных лечили в Отель-Дьё. Теперь предлагается ввести такую форму заключения, где функция медицинская и функция исключающая осуществлялись бы поочередно, но в единой структуре. Общество предохраняется от безумца, создавая для него пространство изгнания, где безумие указывает на необратимое отчуждение, — безумец же предохраняется от болезни в пространстве восстановления, где безумие, по крайней мере де-юре, рассматривается как нечто преходящее: эти два типа мер, принадлежащие к двум прежде разнородным формам опыта, отныне накладываются друг на друга, но пока еще не сливаются воедино.

Текст Дубле и Коломбье обычно считают первым важным этапом в становлении современной психиатрической лечебницы[24]. Но, несмотря на то что в их «Инструкции» медицинские и фармацевтические приемы максимально приближены к миру изоляции и даже проникают в него, решительный шаг в ней еще не сделан. Сделан он будет лишь тогда, когда пространство изоляции, целиком отведенное для безумия и приспособленное к нему, обнаружит свои собственные ценности и способность са-

мостоятельно, без привлечения чего-либо извне, одной своей автохтонной силой разрешить человека от безумия, — иными словами, в тот день, когда изоляция превратится в основной способ врачевания, когда негативный акт исключения будет в то же время, по своему смыслу и благодаря присущим ему достоинствам, открывать доступ в позитивный мир исцеления. Нужно не добавлять к изоляции чуждые ей до сих пор виды практики, а перестроить ее по-новому, заставить ее явить скрытую в ней истину, натянуть все ее потайные пересекающиеся нити и тем самым придать ей медицинскую ценность, включить ее в процесс возвращения безумия к разуму. Пространство, служившее лишь социальной границей, должно превратиться в такую диалектическую сферу, где безумец и не-безумец поведают друг другу свои сокровенные истины.

Сделали этот шаг Тенон и Кабанис. У Тенона еще встречается старая мысль о том, что безумцы подлежат окончательной изоляции лишь после того, как медицинская помощь окажется бессильной: «Только после того как исчерпаны будут все возможные средства, позволительно согласиться с прискорбной необходимостью лишить гражданина свободы»[25]. Но изоляция уже не выступает полным и абсолютным уничтожением свободы, т. е. чем-то сугубо негативным. Скорее она должна быть свободой ограниченной и упорядоченной. Конечно, цель ее — пресечь любые контакты безумца с миром разума, и в этом смысле она была и остается заточением; но она должна иметь выход вовнутрь, в то пустое пространство, где безумие обретает свободу самовыражения: не для того, чтобы отдать его на волю его собственной слепой ярости, а для того, чтобы оставить ему возможность удовлетворения, тот шанс успокоиться, которого не могло дать беспрерывное принуждение: «Первое лекарство состоит в том, чтобы предоставить безумцу известную свободу, так чтобы мог он умеренно предаваться побуждениям, какие внушает ему природа»[26]. Изоляция — это не попытка всецело обуздать безумца; скорее она функционирует так, чтобы дать безумию возможность к отступлению и тем позволить ему быть самим собой, явить себя свободным, очищенным от всех тех вторичных реакций — насилия, ярости, буйства, отчаяния, — которые не может не вызывать постоянное подавление. В классическую эпоху, по

крайней мере в ряде ее мифов, свобода безумца уподоблялась животному началу в самых агрессивных его формах: безумец в силу своей хищности был сродни зверю. Теперь же возникает тема иного, кроткого животного начала, которое не разрушает насильственно человеческую истину безумца, но позволяет проявиться одной из тайн природы, некоему глубокому, забытому и тем не менее всегда близкому и привычному содержанию, сближающему помешанного с домашним животным или ребенком. Безумие перестает быть абсолютным извращением, противным природе, — оно становится нашествием природы совсем близкой, лежащей по соседству. Идеал практического применения изоляции, по мнению Тенона, — это Сен-Люк, где «безумец предоставлен сам себе, выходит, если хочет, из своей одиночной палаты, бродит по галерее либо отправляется на посыпанную песком прогулочную площадку. Снедаемый возбуждением, он нуждается в постоянном переходе из замкнутого пространства в открытое, дабы иметь возможность в любую минуту повиноваться целиком овладевшему им побуждению»[27]. Таким образом, изоляция должна быть в равной мере как пространством истины, так и пространством принуждения, причем принуждение призвано служить исключительно выявлению истины. Перед нами первое словесное оформление той идеи, которая легла тяжким бременем на всю историю психиатрии и от которой удалось освободиться лишь благодаря психоанализу: идеи, что безумие обретает в изоляции, в ее принуждении, в ее замкнутой на себя пустоте, тот элемент «среды», который особенно способствует обнажению его истины в основных формах.

Но не связана ли такая изоляция с риском, что безумие, получив относительную свободу, целиком предоставленное пароксизмам собственной истины, само собой окрепнет, как бы подчиняясь постоянному ускорению? Ни Тенон, ни Кабанис так не считают. Напротив, они предполагают, что такая половинчатая свобода, свобода внутри клетки, будет иметь терапевтическое значение. Для них, как и для врачей XVIII в., ответственность за любые умственные расстройства всегда несет воображение — постольку, поскольку оно причастно и телу и душе и является источником заблуждений. Но чем большему принуждению подвергается человек, тем более непоседливо его воображение; чем

строже правила, которым подчиняется тело, тем беспорядочнее грезы и образы. Поэтому свобода служит лучшей уздой для воображения, нежели цепи, ибо благодаря ей воображение постоянно сталкивается с реальностью, и самые причудливые грезы оказываются погребенными под бременем привычных поступков. Непоседливая свобода заставляет умолкнуть воображение. И Тенон весьма хвалит администрацию Сен-Люка за предусмотрительность: «Днем безумца здесь обыкновенно выпускают на свободу: для тех, кому неведомы бразды разума, такая свобода уже сама по себе лекарство, приносящее умиротворение воображению расстроенному или сбившемуся с пути»[28]. Таким образом, изоляция способствует выздоровлению сама по себе, будучи лишь этой свободой в заточении; она принадлежит к медицине не столько благодаря уходу, предоставленному больным, сколько в силу самой этой игры воображения, свободы, молчания, границ, в силу того стихийного движения, которое организует все это и возвращает заблуждение к истине, а безумие к разуму. Свобода в изоляции лечит сама по себе, подобно тому как вскоре будет лечить освобожденный в психоанализе язык, однако процесс лечения здесь протекает в прямо противопожном направлении: фантазмам не только не позволено облекаться плотью слов и изъясняться с их помощью — напротив, они обречены исчезнуть перед лицом упорного, весомого в своей реальности молчания вещей.

Главный шаг сделан: изоляция обрела медицинское достоинство; она стала местом исцеления — из пространства, где безумие в потаенном бодрствовании могло сохраняться неизменным до самой смерти, она превратилась в пространство, где безумие должно уничтожиться само собой, в силу действия некоего автохтонного механизма.

Важно, что превращение изолятора в психиатрическую лечебницу произошло не за счет постепенного внедрения элементов медицины, т. е. не за счет привнесения чего-то извне, но благодаря внутренней перестройке того пространства, которое в классическую эпоху не наделялось никакими иными функциями, кроме исключающей и исправительной. Постепенное искажение социальных значений изоляции, политическая критика репрессивных мер и экономическая критика мер благотворитель-

ных, присвоение безумием всего пространства изоляции, в то время как все остальные фигуры неразумия мало-помалу оказывались на свободе, — все это и сделало изоляцию местом, исключительно благоприятным для безумия: местом его истины и местом его уничтожения. В этом смысле изоляция действительно становится уделом безумия: отныне между ними будет существовать обязательная связь. А те функции, что казались прямо противоположными, — защита от опасности, какую представляют собой помешанные, и излечение их болезней — функции эти в конечном счете вдруг приходят в гармоническое равновесие: поскольку безумие способно выразить свою истину и свободно проявить свою природу лишь в замкнутом, но пустом пространстве изоляции, операция изоляции сама по себе одновременно и отводит от общества опасность, и устраняет признаки болезни.

Таким образом, только тогда, когда пространство изоляции обретет новую систему ценностей, когда в нем возникнет неведомый прежде процесс самоуничтожения безумия, — только тогда медицина сможет целиком завладеть психиатрической лечебницей и свести под свое начало все существующие опыты безумия. Двери изоляторов отворились вовсе не под воздействием медицинской мысли; и если сегодня лечебница — это царство врачей, то получили они его не по праву победителей, не благодаря неодолимой силе их филантропии или стремлению к научной объективности. Это произошло потому, что сама изоляция мало-помалу получила терапевтическое значение — через пересмотр всех социальных и политических жестов, всех ритуалов, связанных со сферой воображаемого либо морали, всего того, что на протяжении более чем столетия было заклятием для безумия и неразумия.

Изоляция меняет свой облик. Но изменяется и безумие: ведь оно образует с изоляцией единый комплекс, и провести строгую границу между ними невозможно. Между безумием и той половинчатой свободой, которая ему дарована и которая служит ему мерой, тем временем, в котором оно протекает, наконец, теми чужими взглядами, которые надзирают за ним и окружают со всех сторон, завязываются новые отношения. Ему ничего не остает-

ся, как слиться воедино с этим замкнутым миром, выступающим для него одновременно и *истиной,* и *местом пребывания.* В силу рекурренции, совершенно неудивительной, если не считать безумие предшествующим тем практикам, которыми оно обозначается и которые имеют к нему отношение, его положение становится для него природой; принудительные меры приобретают смысл детерминизма, а язык, изъясняющий его, превращается в глас истины, способный говорить сам собой.

Ход мысли Кабаниса и его тексты, написанные в 1791 г.[29], точно вписываются в этот решающий и одновременно двусмысленный момент смещения перспективы: социальная реформа изоляции оборачивается верностью глубинным истинам безумия, и *способ отчуждения* (alienation) *безумца* всплывает из забвения как *природа сумасшествия* (alienation). Изоляция постепенно приспосабливается к ею же порожденным формам.

Проблема безумия рассматривается отныне не в аспекте разума или порядка, а с точки зрения свободного индивидуума и его прав; права эти не могут быть затронуты ни принудительными мерами, ни даже милосердием. «Именно свободе и безопасности людей следует споспешествовать прежде всего; оказывая благодеяние, нельзя нарушать нормы правосудия». Границы свободы и границы разума совпадают. При повреждении разума свобода может быть подвергнута принуждению; но повреждение должно быть из числа таких, что угрожают жизни самого субъекта либо свободе других: «Если люди в состоянии использовать возможности своего разума, т. е. если умственные способности их искажены не настолько, чтобы они представляли угрозу для безопасности и спокойствия других либо подвергали реальным опасностям себя самих, то никто, даже все общество в целом, не вправе посягать на их независимость»[30]. Тем самым закладывается основа для такого определения безумия, которое исходит из возможных отношений свободы с самой собой. Из древних юридических представлений, согласно которым безумец освобождался от уголовной ответственности, но лишался гражданских прав, еще не складывалось единой психологии безумия; это временное лишение свободы принадлежало всего лишь к разряду правовых следствий. Но у Кабаниса свобода превратилась в природу человека; все, что, с точки зрения закона, не позволяет

человеку оставаться на свободе, неизбежно должно было уже прежде исказить те естественные формы, которые она в нем принимает. В таком случае изоляция безумца всего лишь санкционирует существующее положение дел, переводит в юридические понятия то уничтожение свободы, которое уже совершилось на уровне психологии. И этот возврат правовых норм к природе служит основой для того в высшей степени двусмысленного статуса безумия, перед которым останавливается в нерешительности современная мысль: если невменяемость, отсутствие правовой ответственности тождественны отсутствию свободы, то всякий психологический детерминизм может снять с человека вину; иначе говоря, для психологии нет такой истины, которая одновременно не являлась бы отчуждением для человека.

Утрата свободы, значимая и прежде, становится основанием, тайной, сущностью безумия. Именно этой сущностью должна определяться та степень ограничения физической свободы, какую следует устанавливать для умалишенных. Безумию необходим контроль со стороны, который должен поставить перед ним вопрос о том, что же оно такое, и для осуществления которого должны быть привлечены одновременно, без разбора — ибо утрата свободы по-прежнему весьма двойственна, — магистраты, юристы, врачи и просто опытные люди: «Вот почему места содержания безумцев должны постоянно посещать инспекторы от различных магистратур и они должны находиться под особым надзором полиции». Когда безумца доставляют в место заключения, «его должно, не теряя времени, подвергнуть всестороннему осмотру; наблюдать за ним будут лекари, а надзирать — служители из числа самых умных и наиболее опытных в наблюдении различных разновидностей безумия»[31]. Изоляция должна служить как бы постоянной мерой безумия, постоянно перестраиваться в соответствии с его изменчивой истиной и подвергать его принуждению лишь в той степени, в какой отчуждается его свобода: «Человеколюбие, правосудие и правила врачебного искусства предписывают подвергать заключению лишь тех безумцев, которые способны нанести другим реальный вред; и держать связанными лишь тех, кто в противном случае мог бы нанести вред себе самому». В психиатрической лечебнице будет царить не правосудие кары, но правосудие истины: известная

упорядоченность в распределении вольностей и ограничений, четкое, насколько возможно, соответствие принуждения степени отчуждения свободы. Конкретной формой и зримым символом этого правосудия являются отныне не цепи, ограничение абсолютное, карательное, «приводящее неизменно к омертвению тех частей тела, каковые они сдавливают», а тот предмет, что станет вскоре знаменитой смирительной рубашкой, — «фуфайка из тика либо сурового полотна, каковая стягивает и удерживает у тела руки»[32]; одеяние это сковывает движения тем сильнее, чем они становятся неистовее. Смирительную рубашку не следует рассматривать как гуманизированный вариант цепей, как прогрессивный момент на пути к «self-restraint»*. Существует целая концепция смирительной фуфайки[33], свидетельствующая о том, что опыт безумия перестал быть опытом прямого, лобового столкновения разума и неразумия и превратился отныне в игровой, всегда относительный и подвижный опыт свободы и ее пределов.

В проекте устава, приложенном к «Докладу для Парижского департамента», содержатся детально разработанные Кабанисом предложения относительно того, как применить на практике основные идеи его текста: «Безумные либо помешанные будут приниматься в заведения, каковые специально предназначены или будут предназначены для них на всей территории Парижского департамента, по представлению законно признанных врача и цирюльника за подписью двух свидетелей, родственников, друзей или соседей умалишенных, и заверенному мировым судьей округа или кантона». Но в самом докладе уставу дано более широкое толкование: главенствующая роль врача в определении безумия здесь четко и недвусмысленно контролируется, причем контролирующая функция отдана как раз больничному опыту: именно он считается наиболее близким к истине — потому, что он основан на большем числе случаев безумия, и одновременно потому, что в известном смысле позволяет безумию свободнее говорить о самом себе. «Итак, предположим, что безумца препровождают в госпиталь... Больного приводит туда семья, соседи, друзья либо сострадательные люди. Все эти сопровождающие лица свидетельствуют, что он действительно безумен; у них *имеются* или *не имеются* врачебные справки. Внешний вид и

* Самообуздание (*англ.*). — *Примеч. пер.*

повадки больного подтверждают их рассказ либо опровергают его. Каково бы ни было мнение, складывающееся в данный момент о состоянии больного, его следует временно принять в госпиталь, особенно если приведены неопровержимые доказательства его бедности». Затем больной подлежит длительному наблюдению — как со стороны «служителей», так и со стороны «лекарей». Именно здесь, в особом пространстве изоляции, под ничем не замутненным благодаря ей взором наблюдателя, и прочерчивается граница между безумием и не-безумием: если субъект обнаруживает очевидные признаки помешательства, тогда «всякое сомнение отпадает. Его без колебаний можно оставить в госпитале, его следует обеспечить необходимым уходом, оградить от собственных его заблуждений и решительно продолжать пользовать прописанными лекарствами. Если же, напротив, по прошествии должного времени у него не обнаружится никаких симптомов безумия, если разыскания, произведенные со всей возможной предусмотрительностью, не откроют ничего, что позволило бы подозревать в спокойствии этом лишь временное просветление сознания, наконец, если больной просит выпустить его из госпиталя, то насильно удерживать его здесь было бы преступлением. В таком случае следует безотлагательно возвратить его самому себе и обществу». Таким образом, медицинская справка, предъявляемая при поступлении в госпиталь, является весьма сомнительной гарантией безумия. Окончательным и не подлежащим сомнению критерием его должна стать только сама изоляция: здесь безумие предстает абсолютно нейтральному взгляду наблюдателя очищенным от всего, что могло бы ввести его в заблуждение, — ибо здесь умолкают семейные интересы, произвол властей и медицинские предрассудки; изоляция говорит сама за себя и на своем собственном языке, т. е. в понятиях свободы или принуждения, затрагивающих самую глубинную сущность безумия. Возможность позитивного познания безумия теперь предоставлена сторожам, бдительно охраняющим границы изоляции.

Отсюда Кабанис переходит к любопытной (и, по-видимому, наиболее новаторской) идее о необходимости «больничного журнала». В системе классической изоляции неразумие было обречено на молчание, в самом строгом смысле слова. Мы ничего не знаем о том, что оно собой представляло в течение столь дли-

тельного промежутка времени; до нас дошли лишь отдельные загадочные знаки, с помощью которых оно обозначалось в учетных списках изоляторов; его конкретные фигуры, его язык, все это кишащее многообразие бредовых экзистенций для нас утрачено навсегда. Безумие тогда не имело своей памяти, а изоляция была как бы печатью забвения. Отныне же, наоборот, именно она стала тем местом, где безумие словесно выражает свою истину; она призвана фиксировать его параметры в каждый отдельный миг, и только в ней оно обретет тотальный характер и достигнет тем самым точки своего разрешения: «Должно завести специальный журнал, дабы записывать в нем со всем тщанием и точностью картину болезни каждого отдельного человека, действие лекарств, результаты вскрытия трупов. Все лица, находящиеся в данном отделении, будут занесены в него поименно, вследствие чего администрация сможет получить отчет о состоянии каждого из них поименно, неделя за неделей, либо, если сочтет необходимым, даже день за днем». Таким образом, безумие достигает тех областей истины, до которых никогда не поднималось неразумие: оно вписывается в течение времени, ограждается от тех чисто случайных эпизодов, которые прежде описывались как его различные проявления, и постепенно приобретает в истории собственный облик. Его прошлое, его эволюция становятся составной частью его истины; и обнаруживается оно уже не по тому мгновенному, всегда сиюминутному разрыву с истиной, по которому всегда можно было опознать неразумие. Существует время безумия, причем время календарное — не ритмично-календарное время годичных циклов, сближающее его с тайными силами мира, но то повседневное, человеческое время, каким отмеряется история.

Теперь безумие благодаря изоляции развертывается во всей полноте своей истины, находит свое место во времени хроникальном, историческом, очищается от всего, что может сделать неустранимым подспудное присутствие неразумия, и тем самым, обезоруженное и беззащитное, может без всякой угрозы для других вступать с ними в контакт. Оно становится коммуникабельным — но в нейтральной, объективной, овнешненной форме. Оно снова может существовать публично — уже не в той форме, что вызывала публичный скандал, внезапно и непоправимо оп-

ровергая все самое главное в человеке и самое истинное в истине, — а в форме спокойного, мирного объекта, удаленного на известное расстояние, целиком явленного взору и раскрывающего все свои тайны, уже не повергающие в смятение, но поучительные и назидательные. «Конечно же, администрация сочтет, что общий итог сего журнала и наиболее ценные из подробностей его должны принадлежать той самой публике, каковая предоставила для него достойный сожаления материал. Она, конечно, распорядится о печатании его, и если составитель привнесет туда толику философии и медицинских сведений, то сей сборник, доставляющий из года в год новые факты, новые наблюдения, новые и истинные опыты, станет неиссякаемым источником и кладезем богатств для физической и нравственной науки о человеке»[34].

Перед нами безумие, явленное взгляду. Таким оно было и в классической изоляции, когда представляло зрелище животного начала; но тогда устремленный на него взгляд был взглядом завороженным — в том смысле, что человек, созерцая столь чуждую ему фигуру безумца, видел в ней зверя, который обитал в нем самом, которого он смутно узнавал как нечто бесконечно близкое себе и бесконечно далекое; присутствие этой нечеловеческой, удаленной на край света из-за своей бредовой чудовищности экзистенции он втайне ощущал в себе самом. Теперь обращенный к безумию взор не отягощен подобной сопричастностью; он направлен на конкретный объект и достигает его только через посредство заранее сформулированной дискурсивной истины; безумец предстает ему в ясном свете абстрактного безумия. И если есть в этом зрелище нечто, касающееся разумного индивидуума, то не потому, что безумие способно опровергнуть его представления о человеке в целом, а потому, что оно может добавить какое-то новое знание о человеке к уже существующему знанию. Оно перестало принадлежать к негативной экзистенциальной сфере, быть одной из ее наиболее резких, грубо очерченных фигур; теперь оно должно постепенно занять свое место в сфере позитивного, среди известных, познанных вещей.

Этот новый взгляд на безумие, взгляд, которому не грозит опасность быть скомпрометированным, уничтожает и решетку, прежде отделявшую его от безумия. Безумец и не-безумец ока-

зываются лицом к лицу. Между ними сохраняется только та дистанция, которая непосредственно охватывается и измеряется взглядом. Но чем более неуловима такая дистанция, тем более она неодолима; на самом деле свобода, полученная безумием в пределах изоляции, возможность обрести в ней некую истину и некий язык, — все это лишь изнанка процесса, в результате которого безумие наделяется определенным статусом в познании; охваченное взглядом другого, оно лишается всех чар, еще совсем недавно делавших его фигурой, узнавание которой было одновременно и заклятием; оно превращается в форму, открытую для взгляда, в вещь, целиком проникнутую языком, в реальность, доступную для познания; оно превращается в объект. Несмотря на то что в новом пространстве изоляции разум и безумие предельно сближены и сосуществуют без барьеров и границ, между ними устанавливается дистанция еще более устрашающая, чем прежде, а их соотношение отныне всегда будет неравным и неравноправным; как бы свободно ни чувствовало себя безумие в мире, обустроенном для него человеком разумным, как бы ни было оно близко его уму и сердцу, отныне оно всегда будет для него не более чем объектом. Уже не вечной угрозой, не изнанкой его существования, но одним из возможных событий во взаимном сцеплении вещей. Став объектом, безумие оказалось обуздано надежнее, чем прежде, когда оно подчинялось неразумию в различных его формах. Изоляция в ее новом обличье может позволить себе роскошь предоставить безумию свободу: теперь оно целиком в ее власти и лишено своих глубинных враждебных сил.

Если бы нам нужно было кратчайшим образом описать всю эту эволюцию, мы, по-видимому, могли бы сказать следующее: отличительной чертой опыта Неразумия является то, что безумие выступало здесь субъектом самого себя; но в рамках того опыта, который оформляется к концу XVIII в., безумие отчуждено по отношению к себе самому и получает статус объекта.

Кабанис мечтает о том, как безумие в психиатрической лечебнице вынуждено будет погрузиться в дремоту; он стремится исчерпать его до конца, не выходя за пределы этой бестревожной проблематики. Но вот что любопытно: в этот самый момент безумие обретает жизнь вне ее круга и наполняется новым, сугу-

бо конкретным содержанием. Освободившись от всего, что препятствовало его познанию, от всего, чему прежде оно было сопричастно, оно включается в тот ряд вопросов, которые ставит перед собой мораль; оно пронизывает повседневную жизнь, получает выход на простейшие ситуации выбора и принятия решений, создавая условия для первичного, примитивного выбора и принуждая, так сказать, «общественное мнение» пересмотреть всю систему ценностей, имеющих к нему отношение. То высветление, очищение безумия, которого удалось достичь Коломбье, Тенону, Кабанису в результате последовательного, напряженного осмысления, немедленно уравновешивается и компрометируется стихийной, повседневной работой, осуществляющейся на границах сознания. И все же именно здесь, в этом едва уловимом мельтешении крошечных ежедневных опытов, безумие вскоре приобретет то нравственное обличье, в котором его с первого взгляда узнают Пинель и Тьюк.

Дело в том, что с распадом изоляции безумие вновь всплывает на поверхность общественной жизни. Оно появляется словно бы на волне какого-то медленного и незаметного вторжения извне, оно вопрошает судей, вопрошает семьи и всех, кто ответствен за поддержание порядка. В то время как ему подыскивают статус, оно само ставит перед ними насущные, безотлагательные вопросы: прежнее представление о человеке неразумном — производное от понятий семьи, правопорядка, общества, — распадается, и юридический концепт невменяемости приходит в прямое, ничем не опосредованное столкновение с непосредственным опытом безумия. Вот отправная точка долгой работы сознания, в результате которой негативное понятие отчуждения в его правовом определении постепенно будет проникаться теми нравственными значениями, какими наделяет безумие человек в обыденной жизни, и меняться под их воздействием.

«В особе лейтенанта полиции следует различать магистрата и чиновника. Первый — человек закона; второй — человек руководительства»[35]. Несколько лет спустя Дезэссар дает следующий комментарий к собственному определению: «Перечитывая сейчас, в апреле 1789 г., статью эту, написанную в 1784, не могу не прибавить, что весь народ желает, чтобы сия часть чиновничества была упразднена или, по крайней мере, претерпела изме-

нения — дабы гражданам обеспечена была самая полная и неколебимая свобода». Произведенная в самом начале революции реорганизация полиции привела к отмене этой независимой и в то же время смешанной власти и к передаче ее полномочий гражданину — частному лицу и одновременно носителю коллективной воли. Создание избирательных округов, предусмотренное декретом от 28 марта 1789 г., послужило фоном и основанием для реорганизации полиции; в каждом из парижских округов формируется пять отрядов, из них один — по воинскому набору (чаще всего речь идет о прежней полиции), а четыре остальных — из граждан-добровольцев[36]. На частного человека возлагается обязанность изо дня в день обеспечивать то непосредственное, предшествующее любому акту правосудия разделение общества, которое является задачей полиции. Именно частный человек вступает в прямой, ничем не опосредованный и никем не контролируемый контакт с человеческим материалом, подвергавшимся в свое время изоляции: с бродягами, проститутками, развратниками, аморальными личностями и, естественно, со всеми, кто пребывает в пограничном состоянии — в неистовстве, переходящем в буйство, в умственной немощи, оборачивающейся деменцией. Как гражданин, человек призван временно осуществлять в пределах своей группы абсолютную полицейскую власть; именно он как представитель всего общества указывает смутным державным жестом на данного индивидуума как на неугодный обществу или чуждый социальному единству элемент; именно он судит о границах между порядком и беспорядком, свободой и публичным скандалом, моралью и аморализмом. Отныне именно на него, на его сознание возлагаются полномочия производить непосредственное, сиюминутное, предшествующее всякому освобождению разграничение безумия и разума.

Гражданин есть всеобщий разум, причем в двояком смысле. Он — непосредственная истина человеческой природы, мера всякого законодательства. Но в равной степени он — тот, ради кого неразумное отделяется от разумного; он — в наиболее стихийных формах своего сознания, в своих решениях, которые ему приходится принимать немедленно, до какой бы то ни было их теоретической либо юридической проработки, — одновременно и инстанция, и орудие, и судья этого разделения. Мы видели,

что человек классической эпохи также распознавал безумие своим непосредственным ощущением, предшествующим любому знанию; но тогда он стихийно полагался на свой здравый смысл, а не на политические права; он был человеком вообще, просто человеком, который воспринимал и оценивал определенное фактическое различие, никак его не комментируя. Теперь же гражданин, сталкиваясь с безумием, берет на себя верховную власть, позволяющую ему быть одновременно и «человеком закона», и «человеком руководительства». Свободный человек, единственный властитель буржуазного государства, стал первым и главным судьей безумия. Тем самым конкретный, обыденный человек снова устанавливает между ним и собой те связи, которые были оборваны классической эпохой; однако, завязывая их, он уже не вступает с безумием в диалог или в столкновение, но пользуется наперед заданной формой своего господства над ним, молча осуществляет свои абсолютные права. Благодаря основополагающим принципам буржуазного общества его сознание, частное и всеобщее одновременно, заранее, прежде всякой возможности опровержения, властвует над безумием. И к тому моменту, когда оно препоручает его опыту законодательства либо медицины, суду или лечебнице, оно втайне уже успевает его обуздать и подчинить себе.

Первой и чрезвычайно недолговечной формой этого господства будут «семейные суды»: эта старая идея, возникшая задолго до революции, казалось, зародилась из самих обычаев Старого режима. 1 июня 1764 г. лейтенант полиции Бертен писал управляющим в связи с прошениями семейств, ходатайствующих о секретном королевском указе об аресте: «Вы должны принять все возможные меры предосторожности в отношении следующего: первое, чтобы мемуар подписан был ближайшими родственниками как по линии отца, так и по линии матери; второе, чтобы точнейшим образом были указаны все, кто не захочет его подписать, с изложением причин, тому препятствующих»[37]. Позднее Бретёй задумает придать семейному правосудию законные основания. В конечном счете семейные суды были созданы декретом Учредительного собрания в мае 1790 г. Они должны были стать первичной ячейкой гражданского судопроизводства, однако решения их подлежали исполнению лишь после специально-

го ордонанса, вынесенного окружными судебными инстанциями. Суды эти были призваны разгрузить государственные судебные органы, взяв на себя бесконечные процессы, относящиеся к согласованию семейных интересов, к проблемам наследства, совместного владения собственностью и пр. Однако перед ними ставилась и другая цель; они должны были придать юридический статус и форму тем мерам, которые в свое время испрашивались семьями непосредственно у королевской власти: отныне ведению этого семейного правосудия подлежат расточительные или развратные отцы, блудные сыновья, наследники, неспособные распоряжаться своей долей наследства, т. е. все те формы ущербности, беспорядка или недостойного поведения, против которых, в случае отсутствия процедуры общего поражения в правах, применялась санкция в виде тайного указа об аресте.

В каком-то смысле Учредительное собрание завершает эволюционный процесс, продолжающийся непрерывно на протяжении всего XVIII в.: стихийно возникшая практика получает статус социального института. Однако на деле это отнюдь не привело к ограничению семейного произвола и к большей согласованности интересов внутри семьи; даже наоборот: если при Старом режиме всякое прошение влекло за собой полицейское расследование с целью его проверки[38], то в новом законодательстве сохраняется лишь право обжаловать решения семейного суда в высших инстанциях. Конечно, в работе этих судов имелось много изъянов[39], и им не суждено было пережить последующих многочисленных реорганизаций судебных органов. Однако значим сам факт, что на какой-то промежуток времени семья оказалась возведена в ранг юридической инстанции и могла наделяться прерогативами суда в отношении дурного поведения, беспорядков, недееспособности и безумия в различных формах. Внезапно со всей ясностью обнаружилось, чем стала семья — и чем она неявно останется вплоть до наших дней: инстанцией, которая проводит непосредственную границу между разумом и безумием, той первичной, грубой юридической формой, внутри которой происходит уподобление правил семейной жизни, семейного хозяйства и семейной морали нормам здоровья, разума и свободы. Если семья рассматривается как социальный институт и определяется как судебный орган, то ее неписаный закон

приобретает природный смысл, а частный человек наделяется одновременно статусом судьи и переносит свой каждодневный диалог с неразумием в область публичных дебатов. Отныне частное сознание воздействует на безумие публично, через общественные институты.

На это новое воздействие со всей очевидностью указывают и иные трансформации. И в первую очередь — те изменения, которые претерпела сама природа наказания. Иногда изоляция, как мы видели[40], применялась для смягчения кары; еще чаще с ее помощью пытались замять чудовищное преступление, если оно выдает психическое отклонение или акт насилия, свидетельствующий как бы о нечеловеческом характере совершивших его сил[41]; изоляция обозначала черту, за которой скандал становился недопустимым. Напротив, для буржуазного сознания огласка становится одним из инструментов, с помощью которых оно осуществляет свое господство. Ведь абсолютное всевластие делает его не только судьей, но одновременно и карой. Теперь оно присваивает себе право на «всезнание», а «знать» для него означает не только уведомить о провинности и осудить ее, но и сделать ее достоянием публики, высветить с ослепительной наглядностью в ее собственных глазах, чтобы она послужила наказанием для самой себя. И суд, и исполнение приговора, и искупление — все должно осуществляться на уровне этого сознания, в одном только идеальном и мгновенном акте взгляда. В отлаженном механизме скандала познание принимает на себя функцию суждения и оценки во всей ее полноте.

Бриссо в своей «Теории уголовного законодательства» доказывает, что скандал представляет собой идеальное наказание: он всегда пропорционален проступку, не несет на себе стигмата физической кары и непосредственно отвечает требованиям нравственного сознания. В «Теории» проводится традиционное разграничение между грехом — нарушением божественного порядка, право карать за которое принадлежит Богу, преступлением — поступком, совершенным в ущерб ближнему и за который полагается карать пытками, и пороком — «беспорядком, касающимся лишь нас самих»; наказанием за него служит стыд[42]. Порок — нарушение порядка внутри самого человека, а следовательно, он является более простым и первичным по отношению

к прочим: он есть само преступление, но только до его совершения, т. е. взятое в самом истоке, который находится в человеческом сердце. Прежде чем преступить закон, злоумышленник обязательно посягает на правила, безмолвно присутствующие в сознании людей: «Действительно, пороки в отношении к нравам суть то же, что преступления в отношении к законам, и преступление всегда есть порождение порока: это племя чудовищ, которые словно бы бесконечно воспроизводят друг друга, как в той ужасающей генеалогии греха, что описана Мильтоном. Передо мною несчастный, обреченный на смерть... Почему восходит он на эшафот? Проследите цепь поступков его, и вы увидите, что первым ее звеном почти всегда было попрание священных устоев нравственности»[43]. Если общество стремится изжить преступления, оно не достигнет этого ни ужесточением законов, ни более суровыми наказаниями; оно должно сделать нравы более требовательными и властными, а нравственные законы — более устрашающими: каждое проявление порока должно неизменно предаваться огласке. Такое наказание, возможно, представляется условным, мнимым, и оно действительно таково в тираническом государстве, где бдительное око общественной совести и публичный скандал способны породить одно лишь лицемерие, «ибо общественное мнение здесь лишено всех своих нервных окончаний... ибо, наконец, и в этом ключ к загадке, добрые нравы не являются главной составной частью монархического образа правления, в отличие от республиканского»[44]. Когда же нравы образуют саму субстанцию государства, а общественное мнение — его прочнейшую связующую нить, скандал превращается в самую страшную форму отчуждения человека. Он делает его непоправимо чуждым самим основам общежития, а его наказание, утратив характер исправления частной ошибки, принимает всеобъемлющую форму: оно присутствует в сознании каждого и осуществляется волею всех. «Законодатели, желающие предупредить преступление! Вот путь, по которому следуют все преступники, заметьте первый рубеж, ими перейденный, — то будет рубеж нравов; сделайте же его неодолимым, и вам реже придется прибегать к карам»[45]. Скандал, таким образом, наказание вдвойне идеальное: он является адекватной и непосредственной реакцией на ошибку и средством предупредить ее, прежде чем она при-

мет форму преступления. Революционное сознание стремится сделать достоянием общества все то, что изоляция умышленно держала под замком, оставляла в тени: огласка становится сущностью наказания. Тем самым тайна и публичный скандал наделяются, по сравнению с прошлым, прямо противоположным значением относительно друг друга: темная пучина наказания, в которую погружался совершенный проступок, сменяется поверхностной вспышкой скандала, призванного стать приговором всему темному, глубинному, еще не высказанному, что есть в сердцах людей. Странным образом революционное сознание как будто возвращается к представлению о пользе публичных наказаний и, так сказать, вновь отдает должное глухим силам неразумия[46]. Но так кажется лишь на первый взгляд; теперь публичное наказание являет не помешательство лику мира, но всего лишь аморализм — возмущенному нравственному сознанию людей, их совести.

Перед нами — процесс зарождения новой психологии, в пределах которой меняются основные значения безумия и по-новому описываются отношения человека со скрытыми формами неразумия. Как ни странно, психология преступления, покуда еще в зачаточном виде — или, во всяком случае, стремление добраться до истоков преступления в сердце человека — зародилась не благодаря гуманизации правосудия, а в силу ужесточившихся требований морали, своего рода огосударствления нравов и как бы утончения форм общественного негодования. Психология эта — в первую очередь зеркальное отражение правосудия классической эпохи. Из всего тайного, что в нем было, она делает истину и выводит ее на свет. Она станет свидетельством всего, что до тех пор должно было оставаться без свидетелей. А следовательно, психология и познание внутреннего мира человека порождены именно тем, что публичное сознание было привлечено для суда над людьми как некая универсальная инстанция, как непосредственно пригодная для этой цели форма разума и морали. Психология внутреннего мира сложилась на основе внеположного ему скандализированного сознания. Все, что составляло содержание прежнего неразумия классической эпохи, будет вскоре воспроизведено в формах психологического познания. Мир, удаленный на беспредельное расстояние, безопасный в своей неповторимос-

ти, внезапно становится доступным и привычным для обыденного сознания, ибо ему даровано право судить этот мир; он растекается по поверхности психологии, целиком основанной на самых неосознанных, самых непосредственных формах морали.

В результате великой реформы уголовного права всему этому была придана форма общественного института. Жюри присяжных — именно оно становится инстанцией, воплощающей в себе публичное сознание, его идеальную власть над всеми тайными, нечеловеческими силами, скрытыми в человеке. Благодаря публичным прениям власть эта, носителями которой на данный момент, через делегирование полномочий, становятся присяжные, приобретает размах теоретически безграничный: вся нация в целом вершит через них свой суд, вступая в спор со всеми формами насилия, святотатства, неразумия — спор, от которого уклонялась изоляция. Но здесь же источник другого, парадоксального процесса, не завершившегося еще и в наши дни: чем более универсальный характер принимает судебная инстанция для обоснования своего правосудия, чем больше подменяет она частные правила юриспруденции общими нормами, устанавливающими права и обязанности человека, чем более прочную опору и подтверждение находит истина ее приговоров в определенном общественном сознании, — тем более внутренним делом человека становится само преступление, тем более частное значение оно принимает. Преступное начало утрачивает тот абсолютный смысл и ту цельность, какую придавало ему совершенное действие, нанесенное оскорбление; оно распадается надвое и измеряется двумя системами мер, которые со временем будут становиться все более и более несовместимыми: первая система заимствована из норм публичного сознания, из обязательных моментов скандала, из правил судопроизводства, где огласка уподобляется наказанию, — она служит для соотнесения провинности и надлежащей кары; вторая система соотнесена со сферой познания, с тайным, индивидуальным предначертанием, — ею определяется соотношение провинности с ее истоками. Одного этого расхождения было бы достаточно, чтобы доказать (если бы в том была необходимость): психология как познание личности человека не может рассматриваться с историчес-

кой точки зрения отдельно от форм суждений, выносимых общественным сознанием; соотнесение с ними является для нее основополагающим. Индивидуальная психология не смогла бы сложиться без полного, тотального пересмотра в общественном сознании представления о скандале и его формах. Познание причинно-следственных связей между наследственностью, прошлым, мотивами поступков стало возможным лишь тогда, когда провинность и преступление утратили автохтонность, перестали соотноситься лишь сами с собой и переняли свое значение у направленного на них всеобщего, всепроникающего взгляда буржуазного сознания. Оказавшись в зазоре между скандалом и тайной, преступление лишилось своей реальной плотности и насыщенности; теперь оно заняло место в мире наполовину частном, наполовину публичном; постольку, поскольку оно принадлежит к частному миру, оно является заблуждением, бредом, чистой игрой воображения, а значит, не существует; постольку же, поскольку оно принадлежит к миру публичному, оно является воплощением нечеловеческого, бессмысленного начала, в котором не может узнать себя сознание всех и которое не имеет в этом сознании корней, а значит, не имеет и права на существование. В любом случае преступление становится нереальным и, являя собой небытие, обнаруживает глубинное родство с безумием.

Но разве изоляция классической эпохи не была признаком того, что родство это возникло уже очень давно? Разве не сливались в ее однообразных перечнях слабость ума и слабости поведения, неистовство в речах и в поступках, вызывая единое ощущение неразумия? Но речь не шла о том, чтобы наделить все это какой-то общей психологией, обнаружить везде одни и те же механизмы безумия. Нейтрализация была для изоляции искомым результатом. Теперь же не-существование будет обозначено как общий источник, питающий преступление и безумие. То, что в изоляции было достигнуто в качестве следствия, благодаря явлению рекурренции открыто вновь — в качестве принципа их уподобления. Географическая близость в пространстве принуждения и подавления становится генеалогическим соседством в небытии.

Это изменение заметно уже в ходе первого во Франции процесса, связанного с преступлением по страсти, в ходе которого

слушания проходили публично, перед судом присяжных. События подобного рода обычно не привлекают к себе внимания историков психологии. Но если мы хотим уяснить себе значение того психологического мира, который открылся перед европейцем в конце XVIII в. и в котором он вынужден был пуститься на поиски своей глубокой, самой глубокой истины, стремясь разгадать ее всю, до последнего слова; если мы хотим понять, что такое психология не как совокупность научных знаний, но как факт культуры и как выражение культуры, характерные для современного мира, — тогда этот процесс, способ его ведения и судебного разбирательства, безусловно важен для нас, ибо он служит неким новым пороговым измерением или теорией памяти. В нем получает словесное оформление совершенно новое соотношение человека с собственной истиной.

Для того чтобы точно определить его историческое место, достаточно сопоставить его с любым делом о преступлении или безумии, которые рассматривались в суде в предшествующие годы. Возьмем один пример: в те годы, когда Жоли де Флёри был хранителем печати, некто Буржуа покушается на жизнь женщины, отказавшей ему в деньгах[47]. Он арестован; его семья немедленно подает прошение, «дабы разрешено было собрать сведения в доказательство того, что поименованный Буржуа всечасно выказывал признаки безумия и расточительного распутства, и через то подвергнуть его заключению либо отправить на Острова». Свидетели могут подтвердить, что обвиняемый не раз имел «вид отсутствующий и повадки безумца», что он частенько «многоглаголил», обнаруживая все признаки человека, который «теряет рассудок». Фискальный стряпчий склонен удовлетворить просьбу окружения виновного — не столько учитывая его состояние, сколько из уважения к почтенному и бедному семейству: «Именно по настоятельной просьбе сей честной семьи, пребывающей в отчаянии, — пишет он Жоли де Флёри, — каковая располагает лишь весьма незначительным состоянием и у каковой оказываются тем самым на попечении шестеро малолетних детей, коих вышеназванный Буржуа, ввергнутый в нищету самую чудовищную, оставляет у нее на руках, я имею честь отнестись к Вашему Благородию и доставить Вам копию прошения, каковая прилагается к сему письму, дабы Вашим соизволением, коего

домогается семья сия, разрешено ей было поместить в смирительный дом сего негодяя, способного обесчестить ее своим безумием, доказательств коему он дал за последние несколько лет предостаточно». Жоли де Флёри отвечает, что судебный процесс должен быть проведен по всей форме и согласно правилам: изоляция ни в коем случае, даже если человек очевидно безумен, не должна прерывать процедуры правосудия либо предварять вынесение приговора; однако в ходе судебного разбирательства следует уделить особое место выяснению вопроса о безумии обвиняемого; его следует «выслушать и допросить в присутствии советника суда, излагающего дело, его должен посетить и осмотреть врач судебной палаты и цирюльник, в присутствии одного из своих заместителей». И процесс действительно состоялся — 1 марта 1783 г. суд Уголовной палаты парламента постановляет, что «Буржуа подлежит препровождению и помещению в Смирительный дом крепости Бисетр для получения того же содержания, пищи, ухода и врачевания, как и остальные умалишенные». Краткое пребывание в отделении для сумасшедших показывает, что он почти не обнаруживает признаков безумия; возникает подозрение, что речь идет о явной симуляции, и его переводят в каторжные работы. Через некоторое время он испрашивает — и получает, поскольку ведет себя смирно, — разрешение вернуться обратно к помешанным, где «имел он должность мелкого служителя, позволяющую ему пользоваться небольшими послаблениями». Он составляет ходатайство об освобождении. «Г-н председатель отвечал, что содержание его под стражей есть милость и что случай его таков, какой позволяет приговорить *ad omnia citra mortem*»*.

Это и есть самое главное: приговор, по которому преступника помещают среди помешанных, вовсе не означает, что его признают невиновным; в любом случае такой приговор — это милость. А значит, распознание безумия, пусть даже явившееся результатом судебного разбирательства, существует помимо решения суда: оно накладывается на это решение, изменяет его последствия, но никак не влияет на его существо. Смысл преступления, его тяжесть, абсолютное значение совершенного деяния остаются прежними; безумие, даже установленное врача-

* К любому <наказанию>, кроме смерти (*лат.*). — *Примеч. пер.*

ми, не достигает сердцевины поступка и не делает его «ирреальным»; преступление остается преступлением, однако безумие позволяет преступнику подвергнуться наказанию в смягченной форме. При этом оно образует в пределах наказания некую сложную обратимую структуру, так сказать, колеблющуюся кару: если преступник не подает явных признаков безумия, его переводят от помешанных к уголовным заключенным; если же, находясь в каторжных бараках, он ведет себя разумно и не выказывает буйного нрава, если хорошее поведение позволяет простить его преступление, то его снова переводят к помешанным, с их более свободным режимом содержания. Буйство и насилие, составляющие сердцевину поступка, служат поочередно то обозначением безумия, то оправданием строгого наказания. Сумасшествие и преступление вращаются вокруг этой изменчивой, неустойчивой темы, связанные неясными узами взаимодополнительного и взаимоисключающего соседства. Но в любом случае их отношения остаются сугубо внешними. В 1792 г., напротив, будут открыты и сформулированы именно внутренние связи между ними; связи эти поколеблют все прежние значения преступления и поставят их под вопрос, ответ на который не получен и поныне.

В 1792 г. адвокат Беллар приглашен защищать в апелляционной палате некоего рабочего по имени Грас, пятидесяти двух лет, недавно приговоренного к смертной казни за убийство возлюбленной, которую он застал с другим. Впервые рассмотрение дела об убийстве по страсти происходило перед жюри присяжных, в ходе публичных слушаний; впервые великий спор преступления и сумасшествия вышел на яркий дневной свет, и общественное сознание пыталось провести границу между психологической заданностью преступления и уголовной ответственностью за него. Речь защитника Беллара не привносит никакого нового знания в науку о человеческой душе или сердце; в ней сделано нечто большее — очерчено новое пространство этого знания, в котором оно способно стать значимым, и обнажена одна из тех операций сознания, посредством которых психология в конечном счете сделалась для западной культуры истиной о человеке.

В первом приближении в тексте Беллара обнаруживается прежде всего размежевание психологии с той литературной и

моральной мифологией страсти, которая на протяжении всего XVIII в. выступала ее нормой и одновременно истиной. Впервые истина страсти перестает совпадать с этикой истинных страстей. Всем известна некоторая нравственная истина любви — истина, слагающаяся из правдоподобия, естественности, живой стихийности и служащая неявным психологическим законом ее происхождения и формой ее действительной ценности. Не было в XVIII в. такой чувствительной души, которая бы не поняла и не оправдала де Гриё; и если бы перед публикой вместо пятидесятидвухлетнего старика, обвиняемого в убийстве из ревности какой-то своей сомнительной любовницы, предстал «молодой человек, блистающий силой и обаянием своего возраста, привлекающий своей красотой и, быть может, даже своими страстями, он вызвал бы к себе всеобщий интерес и сочувствие... Любовь принадлежит молодым»[48]. Однако по ту сторону подобной любви, сразу же распознаваемой нравственным чувством, существует и другая любовь — та, что может зародиться и долгое время обитать в сердце любого человека, независимо от его красоты и молодости. Правда ее заключается в том, что она неправдоподобна, естество — в том, что она противоестественна; в отличие от первой, она никак не связана с возрастом; она отнюдь не «распорядительница природы, призванная служить ее промыслу и давать жизнь». В то время как первая, гармоническая любовь не может не быть счастливой, вторая питается одними лишь страданиями; если первая «приносит усладу молодости и утешение зрелому возрасту», то вторая бывает «зачастую мукою старости»[49]. Единая текстура страсти, которую в XVIII в. с равным успехом истолковывали и в понятиях психологии, и в понятиях морали, теперь распалась надвое в соответствии с двумя формами истины; она принадлежит сразу к двум системам сопричастности природе. Вырисовывается новая психология — та, что привлекает к себе уже не чувствительность, а только познание, та, что говорит о какой-то новой человеческой природе, для которой фигуры истины не являются одновременно и формами нравственной достоверности.

Такая любовь, не ограниченная более мудростью природы, целиком находится во власти собственных излишеств; она — своего рода беснование пустого сердца, абсолютная игра беспредметной страсти; привязанность, рожденная ею, безразлич-

на к истине предмета любви, — столь необузданно предается эта любовь порывам своего воображения. «Обитает она преимущественно в сердце, и, как оно, ревнива и яростна». Это бешенство, целиком поглощенное собою, есть одновременно и любовь в своей, так сказать, оголенной истине, и безумие в сиротливом одиночестве своих иллюзий. И вот наступает момент, когда страсть из-за чрезмерного соответствия своей механической истине отчуждается, становится сумасшедшей и самопроизвольно, следуя только логике своего развития, превращается в бред. Но если акт насилия вменяется неистовству и насилию страсти, если в нем выделяется его психологическая истина в чистом виде, то, как следствие, этот акт переносится в мир ослепления, иллюзии и безумия, и реально преступный его характер оказывается размытым. В защитительной речи Беллара впервые была раскрыта именно эта, основополагающая для нас связь преступления и безумия: истина каждого человеческого поступка и его реальность отныне обратно пропорциональны. Истина поведения того или иного человека неизбежно делает его поведение ирреальным; она подспудно стремится представить в качестве его предельной формы, его не поддающейся анализу сущности именно безумие. От акта убийства, совершенного Грасом, остается в конечном счете одно лишь движение «его руки, которая единственно в нем виновна», а с другой стороны — «несчастное, роковое стечение обстоятельств», «умопомрачение и муки неодолимой страсти»[50]. Если освободить человека от всех тех моральных мифов, в плену которых находилась его истина, то обнаружится, что истиной этой неотчужденной истины выступает не что иное, как отчуждение, т. е. сумасшествие.

Таким образом, то, что отныне будет обозначаться как «психологическая истина человека», берет на себя функции и смысл, которыми издавна наделялось неразумие; человек открывает в самом себе, на вершине своего одиночества, в точке, недоступной ни для счастья, ни для правдоподобия, ни для морали, все те же силы, что в классическую эпоху подлежали заклятию и изгнанию на самые дальние границы общества. Неразумие насильственно объективируется в самой внутренней, самой глубокой субъективности человека. Долгое время оно было проявлением виновности, — теперь оно сама невинность и тайна. Прежде оно было истоком тех форм заблуждения, в которых уничтожалась

истина человека; ныне оно становится самой чистой его истиной, независимой от видимости, независимой от реальности. Безумие, таящееся в глубинах человеческого сердца, способно выразить все извечно истинное, что есть в человеке. Здесь — исходная точка той медленной работы сознания, которая в наши дни вылилась в одно из высших противоречий нашей нравственной жизни: все, что удается сформулировать в качестве истины о человеке, сразу же делает его невменяемым, наделяет той невинностью, какая в западном праве всегда была принадлежностью безумия в его последней степени: «Если в тот миг, когда Грас убил вдову Лефевр, он был целиком во власти всепоглощающих своих страстей и не мог ведать, что творит, не мог следовать велениям разума, то и нам невозможно приговорить его к смерти»[51]. Пересмотр понятий кары, суда, самого смысла преступления с точки зрения психологии, втайне полагающей невинность безумия сердцевиной всякой изъяснимой истины о человеке, — все это виртуально уже присутствует в защитительной речи Беллара.

Не следует, однако, понимать слово «невинность» в таком абсолютном смысле. Речь идет не о полной независимости психологического начала по отношению к началу нравственному, а скорее о перестройке той структуры, в которой они уравновешивают друг друга. Психологическая истина снимает с человека вину лишь в строго ограниченной мере. Для того чтобы «любовь, обитающая преимущественно в сердце», была признана невменяемой и избавлена от ответственности за свои действия, она должна быть не только психологическим механизмом; она должна также служить приметой какой-то иной морали, которая есть не что иное, как собственно мораль в разреженном виде. Если любовница обманывает молодого человека в расцвете сил, «привлекающего своей красотой», — он бросает ее; немало людей «на месте Граса посмеялись бы над неверностью возлюбленной и завели себе другую». Но страсть обвиняемого живет сама по себе и сама для себя; она не в силах перенести этой неверности, не в силах приспособиться к каким-либо переменам: «Грас в отчаянии видел, как ускользает от него единственное сердце, в котором он хотел и надеялся царить; и все поступки его должны были нести на себе печать этого отчаяния»[52]. Сам он хранит нерушимую верность; ослепление любви привело его к редкой добродетели — добродетели требовательной, деспотической, но которую

тем не менее невозможно осуждать. Как можно сурово обойтись с верностью, когда мы снисходительны к непостоянству? И если адвокат просит не выносить своему клиенту смертного приговора, он делает это во имя той добродетели, которая, быть может, не была в почете в XVIII в. с его нравами, но которую следует чтить теперь, если общество хочет вернуться к добродетелям старого доброго времени.

Преступный акт зарождается в той области безумия и буйной ярости, которая способна снять с него ответственность именно постольку, поскольку она не является строго нейтральной в нравственном отношении и выполняет совершенно определенную роль: поощряет некую ценность, признанную обществом, но не имеющую в нем хождения. Общество предписывает жениться, но принуждено закрывать глаза на супружескую неверность. Безумие может служить оправданием лишь тогда, когда в нем, даже ценою мести, проявляется ревность, упорство, постоянство. Место психологии — в сфере нечистой совести, колеблющейся между ценностями признанными и ценностями должными. Тогда и только тогда она обретет способность рассеять реальность преступления, снять с него вину, превратить его в своего рода героическое, донкихотское служение неприменимым на практике добродетелям.

Если в преступлении не просматривается присутствия этих недосягаемых ценностей, то его можно считать сколь угодно детерминированным законами психологии и механизмами сердца: оно не заслуживает никакого снисхождения; в нем нет ничего, кроме порока, извращенности, низости. Беллар тщательно проводит «великое различие между разными видами преступления: одни из них подлы и говорят о грязной душе, как, например, кража» — и буржуазное общество, естественно, не может признать за ними никакой, даже идеальной ценности; с ними сближаются также другие, еще более жестокие поступки, которые «выдают душу, омертвевшую в злодействе, как, например, убийство или заранее обдуманное умерщвление». Однако есть и иные преступления, которые, напротив, обнаруживают «душу живую и страстную, как все те проступки, что совершаются человеком ненамеренно, в силу первого побуждения, подобно тому как это случилось с Грасом»[53]. Таким образом, степень детерминированности поступка не определяет меры ответственности

человека, его совершившего; напротив, чем отдаленнее истоки поступка, чем глубже он укоренен в этих «грязных» натурах, тем более сурового обвинения он заслуживает; если же, наоборот, он зародился внезапно, как бы неожиданно для самого человека, из чистого порыва сердца, влекущегося к какому-то одинокому, абсурдному героизму, то он достоин менее строгого наказания. Человек виновен, когда он наделен извращенной натурой и получил порочное воспитание; но он невинен, когда в непосредственном, бурном движении души переносится от одной морали к другой — т. е. от морали практической, которую никто не рискует открыто признать, к морали, которую все превозносят, но не применяют на практике — ради всеобщего блага. «Кто в детстве получил здоровое воспитание и кому выпало счастье сохранить принципы его и в более зрелом возрасте, для того не трудно дать себе зарок, что никогда преступление, подобное первым [т. е. преступлениям душ, омертвевших в злодействе, не запятнает их жизнь. Но кто дерзнет поручиться, что никогда не совершит в порыве великой страсти второго преступления? Кто осмелится утверждать, что никогда, одержимый бешенством и отчаянием, не обагрит рук своих кровью, и быть может, кровью самого дорогого существа?»[54]

Тем самым прочерчивается новая граница внутри безумия: по одну ее сторону существует безумие, которое погрязло в собственной извращенности и пороке и которому никакой детерминизм не может служить оправданием; по другую — безумие, достигающее героических высот, т. е. того образа буржуазных ценностей, который является их зеркальным отражением и одновременно дополняет их. Именно оно, и только оно, со временем получит вид на жительство в мире разума или, вернее, будет перемежаться с ним; именно оно будет смягчать ответственность за преступление и сделает его одновременно и по-человечески более понятным, и менее заслуживающим наказания. Общество находит его объяснимым, ибо, как обнаруживается, оно целиком проникнуто знакомым каждому человеку нравственным выбором. Но у сумасшествия есть и оборотная сторона — по-видимому, именно ее имел в виду Руайе-Коллар, когда в своем знаменитом письме к Фуше упоминал «безумие порока». Такое безумие есть нечто меньшее, чем просто безумие, ибо оно абсолютно чуждо миру морали и в его бредовых речах звучит голос одного только зла. И если первое бе-

зумие сближается с разумом, смешивается с ним, может быть понято исходя из него, второе отбрасывается во мрак внешнего мира; именно здесь — источник тех странных понятий, которые последовательно сменяли друг друга в XIX в.: моральное безумие, дегенерация, врожденная преступность, извращенность; все это виды «дурного безумия», которые не сумело освоить современное сознание и которые образуют неустранимый остаток неразумия — то, от чего возможно оградить себя лишь абсолютно негативно, через полный отказ и абсолютное осуждение.

В ходе первых крупных уголовных процессов эпохи революции, сопровождавшихся публичными слушаниями и публичным вынесением приговора, вновь явился на свет древний мир безумия, заняв свое место внутри почти повседневного опыта. Однако нормы этого опыта не позволяют ему взять на себя все тяжкое бремя безумия: если XVI век принимал его как некую многословную целостность воображаемого мира, то век XIX разграничит его в соответствии с правилами нравственного восприятия: он будет признавать существование безумия доброго и безумия дурного — безумия, чье неявное присутствие допустимо где-то на грани разума, в игре морали и нечистой совести, ответственности и невиновности, и безумия, на которое обрушивается теперь древняя анафема и ложится все бремя оскорбления, нанесенного обществу.

Крах изоляции был во Франции более быстрым и внезапным, чем в других странах. В продолжение тех недолгих лет, что предшествовали реформе Пинеля, места пребывания безумия и их перестройка и трансформация остаются открытыми для наблюдения, и работа сознания, различные аспекты которой мы постарались здесь осветить, оказывается на виду.

На первый взгляд, эта работа сводится к «осмыслению» — осознанию собственной, наконец-то обозначенной, проблематики безумия. Однако мы должны понять это осознание во всей полноте его смысла; речь идет не столько о внезапном открытии безумия, сколько о постепенном, длительном проникновении в него — как если бы *завладеть* безумием было для подобного осмысления важнее, нежели по-новому *осветить* его. Существует определенная, исторически обусловленная форма сознания, которая присвоила безумие и подчинила себе его смысл. Это новое

сознание вернуло безумию свободу и позитивную истину, но произошло это не только потому, что прежние формы принуждения были уничтожены, а в силу равновесия, установившегося между двумя рядами позитивных процессов: первые выводят безумие на свет, обнажают и, если угодно, освобождают его; в ходе других спешно возводятся новые оградительные структуры, позволяющие разуму отмежеваться от безумия и обеспечить свою безопасность в тот самый момент, когда он вновь обнаруживает его в непосредственной близости от себя. Эти два ряда явлений не противопоставлены друг другу; они более чем взаимодополнительны, ибо представляют собой одно и то же — единый когерентный акт, *делающий безумие доступным познанию в пределах изначально отчуждающей его структуры.*

Именно сейчас окончательно изменяются условия, обеспечивавшие существование классического опыта безумия. Все эти конкретные, внешне противоположные друг другу категории мы можем в конечном счете описать в виде следующей таблицы:

Формы освобождения	Структуры безопасности
1. Отмена изоляции, не отделяющей безумие от остальных форм неразумия.	1. Предписание такой изоляции безумия, которая из пространства изгнания преображается в особое пространство, позволяющее ему обрести свою истину.
2. Создание психиатрической лечебницы, ставящей перед собой исключительно медицинские цели.	2. Содержание безумия в непреодолимо замкнутом пространстве, которое должно стать местом его открытого проявления и одновременно излечения.
3. Обретение безумием права на самовыражение, права быть услышанным и говорить от своего имени.	3. Выработка вокруг безумия и над ним своего рода абсолютного субъекта, целиком сводящегося к взгляду и придающего безумию статус чистого объекта.
4. Внедрение безумия в субъективную психологию в качестве повседневной истины страсти, насилия и преступления.	4. Проникновение безумия в некогерентный ценностный мир и в игру нечистой совести.
5. Признание безумия, в качестве психологической истины, как не подлежащего ответственности детерминизма.	5. Разграничение форм безумия в соответствии с дихотомическими требованиями морального суждения.

Именно этот двоякий процесс одновременного освобождения и порабощения и составляет тайный фундамент, на котором покоится опыт безумия в наши дни.

Нам легко и удобно считать, что объективные для нас формы душевной болезни свободно дарованы нашему знанию в качестве истины, которая наконец обрела свободу. На самом деле они объективно существуют только для того, кто от них огражден. Познание безумия предполагает, что человек, обладающий им, имеет определенную возможность от него освободиться, заранее обезопасить себя от его угроз и чар, т. е. определенный способ не быть безумным. Исторически пришествие позитивизма в психиатрию лишь во вторую очередь связано с развитием научного знания; изначально оно является лишь закреплением некоторого особого способа находиться вне безумия: известное сознание собственного не-безумия становится для субъекта знания той конкретной ситуацией, тем прочным основанием, на котором может строиться познание безумия.

Если мы хотим понять, каким образом совершилась эта внезапная мутация, в результате которой за несколько лет на поверхности европейской культуры утвердился новый способ познания и лечения безумия, нам бесполезно задаваться вопросом, что нового было добавлено в это время к уже достигнутому знанию. Мог ли Тьюк, не будучи врачом, или Пинель, не будучи психиатром, обладать более обширными знаниями, чем Тиссо или Куллен? Изменению, причем резкому изменению, подверглось сознание собственного не-безумия — сознание, которое начиная с середины XVIII в. вновь пришло в столкновение со всеми живыми формами безумия в их медленном нарастании и которое вскоре было приостановлено и поколеблено крахом изоляции. В годы, непосредственно предшествующие революции и следующие за ней, произошло неожиданное и внезапное высвобождение именно этого нового сознания.

Мне могут возразить, что явление это чисто негативное; однако при ближайшем рассмотрении оно не таково. Больше того, это первый и единственный *позитивный* феномен в становлении *позитивизма*. Действительно, высвобождение это стало возможным лишь благодаря целой системе защитных заграждений, намеченной и выстроенной Коломбье, а за ним — Теноном, Каба-

нисом, Белларом. Структуры эти оказались столь прочными, что дожили в почти не измененном виде вплоть до наших дней, невзирая даже на исследовательскую работу, проведенную фрейдизмом. В классическую эпоху не быть безумным можно было двояким образом: с одной стороны, существовало непосредственное, повседневное ощущение своего различия с безумием, с другой — система его исключения из общества, в которой оно не выделялось из других угроз и опасностей; таким образом, классическое сознание неразумия было целиком поглощено тем напряжением, что возникало между внутренней, неопровержимой очевидностью восприятия и произвольным, всегда далеким от непогрешимости социальным разграничением. Но когда две эти разновидности опыта слились воедино, когда система социальной защиты оказалась интериоризирована в формах сознания, когда узнавание безумия стало осуществляться в рамках процесса, благодаря которому общество ограждало себя от него и устанавливало дистанцию между ним и собой непосредственно на поверхности своих институтов, — напряжение, характерное для XVIII в., внезапно исчезло. Формы узнавания и структуры безопасности, накладываясь друг на друга, образовали новое и отныне суверенное сознание своего не-безумия. Именно эта возможность представить себе познание безумия и его обуздание вместе, одновременно, как единственный и единый акт осмысления, — именно она составляет самую сердцевину позитивистского опыта душевной болезни. И пока эта возможность, в силу какой-то новой свободы, обретенной знанием, вновь не станет невозможной, безумие останется для нас таким же, каким оно смутно виделось еще Пинелю и Тьюку; оно будет пребывать во власти эпохи позитивизма.

С тех пор безумие перестало быть явлением, вызывающим страх, или бесконечно актуальной темой скептической философии. Оно превратилось в объект, — но в объект с особым статусом. В самом процессе своей объективизации оно становится первой и главной из объективирующих форм — тем, благодаря чему человек может быть объективно властен над самим собой. Когда-то оно указывало на вихрь ослепления, уносящий человека, на тот миг, когда свет для него меркнет в непомерно яркой вспышке. Теперь, превратившись в вещь, доступную по-

знанию, — в самую глубокую, внутреннюю, но и самую открытую для взгляда человека его собственную сущность — оно предстает как бы великой структурой человеческой проницаемости; это отнюдь не означает, что труд познания сделал его совершенно ясным для науки, — просто человек, впавший в безумие, благодаря своему состоянию и тому статусу объекта, который он в нем приобретает, должен, по крайней мере теоретически, сделаться всецело проницаемым для объективного знания. Отнюдь не случайно и не вследствие простого исторического совпадения XIX век, задаваясь вопросом, что есть истина воспоминания, желания и индивидуума, обратился прежде всего к патологии памяти, воли и личности. В самом порядке этой исследовательской деятельности есть какое-то глубокое соответствие структурам, выработанным в конце XVIII в., в которых безумие было первой и главной фигурой объективизации человека.

Таким образом, положение безумия относительно общей тематики позитивного познания человеческого существа всегда неустойчиво: оно является одновременно и объектом, и объективирующей формой, оно открыто для взгляда и таится от него, оно и содержание этого познания, и его условие. Мысль XIX в., да и наша тоже, придает ему статус некоей загадки: несмотря на то что в данный момент его всеобъемлющая истина для нас недостижима, мы не сомневаемся, что в один прекрасный день оно до конца откроет себя познанию. Однако эта уверенность — не более чем теоретический постулат, основанный на забвении важнейших истин. Умолчание, которое мы считаем временным и преходящим, в действительности означает, что безумие укрылось в области, покрывающей всю сферу возможного познания человека и выходящей за ее пределы. Главным условием существования позитивной науки о человеке служит предельно удаленная от человеческого бытия аура безумия, в которой и благодаря которой это бытие получает объективный характер. Безумие неусыпно охраняет главную свою загадку: в неизменном ожидании той формы познания, которая наконец обнимет его все без остатка, оно столь же неизменно ускользает от всякого возможного осмысления, ибо изначально именно оно отдает человека во власть объективного познания. Вероятность для человека стать безумным и возможность превратиться в объект слились в кон-

це XVIII в. и вызвали к жизни одновременно (дата в данном случае далеко не случайна) и постулаты позитивистской психиатрии, и тематику объективного научного познания человека.

Однако у Тенона, у Кабаниса, у Беллара это слияние, имеющее важнейшее значение для современной культуры, происходило пока что чисто умозрительно. Но вскоре, благодаря Пинелю и Тьюку, оно станет конкретной ситуацией: в созданной ими психиатрической лечебнице, послужившей отправной точкой для замыслов великой реформы, угроза оказаться безумным насильственно отождествлялась у каждого человека с необходимостью быть объектом — во всем, вплоть до повседневной жизни. Позитивизм отныне будет не только теоретической программой, но и стигматом отчужденной, сумасшедшей экзистенции.

Отныне всякий индивидуум, признанный сумасшедшим, будет принудительно и сразу получать статус объекта; отчуждение сумасшествия окажется той истиной, которая образует сердцевину любого объективного познания человека.

Глава четвертая

РОЖДЕНИЕ ПСИХИАТРИЧЕСКОЙ ЛЕЧЕБНИЦЫ

Картина этого события общеизвестна. Без нее не обходится ни одна история психиатрии: ее образы призваны проиллюстрировать наступление той блаженной эпохи, когда безумие получает наконец признание и уход, соответствующие его истине, к голосу которой все слишком долго оставались глухи.

«Почтенное Общество квакеров... пожелало обеспечить для тех членов своих, каковые будут иметь несчастье утратить рассудок, не имея достаточного состояния, чтобы искать помощи в дорогостоящих заведениях, возможность пользоваться всеми достижениями врачебного искусства и всеми усладами жизни, совместными с их положением; средства на то собраны были по добровольной подписке, и около двух лет назад неподалеку от города Йорка возникло заведение, которое, как представляется, соединяет в себе многие преимущества со всею возможною хозяйственною экономией. И если поначалу душа приходит на миг в содрогание в виду сей ужасной болезни, словно нарочно созданной для уничижения разума человеческого, то вслед за тем созерцание всего, что изобретено было хитроумным благожелательством человека ради излечения и облегчения ее, навевает нам чувства мирные и приятные.

Дом сей расположен в миле от Йорка, среди плодородных, веселящих взор полей; зрелище его пробуждает в мыслях образ не тюрьмы, но скорее большой деревенской фермы; окружает

его обширный, обнесенный оградою сад. Никаких засовов, никаких решеток на окнах»[1].

Что же до освобождения сумасшедших в Бисетре, то оно описано в знаменитом рассказе: вот принято решение снять оковы с узников подземелий; госпиталь посещает Кутон, желая убедиться, что в нем не скрывается никаких подозрительных лиц; Пинель отважно выходит ему навстречу, в то время как все дрожат при виде «калеки, которого несут на руках». Мудрый филантроп и паралитичное чудовище сходятся лицом к лицу. «Пинель немедля препроводил его в отделение для буйных, и зрелище одиночных камер произвело на него тягостное впечатление. Он пожелал лично допросить всех больных. От большинства он не добился ничего, кроме оскорблений и грубых выкриков. Продолжать допрос было бесполезно. Оборотившись к Пинелю, он спросил: «Ты что, гражданин, хочешь спустить с цепи подобных зверей? Уж не сошел ли и ты с ума?» Пинель спокойно отвечал: «Гражданин, я убежден, что сумасшедшие эти столь несговорчивы единственно потому, что их лишают воздуха и свободы». «Что ж, делай, как знаешь, боюсь только, как бы ты не пал жертвой своих убеждений». Засим Кутона уносят к его карете. Отъезд его был для всех облегчением; все перевели дух; великий филантроп не мешкая принялся за дело»[2].

В обоих рассказах мы имеем дело с образами — во всяком случае в той мере, в какой главная их притягательность зиждется на формах воображаемого; патриархальный покой, царящий в доме Тьюка, где постепенно утихают сердечные страсти и расстройства ума; прозорливая стойкость Пинеля, усмиряющего единым словом, единым жестом двух исполненных животной ярости безумцев, которые извергают угрозы и подстерегают его; и та мудрость, что сумела понять, где таится подлинная опасность — в буйных ли сумасшедших, или в бесчеловечных условиях их существования, — образы эти еще долго, вплоть до наших дней, будут нести на себе всю нагрузку легенды.

Отрицать их бесполезно. До нас дошло слишком мало более основательных документов. Кроме того, в своем простодушии они весьма насыщенны смыслом и потому открывают перед нами много такого, о чем не говорят прямо. Каждый из них поразительно глубок, и мы должны выявить как конкретную истори-

ческую ситуацию, которая за ними стоит, так и мифологические значения, которые они передают нам, выдавая их за истину, и, наконец, те реальные действия, которые, собственно, и были произведены и символом которых они выступают.

Прежде всего, Тьюк — квакер; он активный член одного из тех многочисленных «Обществ Друзей», что развернули свою деятельность в Англии с конца XVII в.

Как мы видели, английское законодательство второй половины XVIII в. все больше поощряет частную инициативу в сфере благотворительности[3]. Создаются разного рода страховые общества, поощряется создание обществ взаимопомощи. Но квакеры, по причинам и экономического, и религиозного порядка, исполняли эту роль уже более столетия, причем первоначально — против воли правительства. «Мы не даем ни гроша людям, одетым в черное, для того чтобы они помогали нашим бедным, хоронили наших умерших, проповедовали верующим: священные эти обязанности слишком нам дороги, чтобы перекладывать их на чужие плечи»[4]. Понятно, что в конце XVIII в., когда складываются новые условия, принимается закон от 1793 г. о «поощрении и поддержке обществ взаимопомощи»[5]. Речь в нем идет об ассоциациях, создававшихся по образцу и часто в духе обществ квакеров для того, чтобы через сбор средств и дарения оказывать помощь тому из членов, кто попадет в затруднительные обстоятельства, станет калекой или заболеет. В тексте закона уточняется, что эти институты могут оказаться «весьма благодетельными, ибо они споспешествуют счастью отдельных людей, облегчая при этом бремя общественных нужд и расходов». Важная деталь: члены подобных обществ не подлежат «Removal», перемещению, т. е. не подпадают под действие законодательной нормы, согласно которой приход вправе и обязан избавиться от больного бедняка либо неимущего — уроженца другого прихода, отослав его к месту проживания. Следует отметить, что эта мера, перемещение, определенная в Акте о поселениях, будет в 1795 г. отменена[6]: теперь приходу вменяется в обязанность позаботиться о больном бедняке, не принадлежащем к нему, если его перевозка на родину опасна для здоровья. Такова юридическая сторона того необычного конфликта, который и привел к возникновению Убежища.

С другой стороны, можно предполагать, что квакеры всегда проявляли особую бдительность во всем, что касалось ухода и благотворительной помощи умалишенным. С самого начала им пришлось столкнуться с изоляторами: в 1649 г. Джордж Фокс и один из его товарищей по указанию судьи были отправлены в Дерби, в исправительный дом, где должны были подвергнуться порке и шестимесячному заключению за богохульство[7]. В Голландии квакеров не раз помещали в Роттердамский госпиталь[8]. А Вольтер в «Философских письмах» вкладывает в уста своему Квакеру то ли вправду услышанные у них, то ли выражающие расхожее мнение слова о том, что вдохновляет их не всегда Божественный Глагол, а случается, и бессмысленный лепет неразумия: «Мы... не можем знать, вдохновлен ли человек, встающий, чтобы держать речь, разумом или же глупостью»[9]*. Так или иначе, квакеры, наряду с большинством религиозных сект конца XVII — начала XVIII в. оказались втянуты в великий спор религиозного опыта и неразумия[10]; некоторые формы этого опыта для других людей, а быть может, и для них самих, выглядели пограничными между здравым смыслом и безумием; по-видимому, им приходилось все время отделять одно от другого, опровергая обвинение в сумасшествии, которое против них постоянно выдвигали. Возможно, именно этим объясняется повышенный и несколько подозрительный интерес, с каким «Общества Друзей» относились к содержанию безумных людей в изоляторах.

В 1791 г. одну женщину — члена секты поместили в «заведение для помешанных, подле города Йорка». Ее родные, живущие вдалеке от тех мест, поручают Друзьям проследить, хорошо ли с ней будут обращаться. Однако больничное начальство запрещает посещения под тем предлогом, что состояние женщины не позволяет ей ни с кем видеться. Через несколько недель больная умирает. «Прискорбное сие событие естественным образом навело на мысли о том, в каком положении пребывают умалишенные и какие улучшения возможно было бы предпринять в заведениях подобного рода. В частности, стало ясно, что Общество Друзей получило бы особое преимущество, если бы само владело такого рода больницей, которая бы находилась под его

* Слово «esprit» у Вольтера точнее было бы перевести не как «разум», а как «дух». — *Примеч. пер.*

неусыпным надзором и в которой можно было бы применять лучшее лечение, нежели то, что практикуется обыкновенно»[11]. Так рассказывает о происшедшем Сэмюэл Тьюк двадцать лет спустя.

Судя по всему, это один из многочисленных инцидентов, к которым привел Акт о поселениях. Лицо, располагающее скудными средствами, заболевает вдали от дома; по закону его следует препроводить в родные места. Однако его состояние, а возможно, и необходимые издержки препятствуют транспортировке. Складывается отчасти незаконная ситуация, которая может быть оправдана только непосредственной угрозой здоровью и к тому же должна быть узаконена распоряжением об изоляции, подписанным мировым судьей. Однако вне стен лечебницы на помощь этому лицу не может прийти ни одно общество милосердия, кроме общества его родного прихода. Коротко говоря, бедняк, которому довелось тяжело заболеть вне своего прихода, целиком предоставлен абсолютному и совершенно бесконтрольному произволу изоляции. Против этого-то и восстают благотворительные общества; права ухаживать за своими заболевшими членами на месте они добьются в законе, принятом в 1793 г., через два года после случая, описанного Сэмюэлом Тьюком. Таким образом, замысел частно-коллективного дома для умалишенных нужно понимать как еще один среди многочисленных знаков протеста против устаревшего законодательства, касающегося бедняков и больных. Впрочем, даты говорят сами за себя, — как бы ни старался развести их подальше Сэмюэл Тьюк в своем стремлении приписать всю заслугу предприятия единственно щедрости и самоотверженности частных лиц. В 1791 г. возникает замысел Йоркских квакеров; в начале 1793 г. выходит закон, поощряющий благотворительные общества взаимопомощи и освобождающий их от Removal: благотворительность тем самым переносится из прихода в сферу частной инициативы. В том же 1793 г. квакеры Йорка объявляют подписку и голосуют устав общества; на следующий год решен вопрос о покупке земельного участка. В 1795 г. официально отменен Акт о поселениях; начинается строительство Убежища, и на следующий год дом готов к эксплуатации. Предприятие, задуманное Тьюком, четко вписывается в великую юридическую реорганиза-

зацию благотворительности — в ряд мер, посредством которых буржуазное государство в конце XVIII в. создает частную благотворительность и ставит ее себе на службу.

Событие, ставшее во Франции предпосылкой освобождения «узников Бисетра», по своей природе совершенно иное, а обстоятельства, в которых оно произошло, установить гораздо труднее. Законом 1790 г. предусматривалось устройство крупных госпиталей, предназначенных для умалишенных. Но к 1793 г. ни один из них так и не был основан. Бисетр считался «Домом для бедняков»; здесь по-прежнему, как и до революции, содержали вперемешку неимущих, стариков, уголовных преступников и безумцев. К этим традиционным его обитателям добавились те, кого поместила туда революция, прежде всего политические заключенные. Пьерсен, надзиратель отделения для сумасшедших Бисетра, 28 брюмера III года, т. е. как раз в тот период, когда им заведовал Пинель, пишет в Комиссию по гражданским органам управления: «Под началом моим по-прежнему состоят задержанные, подлежащие даже революционному суду»[12]. Затем, в Бисетре скрываются подозрительные лица. Бисетр, как и пансион Бельом, Мезон Дуэ или Берне[13], использовался как прибежище для лиц, находящихся под подозрением. В эпоху Реставрации, когда требовалось изгладить память о том, что Пинель служил врачом в Бисетре во времена террора, ему будут ставить в заслугу, что он оказывал таким образом покровительство аристократам и священнослужителям: «Пинель был врачом в Бисетре, когда наступила эпоха, каковую нельзя вспомнить без боли, и от арестантского дома потребовалось уплатить дань смерти. Террор поселил здесь священников, вернувшихся на родину эмигрантов; г-н Пинель имел дерзость воспротивиться выдаче большинства из них, утверждая, что они помешаны в уме. Власти проявили настойчивость; он удвоил сопротивление, и скоро оно достигло такой силы, что он сумел взять верх над палачами; энергия человека, обыкновенно столь мягкого и податливого, спасла жизнь значительному числу жертв, среди которых следует назвать прелата, ныне занимающего во Франции весьма высокое положение»[14]. Но следует учитывать и другое: в эпоху революции Бисетр превратился в главный госпиталь для умалишенных. В результате первых попыток применить на практике закон 1790 г.

сюда направили безумцев, освобожденных из смирительных домов, а немногим позже — сумасшедших, которыми были переполнены палаты Отель-Дьё[15]. Так что Бисетр, не столько в результате осуществления какого-то продуманного замысла, сколько волею обстоятельств, неожиданно для себя унаследовал ту медицинскую функцию, которая существовала на протяжении всей классической эпохи, отдельно от изоляции, и благодаря которой Отель-Дьё оказался единственным в Париже госпиталем, где предпринимались систематические попытки излечения безумных. Но если Отель-Дьё не прекращал этой своей деятельности со Средних веков, то Бисетру пришлось приступать к ней в условиях изоляции, причем как никогда запутанной; впервые Бисетр стал госпиталем, где сумасшедших лечат до полного выздоровления: «Поскольку с самого начала революции администрация общественных заведений полагала необходимым содержать безумных в свободной лечебнице лишь тогда, когда они вредны и опасны для общества, то они находятся там, покуда больны, а как только не остается сомнений в их окончательном выздоровлении, их возвращают в лоно семьи или в круг друзей. Свидетельством тому — выписка из госпиталя всех, к кому вернулся здравый рассудок, и даже тех, кто, согласно решению предшествующего парламента, был заключен туда пожизненно, ибо администрация полагает своим долгом держать в заключении только безумцев, неспособных наслаждаться свободой»[16]. Бисетр очевидным образом наделяется медицинской функцией; теперь следует подвергнуть возможно более справедливому пересмотру все случаи изоляции по причине слабоумия, решение по которым было вынесено в прошлом[17]. И вот впервые за всю историю Общего госпиталя в клинику Бисетра назначается человек, уже пользующийся определенной известностью благодаря своим исследованиям в области душевных болезней[18]; само назначение Пинеля — доказательство того, что присутствие безумных в Бисетре *уже* превратилось в сугубо медицинскую проблему.

Однако проблема эта, вне всякого сомнения, была в равной степени и политической. С давних пор уверенность в том, что изоляции подвергаются, наряду с виновными, и невинные люди, а наряду с буйно помешанными люди разумные, была неотъемлемой частью революционной мифологии: «Конечно, в Бисетр

заключают преступников, разбойников, людей свирепых и кровожадных... но следует признать и то, что здесь во множестве содержатся жертвы произвола властей, семейной тирании, отцовского деспотизма... В его темницах скрывают людей, нам равных, наших братьев, которые лишены воздуха и видят свет лишь в прорези узких окошек»[19]. Образ Бисетра, тюрьмы невинности, столь же неотвязно преследует воображение публики, как в свое время Бастилия: «Разбойники, учинив резню по тюрьмам, словно одержимые, врываются в больницу Бисетра якобы для того, чтобы освободить нескольких человек, ставших жертвами прежней тирании, каковая пыталась спрятать их среди сумасшедших. Вооруженные бандиты движутся от камеры к камере, задают вопросы каждому из заключенных и, если его сумасшествие очевидно, проходят мимо. Однако один из закованных в цепи узников привлекает внимание их своими осмысленными, разумными речами и горькими жалобами. Разве не позор держать его в железах, наравне с другими сумасшедшими?.. Тут прокатывается по вооруженной толпе бурный ропот, слышатся громкие проклятия по адресу начальника лечебницы; его заставляют объясниться относительно своего поведения»[20]. Во времена Конвента рождается новая навязчивая идея. Бисетр по-прежнему остается неисчерпаемым кладезем различных страхов, однако на сей раз в нем видят логово, где затаились подозрительные личности — аристократы, скрывающиеся под лохмотьями бедняков, иностранные агенты, плетущие свой заговор под маской сумасшествия. Безумие опять-таки подлежит разоблачению — для того чтобы воссиял свет невинности, но вместе с тем была сорвана завеса с двуличия. Таким образом, Бисетр на протяжении всей революции находился как бы в кольце страха, превращающего его в великую, загадочную и пугающую силу, что поселилась на окраинах Парижа, неразрывно сочетая в себе присутствие неразумия и присутствие Врага, а безумие в нем поочередно выполняло две отчуждающие функции: с одной стороны, оно отчуждало разумного человека, которого признали безумным, но с другой — могло точно так же отчуждать и того, кто мнил, что оно ему не грозит; безумие — это тиран или обманщик, опасный посредник между разумным человеком и безумцем, равно способный отчуждать и того и другого и грозящий утратой свободы им обоим. В любом

случае его планы следует *расстроить* и *обличить*, с тем чтобы истина и разум вернулись к своему собственному строю и обличью.

Роль, которую сыграл Пинель в этой не до конца ясной ситуации, где реальные обстоятельства тесно переплелись с силами воображаемого, определить не так легко. К своим обязанностям он приступил 25 августа 1793 г. Поскольку его репутация как врача к этому моменту была вполне устойчивой, мы можем предположить, что его назначили в Бисетр именно для того, чтобы он «обличил» безумие, установил его сугубо медицинские параметры, освободил невинных жертв и выдал подозрительных, наконец, чтобы он заложил основы изоляции безумия в самом строгом смысле, необходимость которой — равно как и связанные с нею опасности — сознавали все. Кроме того, Пинель придерживался достаточно республиканских взглядов, а значит, не нужно было опасаться, что он оставит в заключении узников прежнего режима или будет потворствовать людям, подвергшимся преследованиям со стороны режима нового. В каком-то смысле можно сказать, что Пинеля наделили чрезвычайными полномочиями в области морали. В пределах неразумия классической эпохи безумие было вполне совместимо с симуляцией, а внешняя картина безумия нисколько не противоречила безумию объективно установленному и доказанному; напротив, безумие в сущности своей было безусловно причастно к своим иллюзорным формам и скрывающейся под их оболочкой вине. Пинелю суждено будет разорвать эту связь политическими средствами, провести границу, четко очерчивающую некое единство: единство безумия, открытого для дискурсивного познания, единство его объективной истины и невиновности. Безумие нужно расчистить из-под наслоений не-бытия — средоточия неразумия, где равно допустимы и не-безумие преследуемое, и не-безумие утаенное, которые при этом не перестают быть безумием.

Каков же, в свете всех этих проблем, смысл освобождения «закованных узников»? Являлось ли оно простым практическим применением идей, сформулированных уже много лет назад и входивших в те программы реорганизации изоляторов, лучшим примером которых может служить проект Кабаниса, предложенный им за год до назначения Пинеля в Бисетр? Снять оковы с сумасшедших, выпустить их из темниц — значит открыть перед

тюрьмах по тайному указу короля... по приказу чиновников исполнительной власти, если в отношении их не был вынесен судебный приговор или постановление о взятии под стражу или подана в суд жалоба на совершение ими тяжкого преступления либо оскорбительного действия, или если они не были подвергнуты заключению по причине безумия». Таким образом, изоляции в конечном счете подлежат отдельные категории подсудных лиц, а также безумцы. Однако для последних предусматривается некоторое послабление: «Лица, задержанные по причине слабоумия, в продолжение трех месяцев со дня обнародования настоящего декрета будут, по представлению наших прокуроров, подвергнуты допросу судьями в установленной форме и в зависимости от вынесенного ими решения пройдут осмотр врача, каковой в присутствии управляющего округом даст заключение о подлинном состоянии больного, дабы по вынесении соответствующего приговора эти лица были отпущены на свободу либо им был обеспечен уход в госпиталях, какие будут указаны для этой цели»[5]. Судя по всему, отныне выбор сделан. 29 марта 1790 г. Байи, Дюпор-Дютертр и некий полицейский чиновник посещают Сальпетриер для выяснения того, каким образом можно применить здесь данный декрет[6]; затем они наносят аналогичный визит в Бисетр. Дело в том, что исполнение декрета связано с многочисленными трудностями, и главная из них состоит в отсутствии госпиталей, специально предназначенных для безумцев или хотя бы отведенных для них.

Вследствие этих затруднений материального характера, к которым добавляется и теоретическая непроясненность вопроса, наступает длительная фаза неуверенности и колебаний[7]. Все требуют от Национального собрания закона, позволяющего обеспечить защиту от безумцев, прежде чем начнется обещанное создание специальных госпиталей. И тогда происходит попятное движение, которому суждено сыграть важную роль в будущем: на безумцев обрушивается сокрушительный град прямых и не поддающихся контролю мер; подобные меры принимают даже не против опасных преступников, а против вредных животных. Закон от 16—24 августа 1790 г. «поручает неусыпной бдительности и власти муниципальных подразделений... заботу о предотвращении либо пресечении тех прискорбных происшествий, како-

вые могут произойти из-за выпущенных на свободу умалишенных либо буйно помешанных либо же из-за вредных бродячих или диких животных»[8]. Законом от 22 июля 1791 г. эти меры ужесточаются: ответственность за надзор за сумасшедшими возлагается на их семьи, а муниципальные власти наделяются правом использовать любые средства, какие они сочтут полезными: «Родственники помешанных должны следить за ними, не позволять им бродить без присмотра и блюсти их, чтобы не учинили они никакого беспорядка. Городские власти должны разрешать те недоразумения, какие могут возникнуть в силу небрежного исполнения сего долга частными лицами». Освобождение безумцев было хитрой уловкой: они вновь, на сей раз уже в рамках самого закона, возвращаются к тому статусу зверя, в котором, казалось, совершилось их отчуждение в рамках изоляции; в тот самый период, когда врачи начинают признавать в безумии некую кроткую животность, безумцы снова предстают дикими зверями[9]. Однако власти, в чьи руки были переданы все эти законные меры, оставались бессильны перед неразрешимыми проблемами: госпиталей для сумасшедших по-прежнему не существовало.

В Министерство внутренних дел поступают бесчисленные прошения. Вот, например, что пишет Делессар в ответ на одно из них: «Как и вы, сударь, я понимаю, сколь привлекательна возможность неустанно радеть об учреждении домов, призванных стать убежищами для многострадального племени умалишенных... В отношении же тех помешанных, кого из-за отсутствия подобного учреждения пришлось разместить в различных тюрьмах вашего департамента, то в настоящий момент я не вижу иного способа вызволить их из этих мест, столь мало сообразных с их состоянием, кроме временного перемещения их в Бисетр, если таковое перемещение возможно. Следственно, лучшим выходом было бы составить письмо от вашей Директории к Директории парижской, дабы обсудить, каким образом возможно было бы поместить их в этот дом; издержки по содержанию их оплатит ваш департамент либо те общины, где расположены дома этих несчастных, если их семьи не в состоянии взять на себя такие расходы»[10]. Итак, Бисетр становится основным центром, куда направляют всех помешанных, особенно после закрытия Сен-Лазара. Для женщин таким заведением становится Сальпетри-

ер: в 1792 г. сюда переводят 200 безумных, до того содержавшихся в течение пяти лет в старинном новициате капуцинов на улице Сен-Жак[11]. Однако в отдаленных провинциях никто и не собирается отправлять сумасшедших в древние общие госпитали. По большей части их, как и прежде, держат в тюрьмах: так было, к примеру, в форте А, в Анжерской крепости, в Бельво. В них царил неописуемый беспорядок; конец ему будет положен не скоро — только во времена Империи. У Антуана Нодье приводятся некоторые подробности относительно Бельво. «Каждый день доносящиеся из тюрьмы вопли уведомляют жителей квартала о том, что заключенные дерутся и истребляют друг друга. Является стража. В нынешнем своем составе она выглядит для дерущихся посмешищем; с просьбой восстановить порядок обращаются к муниципальным чиновникам; с авторитетом их никто не считается; их унижают и оскорбляют; это уже не тюрьма и не обитель правосудия...»[12]

Такие же, если не большие, беспорядки случаются и в Бисетре; сюда помещают политических заключенных; здесь прячут подозрительных, подвергающихся преследованиям; из-за нужды и неурожаев здесь по-прежнему много голодающих бедняков. Администрация госпиталя шлет протест за протестом, преступников просят поместить отдельно; а некоторые служащие, что важно, советуют прибавить к ним еще и безумцев, отведя для них те же места заключения. 9 брюмера III года эконом Бисетра письменно обращается к «гражданам Гранпре и Осмону, членам Комиссии по управлению и судам»: «Довожу до вашего сведения, что в настоящий момент, когда человеколюбие решительно является необходимостью, нет человека, способного взирать без чувства ужаса на то, как в одном и том же убежище соединились преступление и бедность». Вряд ли нужно напоминать о сентябрьской резне, о непрекращающихся побегах[13], о зрелище удушенных заключенных или отправки каторжников, предстающем взору невинных людей. Бедные и неимущие старики «имеют перед глазами одни лишь цепи, решетки и засовы. Добавьте еще стенания заключенных, достигающие временами их слуха... Вот что служит мне основанием, вот на что опираюсь я, вновь обращаясь к вам с настоятельной просьбой о том, чтобы заключенных преступников удалили из Бисетра, оставив здесь

только бедняков, либо удалили из Бисетра бедняков, оставив одних заключенных». И вот, наконец, самое важное место письма — учитывая, что оно было написано в самый разгар революции, гораздо позже докладов Кабаниса и спустя много месяцев после того как Пинель, согласно традиционному представлению, «освободил» сумасшедших в Бисетре[14]: «В последнем случае, возможно, здесь можно было бы оставить и безумцев, другого рода несчастных, доставляющих своим зрелищем ужасающие страдания человечности... Поспешите же, человеколюбивые граждане, осуществить эту столь прекрасную мечту, и будьте уверены заранее, что заслуга ваша перед человечеством будет в этом случае величайшей»[15]. Такова была великая сумятица, царившая в умах в эти годы; «человечность» превращалась в высшую ценность, и в то же время крайне затруднительно было определить, как должно соотноситься с нею безумие; установить его место в перестраивающемся социальном пространстве оказалось чрезвычайно сложно.

Однако, выстраивая нашу несложную хронологию событий, мы уже пропустили традиционно принятую дату, считающуюся началом великой реформы. Временные рамки этой проблематики заданы мерами, принимавшимися в 1780—1793 гг.: с распадом изоляции безумие утрачивает четкую локализацию в социальном пространстве; общество, оказавшись беззащитным перед лицом опасности, реагирует на нее, с одной стороны, совокупностью долгосрочных решений в духе зарождавшегося в это время идеала — создания специальных домов для умалишенных, — а с другой, рядом безотлагательных мер, призванных обуздать безумие с помощью силы, — мер регрессивных, если рассматривать эту историю с точки зрения прогресса.

Сложившаяся ситуация неоднозначна, но весьма значима, учитывая затруднительное положение, в котором пребывает общество; она свидетельствует, что в этот момент зарождаются новые формы опыта. Для того чтобы их понять, следует прежде всего отрешиться именно от категорий прогресса, предполагающих наличие исторической перспективы и телеологический подход. Сняв эту дилемму, мы, по-видимому, сможем установить, каковы самые общие структуры, которые вовлекают все формы опы-

та в бесконечное движение, открытое лишь для непрерывно длящегося развития и неостановимое ничем, даже для нас.

Таким образом, нужно старательно избегать такого подхода, при котором годы подготовки и осуществления реформы Пинеля и Тьюка рассматриваются как время некоего пришествия: пришествия положительного узнавания безумия; пришествия гуманного отношения к сумасшедшим. Оставим событиям этого периода и структурам, лежащим в их основе, свободу метаморфоз. На порядок ниже юридических мер, на уровне социальных институтов, в повседневном споре, сталкивающем, разделяющем, обоюдно компрометирующем и в конечном счете ведущем к взаимному узнаванию безумца и не-безумца, оформился в это время ряд фигур и образов — которые, бесспорно, имели решающее значение, ибо именно они легли в основание «позитивной психиатрии»; именно они вызвали к жизни миф о наконец-то свершившемся объективном и медицинском опознании безумия, миф, который задним числом послужил для них оправданием и освятил их, представив как открытие, освобождение истины.

На самом деле эти фигуры не поддаются описанию в категориях познания. Они располагаются по эту сторону познания, там, где знание еще не отделилось окончательно от своих жестов, от теснейших связей с повседневностью, от своих первых слов. Среди этих структур определяющее значение имели, по-видимому, три.

1. В пределах первой из них уничтожается граница между прежним пространством изоляции, подвергшимся отныне сужению и ограничению, и медицинским пространством, сложившимся помимо него и приспособившимся к нему лишь после целого ряда последовательных модификаций и очистительных действий.

2. Во второй структуре между безумием и тем лицом, которое распознает его, надзирает за ним и выносит о нем суждение, устанавливается новое отношение — отныне нейтральное, по видимости очищенное от всякой сопричастности и имеющее характер объективного взгляда.

3. В пределах третьей безумец сталкивается лицом к лицу с преступником; но происходит это не в пространстве их смеше-

ния и не в свете проблематики невменяемости. Это структура, которая в дальнейшем позволит безумию проникать в преступление, не снимая с него полностью вины, и в то же время даст возможность разумному человеку судить о различных видах безумия и распределять их по категориям в соответствии с новыми формами морали.

Описанная нами хроника законодательных актов не должна заслонять от нас этих структур; к их изучению мы и переходим.

Долгое время медицинская мысль и практика изоляции оставались чужды друг другу. В то время как познание душевных болезней развивалось по своим собственным законам, в мире классической эпохи постепенно укоренялся конкретный опыт безумия, чьим символом и фиксирующим моментом служила изоляция. К концу XVIII в. две эти фигуры сближаются, между ними намечаются первые признаки схождения. Дело здесь вовсе не в том, что произошло некое превращение знания, которое привело к озарению или хотя бы просто к осознанию того факта, что помещенные в изоляторы люди — это люди больные; речь идет о смутной работе сознания, столкнувшей прежнее пространство изгнания — строго ограниченное, однородное и единообразное — с общественным пространством благотворительности XVIII в., пространством дробным, полиморфным, разбитым на отдельные секторы в соответствии с различными формами психологической и моральной самоотверженности.

Однако это вновь возникшее пространство отнюдь не приспособлено для решения проблем, связанных с безумием. Действительно, здоровым беднякам вменялось в обязанность трудиться, а забота о больных была возложена на их родственников; но это отнюдь не означало, что безумцам можно было позволить слиться с остальным обществом. Самое большее, можно было попытаться удержать их в пространстве семьи и предписать частным лицам не допускать, чтобы опасные безумцы из их окружения беспрепятственно разгуливали по улицам. Однако тем самым обеспечивалась лишь односторонняя, притом весьма ненадежная защита от безумия. Насколько буржуазное общество чувствовало себя неповинным в нищете, настолько же оно признавало свою ответственность по отношению к безумию и счи-

тало себя обязанным защитить от него частного человека. В ту самую эпоху, когда впервые в истории христианского мира болезнь и бедность становились *частным делом,* относящимся к сфере индивидуального или семейного существования, безумие — именно поэтому — получает *публичный статус,* и вокруг него устанавливается как бы пограничное пространство, которое ограждает общество от связанных с ним опасностей.

Природа этого пограничного пространства покуда совершенно неопределенна. Никому не ведомо, будет ли оно в конечном счете ближе к исправительному заведению или к больнице. В данный момент ясно одно: изоляция уходит в небытие, возвращая преступникам свободу, а неимущих заставляя вернуться в лоно семьи; безумец же при этом оказывается в том же положении, что и заключенные, находящиеся в тюрьме как подследственные либо по приговору суда, а также одинокие бедняки и больные. Ларошфуко-Лианкур подчеркивает в своем отчете, что подавляющее большинство лиц, содержащихся в парижских госпиталях, могли бы получать уход на дому. «Из 11 000 бедняков подобное вспомоществование могло бы быть оказано приблизительно 8000 человек, иначе говоря, детям и лицам обоего пола, каковые не являются *ни арестантами, ни помешанными, ни бессемейными*»[16]. Следует ли в таком случае обращаться с безумными так же, как с прочими заключенными, поместив их в тюремную структуру, или же с ними надо обходиться как с одинокими больными, создав вокруг них своего рода квазисемью? Как мы увидим, Тьюк и Пинель сделали и то и другое, задав архетип современной психиатрической лечебницы.

Однако пока ни общая функция, ни смешанная форма этих двух типов пограничного пространства еще не были открыты. К моменту начала революции возникает целый ряд прямо противоположных проектов: авторы одних стремятся возродить в новых формах — доведя их до прямо-таки геометрической чистоты, до едва ли не бредовой рациональности — прежние функции изоляции, главным образом применительно к безумию и к преступлению; напротив, в других предпринимается попытка определить больничный статус безумия, способный заменить потерпевшую неудачу семью. Перед нами вовсе не борьба филантропии и варварства, традиций и нарождающейся новой гуманности. Это

неловкие попытки нащупать новое определение безумия: в эпоху, когда прежние его сотоварищи — бедность, вольнодумство, болезнь — снова оказались отнесены к сфере частной жизни, общество вновь пытается подвергнуть безумие экзорцизму. Безумие должно найти свое место в новом, совершенно перестроенном социальном пространстве.

В то самое время, когда изоляция все более утрачивала свой смысл, воображению все чаще рисовались картины идеальных исправительных домов, функционирующих без всяких препятствий и недоразумений, наделенных безмолвным совершенством, — своего рода Бисетров мечты, где весь механизм исправительных мер мог бы работать в чистом виде; все здесь будет порядком и карой, строгой мерой наказания, точно выстроенной пирамидой работ и взысканий, — то будет лучший из возможных миров зла. Причем в грезах все эти идеальные крепости никак не соприкасаются с реальным миром: они должны быть целиком замкнуты на себя, жить только за счет внутренних ресурсов зла, в той самодостаточности, которая предотвращает возможность распространения заразы и рассеивает все страхи. Их независимый микрокосм должен представлять собой перевернутый образ самого общества: порок, принуждение и кара становятся зеркальным отражением добродетели, свободы и тех вознаграждений, из которых складывается счастье людей.

Так, например, Бриссо набрасывает план совершенного исправительного дома, геометрически правильный и согласующийся одновременно и с нормами архитектуры, и с нормами морали. Каждый участок его пространства наделяется символическими значениями детально разработанного общественного ада. Две стороны здания, которое должно быть квадратным, будут отведены для зла в его смягченных формах: по одну сторону — женщины и дети, по другую — должники; им будут предоставлены «приемлемые постели и пища». Их комнаты будут солнечными, обращенными к теплу и свету. С холодной, подветренной стороны поместят «людей, виновных в смертоубийстве», и вместе с ними — либертинов, буйно помешанных и всех умалишенных, «нарушающих общественный порядок и покой». Первые два разряда заключенных будут заняты на каких-либо полезных для общего блага работах. Для двух других отведут лишь те необхо-

ними пространство свободы, которая одновременно станет для них проверкой на истинность, позволит им явить себя во всей объективности, не заслоняемой отныне ни преследованиями, ни вспышкой ярости — ответной реакцией на них; это значит создать чистое пространство психиатрической лечебницы, как ее определял Кабанис и какой, по причинам политическим, хотел видеть ее Конвент. Однако с тем же успехом мы можем предполагать, что скрытый смысл политической операции, проделанной Пинелем, был прямо противоположным: освобождая безумцев, он окончательно смешивал их с остальным населением Бисетра, делал его еще более неразличимым и однородным, уничтожал любые критерии, позволяющие провести границу между разумом и безумием. Ведь, помимо прочего, на протяжении всего этого периода администрации Бисетра постоянно приходилось сопротивляться требованиям политических властей, которые добивались от нее отделения сумасшедших подлинных от сумасшедших мнимых[21]. Так или иначе, Пинеля сместили с должности; в Сальпетриер он был назначен лишь 13 мая 1795 г., много месяцев спустя после Термидора, в период политической разрядки[22].

Скорее всего, мы так и не узнаем, что же имел в виду Пинель, когда решился на освобождение сумасшедших. Да это и не важно; главное состоит именно в неоднозначности, печатью которой будет отмечено продолжение его дела и тот смысл, какой оно приобрело в современном мире: складывается пространство, в границах которого безумие должно явиться в своей ничем не замутненной истине, объективным и в то же время невинным, однако происходит это в модальности идеальной, недостижимо далекой, где каждая из фигур безумия сближается до полной неразличимости и сливается с не-безумием. Чем четче становятся научные очертания безумия, тем слабее оно воздействует на конкретное восприятие; лечебница, призванная помочь ему обрести свою истину, не позволяет отличить эту истину от того, что ею не является. Чем более оно объективно, тем менее очевидно и достоверно. Акт освобождения безумия, призванный удостоверить его подлинность, есть одновременно и жест, скрывающий его и распыляющий по всем конкретным формам разума.

* * *

Творение Тьюка родилось из пересмотра всей системы благотворительности, предпринятого в английском законодательстве конца XVIII в.; творение Пинеля — из двойственности положения, в котором находились умалишенные к началу революции. Однако это ни в коей мере не отменяет их глубокого своеобразия. Деятельность обоих была отмечена какой-то победительной решимостью, которая отчетливо — лишь в слегка видоизмененной форме — отразилась в мифах, сохранивших для нас ее смысл.

Важно, что Тьюк был квакером. Не менее важно и то, что *Убежище* находилось за городом, в деревне. «Воздух здесь здоровый, гораздо более чистый и менее дымный, нежели в окрестностях промышленных городов»[23]. Окна Дома, на которых нет решеток, выходят в сад; поскольку Дом «расположен на холме, он возвышается над весьма приятным для взора ландшафтом; к югу, до самого горизонта, простирается плодородная лесистая равнина...». На прилегающих землях процветает земледелие и скотоводство; сад «в изобилии доставляет овощи и фрукты; в то же время для большинства больных он служит приятным местом для отдыха и труда»[24]. Подвижная жизнь на свежем воздухе, регулярные прогулки, работа в саду и на ферме неизменно оказывают на больных благотворное действие «и споспешествуют выздоровлению безумных». Бывали даже случаи, когда «одно лишь путешествие в *Убежище* и первые дни отдыха, который довелось больным здесь вкусить, излечивали их»[25]. Все силы воображаемого, сообщающие неотразимую привлекательность простой и счастливой сельской жизни с ее вечной сменой времен года, сошлись здесь, чтобы своей властью излечивать любые виды безумия. Ибо безумие, согласно идеям XVIII столетия, есть болезнь не природная и не собственно человеческая, но общественная; волнения, постоянная неуверенность, возбуждение, неестественное питание — таковы причины безумия, согласно воззрениям Тьюка, равно как и его современников. Безумие есть результат жизни, уклоняющейся от велений природы, и потому принадлежит к разряду следствий, а не причин; оно не позволяет усомниться в самой сущности человека, которая заключается в его непосредственной причастности природе. Оно сохраняет в неприкосновенности ту природу человека, которая является одновремен-

но и его разумом, как бы превращая ее в позабытую до поры до времени тайну. Случается, что тайна эта вновь становится явной, проступает наружу при странном стечении обстоятельств, словно бы понуждаемая хитростью и обманом и подверженная новым случайным потрясениям. В качестве примера Сэмюэл Тьюк ссылается на молодую женщину, впавшую в состояние «полнейшей идиотии»; на протяжении долгих лет она не знала ремиссий, как вдруг заболела тифом. По мере того как усиливался лихорадочный жар, ум ее прояснялся, становясь все более живым и проницательным; покуда длилась острая стадия заболевания, когда больные обычно бредят, женщина эта, напротив, находилась в здравом уме; она узнавала окружающих, вспоминала события прошлого, которые прежде, казалось, проходили мимо ее внимания. «Но увы! то был лишь проблеск разума, и когда лихорадка стала спадать, ум ее вновь заволокло облаками; она погрузилась в то же достойное жалости состояние, в каком пребывала до болезни, и оставалась в нем до самой смерти, последовавшей несколько лет спустя»[26].

Тьюк описывает действие целого компенсаторного механизма: безумие — это не уничтожение природы, но ее забвение, вернее, перенос из области духовного и умственного в область телесного, отчего слабоумие в известной степени служит гарантией крепкого здоровья; но стоит человеку заболеть, как природа, покинув потрясенное недугом тело, снова проявляет себя в сфере ума, причем отчетливее и чище, чем когда бы то ни было прежде. Поэтому не следует считать «безумных людьми, совершенно лишенными разума»; скорее подобает выяснить, при помощи целого ряда сближений и схождений, каковы те элементы природы, что непременно дремлют под покровом безумия с его возбуждением и буйством; чередование времен года и смена дня и ночи, бескрайняя Йоркская равнина, мудрое устройство садов, где соединяются природа и рукотворный порядок, — все это призвано расколдовать спрятавшийся на мгновение разум и постепенно подготовить его к полному пробуждению. Та садово-огородная жизнь, которую принуждены вести больные в *Убежище,* на первый взгляд зиждется лишь на нерушимом доверии, однако в нее вкралась какая-то магическая операция — природе суждено заставить восторжествовать природу, сближаясь с ней, со-

прикасаясь и загадочным образом проникая в нее и при этом одновременно ограждая человека от всего противоестественного, что привнесло в него общество. Все эти образы постепенно складываются в миф, который станет одной из главных организующих форм психиатрии XIX в. — миф о трех Природах: Природе-Истине, Природе-Разуме и Природе-Здоровье. Именно в этой системе и протекает процесс отчуждения-сумасшествия и его излечения; и если Природу-Здоровье возможно уничтожить, то Природа-Разум может лишь скрыться, но не исчезнуть, а Природа как Истина мира всегда беспредельно адекватна самой себе; отталкиваясь от нее, можно пробудить и восстановить Природу-Разум, а обладание разумом, совпадающим с истиной, позволяет вернуть человеку и Природу-Здоровье. Именно поэтому Тьюк предпочитал английскому термину *insane* французское слово ««сумасшедший» *(aliene),* каковое дает более верное представление о расстройствах подобного рода, нежели понятия, в той или иной степени подразумевающие, что человек лишился способности мыслить»[27].

В *Убежище* больной включается в простую диалектику природы — но в то же время становится членом определенной социальной группы. Процесс этот в высшей степени противоречив. В самом деле, *Убежище* строилось на деньги, собранные по подписке, и должно было функционировать как система страховых мер, наподобие получивших распространение в этот период обществ взаимопомощи; каждый подписчик мог указать конкретного больного, в котором он принимал участие и который поэтому лишь частично оплачивал свой пансион, тогда как прочие должны были платить по обычному тарифу. *Убежище* — это договорный союз, где совпадающие интересы участников организуются по типу простого открытого общества[28]. Но в то же время оно осмысляет себя в понятиях мифологии патриархальной семьи: оно хочет выглядеть великим братским содружеством больных и надзирателей, подчиняющимся авторитету директоров и администрации. Это семья суровая, не ведающая ни слабости, ни снисходительности, но справедливая, отвечающая великому образу библейской семьи. «Заботы управляющих, пекущихся о благосостоянии больных со рвением, достойным внимательных, но здравомыслящих родителей, окупались во многих случаях

почти сыновней привязанностью»[29]. Попав в атмосферу взаимной любви, требовательности и справедливости, больные обретут то покойное счастье и безопасность, которые может дать лишь семья в чистом виде; они станут детьми семьи в ее первозданном, идеальном состоянии.

В *Убежище* сближаются и сливаются воедино два главных мифа, с помощью которых XVIII век стремился определить, каков источник общества и в чем истина общественного человека, — договор и семья, осознанные корыстные интересы и естественная привязанность. Оно — одновременно и личная выгода, достижимая через самоотречение, и стихийная любовь, естественно рождающаяся между членами одной семьи; тем самым оно служит своего рода эмоциональной и непосредственной моделью любого общества. Человеческая группа в *Убежище* сведена к своим первичным, наиболее чистым формам: она призвана вновь включить человека в элементарные общественные отношения, абсолютно такие же, какими они были у истоков общества, т. е. строго обоснованные и строго моральные. Тем самым больной оказывается в точке, где общество только еще начинает выделяться из природы и где оно воплощается в своей ничем не опосредованной истине, которую последующая история человечества неизменно старалась затемнить. Предполагается, что тогда ум помешанного сможет очиститься от всего наносного, привнесенного обществом современным, от искусственности, пустых терзаний, уз и обязательств, чуждых природе.

Таковы силы, образующие миф об *Убежище;* эти силы покоряют время, опровергают ход истории, возвращают человека к главным его истинам, к незапамятной древности, где он отождествляется с Первочеловеком естественным и Первочеловеком общественным. Дистанция, отделяющая его от этого первобытного существа, исчезла, толща веков, пролегающих между ними, растаяла; и в конечном счете благодаря пребыванию в таком «убежище» сквозь оболочку сумасшествия проступает неотчуждаемый, неподвластный сумасшествию элемент, который есть природа, истина, разум и чистая общественная мораль. Творение Тьюка, как представлялось, находило для себя основание и объяснение в процессе предшествовавших ему реформ; так оно и было; но одновременно оно заключало в себе разрыв с прошлым и прорыв в-

будущее, — ибо с момента своего возникновения *Убежище* было окружено плотным кольцом мифов, которые проникли через него в старинный мир безумия и изоляции. А тем самым прямолинейная граница между разумом и неразумием, которую изоляция проводила простым волевым решением, стирается, уступая место диалектике, развивающейся в пространстве мифа. Для этой диалектики безумие есть отчуждение, а излечение от него — возврат к неотчуждаемому; но главное — изоляция, по крайней мере как она виделась основателям *Убежища,* впервые наделяется некоей властной силой, благодаря которой в тот самый момент, когда безумие являет себя как отчуждение, и через само это открытие, человек может вернуться к неотчуждаемому. Тем самым в мифологии *Убежища* выделяется как смутно заложенный в его устройстве воображаемый способ излечивать безумие, так, одновременно, и представление о сущности безумия, которое имплицитно перейдет от XVIII века к XIX:

1. Роль изоляции состоит в том, чтобы свести безумие к его истине.

2. Истина безумия равна ему самому, минус окружающий мир, минус общество, минус все, что идет вразрез с природой.

3. Этой истиной безумия является сам человек в своей простейшей, изначальной неотчуждаемости.

4. Неотчуждаемым началом выступает в человеке единство Природы, Истины и Морали, иными словами, сам Разум.

5. Исцеляющая сила *Убежища* заключается в том, что оно сводит безумие к истине, которая есть одновременно и истина безумия, и истина человека, к природе, которая есть одновременно природа болезни и безмятежная природа мироздания.

Мы видим, на что мог опереться позитивизм в этой диалектике, где на первый взгляд ничто его не предвещает, ибо она целиком строится на различных типах нравственного опыта, философских идеях, образах человека, рожденных грезой. Но позитивизм станет не чем иным, как сжатием этого процесса, стяжением этого мифологического пространства; с первых своих шагов он будет считать объективным и непреложным фактом, что истина безумия — человеческий разум, а значит, осуществит полный пересмотр классической концепции, согласно которой опыт неразумия в безумии отрицает присутствие в человеке ка-

кой-либо истины. Отныне всякое объективное осмысление безумия, всякое познание его, всякая высказанная о нем истина будет разумом как таковым, разумом обретенным и всепобеждающим, т. е. концом отчуждения в сумасшествии.

В традиционном рассказе об освобождении от оков узников Бисетра есть один пункт, достоверность которого вызывает сомнения: визит Кутона. Не раз подчеркивалось, что он не мог посещать Бисетр, что его, должно быть, спутали с кем-либо из членов Парижской Коммуны, тоже парализованным, и что увечье в сочетании с мрачной репутацией Кутона стало причиной недоразумения[30]. Мы не будем вдаваться в эту проблему: главное, что недоразумение имело место и дошло до нас и что образ калеки, который в ужасе пятится назад при виде безумцев и бросает «подобных зверей» на произвол судьбы, обрисован так ярко и притягательно. Паралитик, которого несут на руках, бесспорно, является центральным персонажем сцены; поэтому желательно, чтобы этот паралитик был фигурой условно-пугающей, знаменитой своей жестокостью и прославившейся в качестве одного из главных поставщиков жертв для эшафота. А следовательно, именно Кутон посетит Бисетр и на миг предстанет властелином дальнейшей участи безумцев. Этого требует сила и логика воображаемого, заложенная в данной истории.

На самом же деле этот странный рассказ таит в себе решительный разрыв с предшествующей мифологией безумия. Кутон посещает Бисетр, чтобы убедиться: безумцы, которых хочет освободить Пинель, — не какие-нибудь подозрительные личности. Он полагает, что обнаружит затаившийся разум — и сталкивается лицом к лицу с животным началом во всем его нескрываемом буйстве и неистовстве; он отказывается видеть в нем признаки рассудка и притворства; он решает предоставить зверя самому себе, позволить дикой сущности безумия самоуничтожиться. Но вот тут-то и происходит метаморфоза: он, Кутон, паралитик-революционер, калека, рубящий головы направо и налево, заклейменный и своей болезнью, и своими злодеяниями, с того момента, когда он видит в безумцах зверей, воплощает в себе, сам того не ведая, самую чудовищную бесчеловечность. Поэтому-то логика мифа требовала, чтобы именно он, а не кто-

либо другой, не столь недужный и не столь жестокий, получил право произнести слова, в которых безумие последний раз в истории западного мира оказалось привязано к своему животному началу. Покидая Бисетр на руках несущих его людей, он полагает, что отдал безумцев на волю таящегося в них зверя, но на самом деле как раз он берет на себя бремя звериности, тогда как безумцы, вскоре выпущенные на свободу, сумеют показать, что отнюдь не лишены главнейших человеческих черт. Словесно обозначив принадлежность безумцев к животному миру и предоставив им прозябать в нем и дальше, он освободил их от звериного начала, зато проявил свое собственное и целиком погрузился в него. Ярость его была более безрассудна, более бесчеловечна, чем безумие помешанных. Таким образом, безумие перешло от узников к тюремщикам; именно те, кто держит безумцев под замком, словно зверей, — они-то и сосредоточивают в себе всю звериную свирепость безумия; именно в них ярится зверь, и животное начало, проявляющееся у слабоумных, — это всего лишь его смутное отражение. Тайна получает разгадку: животное начало присутствовало не в самом животном, а в способе его приручения; суровых условий содержания было достаточно, чтобы в человеке проснулся зверь. Тем самым безумец очищается от животного начала или, во всяком случае, от той его части, куда входит неистовство, хищное насилие, ярость, дикость; на его долю остается быть животным податливым и послушным, не отвечающим насилием на принуждение и дрессуру. Легенда о встрече Кутона и Пинеля повествует об этом очищении; точнее, она свидетельствует, что к моменту ее возникновения это очищение уже было свершившимся фактом.

Когда Кутон уехал, «филантроп не мешкая принялся за дело»; он решает снять цепи и кандалы с двенадцати сумасшедших. Первым был английский капитан, проведший в оковах, в темнице Бисетра, сорок лет: «Его считали ужаснейшим из всех сумасшедших... в приступе буйства он ударил одного из служителей наручниками по голове и убил на месте». Пинель приближается к нему, уговаривает «вести себя разумно и не причинять никому зла»; при таком условии он обещает снять с него цепи и предоставить право гулять во дворе: «Поверьте моему слову. Ведите себя смирно, положитесь на меня, и я верну вам свободу».

Капитан прислушивается к его словам и спокойно ждет, когда спадут оковы; едва оказавшись на свободе, он стремглав бросается посмотреть на солнечный свет и «восклицает в экстазе: до чего же хорошо!». Весь первый день вновь обретенной свободы «он бегает по госпиталю, спускается и поднимается по лестницам и беспрестанно повторяет: до чего же хорошо!». Вечером он возвращается обратно в камеру и спокойно ложится спать. «В Бисетре он провел еще два года, и за это время с ним ни разу не случилось буйного припадка; он даже стал приносить в доме некоторую пользу, ибо оказывал определенное влияние на безумных, командовал ими по своему усмотрению и превратился для них в надзирателя».

Следующий случай упоминается в анналах медицинской агиографии столь же часто: это освобождение солдата Шевинье. Он был пьяница, у которого развилась мания величия и который возомнил себя генералом; но Пинель сумел разглядеть в этом мятущемся человеке «прекрасную натуру»; он развязывает ему руки и объявляет, что берет его себе в услужение и рассчитывает на его верность, которой «хороший хозяин» вправе ожидать от признательного слуги. Свершается чудо; в этой покрытой мраком душе внезапно пробуждается добродетель верного слуги: «Никогда еще в сознании человека не происходило столь внезапного и столь глубокого переворота... едва оказавшись на свободе, он стал внимателен и услужлив»; дурная голова сочетается у него с благородным сердцем, и он сам принимается укрощать и смирять ярость других безумцев вместо своего нового хозяина; он, «вчера еще бывший им ровней, говорил им разумные и добрые слова, ибо теперь ощущал себя выше прочих сумасшедших на целую свою свободу»[31]. В легенде о Пинеле этот добрый слуга до конца остается предан своему господину душой и телом; он заслоняет его собой, когда народ Парижа крушит ворота Бисетра, желая учинить справедливую расправу над «врагами нации»; «он загораживает его своим телом, словно щитом, и принимает на себя удары, чтобы спасти ему жизнь».

Итак, оковы падают; безумец на свободе. И в тот же миг он вновь обретает разум. Вернее, нет: в нем являет себя не разум, разум-в-себе и разум-для-себя, но уже сложившиеся социальные виды, которые долго дремали под покровом безумия и которые

теперь предстают перед нами сразу и целиком, в полном соответствии со своей сущностью, лишенные каких-либо искажений и не строящие гримас. Можно подумать, что безумец, освобождаясь от животного начала, в пределах которого его насильно удерживали оковы, способен обрести человеческий облик лишь в *социальном типе*. Первый из освобожденных превращается не просто в здравомыслящего человека, а в английского офицера, капитана, который честен перед своим освободителем, как был бы честен с победителем, удерживавшим его в плену под честное слово, который подчиняет себе других людей и властвует над ними благодаря своему авторитету офицера. Его здоровье восстанавливается лишь на уровне этих социальных ценностей, которые, в свою очередь, служат признаками и конкретными свидетельствами выздоровления. Разум этого англичанина не причастен ни к познанию, ни к счастью; он заключается не в правильном функционировании умственных способностей; в данном случае разум — это честь. Разум солдата будет заключаться в верности и самопожертвовании; Шевинье становится не разумным человеком, но слугой. Его история содержит примерно те же мифологические значения, что и история Пятницы, состоящего при Робинзоне Крузо; отношения, которые устанавливает Дефо между белым человеком, одиноко затерявшимся в природе, и добрым дикарем, — это не отношения двух равных людей, основанные исключительно на непосредственности и взаимности, но отношения господина и слуги, ума и преданности, силы мудрой и силы необузданной, сознательной храбрости и бездумного героизма; короче, это отношения социальные, наделенные литературным статусом и всеми возможными этическими коэффициентами; будучи переложены на язык природы, они становятся непосредственной истиной этого общества на двоих. Те же ценности присутствуют и в рассказе о солдате Шевинье: он и Пинель — это не два узнающих друг друга разума, но два совершенно определенных персонажа, с самого своего возникновения полностью отвечающие готовым социальным типам и строящие свои отношения в соответствии с заранее заданными структурами. Мы видим, как логика мифа берет верх над психологическим правдоподобием и строго медицинским наблюдением; очевидно, что если лица, освобожденные Пинелем, были и в са-

мом деле безумны, то они не могли выздороветь благодаря одному лишь факту освобождения, и их поведение еще долго должно было отзываться сумасшествием. Но для Пинеля важно не это; главное для него состоит в том, что признаками разума служат социальные типы, кристаллизующиеся на самом раннем этапе, — как только с безумцем перестают обращаться как с Чужим, с Животным, т. е. как с фигурой, целиком внеположной человеку и человеческим отношениям. Выздоровление безумца означает для Пинеля его устойчивое совмещение с признанным и одобренным моралью социальным типом.

Итак, важно не само освобождение безумцев от оков — эта мера не раз применялась при различных обстоятельствах уже в XVIII в., в частности, в Сен-Люке; важен миф, который придал смысл этому освобождению, который открыл для безумца выход к разуму, насыщенному социально-нравственной тематикой, образами, давно обрисованными в литературе, и который создал в сфере воображаемого идеал психиатрической лечебницы. Лечебницы, которая будет уже не клеткой для человека, предоставленного собственной дикости, а чем-то вроде республики грез, где сложатся прозрачно-ясные, исполненные добродетели отношения между людьми. Честь, верность, храбрость, самопожертвование царят здесь в чистом виде, обозначая одновременно и идеальные формы общества, и критерии разума. Сила этого мифа в том, что он почти эксплицитно — и потому снова возникает необходимость в присутствии Кутона — противостоит мифам революции, сложившимся и оформившимся после террора: республика Конвента — это республика насилия, страстей, дикости; именно она, сама того не ведая, становится вместилищем всех форм помешательства и неразумия; что же касается республики, стихийно складывающейся в мире безумных, предоставленных собственному буйству, то она полностью очищена от страстей: это прежде всего государство послушания. Кутон символизирует собой ту «дурную свободу», что пробудила в народе разнузданные страсти и породила тиранию Общественного спасения, — т. е. ту свободу, во имя которой безумцев держат в оковах; Пинель же служит символом «хорошей свободы», которая, снимая цепи с самых неразумных, самых неукротимых людей, сдерживает их страсти и вводит их самих в спокойный

мир традиционных добродетелей. Если выбирать между народом Парижа, вторгающимся в Бисетр и требующим выдать ему врагов нации, и солдатом Шевинье, спасающим Пинелю жизнь, то вряд ли более помешанным и менее свободным можно счесть человека, проведшего долгие годы в госпитале за пьянство, бред и необузданный нрав.

Миф о Пинеле, как и миф о Тьюке, имплицитно содержит в себе дискурсивный процесс, который можно рассматривать одновременно и как описание сумасшествия, и как анализ его преодоления:

1. Изоляция классической эпохи не позволяла относиться к безумию иначе, нежели как к нечеловеческому, животному началу, и безумие не могло высказать свою нравственную истину.

2. Как только эта истина получает свободу самовыражения, она проявляется в форме чисто человеческих отношений, исполненных идеальной добродетели: она есть героизм, верность, самопожертвование и пр.

3. Однако безумие есть порок, неистовство, злоба: лишним тому свидетельством служит ярость революционеров.

4. Освобождение безумных в пределах изоляции, являясь воссозданием социума на основе тематики соответствия социальным типам, не может не повлечь за собой их выздоровления.

Миф об *Убежище* и миф об узниках, освобожденных от оков, соотносятся в каждом пункте, образуя непосредственную противоположность. Первый выводит на передний план все, что связано с темой первобытной простоты, второй пускает в оборот ясные до прозрачности образы общественных добродетелей. Для первого истина безумия и преодоление его заложены в той точке, где человек едва начинает отделять себя от природы; во втором случае они достигаются в рамках своеобразного социального совершенства, идеального функционирования человеческих отношений. Однако эти две темы были в XVIII в. слишком близки, а зачастую и неразделимы и потому не могли иметь у Тьюка и Пинеля принципиально различный смысл. И в том и в другом случае перед нами попытка совместить определенную практику изоляции с великим мифом об отчуждении в сумасшествии, мифом, который несколько лет спустя сформулирует Гегель, чьи теоретические построения суть в прямом смысле ре-

зультат того, что происходило в *Убежище* и в Бисетре. «Подлинная *психиатрия* (psychische Behandlung) придерживается поэтому той точки зрения, что помешательство не есть абстрактная *потеря* рассудка — ни со стороны интеллекта, ни со стороны воли и ее вменяемости, — но только помешательство, только противоречие в еще имеющемся налицо разуме, подобно тому как физическая болезнь не есть абстрактная, т. е. совершенная, потеря здоровья (такая потеря была бы смертью), но лишь противоречием в нем. Это гуманное, т. е. столь же благожелательное, сколь и разумное, обращение с больным... предполагает, что больной есть разумное существо, и в этом предположении имеет твердую опору, руководясь которой можно понять больного именно с этой стороны»[32]. Классическая изоляция породила состояние отчуждения в сумасшествии, существовавшее только для внешнего наблюдателя, только для тех, кто подвергал безумных изоляции и видел в заключенном лишь Чужого или Зверя; Пинель и Тьюк, совершив простые операции, в которых позитивистская психиатрия парадоксальным образом усмотрела источник своего происхождения, интериоризировали отчуждение, ввели его в пределы изоляции, ограничили его дистанцией, отделяющей безумца от самого себя, и тем самым превратили сумасшествие в миф. О чем же, если не о мифе, можно вести речь, когда теоретический концепт выдается за природу, воссоздание моральных норм — за освобождение истины от скрывавшего ее покрова, а стихийным излечением безумия считается процесс, благодаря которому оно, быть может, всего лишь незаметно вводится в границы искусственно созданной реальности?

В легендах о Пинеле и Тьюке до нас дошли те мифологические значения, которые для психиатрии XIX в. станут чем-то очевидным и естественным. Однако под оболочкой этих мифов была скрыта некая операция или, вернее, целый ряд операций по организации и упорядочению одновременно и мира психиатрической лечебницы, и методов лечения, и конкретного опыта безумия.

Возьмем для начала детище Тьюка. Всем известно, что создание его лечебницы совпадает по времени с деятельностью Пинеля и вписывается в широкое «филантропическое» движение, а потому это событие обычно трактуют как «освобождение»

сумасшедших. Но в действительности речь идет совсем о другом. «Мы могли убедиться, сколь великий урон нанесен был тем членам нашего общества, что были поручены заботам людей, каковые не только не исповедуют наших принципов, но к тому же поместили их <квакеров> вместе с другими больными, позволявшими себе сквернословить и неподобающе себя вести. Все это зачастую оставляет неизгладимый след в умах больных, и они, обретя разум, становятся чужды религиозному чувству, коему прежде были привержены; иногда они даже становятся испорченными людьми и приобретают порочные привычки, прежде им совершенно чуждые»[33]. *Убежище,* по замыслу, должно послужить орудием сегрегации — сегрегации моральной и религиозной, благодаря которой вокруг безумия создается среда, максимально схожая с общиной квакеров. И на то есть две причины. Первая заключается в том, что картины зла всегда доставляют страдание чувствительной душе и служат источником пагубных и неистовых страстей — таких как ужас, ненависть, презрение, — которые порождают безумие или укрепляют его: «Тогда явилась нам справедливая мысль о том, что обыкновенное в больших публичных госпиталях смешение людей, питающих разные религиозные чувства и исполняющих разные обряды, смешение развратников и добродетельных, богохульников и людей строгих правил приводило лишь к препятствиям на пути возвращения к разуму и загоняло меланхолию и мизантропические идеи еще больше внутрь»[34]. Но главная причина в другом: в том, что религия способна играть одновременно двоякую роль — роль природы и роль закона; обычаи предков, воспитание, ежедневная практика придали ей глубину природы и сделали постоянно действующим принципом принуждения. Она — вместе и стихийность, и жесткий порядок, и поскольку это так, именно в ней сосредоточены силы, которые только и могут стать противовесом необузданному неистовству безумия, помрачающего разум; «если они [ее предписания] напечатляются в человеке с первых дней его жизни, то они становятся почти принципами его естества; смирительная сила их многократно испытана, даже и во время припадков буйного помешательства. Следует всячески поощрять влияние религиозных принципов на рассудок сумасшедшего, ибо это весьма важное слагаемое его лечения»[35]. В диалектике сумас-

шествия-отчуждения, когда разум не уничтожен, но лишь временно утаен, религия выступает конкретной формой для всего неотчуждаемого; она — носительница непобедимого начала в разуме, всего, что живет под бременем безумия как квазиприрода человека, и всего, что окружает безумие как неумолкающий призыв среды: «Когда сознание больного на время проясняется или он идет на поправку, он мог бы находиться в обществе людей одних с ним взглядов и одних привычек»[36]. Религия дает разуму возможность неусыпно следить за безумием, и благодаря ей принуждение, свирепствовавшее уже в классической изоляции, здесь становится еще более неопосредованным, еще ближе и теснее охватывает его. В изоляторе религиозная и нравственная среда подступала извне, так что на безумие лишь набрасывали узду, но не лечили его. В *Убежище* религия включена в процесс, который, невзирая ни на что, указывает на наличие в безумии разума и возвращает сумасшествие к здоровью. Религиозная сегрегация имеет совершенно четкий смысл: дело не в том, чтобы оградить больных от влияния мирян, не-квакеров, а в том, чтобы сумасшедший находился в некоей стихии морали, где ему придется постоянно спорить с самим собой и со своим окружением; в том, чтобы создать для него среду, которая не только не станет для него защитой, но наоборот, будет поддерживать его в состоянии тревоги, под неослабной угрозой Закона и Провинности.

«Принцип страха, каковой при безумии ослабевает редко, считается чрезвычайно важным для лечения безумных»[37]. Страх предстает главным действующим лицом психиатрической лечебницы. Конечно, это фигура далеко не новая — достаточно вспомнить об ужасах, связанных с изоляцией. Однако те ужасы обступали безумие извне, обозначая собой границу между разумом и неразумием и играя сразу на двух силах: на силе бешеного неистовства — обуздывая его, и на силе самого разума — удерживая его на расстоянии; этот страх был сугубо поверхностным. Страх, воцарившийся в *Убежище,* — всецело внутренний: он направлен от разума к безумию как опосредующий элемент, как напоминание об их общей природе, которая не должна исчезнуть и через которую они могли бы установить между собой связь. Всеохватывающий и всеподавляющий ужас был наиболее зримым признаком отчуждения безумия в классическом мире; теперь же

страх наделяется способностью прекращать отчуждение, позволяющей возродить какое-то простейшее, первичное единомыслие между безумцем и разумным человеком. Он призван вновь объединить их и сделать союзниками. Отныне безумие не должно и не будет внушать страх; оно будет *испытывать* страх, беспомощный и безысходный, и тем самым целиком окажется во власти педагогики здравого смысла, истины и морали.

Сэмюэл Тьюк рассказывает, как принимали в *Убежище* одного молодого и поразительно сильного маньяка; приступы буйства, случавшиеся у него, вызывали панику среди окружающих и даже среди надзирателей. В *Убежище* его приводят в кандалах и наручниках, одежда его прикручена к телу веревками. Сразу по прибытии с него снимают все оковы и сажают обедать вместе со смотрителями; лихорадочное возбуждение у него сразу проходит; «казалось, внимание его целиком поглощено новым и необычным положением». Маньяка ведут в его комнату; управляющий обращается к нему с увещеванием, объясняет, что дом организован в интересах всех его обитателей, для их наибольшей свободы и наибольшего удобства, что его самого не будут подвергать никакому принуждению, если он не погрешит против принятых в доме правил поведения либо против общих принципов человеческой морали. Управляющий заверяет, что он, со своей стороны, ничуть не желает прибегать к насильственным мерам, имеющимся в его распоряжении. «Маньяк оказался восприимчив к столь ласковому обращению. *Он обещал сдерживать себя сам*». Несколько раз с ним еще случались припадки буйства, когда он вопил и пугал своих товарищей. Управляющий напоминал ему об угрозах и об обещаниях, данных в первый день; если он не успокоится, придется вернуться к прежним жестоким мерам. Возбуждение больного на некоторое время усиливалось, а потом быстро шло на спад. «Тогда он внимательно выслушивал увещевания, исходившие от доброжелателя его. После подобных бесед состояние больного обыкновенно улучшалось на много дней». Спустя четыре месяца он покидал *Убежище* совершенно здоровым человеком[38]. Здесь страх обращен к больному непосредственно, не с помощью орудий, а с помощью речей; незачем ограничивать разбушевавшуюся свободу, следует лишь очертить и активизировать в человеке такую область простой

ответственности, где любое проявление безумия неизбежно влечет за собой наказание. Тем самым смутное чувство вины, связывавшее прежде проступок и неразумие, как бы смещается; безумец есть человеческое существо, изначально наделенное разумом, и он больше не виновен в своем безумии; но как безумец в пределах своей болезни, за которую он более не несет вины, он должен чувствовать свою ответственность за вызванные ею нарушения моральных и общественных устоев и винить в наказаниях, которым он подвергается, только себя самого. Виновность — это уже не модальность отношений, устанавливающихся между вообще безумцем и вообще разумным человеком; она превращается одновременно и в конкретную форму сосуществования всякого безумца с его надзирателем, и в форму сознания, которая должна присутствовать у сумасшедшего и определять осмысление им своего безумия.

Таким образом, следует пересмотреть значения, традиционно приписываемые деятельности Тьюка: и освобождение сумасшедших, и отказ от принудительных мер, и создание человеческой среды — все это не более чем позднейшие оправдания. Реальные процессы и действия были совершенно иными. На самом деле Тьюк создал психиатрическую лечебницу, в которой свободный ужас безумия оказался подменен тревожной и не имеющей выхода вовне ответственностью; теперь страх царит не по ту сторону тюремных ворот — он свирепствует в самой тюрьме, за крепкой печатью сознания. Вековые страхи, окружавшие фигуру сумасшедшего, Тьюк перенес в самую сердцевину безумия. Да, лечебница больше не санкционирует виновность безумца; зато она делает нечто большее — она эту виновность организует и упорядочивает; она организует ее применительно к безумцу — как его самосознание и не взаимные отношения с надзирателем; она организует ее и применительно к разумному человеку — как сознание другого и терапевтическое вмешательство в существование безумца. Иными словами, эта виновность делает безумца объектом наказания, которое постоянно присутствует в его сознании и в сознании другого; и именно признав за собой статус объекта, поняв свою виновность, безумец может вернуться к сознанию свободного, облеченного ответственностью субъекта, а следовательно, к-

разуму. Этот процесс — процесс превращения сумасшедшего в объект для другого, посредством которого он обретает свою утраченную свободу, — осуществляется благодаря двум основным понятиям: Труду и Взгляду.

Не нужно забывать, что перед нами мир квакеров, где Божье благословение, дарованное человеку, выражается в наглядных приметах его преуспеяния. Труд занимает первую строчку в перечне «нравственных лекарств», применяемых в *Убежище*. Труд как таковой наделен силой принуждения, превосходящей физическое принуждение в любых его формах, ибо распорядок рабочего дня, необходимость сосредоточиться и обязательно достигнуть определенного результата отвлекают больного от пагубной для него свободы ума и вовлекают его в систему ответственности: «Предпочтение, с точки зрения как физической, так и моральной, должно быть отдано регулярному труду... он более всего приятен для больного и сильнее всего противодействует иллюзиям, вызванным болезнью»[39]. Через него человек возвращается в упорядоченный мир божественных предписаний; он подчиняет свою свободу законам реальности, которые одновременно являются и законами морали. Поэтому хотя и нельзя полностью отрицать полезность умственного труда, но при этом следует жестко пресекать любые порывы воображения, которым неизменно сопутствуют различные страсти, желания либо бредовые иллюзии. Напротив, постижение вечных начал природы, более всего согласных с мудростью и благостью Провидения, чрезвычайно эффективно ставит пределы необузданной свободе безумца и указывает ему на формы его собственной ответственности. «Самые полезные из предметов, коим могут предаваться помешанные в уме, суть различные отрасли математики и естественных наук»[40]. В лечебнице труд будет лишен всякого производственного значения; он будет обязательным лишь в качестве сугубо нравственного принципа; ограничение свободы, подчинение порядку, понуждение к ответственности имеют одну-единственную цель: положить конец отчуждению ума, заплутавшего в избыточной свободе, которую физическое принуждение способно ограничить не иначе, как чисто внешне.

Еще более действенным средством, чем труд, является взгляд со стороны, то, что Тьюк называет «потребностью в уважении»:

«Этот принцип человеческого ума, безусловно, влияет на наше поведение вообще, причем в весьма значительной степени, вызывая у нас беспокойство, пусть зачастую и неосознанное; действие его проявляется с особенной силой, когда нас вводят в новый круг отношений»[41]. В классической изоляции безумец также был открыт для взгляда другого; но, в сущности, этот взгляд не затрагивал его самого: он лишь скользил по поверхности, улавливая чудовищную внешность безумца, наглядно явленное в нем животное начало; и в нем присутствовала по крайней мере одна форма обоюдности — здоровый человек мог, словно в зеркале, увидеть в безумце возможную кривую собственного падения. Тот взгляд, который для Тьюка становится важнейшей составляющей существования больного в лечебнице, более глубок и в то же время отрицает взаимность. Его задача — попытаться уличить безумца на основании едва уловимых признаков безумия, в тот момент, когда оно тайно наслаивается на разум и только начинает от него отделяться; на такой взгляд безумец не может дать ответа ни в какой форме, ибо он — только его объект, своего рода новоприбывший гость, последний из явившихся в мир разума. У Тьюка был разработан целый церемониал управления безумными посредством взгляда. Он устраивал вечера в английском духе, где каждый из приглашенных должен был вести себя в соответствии со всеми формальными требованиями жизни в обществе, но все общение сводилось к взгляду, подмечающему любую оплошность, любое отклонение от порядка, любую неловкость, которой может выдать себя безумие. Итак, управляющие и смотрители *Убежища* регулярно приглашают нескольких больных на «tea-parties», на чашку чаю; гости «облачаются в свои лучшие костюмы и стремятся превзойти один другого в вежливости и знании приличий. Их потчуют лучшими блюдами и обращаются с ними с таким вниманием, как если бы они были иностранцы. Вечер обыкновенно протекает как нельзя более приятно и в полном согласии. Какие-либо неприятности случаются очень редко. Больные на удивление строго контролируют различные свои наклонности; сцена эта рождает в душе чувство изумления и приятной растроганности»[42]. Любопытно, что этот ритуал отнюдь не предполагает взаимного сближения, диалога, не помогает лучше узнать друг друга; он лишь организует вокруг

безумца, рядом с ним, мир, где все ему близко и понятно, но где сам он остается чужим, «иностранцем», Чужим par excellence, о котором судят не только по внешности, но и по тому, что в этой внешности невольно проявляется и выдает себя. Безумец призван постоянно играть пустую, лишенную содержания роль — роль незнакомого гостя, отрицающую все, что может быть известно о нем заранее, выводящую его на поверхность самого себя, превращающую его в социального персонажа, чья форма и маска навязываются ему молча, одним только взглядом; тем самым он призван объективироваться в глазах разумного разума в качестве совершенного иностранца — т. е. такого иностранца, чья инаковость совершенно незаметна. Лишь в этом качестве, ценой полного своего соответствия образу анонима, он получает доступ в общество разумных людей.

Как мы видим, частичная отмена мер физического принуждения[43] была в *Убежище* составной частью некоего целого, основным элементом которого стало формирование «self-restraint»: свобода больного постоянно вовлекается в труд других и открыта для их взгляда, неотступно угрожая ему признанием виновности. Простая негативная операция — уничтожение сковывающих безумие уз и высвобождение его глубинной природы, — оказывается на поверку операцией безусловно позитивной: безумие вводится в систему вознаграждений и наказаний и включается в процессы нравственного сознания. Это — переход из мира Осуждения в мир Суждения. Но вместе с тем создаются предпосылки и для психологии безумия, ибо обращенный на него взгляд других каждый раз заставляет его выйти на поверхность и отрицать все, что в нем скрыто. О нем судят только по поступкам; никого не интересуют его намерения, никто не стремится выведать его тайны. Оно ответственно лишь за видимую часть себя самого — все остальное обрекается на немоту. Отныне безумие существует лишь как зримое бытие. Близость, устанавливающаяся в лечебнице, где нет больше ни цепей, ни решеток, отнюдь не способствует взаимному общению: она — всего лишь соседство взгляда, который следит за безумием, подстерегает его, приближает его к себе, чтобы лучше видеть, но неизменно удаляет от себя на еще большую дистанцию, поскольку допускает и признает лишь те значения, которые делают безу-

мие Чужим. Наука о душевных болезнях в том ее виде, в каком она будет развиваться в психиатрических лечебницах, никогда не сможет выйти за пределы наблюдения и классификации. Она не превратится в диалог. По-настоящему она сумеет стать им лишь с того момента, когда психоанализ подвергнет экзорцизму феномен взгляда, основополагающий для лечебницы XIX в., и вытеснит его безмолвные чары властными силами языка. Впрочем, вернее было бы сказать, что психоанализ совместил абсолютный взгляд надзирателя с бесконечно монологичной речью надзираемого — сохраняя тем самым прежнюю структуру не-взаимного взгляда, характерную для лечебницы, но уравновешивая ее новой структурой не обоюдной взаимности — структурой речи, не ведающей ответа.

В понятиях Надзора и Суждения для нас уже проступают черты нового персонажа, который займет в лечебнице XIX в. центральное место. Набросок этой фигуры есть у самого Тьюка, в рассказе о маньяке, подверженном приступам безудержного неистовства. Однажды, гуляя вместе с управляющим в саду, он внезапно приходит в состояние возбуждения, отступает на несколько шагов, хватает огромный камень и, замахнувшись, уже собирается швырнуть им в товарищей. Управляющий останавливается и пристально смотрит больному в глаза; затем приближается к нему на несколько шагов и «решительным голосом приказывает ему бросить камень»; чем ближе он подступает, тем ниже опускается рука больного, и он выпускает камень; «после этого он спокойно позволяет отвести себя в свою комнату»[44]. Родилось нечто такое, что уже не относится к репрессивной системе: власть авторитета. Вплоть до конца XVIII в. мир безумцев был обиталищем лишь абстрактной, безликой власти, державшей их в заточении; и в этих пределах он был пуст, ибо в нем не было ничего, кроме самого безумия; надзиратели нередко назначались из числа больных. Напротив, Тьюк вводит в отношения надзирателей и больных, разума и безумия, некий промежуточный, опосредующий элемент. Теперь пространство, отведенное обществом для сумасшествия, будет плотно населено теми, кто находится «по ту сторону» его и кто воплощает в себе одновременно и авторитет власти, подвергающей его заключению, и строгость разума, выносящего о нем суждение. Надзиратель вторгается в него,

не имея ни оружия, ни орудий принуждения, при помощи одного лишь взгляда и слова; он приближается к безумию ничем не защищенным, не тая в себе никакой угрозы, дерзко решившись на ничем не опосредованное, безоглядное столкновение с ним. Однако в действительности он сходится лицом к лицу с безумием не как конкретный человек, но как разумное существо, и тем самым заранее обретает власть над ним, проистекающую от его собственного не-безумия. В свое время победа разума над неразумием достигалась лишь с помощью материальной, физической силы, вследствие чего-то похожего на реальное столкновение. Теперь же битва заранее проиграна: поражение неразумия изначально предопределяется конкретной ситуацией противостояния безумца и небезумца. Отказ от принуждения в лечебницах XIX в. означает не освобождение неразумия, а тот факт, что безумие давно уже обуздано.

С точки зрения этого нового разума, воцарившегося в лечебницах, безумие воплощает в себе уже не абсолютную форму противоречия, но скорее младший человеческий возраст, ту ипостась разума, которая не имеет права на автономное существование и может жить лишь как дичок, привитый к стволу разумного мира. Безумие есть детство. В *Убежище* все организовано так, чтобы сумасшедшие могли почувствовать себя младшими. Их считают «словно бы детьми, у которых силы бьют через край и которые находят им опасное приложение. Их нужно сразу наказывать и сразу поощрять; все сколько-нибудь отдаленное не производит на них ни малейшего впечатления. К ним следует применить новую систему воспитания, мысли их должны получить новое направление; вначале их нужно подчинить, затем подбодрить, приучить к труду, сделать для них труд привлекательным и приятным»[45]. В рамках права сумасшедшие уже давно рассматривались как младшие по возрасту; но то была лишь правовая ситуация, абстрактным определением которой служило поражение в правах и опекунство, — но не модальность конкретных отношений человека с человеком. У Тьюка положение младших по возрасту превращается для безумцев в стиль существования, а для надзирателей — в модальность их господства. В *Убежище* постоянно подчеркивается, что сообщество помешанных и надзирателей строится по принципу «большой семьи». Внешне в такой

«семье» больной обретает нормальную и одновременно естественную среду; на самом деле она отчуждает его еще сильнее: если в законодательстве положение младшего, в котором находился безумец, служило для защиты его как правового субъекта, то, превращаясь в форму сосуществования, эта старинная структура целиком и полностью передает его, как субъекта психологического, под власть и авторитет разумного человека, который приобретает для него конкретные черты взрослого, т. е. одновременно и господствующей над ним силы, и собственной будущей участи.

Семья играет решающую роль в великой перестройке отношений между безумием и разумом, происходившей в конце XVIII в.: это и пространство воображаемого, и реальная общественная структура; именно она служит и отправной, и конечной точкой для деятельности Тьюка. Наделяя семью тем авторитетом, каким обладают первичные, еще не скомпрометированные обществом ценности, Тьюк заставлял ее выступать в роли противоотчуждающего начала; в его мифологии она служила антитезой «среды», в которой XVIII век видел источник любого безумия. Но одновременно он ввел ее, причем как сугубую реальность, в мир лечебницы, где она выступает истиной и в то же время нормой любых отношений, складывающихся между безумцем и разумным человеком. Тем самым положение младшего, находящегося на попечении семьи, юридический статус, в котором подвергались отчуждению гражданские права помешанного, становится психологической ситуацией, в которой отчуждению подвергается его конкретная свобода. В мире, уготованном безумию теперь, его со всех сторон обнимает то, что, предвосхищая события, можно было бы назвать «отцовским комплексом». Непосредственно вокруг него, в буржуазной семье оживает авторитет патриарха. Именно этот исторический осадок позднее выведет на свет психоанализ; в созданной им новой мифологии он приобретет смысл рока, которым отмечена вся западная культура, а быть может, и любая цивилизация, — хотя он лишь постепенно осаждался в ней и обрел твердость и прочность совсем недавно, в конце XVIII столетия, когда безумие оказалось дважды отчужденным в пределах семьи: вследствие мифа о патриархальной чистоте, которая кладет конец отчужде-

нию, и благодаря реальной ситуации отчуждения, которая возникает в лечебнице, устроенной по образцу семьи. Отныне — и на период, верхнюю границу которого установить пока невозможно, — любые речи неразумия будут неразрывно связаны с наполовину реальной, наполовину воображаемой диалектикой Семьи. И если прежде неистовство безумцев воспринималось как святотатство или богохульство, то отныне его следует толковать как бесконечно повторяющееся покушение на власть Отца. Тем самым великое и безоглядное противостояние разума и неразумия превратится в современном мире в смутное и упрямое столкновение инстинктов с прочным институтом семьи, в бунт против ее наиболее архаических символов.

Эволюция безумия в мире изоляции странным образом совпадает со сдвигами в базисных общественных институтах. Мы видели, что либеральная экономика стремилась переложить попечение о бедных и больных с плеч государства на плечи семьи: семья тем самым становилась пространством социальной ответственности. Однако если человека больного можно доверить заботам семьи, то человека безумного оставлять в семье нельзя — он слишком ей чужероден, слишком непохож на человека. Тьюк как раз и воспроизводит вокруг безумия искусственным путем семью-симулякр — пародирующую социальный институт, но создающую вполне реальную психологическую ситуацию. Отсутствующую семью он подменяет ее декорацией, складывающейся из знаков и способов поведения. Однако в один прекрасный день произойдет весьма любопытный смысловой сдвиг: семья утратит свою роль благотворительницы и утешительницы применительно к больному вообще, тогда как применительно к безумию все ее фиктивные ценности останутся в силе; и уже после того как помощь больным беднякам вновь станет государственным делом, помешанный, попав в лечебницу, долгое время будет находиться во власти безусловных требований фиктивной семьи; безумец останется ребенком, и разум еще долго будет представать перед ним в облике Отца.

Лечебница замкнута на этой системе вымышленных ценностей и потому становится убежищем, укрывающим безумие от исторических процессов и социальной эволюции. По замыслу Тьюка, создаваемая в ней среда должна вопроизводить самые

древние, самые чистые, самые естественные формы человеческого сосуществования: это должна быть среда максимально человеческая и максимально лишенная социального начала. На самом же деле он взял социальную структуру буржуазной семьи, символически воссоздал ее в лечебнице и предоставил ей свободно качаться на волнах истории. Психиатрическая больница, неизменно смещенная в направлении анахронических символов и структур, будет пространством по преимуществу внеисторическим и вневременным. Пространством, в котором прежде являло себя не ведающее истории, вечно возвращающееся к самому себе животное начало, а теперь постепенно проступают незапамятные приметы древней ненависти, осквернения семейных святынь, забытые знаки инцеста и кары.

У Пинеля никакой религиозной сегрегации не было. Или, вернее сказать, сегрегация у него по своей направленности была прямо противоположна той, из которой исходил Тьюк. Блага его обновленной лечебницы доступны всем — почти всем, за исключением фанатиков, «каковые почитают себя боговдохновенными и пытаются и других обратить в свою веру». В понимании Пинеля, Бисетр и Сальпетриер образуют дополнительный по отношению к *Убежищу* образ.

Религия должна играть роль не нравственного субстрата больничной жизни, а просто-напросто медицинского объекта: «Религиозные убеждения в госпитале для сумасшедших следует рассматривать лишь с сугубо медицинской точки зрения; иначе говоря, следует избегать любого иного рассмотрения публичных отправлений культа и политики; надо только установить, важно ли для наиболее эффективного лечения некоторых сумасшедших воспротивиться возбуждению мыслей и чувств, кои могут проистекать из этого источника»[46]. Католицизм нередко ведет к безумию, ибо, описывая ужасы загробного мира, служит источником бурных переживаний и пугающих образов; он рождает у людей бредовые убеждения, поощряет галлюцинации, ввергает в отчаяние и меланхолию. Неудивительно, что «когда наводишь справки по учетным спискам госпиталя для сумасшедших Бисетр, обнаруживаешь, что в них значится множество священников и монахов, а равно и деревенских мужиков, лишившихся

рассудка из-за ужасающей картины собственной грядущей участи»[47]. Еще менее удивительно, что число безумцев на религиозной почве меняется с течением времени. При Старом режиме и в период революции количество случаев меланхолии религиозного происхождения было весьма значительным — из-за оживления суеверий и ожесточенных столкновений республики с католической церковью. Когда мир восстанавливается и заключение Конкордата кладет конец религиозным борениям, эти формы бреда исчезают; из числа больных меланхолией в Сальпетриере в X году случаи религиозного помешательства составляли 50%, на следующий год — 33%, а в XII году — всего 18%[48]. Таким образом, в лечебнице не должно быть места религии и всем связанным с нею элементам воображаемого; нужно следить, чтобы у «меланхоликов от благочестия» не оказалось под рукой религиозных книг; опыт показывает, что оставить им книги — «это вернейший способ продлить их сумасшествие или даже сделать его неизлечимым, и чем чаще мы это позволяем, тем труднее нам справляться с их беспокойством и угрызениями совести»[49]. Нет ничего более далекого от мечтаний Тьюка о религиозной общине, которая была бы одновременно и по преимуществу местом излечения умов, чем эта идея абсолютно нейтральной лечебницы, словно бы очищенной от рожденных христианством образов и страстей, которые увлекают ум к заблуждению и иллюзии, грозящим перерасти в бред и галлюцинации.

Однако Пинель имеет в виду только отсечь формы воображаемого, рожденные религией, а вовсе не уничтожить ее нравственное содержание. Религия, очищенная от этого осадка, обладает способностью выводить человека из состояния отчуждения; она рассеивает видения, успокаивает страсти и возвращает человека к его непосредственным, главным началам; через нее он может приблизиться к нравственной истине. В этом и заключается ее целительная сила. Пинель рассказывает несколько историй в вольтеровском духе. Так, например, он упоминает молодую женщину двадцати пяти лет, «крепкого сложения, соединенную брачными узами со слабым, тщедушным мужчиной»; у нее случались «чрезвычайно бурные приступы истерии; она воображала, будто одержима демоном, каковой, по ее словам, принимал самые разные обличья и доносил до ее слуха то птичье

пение, то какие-то мрачные звуки, а иногда и пронзительные вопли». По счастью, местный кюре не столько сведущ в процедуре изгнания дьявола, сколько привержен естественной религии; он верит, что благорасположенность природы приведет больную к выздоровлению; сей «просвещенный человек, наделенный кротким нравом и даром убеждения, приобрел влияние на мысли больной; ему удалось побудить ее подняться с постели, вновь взяться за домашние хлопоты и даже вскопать свой огород... Все это оказало на нее самое благотворное влияние, она излечилась и три года пребывала в добром здравии»[50]. Религия, сведенная к своему простейшему моральному содержанию, непременно будет союзницей философии, медицины, любых форм мудрости и знания, которые способны восстановить разум помешанного. В отдельных случаях религия даже может послужить своего рода предварительным лечением, подготавливая почву для врачевания в условиях больницы; пример тому — юная девушка «с пылким темпераментом, хотя и весьма разумная и благочестивая», в душе которой «сердечные склонности вступили в борьбу со строгими правилами поведения»; ее исповедник сначала тщетно советует ей прилепиться сердцем к Богу, а затем приводит ей примеры неколебимой и скромной святости, противопоставляя ее душевным порывам «лучшее лекарство против непомерных страстей — терпение и время». Когда ее препроводили в Сальпетриер, лечение, по указанию Пинеля, проводилось «согласно тем же нравственным принципам», и болезнь «была недолговременна»[51]. Таким образом, лечебница перенимает не социальную тематику религии, в которой все люди ощущают себя братьями по единому причастию и по единой общине, но нравственную силу доставляемого ею утешения, доверия, кроткого согласия с природой. Задача лечебницы — продолжить моральный труд религии вне ее фантастического текста, исключительно на уровне добродетели, упорной работы и общественной жизни.

Психиатрическая больница есть сфера религиозности без религии, область чистой морали и этического единообразия. Любые приметы, хранящие память о прежних различиях, стираются. Угасают последние воспоминания о сакральном. В свое время изолятор унаследовал в социальном пространстве почти абсолютно непроницаемые границы лепрозория; он был вопло-

щением чуже-земности, чужой землей. Теперь же лечебница призвана послужить образом великого всепроникающего единства общественной морали. В ней господствуют семейные и трудовые ценности, это царство общепризнанных добродетелей. Но царство двойственное. Прежде всего, они царят на практике, в сердцевине самого безумия; неистовый беспорядок сумасшествия бурлит на поверхности, не задевая и не нарушая прочной природы основных добродетелей. Существует первичная простейшая мораль, которую обычно неспособен поколебать даже худший из всех видов слабоумия; именно она проявляется и в то же время оказывает свое действие в ходе лечения: «В целом я могу лишь засвидетельствовать, что при излечении ярко и наглядно проявляются чистые и строгие принципы добродетели. Нигде, разве только в романах, не случалось мне встречать более достойных любви супругов, более нежных отцов и матерей, более страстных влюбленных и более преданных долгу людей, нежели сумасшедшие, кои счастливо достигли периода выздоровления»[52]. Эта неотчуждаемая добродетель есть одновременно истина безумия и сила, его искореняющая. Именно поэтому она царит в лечебнице — и, больше того, *непременно* будет царить и впредь. Лечебница сгладит любые различия, одолеет пороки, уничтожит отклонения. Она разоблачит все, что создает преграду для торжества основных общественных добродетелей: безбрачие — «в году XI и XIII число девиц, страдающих идиотизмом, было в 7 раз большим, нежели число замужних женщин; среди случаев слабоумия их число больше в два или даже в четыре раза; таким образом, позволительно считать, что замужество есть для женщин своего рода предупредительное средство против этих двух видов сумасшествия, наиболее прочно укореняющихся и чаще всего неизлечимых»[53]; разврат, дурное поведение и «предельную извращенность нравов» — «привычка к пороку, как, например, к пьянству, к безудержному, без всякого разбора женолюбию, к беспорядочному поведению либо к безразличной апатии может постепенно привести разум в полнейший упадок и закончиться выраженным сумасшествием»[54]; лень — «постояннейший и самый распространенный итог опыта — вывод о том, что в любых общественных приютах, равным образом и в тюрьмах и в госпиталях, самым верным и, быть может, единственным средством

сохранить здоровье, добрые нравы и порядок является строгое следование правилу механического труда»[55]. Конечная цель лечебницы — установить однородное царство морали, неукоснительно подчиняющей себе любого, кто попытается выйти за ее пределы.

Но тем самым лечебница обнажает известное социальное различие; если торжество закона не всеобъемлюще, значит, есть люди, которые его не признают, есть общественный класс, который живет вне границ порядка, пренебрегая им, т. е. почти на незаконном положении: «С одной стороны, мы видим семьи процветающие, обретающиеся на протяжении долгих лет в лоне порядка и согласия; но сколько есть других семей, прежде всего в низших слоях общества, которые сокрушают взоры наши отвратительным зрелищем разврата, раздоров и постыдного упадка! Именно они, судя по ежедневным моим записям, служат самым изобильным источником сумасшествия, каковое приходится лечить в больницах»[56].

Один и тот же, единый процесс, происходящий в лечебнице, делает ее в руках Пинеля орудием нравственной унификации и социального изобличения. Ее задача — добиться торжества морали как некоего всеобщего начала, внутренне обязательного для тех социальных разновидностей, которые остаются ей чуждыми и в которых сумасшествие присутствует заранее, еще прежде чем проявиться в отдельных личностях. В первом случае лечебница должна действовать как средство пробуждения человека, как память о забытой природе и призыв к ней; во втором она должна произвести определенный социальный сдвиг, чтобы вырвать человека из того положения, в котором он пребывает. Операция, осуществлявшаяся в *Убежище*, была еще очень простой: она представляла собой религиозную сегрегацию с целью нравственного очищения. Операция, произведенная Пинелем, довольно сложна: ее цель — добиться нравственного синтеза, обеспечить последовательное перенесение этических норм из мира разума в мир безумия, причем проделать это путем общественной сегрегации, гарантирующей буржуазной морали фактически универсальный статус и позволяющей ей стать как бы правовой нормой, обязательной для любых форм сумасшествия.

В классическую эпоху бедность, лень, пороки и безумие несли на себе единую печать вины, пребывая внутри единого пространства неразумия; великая изоляция нищеты и безработицы вобрала в себя безумцев, но из-за близкого соседства с грехом все обитатели изоляторов были как бы продвинуты к сущности грехопадения. Теперь же безумие сродни социальному упадку, который неявным образом выступает его причиной, образцом и конечным пределом. Спустя полвека душевная болезнь превратится в дегенерацию. Отныне главная и реальная угроза безумия исходит из недр общества.

Пинель, в отличие от Тьюка, сделает свою лечебницу не убежищем от окружающего мира, не пространством природы и непосредственной истины, а единообразной сферой права, средоточием моральных синтезов, где сглаживаются любые формы отчуждения-сумасшествия, зарождающиеся на внешних границах общества[57]. Вся жизнь обитателей изолятора, все обращение с ними смотрителей и врачей организованы у Пинеля так, чтобы эти моральные синтезы не могли не осуществиться. Этой цели Пинель достигает тремя основными способами:

1. Молчание. Пятым из узников, освобожденных Пинелем от оков, был бывший священник, изгнанный за свое безумие из лона церкви; одержимый манией величия, он воображал себя Христом; то был «верх человеческой спеси и бреда». В Бисетре он очутился в 1782 г., и к моменту освобождения находился в оковах уже двенадцать лет. Надменные повадки и великое красноречие делают его любимым развлечением всего госпиталя; но он знает, что вновь переживает Страсти Христовы, и потому «терпеливо переносит сию нескончаемую пытку и постоянные насмешки, которым он подвергается из-за своей мании». Пинель включил его в первую партию освобожденных, в число первых двенадцати узников, несмотря на то что он по-прежнему находился в состоянии острого бреда. Однако с ним он поступает иначе, чем с прочими безумными: не обращается к нему с увещеваниями, не требует обещаний; ни слова не говоря, он жестом велит снять с него цепи и «нарочно приказывает всем вести себя так же сдержанно и не разговаривать с бедным сумасшедшим. Этот запрет соблюдался со всей строгостью и произвел на спесивца действие гораздо более чувствительное, нежели канда-

лы и темница; оказавшись в столь непривычном для себя одиночестве и бесприютности на фоне полной физической свободы, он почувствовал себя униженным. Наконец, после долгих колебаний он по собственной воле присоединяется к обществу других больных; начиная с этого дня мысли его получают более разумное и более верное направление»[58].

Освобождение приобретает в данном случае парадоксальный смысл. Темница, оковы, зрелище, которое он собой являл, непрекращающиеся насмешки составляли для одержимого бредом больного как бы стихию его свободы. Через нее он был признан, множество союзников завораживали его извне, а потому сдвинуть его с непосредственно данной истины было невозможно. Но когда, лишенный цепей, он сталкивается со всеобщим безразличием и молчанием, это становится для него новым заточением — заточением в тесных границах пустой свободы; молчание отдает его во власть непризнанной истины, которую он тщетно будет являть собой, поскольку на него никто не смотрит, и которая не послужит к его прославлению, поскольку она даже не подвергается унижению. Теперь будет унижен сам человек, а не его бредовая проекция: физическое принуждение сменилось свободой, ежеминутно наталкивающейся на границы одиночества; диалог бреда и оскорбления — монологизмом речи, иссякающей в молчании других; выставленные напоказ притязания и унижение — безразличием. С этих пор больной попадает в заточение более реальное, нежели когда он сидел в оковах в темнице, он становится узником не чего-либо, а самого себя и устанавливает с самим собой отношения, лежащие в сфере греха и проступка, а с другими — не-отношения, лежащие в сфере стыда. Вина с других полностью снята — они более не являются преследователями; она переместилась внутрь, в душу безумца, показывая ему, что завораживающей силой были для него лишь собственные притязания; враждебные лица исчезают; он больше не ощущает их присутствия, выраженного во взгляде, он ощущает его как отказ во внимании, как отведенный взгляд; теперь другие для него — всего лишь предел, отступающий все дальше назад по мере его приближения. Освобожденный от оков, он силою молчания прикован к провинности и стыду. Прежде он чувствовал себя наказанным и видел в наказании знак своей не-

виновности; избавленный от физической кары, он не может не чувствовать себя виноватым. Мученичество несло ему славу; освобождение должно его унизить.

По сравнению с непрекращающимся диалогом разума и безумия в эпоху Ренессанса классическая изоляция была царством молчания. Но не полного молчания: язык реально не уничтожался, но скорее оказывался вовлеченным в мир вещей. Благодаря изоляции, тюрьмам, камерам, даже пыткам между разумом и неразумием завязывался бессловесный диалог — диалог борьбы. Отныне и этот диалог окончен; воцаряется абсолютное молчание; у безумия и разума больше нет общего языка; ответом на язык бреда может быть лишь полное отсутствие языка, поскольку бред — это не фрагмент диалога с разумом, это вообще не язык; для сознания, впавшего наконец в немоту, он не отсылает ни к чему, кроме проступка и греха. И только это может стать отправной точкой для возникновения нового общего языка — постольку, поскольку он станет языком признания вины. «Наконец, после долгих колебаний он по собственной воле присоединяется к обществу других больных...» Коррелятом отсутствия языка — основополагающей структуры больничной жизни — является рождение признания. Надо ли удивляться тому, что когда Фрейд в рамках психоанализа станет осторожно восстанавливать коммуникативные связи или, вернее, вновь начнет вслушиваться в этот распадающийся в нескончаемом монологе язык, то единственными оформленными речами, которые он сможет услышать, будут признания в совершенном проступке? Непрерывно длящееся молчание позволило проступку завладеть самими истоками языка.

2. Узнавание себя в зеркале. В *Убежище* безумец постоянно находился под взглядом другого и знал, что на него смотрят; однако безумие не имело непосредственной власти над собой — направленный на него прямой взгляд позволял ему самому видеть себя не иначе, как боковым зрением. Напротив, у Пинеля взгляд будет действенным только внутри пространства, заданного безумием, не имеющего ни внешней поверхности, ни внешних границ. Оно будет видеть само себя, оно будет видимым для самого себя: превратится в чистый объект-зрелище и в абсолютный субъект.

«Однажды трое сумасшедших, каждый из которых мнил себя государем и присваивал себе титул Людовика XVI, начинают оспаривать друг у друга право называться королем и доказывают его в весьма энергической форме. Смотрительница приближается к одному из них и, отводя его в сторонку, говорит: «Для чего спорите вы с этими людьми? Ведь они явно не в своем уме. Разве мы не знаем, что именно вас должно признать Людовиком XVI?» Польщенный этим признанием своих прав, сумасшедший немедленно удаляется прочь, смерив двух других надменно-презрительным взором. Та же уловка удается и со вторым сумасшедшим. И в единый миг от жаркого спора не остается и следа»[59]. Перед нами первый момент операции — возвеличение. Безумие призывают вглядеться в себя — но в других людях; в них оно предстает как необоснованное притязание, т. е. как смешное и ничтожное безумие; но при этом, обратив на других осуждающий взор, безумец обретает в нем для себя оправдание и уверенность, что сам он в своем бреду остается адекватен реальности. Зазор между притязанием и реальностью распознается лишь в объекте. У субъекта он, наоборот, совершенно неразличим, и именно субъект играет роль непосредственной истины и абсолютного судьи: возвеличение царственности в субъекте позволяет ему разоблачить ложную царственность в других, лишить их ее и тем самым утвердиться в безупречной полноте собственных притязаний. Безумие как простой бред проецируется на других; но как совершенная неосознанность — целиком принимается на себя.

Именно в этот момент зеркало из союзника становится демистифицирующей силой. Еще один больной в Бисетре, также считавший себя королем, неизменно изъяснялся «в крайне властном и повелительном тоне». Однажды, когда он был в более мирном расположении духа, смотритель подходит к нему и спрашивает, отчего он, будучи государем, не положит конец своему заточению и почему он не избавится от общества всякого рода сумасшедших. Возвращаясь к своим словам и в последующие дни, «он постепенно раскрывает перед ним всю смехотворность его преувеличенных притязаний, показывает ему другого сумасшедшего, также убежденного с давних пор, что он наделен верховной властью, и ставшего предметом всеобщих насмешек. Поначалу маньяк чувствует смущение, вскоре он начинает сомне-

ваться в своем королевском титуле, и наконец ему удается признать свои заблуждения и химеры. Столь неожиданная нравственная революция свершилась на протяжении двух недель, и по истечении нескольких месяцев испытательного срока почтительный отец был возвращен в лоно семьи»[60]. Итак, наконец наступает стадия снижения: безумец, отождествляющий себя в своих притязаниях с объектом бреда, словно в зеркале, узнает себя в том самом безумии, чьи смешные претензии он сам разоблачил; неколебимая царственность, которой он обладал как субъект, рушится в объекте, который он принял на себя и тем самым демистифицировал. Теперь его безжалостный взгляд направлен на самого себя. И в молчании тех, кто воплощает в себе разум и кто лишь протягивает ему грозное зеркало, он признает себя объективно безумным.

Мы видели, какими средствами — и с помощью каких мистификаций — терапевтическая наука XVIII в. пыталась убедить безумца в его безумии и тем самым избавить от него[61]. Процесс, происходящий в лечебнице Пинеля, имеет совершенно иную природу; он не имеет целью развеять заблуждение с помощью величественного зрелища истины — пусть даже и мнимой; речь идет о том, чтобы поразить безумие в его высокомерных претензиях, — заблуждения его отходят на второй план. Мысль классической эпохи осуждала безумие как известную слепоту в отношении истины; начиная с Пинеля в нем будут видеть скорее некий подъем, выброс из глубин, который, выплескиваясь за пределы личности как правового субъекта и презирая поставленные ей нравственные ограничения, стремится стать апофеозом самого себя. Для XIX в. исходная модель всякого безумия будет состоять в том, чтобы почитать себя Богом, тогда как в предыдущие столетия она состояла в отрицании Бога. Таким образом, безумие может обрести спасение через созерцание самого себя как униженного неразумия, в тот момент, когда, попав в ловушку собственного бреда с его абсолютной субъективностью, оно внезапно увидит ее ничтожное и объективное отражение в совершенно таком же безумце. Словно бы хитростью — а не силой, как в XVIII в., — истина просачивается во взаимный обмен взглядами, где она неизменно видит одну лишь себя. Но зеркала в лечебнице, в этом сообществе безумцев, расставлены таким

образом, что безумец в конечном счете не может не увидеть в них, даже и помимо своей воли, самого себя — как безумца. Освободившись от оков, превращавших его в чистый объект, всегда открытый для взгляда, безумие парадоксальным образом лишается главной составляющей своей свободы — одинокого самовосхваления; оно становится ответственным за известную ему истину о самом себе; оно делается узником собственного взгляда, бесконечно возвращающего его к себе самому; в конечном счете оно, словно цепью, приковано к унизительному положению объекта-для-себя. Теперь его самосознание неотделимо от стыда за свое тождество с другим, за свою скомпрометированность в нем, за презрение к самому себе, возникшее раньше, нежели возможность узнать и познать себя.

3. Бесконечно длящийся суд. Атмосфера молчания и игра зеркальных отражений неуклонно понуждают безумие к самооценке. Но помимо этого оно ежеминутно оценивается извне; над ним вершит суд не нравственное или научное сознание, но какой-то незримый, непрерывно заседающий трибунал. Психиатрическая лечебница, о которой мечтает Пинель и воплощением которой отчасти стал под его началом Бисетр и особенно Сальпетриер, — это юридический микрокосм. Для того чтобы подобное правосудие было действенным, оно должно иметь устрашающий облик; перед умственным взором помешанного должен присутствовать весь воображаемый арсенал судьи и палача, чтобы он понимал, что целиком находится во власти судебного универсума. Таким образом, лечение будет включать в себя и выход на сцену правосудия во всей его ужасающей неумолимости. У одного из больных в Бисетре религиозный бред развился на почве панического ужаса перед адом; он полагал, будто избегнуть вечного проклятия ему удастся лишь ценой сурового воздержания. Нужно было вытеснить этот страх перед удаленным во времени правосудием, явив перед безумцем правосудие сиюминутное, непосредственное и еще более грозное: «Возможно ли было найти иной противовес для неуклонного течения мрачных его мыслей, нежели впечатление сильнейшего и глубокого страха?» Однажды вечером управляющий вырастает в дверях комнаты больного, «облаченный так, чтобы повергнуть его в ужас, с горящим взором и громовым голосом, в окружении толпы при-

служников, вооруженных крепкими и громко бряцающими цепями. Перед сумасшедшим ставят суп и отдают строжайший приказ съесть его в течение ночи, если он не желает, чтобы с ним обошлись самым жестоким образом. После этого все удаляются, оставив помешанного в самых тягостных колебаниях между мыслью о грозящем ему наказании и устрашающей перспективой загробных мук. После долгих часов душевной борьбы первая мысль в нем берет верх, и он решается принять пищу»[62].

Психиатрическая лечебница как судебная инстанция не признает никакого иного суда. Ее приговор выносится немедленно и обжалованию не подлежит. В ее распоряжении имеются собственные орудия наказания, и она использует их по своему усмотрению. В старину изоляция чаще всего осуществлялась помимо нормальных юридических форм и процедур; но в ней воспроизводились те же наказания, которым подвергали осужденных преступников, — те же тюрьмы, те же темницы, те же меры физического принуждения. Правосудие, царящее в лечебнице Пинеля, не заимствует репрессивных методов у другого правосудия — оно изобретает свои. Или, точнее, использует терапевтические методы, распространенные в XVIII в., превращая их в карательные меры. Мы наблюдаем не последний из парадоксов «филантропической» и «освободительной» деятельности Пинеля: медицина здесь преобразуется в правосудие, а терапия — в репрессии. В медицине классической эпохи ванны и души применялись как лекарственные средства — в соответствии с фантазиями врачей относительно природы нервной системы: они служили для охлаждения организма, для расслабления иссушенных жаром фибр[63]; правда, в числе благодетельных последствий применения холодного душа значился и психологический эффект — эффект неприятной неожиданности, прерывающей привычный ход мыслей и изменяющей природу чувств; но все это пока лишь мечтания на почве медицины. У Пинеля душ используется в откровенно карательных, судебных целях; это обычное наказание, налагаемое постоянно заседающим в лечебнице общегражданским судом: «Как репрессивная мера они зачастую бывают достаточны, чтобы подчинить общему правилу ручного труда способную к нему сумасшедшую, чтобы преодолеть упорный отказ от пищи либо обуздать помешанных в уме женщин,

одержимых чем-то вроде непоседливого и взбалмошного упрямства»[64].

Все в лечебнице организовано так, чтобы безумец осознал себя в мире суда, обступающем его со всех сторон; он должен знать, что за ним постоянно надзирают, что его судят и выносят ему приговор; связь между проступком и наказанием должна быть прямой и очевидной, как общепризнанная вина: «Пользуясь случаем, когда больная принимает ванну, ей напоминают о совершенной ошибке или о неисполнении какой-либо важной обязанности и с помощью крана неожиданно пускают на голову струю холодной воды, что зачастую приводит больную в растерянность или отвлекает ее от навязчивой идеи благодаря сильному и внезапному впечатлению; если она упорствует, душ повторяют, но при этом стараются избегать сурового тона либо оскорбительных выражений, которые могут вызвать протест; напротив, ей внушают, что к этим насильственным мерам приходится прибегать для ее же блага и все сожалеют о них; иногда можно добавить сюда и долю шутки, следя, чтобы она не зашла слишком далеко»[65]. Все это — наказание, очевидное, как дважды два, повторение кары по мере необходимости, признание проступка через применение соответствующей респрессивной меры, — должно в конечном счете привести к интериоризации судебной инстанции и к зарождению угрызений совести в уме больного: только когда такой момент наступает, судьи соглашаются прекратить наказание, уверенные в том, что оно получит бесконечное продолжение в сознании безумца. Одна одержимая манией женщина имела обыкновение разрывать на себе одежду и бить любые предметы, находящиеся в пределах ее досягаемости; ей прописывают душ, надевают на нее смирительную фуфайку; наконец она, по всей видимости, «унижена и напугана»; однако, опасаясь, как бы ее стыд не оказался преходящим, а угрызения совести — слишком поверхностными, «управляющий, дабы запечатлеть в ней чувство страха, разговаривает с нею весьма решительно и строго, но без гнева, и объявляет, что отныне с ней будут обращаться с величайшей суровостью». Искомый результат достигнут незамедлительно: «Раскаяние ее выражает себя в потоке слез, проливаемых в течение более чем двух часов»[66]. Цикл завершен в обоих отношениях: просту-

пок наказан, а человек, совершивший его, признает себя виноватым.

Однако встречаются и такие сумасшедшие, которые ускользают от воздействия этого процесса и противятся нравственному синтезу, осуществляемому в его ходе. Этих больных подвергают заключению внутри самой лечебницы: они образуют новое племя изолированных, племя людей, не подлежащих даже суду. Исследователи, пишущие о Пинеле и его освободительной деятельности, слишком часто упускают из виду это вторичное заключение умалишенных. Мы уже видели, что в благах проведенной Пинелем больничной реформы было отказано «святошам, которые почитают себя боговдохновенными и пытаются и других обратить в свою веру и которым доставляет удовольствие коварно подстрекать других сумасшедших женщин к неповиновению под тем предлогом, что лучше покоряться Богу, нежели людям». Однако заточению в темнице подвергаются в обязательном порядке как «те женщины, коих невозможно подчинить общему для всех закону труда и которые, без устали строя козни, любят докучать другим сумасшедшим, провоцировать их и непрестанно сеять семена раздора», так и равным образом те, «у коих во время приступов возникает неодолимая тяга красть все, что подворачивается им под руку»[67]. Три величайших преступления против буржуазного общества, три самых злостных покушения на его основополагающие ценности — непослушание из религиозного фанатизма, сопротивление труду и воровство — непростительны даже для безумия; они заслуживают просто-напросто тюремного заключения, строжайшего отделения от общества, ибо в них воплощается сопротивление той социально-нравственной унификации, которая, по замыслу Пинеля, и составляет смысл существования психиатрической лечебницы.

Прежде неразумие не подлежало суду, ибо целиком находилось в беззаконной власти разума. Теперь его судят — причем не единожды, при поступлении в лечебницу, когда его распознают, классифицируют и навсегда снимают с него вину, но, напротив, постоянно и бесконечно: суд без устали преследует его, налагая свои санкции, громогласно возвещая о его проступках, требуя покаяния и, наконец, исключения всех, кто своими проступками способен запятнать самые основы общественного по-

рядка. Уйдя от беззакония, безумие оказалось обвиняемым на своего рода нескончаемом судебном процессе, для которого лечебница поставляет и стражников, и следователей, и судей, и палачей; процессе, в ходе которого благодаря особенностям существования в лечебнице любой житейский проступок превращается в преступление против общества, подлежащее надзору, осуждению и наказанию; процессе, который может разрешиться, лишь бесконечно возобновляясь внутри человека в форме угрызений совести. Безумец, «освобожденный» Пинелем, равно как и безумец сегодняшний, содержащийся в современной психиатрической больнице, — это обвиняемые на процессе; они имеют то преимущество, что никто больше не смешивает их с преступниками и не уподобляет осужденным, — зато они приговорены ежеминутно находиться под ударом обвинительного заключения, текст которого никогда заранее не известен, ибо его формулирует вся их больничная жизнь. Лечебница эпохи позитивизма, заслуга создания которой приписывается Пинелю, — это не пространство свободы, где наблюдают больных, ставят им диагноз и проводят терапию; это пространство правосудия, где человека обвиняют, судят и выносят ему приговор и где освобождение достигается лишь через перенос судебного процесса в глубины собственной психологии, т. е. через раскаяние. В лечебнице безумие будет наказано — пусть даже вне лечебницы оно становится невинным. Отныне безумие надолго, во всяком случае до наших дней, заточено в тюрьму морали.

Кроме молчания, узнавания себя в зеркале и бесконечно длящегося суда для мира лечебницы, в том его виде, какой он приобрел в конце XVIII в., характерна еще одна, четвертая структура: апофеоз фигуры врача. По своему значению она, по-видимому, является наиболее важной: именно на ее основе вскоре сложатся не только новые отношения между врачом и больным, но и новые взаимосвязи между сумасшествием и медицинской мыслью; в конечном счете именно ею будет задан и предопределен весь современный опыт безумия. До сих пор психиатрическая лечебница лишь воспроизводила, в смещенном и деформированном виде, структуры изоляции. С возникновением нового статуса врача изоляция утрачивает свой самый глубинный смысл:

именно тогда становится возможной душевная болезнь во всей совокупности значений, которые известны сейчас.

Деятельности Тьюка и Пинеля, совершенно различные по духу и провозглашаемым ценностям, смыкаются в том, что касается этого переосмысления фигуры врача. В жизни изолятора, как мы видели, врачу не было места. В психиатрической же лечебнице он становится центральной фигурой. Он направляет больного в лечебницу. В Уставе *Убежища* специально уточняется: «Что касается приема больных, то комитет, как правило, должен потребовать справку за подписью врача... Следует также установить, не страдает ли больной, помимо безумия, каким-либо иным расстройством. Желательно также, чтобы приложено было отношение, где бы указывалось, как давно болен данный субъект, а за неимением этих сведений — какие медикаменты использовались для его лечения»[68]. С конца XVIII в. медицинская справка стала более или менее обязательным документом при изоляции безумных[69]. Но врач занимает главенствующее положение и в пределах самой лечебницы — постольку, поскольку именно он превращает ее в медицинское пространство. Однако же — и в этом вся суть — врач вторгается в пространство больницы не в силу своих знаний и не благодаря власти медицины, которая была бы воплощена в нем самом и подтверждена всей совокупностью объективного научного знания. *Homo medicus* пользуется в лечебнице авторитетом не как ученый, но как мудрец. Профессия врача требуется лишь в качестве юридической и нравственной гарантии, а не потому, что возникает необходимость в науке[70]. Его место вполне мог бы занять человек высокосознательный, обладающий непогрешимой добродетелью и при этом имеющий длительный опыт службы в лечебнице[71]. Ибо медицинский труд есть лишь часть той громадной нравственной задачи, которую необходимо решить в лечебнице, чтобы обеспечить излечение помешанного: «Незыблемым законом управления всяким общественным либо частным заведением для сумасшедших должно стать предоставление маньяку самой широкой свободы, какую только допускает его личная безопасность либо безопасность других, точное соотнесение респрессивных мер с большей или меньшей серьезностью либо опасностью его отклонений от нормы... сбор всех возможных сведений, которые могут помочь вра-

чу назначить правильное лечение, тщательное изучение частных разновидностей в нравах и темпераментах и наконец, уместное применение мягкого либо сурового обращения, мирных его форм либо внушительного и властного тона и неумолимой строгости»[72]. Если верить Сэмюэлю Тьюку, первый врач, принятый на работу в Убежище, отличался «неутомимостью и упорством»; судя по всему, он не имел никаких специальных познаний в области душевных болезней, когда начинал свою деятельность, однако обладал «чувствительным умом и прекрасно понимал, что от его умения зависят драгоценнейшие интересы его ближних». Он попробовал применять различные лекарства, опираясь на собственный здравый смысл и опыт предшественников, но его постигло скорое разочарование: дело было даже не в том, что результаты его трудов оказались плохи или что число вылеченных им больных было минимальным: «Сами медицинские средства были настолько плохо согласованы с ходом выздоровления, что он поневоле стал подозревать, а не являются ли они скорее сопутствующими излечению моментами, чем его причиной»[73]. Тогда он понял, что действовать с помощью известных доселе методов медицины было почти бесполезно. В нем возобладала человечность, и он решил не применять лекарственных средств, если они были слишком неприятны больному. Но не нужно думать, что врач не играл в *Убежище* почти никакой роли: благодаря регулярным визитам, которые он наносит больным, благодаря авторитету, которым он пользуется в учреждении и который возвышает его над всеми надзирателями и смотрителями, «врач оказывает на ум больных влияние более значительное, нежели все остальные люди, коим поручен уход за ними»[74].

Считается, что Тьюк и Пинель открыли медицинской науке доступ в психиатрическую лечебницу. Однако они ввели в лечебницу не науку как таковую, а определенного персонажа — носителя сил, заимствующих у науки всего лишь ее внешнюю оболочку либо, самое большее, свое оправдание. По своей природе силы эти — социально-нравственного порядка; источником их служит то положение младшего в семье, которое занимает безумец: отчуждение его личности, но не его ума. Врач способен очертить границы безумия не потому, что обладает знанием о нем, а потому, что может его обуздать; позитивизм будет вос-

принимать как объективность всего лишь другую сторону, противоположный скат этого превосходства медика над больным. «Чрезвычайно важно завоевать доверие этих убогих и пробудить в них чувство почтения и послушания, что может воспоследовать лишь благодаря преимуществу рассудительности, утонченного воспитания и глубокого достоинства в голосе и манере держаться. Глупость, невежество и беспринципность, подкрепленные тиранической жестокостью, могут вызвать страх, но всегда внушают к себе презрение. Смотритель приюта для сумасшедших, сумевший приобрести влияние на них, направляет их поведение и распоряжается им по своему усмотрению; он должен обладать сильным характером и уметь при случае выказать свое могущество со всею внушительностью. Угрожать должен он не часто, но обязательно исполняя угрозы, и если его ослушаются, наказание должно последовать немедленно»[75]. Врач мог пользоваться абсолютной властью над больничным миром лишь постольку, поскольку он изначально был Отцом и Судьей, Семьей и Законом, а его медицинская практика с давних пор служила лишь комментарием к старинным ритуалам Порядка, Власти и Наказания. И Пинель прекрасно сознает, что врач исцеляет лишь тогда, когда помимо современных терапевтических средств использует эти восходящие к незапамятным временам образы и фигуры.

Он приводит случай, когда семнадцатилетняя девушка, воспитанная родителями «в крайнем попустительстве», впала в какой-то «веселый, беззаботный бред, причину которого никак не удавалось установить»; в госпитале с ней обращались чрезвычайно ласково; однако она неизменно сохраняла несколько «надменное выражение лица», недопустимое в лечебнице; о своих родителях она говорила «только с досадой». Ее решают подвергнуть режиму неукоснительного послушания; «смотритель, дабы усмирить сей неподатливый характер, пользуется моментом, когда больная принимает ванну, и весьма решительно высказывается против некоторых людей, чья извращенная природа позволяет им дерзко восставать против воли родителей и не признавать их авторитета. Он предупреждает, что отныне с ней будут обращаться так строго, как она того заслуживает, ибо она сама противится излечению и с неодолимым упорством скрывает первопричи-

ну своей болезни». Столкнувшись с этой необычной суровостью и угрозой, больная «чувствует глубокое волнение... в конце концов она раскаивается в своих ошибках и простодушно сознается, что впала в помрачение рассудка вследствие сердечной склонности, которой воспротивились родители, и называет предмет этой склонности». Вылечить ее после этого первого признания не составляет труда: «В ней произошла самая благоприятная перемена... отныне она испытывает умиротворение и не находит слов, чтобы выразить свою признательность смотрителю, который положил конец постоянно терзавшему ее возбуждению и вернул в ее сердце мир и покой». В этом рассказе нет ни одной детали, которую нельзя было бы изложить в понятиях психоанализа: лишнее подтверждение тому, что врач, согласно Пинелю, должен действовать, исходя не из объективного определения болезни или из конкретного классифицирующего ее диагноза, но опираясь на те чары и тот престиж, которыми окружены тайны Семьи, Власти, Наказания и Любви; играя на этом престиже, надевая маску Отца и Судьи, врач как бы внезапно сокращает дистанцию, оставляет в стороне свою компетентность в медицине и производит исцеление едва ли не по волшебству, превращается в чудотворца; от одного его взгляда и слова выходят на свет тайные провинности, исчезают бессмысленные притязания, и безумие в конце концов подчиняется порядку, установленному разумом. Присутствие врача и его речь обладают способностью преодолевать отчуждение, т. е. одновременно и обнаруживать проступок, и восстанавливать нравственные устои.

Любопытный парадокс: как раз в тот момент, когда познание душевной болезни стремится обрести позитивный смысл, медицинская практика, как мы видим, вступает в зыбкую область квазичуда. С одной стороны, безумие дистанцируется в некоем пространстве объективности, где все угрозы, которые несло в себе неразумие, исчезают; но в то же время безумец и врач постепенно образуют некое единство, составляют неразделимую пару; это союзники, связанные между собой древнейшими формами причастности друг другу. Больничный образ жизни, созданный Тьюком и Пинелем, был предпосылкой этой тонкой структуры, которая станет главной клеточкой безумия — структуры, образующей как бы символический микрокосм, где находят отражение

мощные структуры буржуазного общества и его ценностей: отношения Семья—Дети, строящиеся вокруг темы отцовской власти и авторитета; отношения Проступок—Наказание, строящиеся вокруг темы немедленного, сиюминутного правосудия; отношения Безумие—Беспорядок, строящиеся вокруг темы социально-нравственного порядка. Именно отсюда черпает врач свою целительную силу; и именно в той мере, в какой больной через множество древних уз оказывается заранее отчужден в фигуре врача, внутри пары врач—больной, врач и обладает почти чудесной способностью возвращать здоровье.

Во времена Пинеля и Тьюка в этой способности не было ничего необычайного; она объяснялась и обосновывалась единственно действенностью нравственных норм поведения; она была не более загадочной, чем способность врача XVIII в. излечивать, разжижая флюиды или расслабляя фибры. Но очень скоро и постольку, поскольку врач замыкал свое знание о болезни в пределах норм позитивизма, смысл этой нравственной практики ускользнул от него: уже в начале XIX в. психиатр не вполне понимал, какова природа той исцеляющей силы, которую он унаследовал от великих реформаторов и действие которой казалось ему совершенно чуждым сложившемуся у него представлению о душевной болезни и не отвечающим практике всех остальных врачей.

Плотная завеса тайны, сгустившаяся вокруг психиатрической практики и сделавшая ее непрозрачной даже для тех, кто ее применял, возникла во многом благодаря странному положению, которое занимал теперь безумец в мире медицины. Во-первых, медицина умственной и душевной деятельности впервые в истории западной науки получила почти полную автономию; со времен древних греков она была всего лишь одним из разделов медицины — Виллизий, как мы видели, рассматривал различные виды безумия под рубрикой «болезни головы»; после Пинеля и Тьюка психиатрия станет особой отраслью медицины, обладающей совершенно особой стилистикой: влияния этой стилистики не сумеют избежать даже те, кто наиболее рьяно искал природу безумия в органических причинах или в наследственной предрасположенности. Больше того, они тем сильнее будут испытывать влияние этого стиля, основанного на игре все более

и более неясных нравственных сил, что стиль этот превратится для них в источник своего рода нечистой совести; они тем упорнее будут замыкаться в позитивизме, чем явственнее будут ощущать, что на практике все дальше уходят от него.

По мере того как позитивизм подчиняет себе медицину и в особенности психиатрию, практика эта становится все более непонятной, целительная сила психиатра — все более таинственной и чудесной, а пара врач—больной все глубже погружается в странный мир. В глазах больного врач делается чудотворцем; кажется, что власть и авторитет, которые прежде он заимствовал у порядка, морали, семьи, теперь сосредоточены в нем самом; считается, что он облечен этой властью именно постольку, поскольку он — врач, и если Пинель, наряду с Тьюком, не раз подчеркивал, что оказываемое им нравственное воздействие совсем не обязательно связано с научной компетентностью, то теперь все, и прежде всего больной, будут полагать, что свою способность исцелять от сумасшествия он почерпнул только в своем эзотерическом знании, в какой-то едва ли не сатанинской тайне науки. Больной будет изъявлять все большую готовность целиком отдать себя в руки врача, божественного и демонического, во всяком случае, превосходящего обычную человеческую меру; он все больше будет отчуждаться в нем, принимая заранее и сразу все его властные чары, изначально подчиняясь чужой воле, которая в его восприятии становится магической, и науке, которую он полагает предшественницей знания, божественным откровением, — и тем самым превратится в конце концов в идеальный и совершенный коррелят тех сил, что он проецирует на врача, в чистый объект, неспособный к иному сопротивлению, кроме сопротивления собственной инертности, и совершенно готовый предстать в облике той самой истерички, на примере которой Шарко славил чудесное могущество врача. Если бы мы захотели проанализировать глубинные структуры объективности в научном познании и в практике психиатрии XIX в. от Пинеля до Фрейда[76], нам как раз и нужно было бы показать, что эта объективность изначально является овеществлением, магическим по своему характеру и происходящим только при участии самого больного и на основе определенной нравственной практики, у истоков своих прозрачной и ясной, но постепенно — по-

мере того как позитивизм подчинял все сферы науки своей мифологии научной объективности — преданной забвению; забыты были истоки и смысл этой практики, но сама она по-прежнему существовала и использовалась в лечении больных. То, что мы называем практикой психиатрии, есть определенная тактика нравственного воздействия, возникшая в конце XVIII в., сохранившаяся в ритуалах и образе жизни психиатрической лечебницы и скрытая под наложившимися на нее мифами позитивизма.

Но если для больного врач быстро превратится в чудотворца, а в своих собственных глазах — в позитивиста, то в действительности он не может быть ни тем, ни другим. Он больше не ведает источника своей таинственной власти, не может распознать в ней соучастия больного, никогда не согласился бы признать те древние силы, из которых она слагается, и потому ему приходится придать ей новый статус; а поскольку позитивная наука не может никак обосновать подобную передачу своей воли больному, подобное воздействие на него на расстоянии, то очень скоро наступает момент, когда ответственность за эти аномальные явления будет возложена на само безумие. Все эти ни на чем не основанные исцеления, которые при всем желании нельзя представить как исцеления ложные, превратятся в подлинные исцеления ложных болезней. Безумие было вовсе не тем, чем его считали и чем оно мнило себя само; оно было чем-то бесконечно меньшим — сочетанием внушения и мистификации. Перед нами уже проступают контуры идей, которые оформятся в пифийстве Бабинского. Мысль, описав какой-то странный круг, возвращается почти на два столетия назад, к эпохе, когда граница между безумием, ложным безумием и симуляцией безумия была весьма зыбкой, ибо, не обладая настоящим единством, они были едины в своей неявной причастности к вине; в конечном итоге медицинская мысль идет еще дальше и производит наконец уподобление, перед которым останавливалась в сомнении западная мысль, начиная еще с древнегреческой медицины: уподобление безумия и безумия — иными словами, медицинского концепта безумия и его критического понятия. В размышлениях современников Бабинского, в конце XIX в., мы встречаем поразительный постулат, который прежде не осмеливалось сфор-

мулировать ни одно направление в медицине: что безумие — это, в конце концов, всего лишь безумие.

Итак, в то время как душевнобольной целиком и полностью отчужден в реальной личности своего врача, врач развеивает реальность душевной болезни в критическом понятии безумия. Таким образом, за пределами пустых форм позитивистской мысли остается одна-единственная конкретная реальность: пара врач—больной, к которой сводятся и в которой возникает и преодолеваются все виды отчуждения в сумасшествии. И поскольку это так, постольку все развитие психиатрии XIX в. реально замыкается на фигуре Фрейда. Именно он впервые принял пару врач—больной во всей ее реальности и серьезности, впервые согласился обратить на нее свои наблюдения и исследования, не пытаясь завуалировать ее в какой-либо психиатрической теории, мало-мальски укладывающейся в рамки остальной медицинской науки; именно он впервые проследил со всей строгостью все ее последствия. Фрейд демистифицировал все остальные структуры психиатрической лечебницы: уничтожил молчание и взгляд, отказался от узнавания безумием самого себя в зеркале как зрелища, заставил умолкнуть обвинительные инстанции. Зато он развил и использовал ту структуру, что включает в себя врача, — умножил и распространил еще дальше его способности чудотворца, придал его всемогуществу едва ли не божественный статус. На него, на одно лишь его присутствие, скрытое за фигурой больного и возвышающееся над ней — так что самое его отсутствие также превращается в тотальное присутствие, — он перенес все те силы, какие прежде были распределены в коллективном существовании в лечебнице; он сделал это присутствие абсолютным Взглядом, чистым, неизменно присутствующим в сознании Молчанием, карающим и вознаграждающим Судьей, чей суд не снисходит даже до языковых форм; он сделал его зеркалом, в котором безумие, пребывая в почти полной неподвижности, страстно очаровывается — и разочаровывается в самом себе.

Фрейд привязал к фигуре врача все структуры изоляции, использованные Пинелем и Тьюком для своих целей. Он, безусловно, избавил больного от того существования в лечебнице, посредством которого «освободители» подвергли его отчуждению; но он не избавил его от главного, на чем основывалось это

существование; он свел воедино все таящиеся в нем силы, довел их до предельного напряжения, вложив их в руки врачу; он создал ситуацию психоанализа, где само отчуждение-сумасшествие, подвергнувшись как бы гениальному короткому замыканию, становится силой, преодолевающей отчуждение, — ибо в фигуре врача оно превращается в субъект.

Врач как средство отчуждения остается ключевой фигурой психоанализа. Быть может, именно потому, что психоанализ не уничтожил этой последней структуры, именно потому, что он свел к ней и все остальные, он не может, и никогда не сможет расслышать голос неразумия, разгадать признаки помешательства как таковые. Психоанализ способен избавить лишь от некоторых форм безумия; самодовлеющие процессы неразумия ему неподвластны и чужды. Он не может ни раскрыть, ни изложить, ни тем более объяснить сущность его кропотливого труда.

С конца XVIII в. неразумие как живое начало будет являть себя лишь проблесками, зарницами — в произведениях Гёльдерлина, Нерваля, Ницше, Арто, бесконечно непохожих на все эти целительные отчуждения, несущих в себе ту силу сопротивления, которая спасает их от гигантской нравственной тюрьмы, от заточения, именуемого обычно — по-видимому, через антифразис — освобождением сумасшедших Пинелем и Тьюком.

Глава пятая

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КРУГ

Эта глава — не заключение. Деятельность Пинеля и Тьюка не является конечным пунктом нашего анализа. В ней лишь обнаруживает себя новая, внезапно возникшая фигура — реструктуризация классического опыта безумия, источником которой было присущее этому опыту отсутствие внутреннего равновесия.

Свобода безумца — та самая свобода, которую, как полагали Пинель и Тьюк, именно они даровали безумцу, — издавна была атрибутом его существования. Конечно, она не была задана, не была вручена ему каким-либо позитивным жестом. Но она смутно витала вокруг любых связанных с ним практик и понятий — как проблеск истины, как невнятное требование, сопутствующее всем словам, мыслям и поступкам относительно безумца, как упорное, но не уловимое полностью и до конца присутствие.

И все же: разве само понятие безумия, если довести его до логического конца, не включало в себя непременной идеи свободы? Разве не была она неотделима от той великой структуры, которая развивалась от излишеств страсти, вечной сообщницы самой себя, к строгой логике бреда? Можно ли отрицать, что в утверждении, которым, через трансформацию образа грезы в небытие заблуждения, *создавалось* безумие, было нечто от свободы? В сущности, безумие было возможно лишь в той мере, в какой непосредственно вокруг него существовало пространство свободы, зазор, позволявший субъекту безумному говорить на язы-

ке собственного безумия и конституировать себя как безумца. Именно эту основополагающую свободу безумца Соваж, прибегая к простодушной и на удивление плодотворной тавтологии, называл «небрежением нашим к разысканию истины и развитию нашей способности суждения»[1].

А та свобода, на которую прямо указывала изоляция — в самый момент ее подавления? В изоляторе личность была свободна от бесконечных обязанностей, от последствий своей ответственности, однако существовала она отнюдь не в нейтральной среде, где все различия стираются и нивелируются в единообразии детерминизма. Конечно, часто изоляции подвергают, чтобы человек не попал под суд; но изолируют его в мире, который строится на понятиях зла и наказания, вольнодумства и аморализма, покаяния и исправления. В мире, где под покровом этих теней бродит свобода.

Свой опыт этой свободы имели и врачи: впервые установив связь с помешательством в неоднородном мире телесных образов и органических мифов, они обнаружили вовлеченное во все это множество механизмов глухое присутствие провинности: страсть, неупорядоченная жизнь, праздность, распущенность и изнеженность, царящие в городах, жадное чтение, пособничество воображения, чувствительность, ненасытная в возбуждении и в то же время слишком озабоченная собой, — все это опасные игры свободы, в которых разум, словно бы сам по себе, рискует ступить на стезю безумия.

Такая свобода постоянна, неотлучна и одновременно непрочна. Она всегда присутствует где-то на горизонте безумия, но при малейшей попытке выделить ее исчезает. Присутствие ее возможно лишь в форме незамедлительного и неумолимого уничтожения. Она проглядывает в тех предельных сферах, где безумие могло бы говорить само и о себе, но едва только взгляд наблюдателя задержится на ней, как она предстает перед ним ангажированной, стесненной и ограниченной. Свобода безумца существует лишь в то мгновение и в том неуловимом промежутке, в которые он свободен оставить свободу и приковать себя к своему безумию; она — лишь в той точке виртуального выбора, где мы решаемся «стать неспособными пользоваться собственной свободой и исправлять свои ошибки»[2]. После этого она уже не бо-

лее чем телесный механизм, сцепление фантазмов, потребности бреда. И святой Винцент де Поль, смутно предполагавший наличие этой свободы в самом жесте изоляции, не преминул все же четко обозначить различие между ответственными, вменяемыми вольнодумцами-либертинами, «детищами горя... позором и разорением для семьи», и безумцами, «заслуживающими величайшего сострадания... ибо они не властны над желаниями своими и не имеют ни способности к суждению, ни свободы»[3]. Свобода, составляющая возможность безумия в классическую эпоху, задыхается в самом этом безумии и самым жестоким образом обнажает собственную противоречивость.

Именно в этом и состоит парадокс такой основополагающей свободы: через нее безумец становится безумцем, иными словами, через нее он может сообщаться с не-безумием, когда безумие его еще не существует как данность. Безумец изначально не совпадает с самим собой и со своей истиной как безумца, обретаясь в сфере, где нет места ни истине, ни невиновности, а есть лишь риск совершить проступок, впасть в преступление или же в комедию. Та самая свобода, которая побудила его в некий изначальный, тонущий во мраке, почти недоступный определению момент отречься от *истины вообще,* не позволяет ему стать пленником *собственной истины.* Он является безумцем лишь постольку, поскольку его безумие не исчерпывается его истиной как безумца. Вот почему в рамках классического опыта безумия оно может быть одновременно и *слегка* преступным, и *слегка* мнимым, и *слегка* аморальным — и даже *слегка* разумным. Это не нечеткость мысли и не слабая разработанность понятий, а всего лишь логическое следствие единой и внутренне однородной структуры: для того чтобы безумие стало возможным, надо, чтобы в какой-то крайне отдаленный, но необходимый момент оно оторвалось от самого себя, оказавшись в пространстве своей не-истины, и тем самым конституировало себя как истину.

Именно в этом отношении операция, произведенная Тьюком и Пинелем, вписывается в рамки классического опыта безумия. Именно эта свобода — постоянно окружавшая, словно далекий горизонт, любые понятия и практические меры, необходимость, скрывавшаяся в самой себе и уничтожавшаяся как будто сама собою, та самая неоднозначная свобода, которая была

сердцевиной существования безумца, — теперь заявлена фактически как обрамление реальной жизни безумца и как элемент, обязательный для обнаружения его истины. Ее стремятся уловить и заключить в некую объективную структуру. Но в тот самый миг, когда она, казалось бы, наконец выделена и утверждена как ценность, от нее не остается ничего, кроме иронии противоречий:

— безумец получает свободу, но в пределах пространства гораздо более замкнутого, более строго очерченного, менее свободного, чем довольно расплывчатое пространство изоляции;

— он свободен от родства с преступлением и злом, но зато заключен в строгие механизмы детерминизма. Совершенно невинным он становится лишь в границах абсолютной несвободы;

— с него снимают оковы, не позволявшие ему осуществлять свою свободную волю, но только затем, чтобы лишить его самой этой воли, перенесенной на желание врача и отчужденной в нем.

Отныне безумец совершенно свободен — и полностью исключен из сферы свободы. Прежде он был свободен хотя бы в тот напряженный миг, когда начинал утрачивать свободу; теперь он свободен в широком пространстве, где свобода его уже утрачена.

То, что произошло в конце XVIII в., было не *освобождением* безумцев, а *объективизацией понятия их свободы*. Из этой объективизации вытекают троякие последствия.

Во-первых, теперь применительно к безумию речь будет идти именно о свободе. Не о той свободе, которую можно заметить где-то у границы возможного, но о свободе, которую будут стремиться захватить на уровне вещей, через механизмы их взаимодействия. В суждениях о безумии и даже при медицинском его анализе будут затрагиваться не категории заблуждения или небытия, а проблемы свободы в ее реальной обусловленности: проблемы желания и намерения, детерминированности и ответственности, автоматизма и стихийности. Благодаря Эскиролю и Жане, Райлю и Фрейду, Тьюку и Джексону, безумие в XIX в. будет неустанно повествовать о перипетиях собственной свободы. Ночь, в которой пребывает безумец нашего времени, — это не

сновидческая ночь, в которой восходит, пылая, ложная истина образов; это ночь, несущая с собой невозможные желания и дикость самого несвободного в природе волеизъявления.

На уровне фактов и наблюдений такая объективная свобода четко распределяется между детерминизмом, отрицающим ее целиком, и строго очерченной виновностью, в которой она предстает в ореоле славы. Двойственность, отличавшая в классическую эпоху все представления о соотношении провинности и безумия, теперь распадается; психиатрия XIX в. будет одновременно и стремиться к всеобъемлющему детерминизму, и пытаться определить ту точку, где в безумии укореняется виновность; дискуссии о преступлениях, совершенных безумцами, значение, придававшееся общему параличу, обширная тема дегенерации в различных ее видах, критический анализ явлений истерии, — все, что стало движущей силой медицинских исследований от Эскироля до Фрейда, свидетельствовало об этом раздвоении научной мысли. Безумец в XIX в. станет фигурой детерминированной и виновной одновременно; его не-свобода в большей мере проникнута идеей проступка, чем свобода безумца классической эпохи, нетождественного себе самому.

Теперь безумец свободен и равен самому себе; иначе говоря, он уже не может ускользнуть от своей истины; он низвергнут в нее, и она поглощает его целиком. Классическая свобода устанавливала отношение между безумцем и его безумием — отношение двойственное, зыбкое, постоянно прерываемое и, однако, не позволявшее безумцу слиться воедино и без остатка со своим безумием. Свобода, навязанная безумцу Пинелем и Тьюком, заключает его в пределы некоей истины безумия, откуда он может выйти лишь пассивно, освободившись от самого безумия. Отныне безумие обозначает не известное соотношение человека с истиной *вообще,* соотношение, всегда предполагающее наличие свободы, хотя бы и молчаливо; оно обозначает лишь соотношение человека с *его* истиной. Впадая в безумие, человек впадает в свою истину, — что является способом быть целиком этой истиной, но равным образом и утратить ее. Безумие станет вести речь не о небытии, но о бытии человека, о содержании этого бытия и о забвении этого содержания. И если прежде безумец был Чужим относительно Бытия — человеком-ничто, иллюзи-

ей, *Fatuus* (пустотой небытия и парадоксальным проявлением этой пустоты), — то теперь он прочно заключен в своей истине и тем самым далек от нее. Теперь он Чужой относительно себя самого, *Отчужденный,* Сумасшедший.

Отныне безумие говорит на языке антропологии, стремящемся выразить одновременно — и в этой неоднозначности кроются тревожные силы безумия в современном мире — и истину человека, и утрату этой истины, и, как следствие, истину этой истины.

Говорить на этом языке трудно: он богат на обещания и ироничен в выводах. Таков язык безумия, обретенный им впервые со времен Возрождения.

Вслушаемся же в первые произнесенные на нем слова.

В классическую эпоху безумие пребывало в сфере молчания. Язык, на котором оно говорило само и о себе самом, на котором произносило себе похвальное слово, давно смолк. Конечно, и в XVII, и в XVIII вв. было создано много текстов, посвященных безумию; но в них оно упоминалось как пример, рассматривалось как разновидность заболевания либо служило иллюстрацией неявной истины заблуждения; к нему подходят как бы окольным путем, берут его как бы в негативном измерении, ибо оно служит доказательством от противного позитивной сущности разума. Смысл его может открыться лишь врачу или философу, т. е. тем, кто способен познать его глубинную природу, обуздать его небытие и опередить его на пути к истине. Само по себе оно немо: в классическую эпоху не существует литературы безумия — в том смысле, что для безумия не существует его собственного, автономного языка, т. е. возможности говорить о себе на языке истины. В это время признавали тайный язык бреда; о безумии вели речи, которые были истиной. Однако само оно было неспособно осуществить синтез своего языка и истины: у него изначально не было для этого ни права, ни внутренней возможности. Его истина могла быть облечена лишь внеположным ей дискурсом. Что ж, «это всего лишь сумасшедшие»... Декартовское продвижение к истине делает невозможным неразумие как лирическое начало.

Но уже «Племянник Рамо», а затем и возникшая благодаря ему литературная мода стали признаком того, что безумие вновь

проникло в область языка — языка, на котором ему позволено говорить от первого лица, высказывая в потоке пустой болтовни, по правилам своей бессмысленной и парадоксальной грамматики, нечто такое, что имеет важнейшее, сущностное отношение к истине. Теперь это отношение начинает проясняться, разворачиваться в своем дискурсивном развитии. В философской мысли и в поэзии начала XIX в. безумие говорит о самом себе то же, что и сновидение с его беспорядочным нагромождением образов, — оно высказывает некую истину человека, древнейшую и совсем близкую, очень молчаливую и очень грозную, истину, лежащую глубже любой истины, ближе всего подступающую к зарождению субъекта, самую распространенную в подпочве вещей; истину, которая есть глубочайшее убежище для человеческой индивидуальности, начинательная форма космоса: «Что грезит? Грезит Дух в момент нисхождения своего в Материю, грезит Материя в момент восхождения своего к Духу... Греза есть сама раскрывшаяся сущность человека, самый частный, самый личный процесс его жизни»[4]. Так смыкаются в общем дискурсе бреда и сновидения возможность лирического в желании и возможность поэзии в мире; здесь нет никакого противоречия, поскольку и безумие и греза суть одновременно момент и предельной субъективности, и иронической объективности: поэзия сердца в конечном, отчаянном одиночестве своего лиризма немедленно оборачивается исконной песнью вещей; а мир, долго хранивший молчание перед смятенным сердцем, обретает в нем свои голоса: «Я вопрошаю звезды — но они молчат, я вопрошаю день и ночь — они не отвечают. Когда я вопрошаю себя, то слышу, как во мне звучат... сны без значения»[5].

Отличительное свойство языка безумия в романтической поэзии — в том, что это язык конца всех концов и язык абсолютного начала; конца человека, погружающегося в ночь, и света, открывшегося на краю этой ночи, света вещей у их первоистока; «смутное подземелье мало-помалу освещается, и из тени и ночи выступают бледные, неподвижные существа, обитающие в загробных странах. Затем картина определяется, загорается новый свет...»[6]. Безумие говорит на языке великого возвращения: не эпического возвращения из долгой одиссеи, из бесконечных странствий по тысяче дорог реальности, — но возвращения лирического, кото-

рое, словно вспышка молнии, освещает внезапно назревшую бурю развязки и заставляет ее утихнуть во вновь обретенном начале. «Вот возвращается тринадцатая, это снова первая». Такова сила безумия: в его власти высказать бессмысленную, сумасшедшую тайну человека — что конечная точка его падения есть для него утренняя заря, что вечер его завершается в младенчески юном свете, что конец всегда означает для него новое начало.

Итак, долгая классическая эпоха с ее безмолвием завершена, безумие снова обретает язык. Но этот язык несет в себе совершенно иные значения; в нем позабыты давние трагические дискурсы, вещавшие в эпоху Возрождения о разорванном мире, о конце времен, о человеке, от которого не осталось ничего, кроме зверя. Язык безумия рождается снова — но уже как лирическая вспышка, как открытие того, что все внутреннее в человеке есть одновременно и внешнее, что субъективность в крайнем своем пределе отождествляется с непосредственным очарованием объекта, что всякий конец есть упрямое обетование возврата. Язык, в котором просвечивают уже не скрытые фигуры мира, но тайные истины человека.

Тому же, о чем говорит лирика, настойчиво учит дискурсивная мысль; все, что известно о безумце (независимо от любых объективных достижений научного знания), приобретает совершенно иное значение. Взгляд, обращенный на безумца — и являющийся тем конкретным опытом, на основе которого будет выработан медицинский или философский опыт безумия, — не может остаться прежним. В те времена, когда люди ходили в Бисетр или в Бедлам, они, глядя на безумца, извне оценивали расстояние, отделяющее истину о человеке от его животного начала. Теперь на безумца смотрят одновременно и более безразлично, и более пристрастно. Более безразлично, ибо в нем открываются глубинные истины о человеке, те дремлющие формы, в которых рождается то, из чего и складывается человек. Но и более пристрастно, ибо теперь, узнавая его, невозможно не узнать себя, нельзя не услышать, как поднимаются в тебе самом те же голоса и те же силы, те же странные огни. Взгляд, ожидая увидеть зрелище наконец-то обнаженной истины человека (именно о таком взгляде писал уже Кабанис в связи с идеальной психиатрической лечебницей), отныне неизбежно созерцает бесстыдство —

свое собственное бесстыдство. Он может видеть, лишь видя себя самого. И потому безумец становится вдвойне притягательным, вдвойне завораживающим; истина, которую он в себе несет, больше, чем его собственные истины. «Мне всегда казалось, — говорит Киприан, герой Гофмана, — мне всегда казалось, что в тех случаях, где природа уклоняется от правильного пути, мы легче можем проникнуть в ее страшные тайны, и я нередко замечал, что несмотря на ужас, который овладевал мною иной раз при таком занятии, я выносил из него взгляды и выводы, ободрявшие и побуждавшие мой дух к высшей деятельности»[7]. В одном и том же процессе безумец дан и как объект познания, явленный ему в самых внешних своих определениях, и как тема узнавания — так что человек, воспринимающий его, сам ощущает в себе всю коварную близость истины, общей для них обоих.

Но, в противоположность лирическому опыту, философская и научная мысль отказывается принимать это узнавание себя в безумце. Она ограждает себя от него и чем дальше, тем настойчивее утверждает, что безумец есть всего лишь предмет, предмет медицины. Тем самым непосредственное содержание этого узнавания, преломляясь на поверхности объективности, рассеивается во множестве антиномий. Но они не должны вводить нас в заблуждение; за их серьезностью и научностью скрывается все то же отношение человека и безумца, все тот же странный и долго остававшийся чуждым всему человеческому лик, который отныне приобретает для него свойства зеркала.

1. Безумец срывает покров с элементарной, первичной истины человека: той истины, которая сводит его к примитивным желаниям, простейшим механизмам, к его самой насущной телесной детерминированности. Безумие есть разновидность детства — временного и социального, психологического и органического. «Насколько искусство направлять сумасшедших сродни искусству воспитывать молодежь!» — восклицал Пинель[8].

— Но безумец срывает покров и с конечной истины человека: он показывает, до чего могут довести страсти, жизнь в обществе, все то, что удаляет людей от первобытной природы, не ведающей безумия. Безумие всегда связано с цивилизацией и ее неуютностью. «По свидетельству путешественников, дикари не подвержены расстройствам умственных функций»[9]. Безумие

приходит, когда мир начинает стареть; и каждый из ликов безумия, сменявших друг друга с течением времени, являет собой форму и истину этой порчи, настигающей мир.

2. Безумие есть как бы вневременной срез человека; оно рассекает не время, а пространство; оно не движется ни по течению, ни против течения человеческой свободы — оно показывает, где эта свобода обрывается, поглощается телесной детерминированностью. Оно есть торжество органического — единственной истины человека, поддающейся объективизации и научному восприятию. Безумие «есть расстройство функций мозга... Мозговые отделы суть местопребывание безумия, подобно тому как легкие суть местопребывание одышки, а кишечник — поноса»[10].

— Но безумие, в отличие от телесных болезней, являет собой некую истину: оно выводит на поверхность внутренний мир дурных наклонностей, извращений, страданий и насилия, прежде погруженный в дремоту. Оно обнажает ту бездонную пропасть, которая и придает свободе человека весь ее смысл; эта пропасть, высвеченная безумием, есть злоба в своем диком состоянии. «В себе это зло всегда находится налицо в сердце, потому что последнее в качестве непосредственного является природным и эгоистичным. То, что в помешательстве становится господствующим, есть злой гений человека»[11]. Хайнрот имел в виду то же самое, когда говорил, что безумие — это *das Böse überhaupt**.

3. Невиновность безумца обеспечивается насыщенностью и силой этого психологического содержания. Он окован своими мощными страстями, влеком бурными желаниями и образами и потому превращается в невменяемого, в лицо, неспособное нести за себя ответственность; и постольку, поскольку эта его безответственность есть результат объективной детерминированности, он подлежит медицинской оценке. Безумие того или иного поступка измеряется количеством обусловивших этот поступок причин.

— Но о безумии того или иного поступка можно судить именно по тому факту, что он не исчерпывается до конца никакими причинами. Истина безумия состоит в автоматизме, чуждом всякой последовательности; и чем более беспричинен поступок, тем больше вероятности, что он порожден самим безумием с его де-

* Зло вообще (*нем.*). — *Примеч. пер.*

терминизмом, — поскольку истина безумия в человеке есть истина беспричинного, того, что, по словам Пинеля, происходит лишь «в силу неосознанной, бескорыстной и немотивированной детерминации».

4. Поскольку в безумии человека обнаруживается его истина, излечение от безумия возможно, если исходить из этой истины человека, из самых глубин его безумия. В не-разуме безумия существует некий возвратный разум; и та загадка, которая еще остается в несчастной объективности, где затерян безумец, как раз и делает возможным его исцеление. Подобно тому как болезнь не является совершенной потерей здоровья, безумие «не есть абстрактная потеря рассудка», но «только противоречие в еще имеющемся налицо разуме», а следовательно, «гуманное, т. е. столь же благожелательное, сколь и разумное, обращение с больным... предполагает, что больной есть разумное существо, и в этом предположении имеет твердую опору, руководясь которой можно понять больного именно с этой стороны»[12].

— Но та истина человека, которая обнаруживается в безумии, вступает в непосредственное противоречие с его нравственной и социальной истиной. Таким образом, лечение безумца всегда будет начинаться с подавления этой неприемлемой истины, искоренения господствующего в ней зла, забвения всех этих вспышек насилия и желаний. Исцеление безумца заложено в разуме другого — ибо собственный его разум есть лишь истина безумия: «Пусть ваш разум диктует им правила поведения. В них вибрирует одна-единственная струна — струна страдания; имейте мужество затронуть ее»[13]. Таким образом, человек сумеет высказать истинную свою истину лишь при выздоровлении, в ходе которого он перейдет от своей отчужденной, сумасшедшей истины к истине всякого человека: «Умалишенный самый буйный, самый страшный сделался благодаря кроткому и примирительному обращению самым податливым и послушным человеком, в высшей степени достойным внимания из-за своей трогательной чувствительности»[14].

Любое рассуждение о безумии в течение всего XIX в. будет непременно включать в себя эти антиномии. Они изначально присутствовали в непосредственной тотальности поэтического опыта и в лирическом узнавании безумия, в форме неделимой

искони примиренной с самой собой двойственности; они были уже обозначены — но на тот короткий счастливый миг, когда язык не был еще разделен, когда он был как бы ядром мира и желания, смысла и бессмыслицы, ночи всеобщего конца и первых лучей зари. Напротив, для научной мысли эти антиномии будут даны как предельно заостренные противоречия; здесь они приобретут четкие измерения и отойдут на расстояние; они будут ощущаться в неспешном языке противоположностей. Все то, что составляло неоднозначный, *основополагающий* и *конститутивный опыт* безумия, скоро будет утрачено в сплетении *теоретических конфликтов,* связанных с проблемами *истолкования* различных феноменов безумия.

В конфликте между исторической, социологической, релятивистской концепцией безумия (Эскироль, Мишеа) и анализом структурального типа, рассматривающим душевную болезнь как инволюцию, дегенерацию, постепенное сползание к нулевой отметке человеческой природы (Морель); в конфликте между спиритуалистской теорией безумия, в которой оно определяется как искаженное отношение духа к самому себе (Лангерманн, Хайнрот) и материализмом, пытающимся закрепить безумие в дифференцированном пространстве органики (Шпурцхайм, Бруссе); в конфликте между обязательной медицинской оценкой безумия, при которой невменяемость безумца измеряется степенью детерминированности действовавших в нем механизмов, и непосредственным суждением о бессмысленности и сумасбродстве его поведения (полемика между Элиасом Реньо и Марком); в конфликте между концепцией гуманной терапии в духе Эскироля и применением знаменитых «нравственных лекарств», превращающих пребывание в психиатрической больнице в главный способ подчинения и подавления больного (Гислен и Лёре).

Подробное рассмотрение данных антиномий мы отложим для дальнейших исследований; оно невозможно без тщательно составленного перечня всех элементов, образующих опыт безумия XIX в. в его полноте и целостности, т. е. в совокупности его научно эксплицированных форм и внеязыковых, безмолвных аспектов. По-видимому, с помощью подобного анализа можно достаточно легко продемонстрировать, что система противоре-

чий этого опыта указывает на его скрытую когерентность; что когерентность эта — когерентность антропологической мысли, развивающейся и присутствующей во всем многообразии научных определений; что именно она является конститутивным, но исторически подвижным основанием, определявшим эволюцию теоретических понятий, начиная от Эскироля и Бруссе и до Жане, Блейлера и Фрейда; и что именно эта трехчленная — человек, его безумие и его истина — антропологическая структура вытеснила бинарную структуру неразумия классической эпохи (истина и заблуждение, мир и фантазм, бытие и небытие, День и Ночь).

Пока же мы можем только постоянно иметь в виду эту структуру, возникающую на размытом, еще недостаточно дифференцированном горизонте знания, постараться уловить ее на примере ряда болезней, в которых раскрывается перед нами опыт безумия в том его виде, в каком он существовал в первые годы XIX столетия. Легко понять, почему в это время особое и необычайно важное значение приобрел общий паралич, отчего на протяжении всего XIX в. он служил моделью любого помешательства и к нему, придавая ему расширительный, всеобъемлющий смысл, прибегали для наилучшего истолкования психопатологической симптоматики; в общем параличе была чрезвычайно четко обозначена виновность больного, принявшая форму сексуального проступка, и следы, оставленные ею, не позволяли полностью отказаться от обвинительного приговора, начертанного в самом организме. С другой стороны, оттого, что сам этот проступок обладал смутной притягательностью, прорастал чем-то близким и привычным в душах тех, кто ставил диагноз, само его познание становилось неоднозначным, превращалось в смутное узнавание себя; в глубинах сердец проступок этот, еще неспособный влиять на других и нести заражение и порчу, разделялся больным со своей семьей и окружением, а больными в целом — с их врачами; в силу великого сообщничества полов зло становилось до странного близким, наделялось древней поэзией виновности и страха. И в то же время это подспудное сообщение между безумцем и человеком, его познающим, его обвинителем и судьей, утрачивало заключенную в нем реальную угрозу в той мере, в какой зло представало строго объективированным, очерченным в пределах пространства телесности и включенным

в чисто органические процессы. Тем самым медицине удавалось одновременно и порвать с лирическим узнаванием, и скрыть за объективной констатацией болезни вынесенное ею нравственное обвинение. И созерцая, как это зло, этот проступок, это древнее, словно сам мир, сообщничество людей занимают во внешнем пространстве четко отведенное для них место, лишаются голоса, подобно неодушевленным предметам, и караются только в других, научное познание испытывало бесконечное удовлетворение: свершившееся правосудие снимало вину с него самого, а безмятежное наблюдение на расстоянии ограждало его от обвинения в свой адрес. В XIX в. общий паралич — это «хорошее безумие» в том смысле, в каком мы говорим о «хорошей форме». Главная структура, задающая восприятие любого безумия, в точности воспроизводится при анализе психических симптомов нервного сифилиса[15]. Проступок, вынесенное ему обвинение и сопровождающее его узнавание, равно и явленные, и скрытые в объективности органического: таково наиболее удачное выражение того, что XIX век понимал и хотел понимать под безумием. Здесь в точности отражено все «филистерское», что отличало его отношение к душевной болезни; «общий паралич» станет тем щитом, под прикрытием которого это филистерство от медицины будет почти до самого Фрейда отвергать все иные формы доступа к истине безумия.

С научной точки зрения открытие общего паралича не было подготовлено развитием антропологии, сложившейся примерно двумя десятилетиями ранее; однако крайне напряженное и насыщенное значение, которое придается этому открытию, его завораживающее действие, продолжавшееся более полувека, бесспорно коренятся именно в ней.

Но общий паралич важен и еще в одном отношении: каким бы внутренним, личностным и тайным ни был проступок, он немедленно находит свою кару и объективное измерение в организме. Тема эта — безумие, заключающее человека в рамки объективного, — чрезвычайно важна для психиатрии XIX в. На протяжении всего классического периода трансцендентность бреда всегда удерживала безумие, каким бы явным оно ни было, как бы внутри человека, не позволяла ему распространиться вовне, обеспечивала его прочное и совершенно особое соотноше-

ние с самим собой. Теперь все безумие и все в безумии должно получить свой внешний эквивалент; или, точнее, сама сущность безумия будет состоять в объективизации человека, в изгнании его за пределы самого себя и в конечном счете — в низведении его до уровня чистой природы, до уровня предмета. Представление о том, что безумие может быть таким — т. е. всецело объективированным, никак не соотнесенным с центральной для него и потаенной деятельностью бреда, — настолько противоречило духу XVIII в., что существование «безумия без бреда» или «нравственных видов безумия» стало своего рода теоретическим скандалом.

Пинелю часто приходилось наблюдать в Сальпетриере сумасшедших женщин, которые «ни в один из периодов своей болезни не обнаруживали ни малейшего искажения способности к пониманию и одержимы были лишь своего рода инстинктом буйства, как если бы поражены у них были одни только эмоциональные способности»[16]. Эскироль, рассматривая «виды частичного безумия», отводит особое место таким, для которых «не характерно искажение способности к пониманию» и при которых наблюдается только «неупорядоченность поступков»[17]. Согласно Дюбюиссону, субъекты, пораженные этой разновидностью безумия, «судят о вещах, рассуждают и ведут себя правильно, но от любой мелочи, зачастую без всякого повода, лишь в силу неодолимого влечения, какого-то извращения нравственных чувств, они впадают в маниакальное возбуждение и выказывают склонность к неистовым поступкам и вспышкам буйства»[18]. Именно такое состояние англичане, вслед за Причардом, будут с 1835 г. обозначать понятием *moral insanity*. Уже само имя, под которым суждено было окончательно утвердиться этому понятию, достаточно ясно свидетельствует о странной двойственности его структуры: с одной стороны, речь идет о таком безумии, ни один из признаков которого не лежит в сфере разума; в этом смысле оно полностью скрыто — это безумие почти незаметное, ибо в нем совершенно отсутствует неразумие, безумие прозрачное и бесцветное, неуловимо существующее и циркулирующее в душе безумца; это внутреннее во внутреннем: «Поверхностному наблюдателю они отнюдь не кажутся сумасшедшими... но тем более они опасны, тем более пагубны»[19]; но с другой стороны, это тайное безумие существует лишь постольку, поскольку бур-

но вырывается в сферу объективного, проявляясь в буйстве, насилии, необузданных поступках, иногда даже в убийстве. По сути, оно заключается лишь в неуловимой вероятности впасть в наиболее зримую и наихудшую из объективностей, в механическое сцепление безответственных деяний; оно есть неизменно сохраняющаяся внутри человека возможность быть выброшенным вовне себя самого и существовать, по крайней мере в течение некоторого времени, при полном отсутствии внутреннего содержания.

Moral insanity, как и общий паралич, важно для нас как показательный пример. Его жизнестойкость на протяжении всего XIX в., дискуссии, разгоравшиеся вновь и вновь вокруг основных его проблем, тем и объясняются, что оно близко соприкасалось с главными структурами безумия как такового. Именно в нем в большей мере, чем в любой другой душевной болезни, обнаруживала себя любопытная двойственность безумия, превращавшая его в элемент внутреннего, облеченный в форму внешнего. В этом смысле оно задает своего рода образец для любого психологического исследования: на чувственно воспринимаемом уровне тела, поведения, механизмов органики и объекта оно демонстрирует недоступный восприятию момент субъективного, и точно так же как этот субъективный момент обладает для познания конкретным существованием лишь в объективном, объективность, в свою очередь, допустима и обладает смыслом постольку, поскольку выражает собой нечто субъективное. Сама совершенно бессмысленная, сумасшедшая неожиданность перехода от субъективного к объективному в моральном безумии есть осуществление всех надежд, какие только могла питать психология, и даже более того. Благодаря ей человек как бы стихийно психологизируется. Но тем самым она обнажает одну из тайных истин, которыми были проникнуты в XIX в. любые научные и философские размышления о человеке: центральный момент объективизации человека есть именно момент его перехода к безумию. Безумие — это самая чистая, самая главная и первичная форма процесса, благодаря которому истина человека переходит на уровень объекта и становится доступной научному восприятию. Человек становится *природой* для самого себя лишь в той мере, в какой он способен к *безумию.* Безумие как стихийный переход к

объективности — конститутивный момент становления человека как объекта.

Мы находимся на другом полюсе классического опыта безумия. Прежде безумие было лишь мгновенным соприкосновением небытия заблуждения с тем ничто, которым был образ, и неизменно в каком-то своем измерении ускользало от объективного рассмотрения; если нужно было достичь самой отдаленной сущности безумия, выделить конечную его структуру, то, чтобы сформулировать ее, приходилось по-прежнему прибегать к языку разума, подчиненному в своем развертывании безупречной логике бреда, — но в силу этого оно, становясь доступным для восприятия, ускользало от него как собственно безумие. Теперь же, напротив, именно через безумие человек, даже в своей разумности, может стать в собственных глазах конкретной и объективной истиной. Путь от *просто человека* к *человеку истинному* лежит через *человека безумного.* Мысль XIX в. не сделает попытки начертить точную карту этого пути как такового, однако следовать по нему будут все — от Кабаниса до Рибо и Жане. Парадокс «позитивной» психологии XIX в. состоит в том, что сама возможность ее заложена в моменте чисто негативном: психология личности будет отталкиваться от ее раздвоения, психология памяти — от амнезии, психология языка — от афазии, психология ума и понимания — от умственной отсталости. Истина человека высказывает себя лишь в момент своего исчезновения; она проявляется лишь тогда, когда становится иной, отличной от самой себя.

Именно поэтому столь важное значение приобретает еще одно, третье понятие, также возникшее в самом начале XIX в. Представление о том, что безумие может быть сконцентрировано в одной-единственной точке и бред его может получить развитие лишь в связи с одной-единственной темой, присутствовало уже в классическом анализе меланхолии[20]: медицина видела в этом одну из особенностей бреда, но отнюдь не противоречие. Напротив, понятие *мономании* целиком организовано вокруг идеи скандала, который являет собой индивидуум, безумный лишь в каком-то одном отношении, а во всем другом остающийся вполне разумным. Скандал этот во много раз возрастает, будучи помножен на преступления, совершенные мономаньяками, и на про-

блему их вменяемости и ответственности. Человек, нормальный во всех прочих отношениях, вдруг совершает дикое, зверское преступление; его поступку нельзя подыскать ни причины, ни повода; он не может быть объяснен ни корыстью, ни выгодой, ни страстью: совершив преступление, преступник снова становится точно таким же, каким был до него[21]. Можно ли считать, что перед нами безумец? Позволяет ли полное отсутствие зримых детерминирующих факторов, отсутствие *разумных* причин сделать вывод, что человек, совершивший данный поступок, *неразумен?* Ведь невменяемость, безответственность отождествляется с неспособностью действовать по собственной воле, т. е. с детерминизмом. Но если поступок ничем не детерминирован, он не может не повлечь за собой ответственности. А с другой стороны, нормально ли, чтобы поступок совершался без всякой причины, был ничем не мотивирован, бесполезен с точки зрения корысти, ненужен с точки зрения страсти? Акт, не обусловленный никакими факторами, — бессмысленный, сумасшедший.

Все эти вопросы, поднимавшиеся в ходе громких судебных процессов начала XIX в. и получившие глубокий отклик в юридическом и медицинском сознании[22], затрагивают, быть может, самую суть того опыта безумия, который возникает в этот период. Юриспруденции предшествующей эпохи были знакомы лишь кризисы и интервалы, т. е. последовательно сменяющие друг друга во времени фазы ответственности, существующие внутри данной болезни. Здесь же проблема становится гораздо более сложной: может ли существовать хроническая болезнь, обнаруживающая себя в одном-единственном деянии? Или, иначе, можем ли мы допустить, что данный индивидуум неожиданно стал *другим,* утратил ту свободу, через которую определялась его индивидуальность, и на какой-то момент оказался отчужденным от самого себя? Определение этой незримой болезни, способной снять вину с чудовищного преступления, попытался дать Эскироль; он свел воедино все ее симптомы; субъект действует в одиночку, без сообщников, и беспричинно; преступление его не обязательно обращено против знакомых людей; и совершив его, «он чувствует, что все кончено, цель его достигнута; после убийства он абсолютно спокоен и уже не помышляет о том, чтобы спрятаться»[23]. Такова «мономания убийства». Однако все эти

симптомы являются признаками безумия лишь постольку, поскольку они указывают на изолированность данного деяния, на его одиночность и неправдоподобие; может существовать такая разновидность безумия, которая будет разумом во всем, кроме одного-единственного поступка и которая именно этот поступок призвана объяснить[24]. Но если мы не признаем существования этой болезни, этой внезапной инаковости субъекта, если его следует признать вменяемым и ответственным, значит, между ним и его деянием существует некая преемственность, целый мир смутных причин, лежащих в основе этого деяния, объясняющих его и в конечном счете полностью снимающих с него вину.

Короче, либо мы хотим, чтобы субъект был виновен, — и тогда он должен оставаться одним и тем же и в своем поступке, и вне его, так, чтобы сам он служил системой детерминант для своего преступления; но тем самым мы подразумеваем, что он не был свободен, а значит, отличался от самого себя, был иным. Либо мы хотим, чтобы субъект был невиновен — и тогда преступление должно быть иным по отношению к субъекту, несводимым к нему элементом; а значит, мы тем самым предполагаем изначально отчужденное состояние субъекта, которое само по себе является достаточной детерминантой; следовательно, субъект определяет собой поступок, следовательно, он тождествен самому себе[25].

Итак, безумец предстает теперь в свете бесконечно возобновляющейся диалектики *Того же самого* и *Иного*. Если прежде, в рамках классического опыта, он сразу же указывал на себя — не нуждаясь в словах, одним лишь своим присутствием, наглядным разделением на день и ночь, бытие и небытие, то теперь он несет в себе некий язык, облечен в язык, неисчерпаемый, неиссякающий, вечно отсылающий к самому себе в игре своих противоположностей, — язык, в котором человек безумный предстает иным, отличным от себя самого; но в этой своей инаковости он, самим болтливым развитием своего *отчуждения-сумасшествия,* неустанно раскрывает истину того, что он остается тем же, собой. Отныне безумец — не *помешанный,* обретающийся в поделенном надвое пространстве классического неразумия; он — *отчужденный,* сумасшедший в современной форме этой болезни. Такое безумие уже не позволяет рассматривать себя как своего рода абсолютное убежище для человека применительно к истине; в безу-

мии человек является своей истиной и противоположностью своей истины; он является собой самим и чем-то иным, нежели он сам; он заключен в объективности истинного, но сам есть истинная субъективность; он погружен в потерянность себя самого, но выдает о себе лишь то, что сам хочет показать; он невиновен, ибо не является тем, что он есть, и виновен, ибо он есть то, чем он не является.

Великое критическое разделение неразумия уступает отныне место близкому, вечно утрачиваемому и вечно обретаемому, соседству человека и его истины.

Конечно, общий паралич, моральное безумие и мономания не покрывали всего поля психиатрического опыта первой половины XIX в. И все же именно на них приходилась весьма значительная его часть[26].

Возрастание их удельного веса означает не только перестройку нозографического пространства, но и наличие и воздействие какой-то новой структуры опыта, лежащей уровнем ниже медицинских концептов. Та институциональная форма, которая в общих своих очертаниях была намечена Пинелем и Тьюком, то сложившееся вокруг безумца больничное пространство, в котором он должен признать свою виновность и избавиться от нее, явить истину своей болезни и ее уничтожить, вновь обрести свободу, отчуждая ее в воле врача, — все это отныне становится аксиомой медицинского восприятия. На протяжении всего XIX в. познание и узнавание безумца будет происходить не иначе, как на фоне имплицитной антропологии, ведущей речь о той же неизменной виновности, о той же истине, о том же отчуждении.

Но безумец, обретя отныне свое место в проблематике истины человека, неизбежно должен был вовлечь в нее и человека истинного, соотнести его с его новым уделом. Поскольку безумие имеет в современном мире иной смысл и не является больше ночью, предстоящей дневному лику истины, поскольку в тайных своих глубинах язык, на котором оно говорит, гласит об истине человека, об истине, которая предшествует ему, служит ему основанием, но способна его уничтожить, — постольку истина эта открывается человеку лишь в катастрофе безумия и ускользает от него при первых же проблесках примирения. Только в

ночи безумия возможен свет, тот свет, что исчезает сам, рассеивая тьму. Человек и безумец связаны между собой в современном мире, быть может, прочнее, чем в мощных звериных метаморфозах, некогда освещавших пылающие мельницы Босха: они связаны неощутимыми узами присущей им обоим и несовместимой истины; они вещают друг другу о себе, об истине собственной сущности, которая, будучи высказана ими друг другу, сразу исчезает. Свет гаснет в свете дня, зажженного ими самими, и ввергается в ночь, которую сам же он прорывал, которая, однако, взывала к нему и которую он столь жестоко являл в себе. В наши дни человек обладает истиной лишь в загадке безумца, каким он является и каким не является; каждый безумец несет и не несет в себе эту истину человека, которую он обнажает самим упадком своей человечности.

Психиатрическая лечебница, возведенная стараниями Пинеля, оказалась негодной: она не защитила современный мир от нового великого подъема безумия. Или, вернее, годной, и даже очень годной. Освободив безумца от негуманных оков, она приковала к безумцу человека и его истину. С этого дня человек стал доступен самому себе как истинное бытие; но это истинное бытие дано ему лишь в форме отчуждения, сумасшествия.

Быть может, по наивности своей, мы могли бы вообразить, что, воссоздав историю безумца на протяжении полутора веков, описали тем самым определенный психологический тип. Однако приходится констатировать, что, прослеживая историю безумца, мы на самом деле — конечно, не на уровне хронологической последовательности научных открытий и не на уровне истории идей, но рассматривая основополагающие структуры опыта в их взаимосвязи, — проследили историю того, каким образом стало возможным само возникновение психологии. Под психологией мы понимаем определенное явление культуры, присущее западному миру начиная с XIX в., — тот монолитный постулат, который был определен современным человеком, но который определяет и его самого: *человеческое бытие не характеризуется через некоторое отношение к истине, но наделено присущей ему и только ему, открытой вовне и одновременно потаенной, собственной истиной.*

Последуем же за языком в его свободном течении: *homo psychologies* — это прямой потомок *homo mente captus**.

Поскольку психология способна говорить лишь на языке отчуждения, она возможна лишь в рамках критики человека либо самокритики. Она всегда, по самой своей природе, находится на перепутье. Она может либо углубиться в негативность человека, достигая той предельной точки, где безраздельно принадлежат друг другу любовь и смерть, день и ночь, вневременной круговорот вещей и торопящиеся сменить друг друга времена года, — и прийти в конце концов к философствованию молотом. Либо же, упражняясь в бесконечных повторах, она будет пытаться согласовать друг с другом субъект и объект, внутреннее и внешнее, элементы пережитого и элементы научного знания.

Уже по происхождению своему психология не могла не принять скорее второе направление, целиком отрекаясь от вопросов бытия. Она неумолимо присутствует в диалектике современного человека, неспособного примириться со своей истиной; иными словами, она вечно пребудет неисчерпаемой на уровне истинного знания.

Однако неразумие, вовлеченное в эту болтливую диалектику, остается немым, а из великих безмолвных разломов в человеке поднимается забвение.

И все же есть и другие — те, что, «сбиваясь с пути, надеются заблудиться навсегда». В каком-то ином измерении конец неразумия есть всего лишь его преображение.

Есть такая сфера, где оно ускользает от почти полной немоты, от невнятицы имплицитного, в пределах которой его, во всей его очевидности, удерживала классическая эпоха, — и, перестроившись, превращается в молчание, прорезанное вскриками, в молчание запрета, бодрствования и отмщения.

Когда Гойя писал «Прогулку безумцев», он, должно быть, испытывал перед этим мельтешением плоти в пустоте, перед этими голыми телами, расположившимися вдоль голых стен, нечто такое, что было сродни современному пафосу безумия: символические лохмотья, венчающие чело сумасшедших королей, не

* Человек психологический; человека умалишенного (*лат.*). — *Примеч. пер.*

прикрывают молящих тел, и тела эти, ничем не защищенные от оков и плетей, противоречат бредовым лицам не столько своим откровенным ничтожеством, сколько человеческой истиной, сиянием которой окружена вся эта нетронутая плоть. Человек в трехрогой тиаре безумен не потому, что водрузил на голову тряпье, оставаясь совершенно нагим; в фигуре безумца в шляпе, в безъязыкой силе его мускулистого тела, в его дикой, чудесной, ничем не скованной юности проглядывает вдруг присутствие некоей уже освобожденной человечности, вольной от века, по праву рождения. «Прогулка безумцев» — рассказ не столько о безумии и его странных ликах — их мы находим в другом месте, в «Капричос», — сколько о великом однообразии этих новых, являющих всю свою мощь тел, чьи жесты хоть и взывают к их грезам, но воспевают прежде всего их мрачную свободу; язык их близок миру Пинеля.

Но в «Снах» и в «Доме глухого» Гойя обращается к иному безумию. Уже не к безумию безумцев, ввергнутых в тюрьму, а к безумию человека, ввергнутого в ночной мрак. Он вновь, не прибегая к памяти, вспоминает древние волшебные миры, фантастические кавалькады, ведьм, сидящих на ветвях сухих деревьев. Разве чудовище, что нашептывает свои тайны на ухо «Монаху», не в родстве с гномом, что завораживал босховского «Святого Антония»? В каком-то смысле Гойя вновь открывает великие забытые образы безумия. Но для него они — иные, и чары их, подчиняющие себе все его творчество последних лет, рождены какой-то иной силой. У Босха и Брейгеля формы эти возникали из самого мира; расщелинами странной поэзии прорастали они из камней и растений, всплывали из пасти зевающего зверя; их хоровод слагался при соучастии всей природы. Формы Гойи возникают из ничего; у них нет ни фона, ни основы — выделяясь из однообразия ночи, они не несут никаких примет своего происхождения, конечного предела и природы. В «Снах» нет ни пейзажа, ни стен, ни декора — и в этом еще одно их отличие от «Капричос»; в ночи, где парят громадные летучие мыши в «Полете», не светит ни одна звезда. Где дерево, на ветке которого болтают ведьмы? Быть может, эта ветка летит? На какой шабаш, на какую поляну? Ничто здесь не говорит о мире — ни о мире посюстороннем, ни о мире потустороннем. Конечно, это все тот же

«Сон Разума», который Гойя еще в 1797 г. сделал первой фигурой «универсального языка»; эта ночь — по-видимому, та же ночь классического неразумия, тройная ночь, принявшая в себя Ореста. Но в этой ночи человек сообщается с потаеннейшими своими глубинами, со своим предельным одиночеством. Пустыня босховского «Святого Антония» населена множеством живых существ; и несмотря на то что пейзаж, окружающий «безумную Марго», рожден воображением Босха, он все равно всецело проникнут человеческим языком. «Монах» Гойи, с его жарким зверем за спиной, который, положив ему лапы на плечи, дышит в ухо горячей пастью, — совершенно одинок: все свои тайны он хранит в себе. Явлена лишь одна, самая скрытая и в то же время самая дикая, самая свободная из сил: сила, рвущая на части тела в «Великом сне», сила, разнузданно бьющая в глаза в «Буйном помешательстве». Потому и сами лица тронуты распадом: перед нами уже не безумие «Капричос», где маски были истиннее, чем истина человеческих фигур; это безумие, таящееся под маской, безумие, вгрызающееся в лица, разъедающее их черты; здесь нет больше ни глаз, ни ртов — только взгляды, идущие ниоткуда и вперяющиеся в ничто (как в «Сборище ведьм»), либо вопли, рвущиеся из черных дыр (как в «Паломничестве святого Исидора»). Безумие в человеке сделалось возможностью уничтожить и человека и мир — и даже сами образы, отрицающие мир и искажающие человека. Оно лежит гораздо глубже, чем греза, гораздо глубже, чем кошмар звериного начала, — оно есть последнее прибежище, конец и начало всего сущего. И не потому, что оно предвестье, как это было в немецкой поэзии; но потому, что оно есть неопределенность хаоса и апокалипсиса: что такое «Идиот», с воплем, вывихивая плечо, пытающийся вырваться из тюрьмы небытия, — рождение ли первого человека, первое ли его движение к свободе или же последняя конвульсия последнего из умирающих?

Быть может, безумие это, связующее и рвущее время, сворачивающее мир в кольцо ночи, безумие, столь чуждое современному ему опыту, передает тем, кто способен услышать и понять — Ницше и Арто, — едва различимые речи классического неразумия, речи небытия и ночного мрака, — но усиливая их, доводя до вопля и буйного неистовства? И быть может, именно

оно впервые наделяет их неким выражением, дает им право гражданства и известную власть над западной культурой — власть, отправляясь от которой становятся возможны все опровержения ее, и тотальное опровержение? Быть может, оно возвращает им всю их дикую первобытность?

Спокойный, терпеливый язык Сада также подхватывает последние слова неразумия, также несет их в будущее, также наделяет отдаленным во времени смыслом. Между ломаным рисунком Гойи и прямой линией слов, непрерывно длящейся от первого тома «Жюстины» вплоть до десятого тома «Жюльетты», безусловно, нет ничего общего, — кроме какого-то неопределенного течения, которое направлено против хода современной ему поэзии, к своим истокам, и которое, иссушая их, вновь обнажает тайну небытия неразумия.

На первый взгляд кажется, что в замке, где запирается герой Сада, в монастырях, лесах и подземельях, где длится бесконечная агония его жертв, природа может развернуться во всей своей полноте и нестесненной свободе. Здесь человек обретает забытую, хоть и вполне очевидную истину: нет желаний противоестественных, ибо все они заложены в человеке самой природой и она же внушила их ему на великом уроке жизни и смерти, который без устали твердит мир. Безумное желание, бессмысленные убийства, самые неразумные страсти — все это мудрость и разум, поскольку все они принадлежат природе. В замке убийств оживает все то, что было подавлено в человеке моралью и религией, дурным устройством общества. Здесь человек наконец-то предоставлен своей природе; или, вернее, человек здесь, следуя этическим нормам этой странной изоляции, должен неукоснительно хранить верность природе: перед ним стоит четкая и неисчерпаемая задача — объять ее всю: «Не познав все, ты не познаешь ничего; и если робость помешает тебе идти до конца, природа ускользнет от тебя навеки»[27]. И наоборот: если человек уязвит или извратит природу, то именно человеку дано поправить зло в расчетливой, всепобеждающей мести: «Природа повелела, чтобы все мы рождались равными; и если судьбе угодно расстроить план общих ее законов, то именно мы должны исправить прихотливые ее ошибки и умело покончить с узурпацией прав сильнейшими»[28]. Неспешное отмщение так же принад-

лежит природе, как и бесстыдное желание. Все, что изобретает людское безумие, есть природа: природа явленная или восстановленная в своих правах.

Но для мысли Сада это всего лишь начальный момент, отправная точка: ироническое, рациональное и поэтическое самооправдание, грандиозная пародия на Руссо. Показывая несостоятельность современной философии со всей ее болтовней о человеке и природе, доводя ее до абсурда, Сад приходит к истинным решениям: решениям, каждое из которых будет разрывом с природой, уничтожением связи человека с его природным бытием[29]. Если рассматривать знаменитое «Общество друзей преступления» и проект конституции для Швеции сами по себе, не учитывая их хлестких аналогий с «Общественным договором» и с конституциями, разработанными для Польши и Корсики, от них останется лишь одно: жесткая, самодовлеющая субъективность, отрицающая всякую естественную свободу и всякое естественное равенство, — возможность бесконтрольного распоряжения человека человеком, не знающее меры насилие, неограниченное применение права на смерть; единственное, что связует все это общество, — это отказ от каких бы то ни было связей, оно — своего рода отпуск, предоставленный природе; от личностей, входящих в группу, требуется одно — чтобы они были едины не в смысле защиты некоего естественного способа существования, но в свободном осуществлении своего всевластия над природой, направленного против природы[30]. Отношение здесь прямо противоположно тому, которое было установлено Руссо: верховная власть не является больше ипостасью естественного существования; оно само есть лишь объект для властелина, то, что позволяет ему измерить свою тотальную свободу. Желание, доведенное до своего логического предела, лишь по видимости влечет за собой свое открытие природы. На самом деле у Сада нет возвращения к родной земле, нет надежды на то, что начальный отказ от всего социального незаметно, в силу диалектики природы, утверждающей себя через собственное отрицание, обернется благоустроенным порядком счастья. Еще у Гегеля, как и у философов XVIII в., одинокое безумие желания в конечном счете погружает человека в природный мир и тем самым немедленно переводит его в мир социальный; но у Сада оно лишь бросает его в

пустоту, что стоит намного выше природы и господствует над нею, в абсолютное отсутствие соразмерности и общности, в несуществование вечно повторяющегося утоления. В этом случае ночь безумия безгранична; все то, что можно было принять за неистовую природу человека, было лишь бесконечностью неприроды.

Отсюда и проистекает великое однообразие Сада; по мере продвижения вперед декорации у него исчезают; устраняются любые неожиданности, случайности, обрываются патетические и драматические связи между отдельными сценами. В «Жюстине» еще существовала перипетия — переживаемое, а значит, новое событие; «Жюльетта» же целиком превращается в игру, самодостаточную, неизменно торжествующую, не ведающую негативного начала, совершенную настолько, что в своей новизне она может быть лишь подобием себя самой. Как и у Гойи, в этих тщательно выписанных «Снах» отсутствует фон. И все же, продвигаясь по этому пустому, лишенному каких-либо декораций ландшафту, который в равной степени может быть и кромешным ночным мраком, и абсолютным светом дня (у Сада нет тени), мы медленно приближаемся к концу: к смерти Жюстины. Ее невинность сделалась настолько утомительной, что вызывает желание поиздеваться. Нельзя сказать, что преступление не сумело истощить ее добродетель; дело обстоит как раз наоборот: природная добродетель довела ее до той точки, в которой оказались исчерпаны все возможные для нее способы быть объектом для преступления. И именно в этот момент, когда преступлению остается только одно — изгнать Жюстину из сферы своего всевластия (Жюльетта прогоняет сестру из замка Нуарсёя), именно тогда природа, которую столь долго подавляли, осмеивали, оскверняли[31], в свою очередь целиком подчиняется тому, что вступало с нею в противоречие: в свою очередь она становится безумной и на миг, но только на миг, предстает в прежнем своем всесилии. Разразившаяся буря, молния, поразившая и испепелившая Жюстину, — это природа, сделавшаяся преступной субъективностью. Смерть Жюстины, по видимости ускользнувшая от безумного царствования Жюльетты, принадлежит ему в большей мере, чем любая другая; ночная буря, молния и гром ясно указывают на то, что природа разрывается надвое, что она достигает предела в разла-

де с самой собой и являет в золотой вспышке, прочертившей небо, то самовластие, которое есть она сама и нечто совсем иное, — самовластие сердца, впавшего в безумие и в одиночестве своем достигшего пределов мира, сердца, разорвавшего этот мир, обратившего его против самого себя и уничтожившего в тот самый момент, когда, восторжествовав над ним, получило право с ним отождествиться. Мгновенная вспышка огня, который природа добыла из самой себя, чтобы поразить Жюстину, есть то же, что и долгая жизнь Жюльетты — которая также исчезнет сама собой, не оставив ни следов, ни трупа: ничего, что позволило бы природе вновь вступить в свои права. Ничто неразумия, где навсегда умолк язык природы, превратилось в неистовство природы, обращенное против самой природы — вплоть до самовластного самоуничтожения[32].

И у Сада, и у Гойи неразумие по-прежнему неусыпно бдит в ночи; но в бдении своем оно соотносится с новыми, нарождающимися силами. Оно было небытием, ничто, теперь же становится силой у-ничто-жения. Благодаря Саду и Гойе западный мир вновь обрел возможность перейти черту разума в неистовстве насилия и, минуя все обетования диалектики, вернуться к трагическому опыту безумия.

Неразумие в современном мире, после Сада и Гойи, принадлежит к решающим моментам любого творчества, — иначе говоря, к тем смертоносным, властным стихиям, которые заложены в творчестве как таковом.

Безумие Тассо, меланхолия Свифта, бред Руссо принадлежали их произведениям, точно так же как их произведения принадлежали им самим. Одно и то же неистовство, одна и та же тоска говорили и в текстах, и в жизни людей; те же видения переходили из творчества в жизнь и обратно; язык и бред сплетались воедино. Больше того: в классическом опыте творчество и безумие были связаны на ином, более глубоком уровне: они парадоксальным образом ограничивали друг друга. Ибо существовала некая область, в которой безумие опровергало творчество, уничтожало его своей иронией, превращало его воображаемые ландшафты в патологический мир фантазмов; язык бреда не мог быть творческим. И наоборот: если бред считался творчеством,

он тем самым отделялся от жалкой истины собственного безумия. Однако, опровергая, они не уничтожали друг друга: скорее (вспомним Монтеня) в их столкновении раскрывался тот центральный для творчества момент неуверенности, в который рождается произведение, момент, когда оно уже появилось на свет и по-настоящему становится произведением. Сходясь лицом к лицу, безумие и творчество в своем противостоянии — свидетелями которого были Лукреций, а позднее Тассо и Свифт и которое безуспешно пытались поделить на кризисы и периоды просветления — обозначали тот промежуток между ними, в котором оказывалась под сомнением сама истина произведения: что оно есть — безумие или творение? полет вдохновения или фантазм? стихийное словоизвержение или чистый первоисточник языка? Следует ли еще до его рождения изъять его истину из убогой истины людей, — или же ее нужно отыскать где-то вне ее источника, по ту сторону его, в полагаемом ею бытии? Безумие писателя было для всех остальных возможностью увидеть, как рождается, как возрождается вновь и вновь в отчаянии самоповторения и болезни истина произведения и творчества в целом.

Безумие Ницше, безумие Ван Гога или Арто также принадлежит их творениям, связано с ними, быть может, не более и не менее глубоко, — и однако его принадлежность творчеству совсем иного порядка. Распространение в современном мире произведений, взрывающихся безумием, по-видимому, ничего не говорит относительно разумности этого мира, смысла таких произведений и даже складывающихся и вновь обрывающихся связей между реальным миром и художниками — создателями этих произведений. И все же к распространению их следует отнестись всерьез, ибо в нем заложен какой-то настоятельный вопрос; со времен Гёльдерлина и Нерваля число писателей, художников, музыкантов, «впавших» во мрак безумия, постоянно множилось; но это не должно ввести нас в заблуждение; безумие и творчество не приспособились друг к другу, не наладили взаимосвязь, не нашли общего языка; их противостояние гораздо более опасно, чем прежде; их взаимное опровержение не знает пощады; игра идет не на жизнь, а на смерть. Безумие Арто не проникает в зазоры творчества; оно есть именно *отсутствие творчества,* повторенное снова и снова присутствие этого от-

сутствия, его срединная пустота, пережитая и отмеренная во всех своих нескончаемых измерениях. Последний вопль Ницше, провозгласившего себя одновременно Христом и Дионисом, звучит вовсе не там, где смыкаются разум и неразумие; он не стремится вслед ускользающему произведению, вслед их общей, на миг осуществившейся и тут же сгинувшей грезе о примирении «аркадских пастухов и грешников Тиберианы»; вопль этот — уничтожение самого произведения, после него оно становится невозможным и вынуждено умолкнуть; молот выпадает из рук философа. И Ван Гогу — ему, не желавшему просить «разрешения писать картины у врачей», — было прекрасно известно, что его творчество несовместимо с его безумием.

Безумие есть абсолютный обрыв творчества; оно образует конститутивный момент того уничтожения произведения, которое во времени служит основанием его истины; оно очерчивает его внешнюю оконечность, линию низвержения в пропасть, черту, за которой начинается пустота. Творчество Арто испытывает в безумии собственное отсутствие, но испытание это, мужество бесконечного повтора этого испытания, все эти слова, исступленно летящие в сущностное отсутствие языка, все это пространство физического страдания и ужаса, окружающее пустоту или, вернее, совпадающее с ней, — именно это и есть само творчество, само произведение: обрыв над пропастью отсутствия произведения. Безумие — это уже не пространство нерешимости, в котором дерзко просвечивала исконная истина произведения, а решение, после которого творчество прекращается окончательно и бесповоротно и навсегда уходит ввысь, недоступное истории. Не важно, в какой точно день осени 1888 г. Ницше полностью утратил рассудок и его тексты стали принадлежностью уже не философии, а психиатрии: все они, включая открытку, адресованную Стриндбергу, принадлежат Ницше, и во всех обнаруживается тесное родство с «Происхождением трагедии». Но преемственность их нельзя помыслить на уровне единой системы, единой тематики, даже единства человеческого существования: безумие Ницше, иными словами, крах его мысли, и есть то, посредством чего эта мысль получает выход в современный мир. Безумие делало ее невозможной — и оно же открывает нам ее присутствие; оно вырвало ее у Ницше — но вручило нам. Это не

значит, что безумие является единственным языком, общим для творчества и для современного мира (опасности патетических проклятий — и обратная им, симметричная опасность психоаналитических сеансов); это значит, что благодаря безумию творчество, казалось бы, без остатка растворенное в мире, обнаруживающее в нем свою бессмыслицу и принимающее сугубо патологические черты, по сути вовлекает в себя время этого мира, подчиняет его себе и ведет вперед; обрывая творчество, безумие обнажает пустоту, время безмолвия, безответный вопрос; оно вызывает тот непреодолимый разрыв, который заставляет мир задаться вопросом о самом себе. На него обращается все непременное святотатство творческого акта, и время произведения, погрузившегося в пучину слабоумия, понуждает его испытать чувство собственной вины. Отныне, впервые в истории западного мира, именно мир, через посредство безумия, становится виновным перед творчеством; он затребован произведением, обречен приноравливаться к его языку, принуждается им к исполнению задачи узнавания и исправления своих ошибок; перед ним стоит цель передать разум *этого* неразумия и вернуть разум *этому* неразумию. Безумие, в котором тонет произведение, — это пространство нашего труда, бесконечный путь, ведущий к его исполнению, это наше призвание — быть одновременно и апостолами, и экзегетами. Вот почему не так важно, когда именно впервые зазвучал в гордыне Ницше или в униженности Ван Гога голос безумия. Безумие существует лишь как конечный миг творчества — творчество неустанно вытесняет его за свои пределы; *где есть творчество, там нет места безумию;* и однако безумие современно творчеству и творению, ибо кладет начало времени его истины. Миг, когда вместе рождаются и достигают свершения творчество и безумие, есть пролог того времени, в котором мир оказывается подсуден произведению и ответствен за то, чем он является перед его лицом.

Хитрость безумия торжествует вновь: мир, полагающий, будто знает меру безумию, будто находит ему оправдание в психологии, принужден именно перед безумием оправдывать сам себя, ибо в усилиях своих и спорах он соразмеряется с безмерностью таких творений, как произведения Ницше, Ван Гога, Арто. И нигде — менее всего в своем познании безумия — он не находит уверенности, что эти творения безумия оправдывают его.

ПРИМЕЧАНИЯ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Глава первая
«STULTIFERA NAVIS»

[1] Цит. по: *Collet.* Vie de saint Vincent de Paul, I. Paris, 1818, p. 293.

[2] См.: *J. Lebeuf.* Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris. Paris, 1754—1758.

[3] Цит. по.: *H. M. Fay.* Lépreux et cagots du Sud-Ouest. Paris, 1910, p. 285.

[4] *P.-A. Hildenfinger.* La Léproserie de Reims du XII au XVII siecle. Reims, 1906, p. 233.

[5] *Delaware.* Traité de Police. Paris, 1738, t. I, p. 637—639.

[6] *Valvonnais.* Histoire du Dauphine, t. II, p. 171.

[7] *L. Cibrario.* Precis historique des ordres religieux de Saint-Lazare et de Saint-Maurice. Lyon, 1860.

[8] *Rocher.* Notice historique sur la maladrerie de Saint-Hilaire-Saint-Mesmin. Orleans, 1866.

[9] *J.-A. Ulysse Chevalier.* Notice historique sur la maladrerie de Voley pres Romans. Romans, 1870, p. 61.

[10] *John Morrisson Hobson.* Some early and later Houses of Pity, p. 12—13.

[11] *Ch. A. Mercier.* Leper Houses and Medieval Hospitals, p. 19.

[12] *Virchow.* Archiv zur Geschichte des Aussatzes, Bd. XIX, S. 71, 80; Bd. XX, S. 511.

[13] Требник Вьеннского диоцеза, напечатан при архиепископе Ги де Пуассьё ок. 1478 г. Цит. по: *Charret.* Histoire de l'Eglise de Vienne, p. 752.

[14] *Pignot.* Les Origines de l'Hôpital du Midi. Paris, 1885, p. 10, 48.

[15] Цит. по рукописи из Архива органов государственного призрения *(Archives de l'Assistance publique,* dossier Petites-Maisons; liasse № 4).

[16] *Trithemius.* Chronicon Hisangiense; цитата приведена Поттоном в его переводе из Ульриха фон Гуттена: *Potton.* Sur la maladie franchise et sur les proprietes du bois de gaiac. Lyon, 1865, p. 9.

[17] Первое упоминание о венерической болезни во Франции встречается в одном из отчетов Отель-Дьё, приведенном Бриелем: *Brîele.* Collection de Documents pour servir a l'histoire des hopitaux de Paris. Paris, 1881—1887, III, fasc. 2.

[18] См. протокол одной из проверок Отель-Дьё в 1507 г., приведенный Пиньо: *Pignot.* Loc. cit., p. 125.

[19] Цит. по: *R. Goldhahn.* Spital und Arzt von Einst bis Jetzt, S. 110.

[20] Бетанкур в своем «Новом посте покаянном и чистилище искупительном» *(Bethencourt.* Nouveau careme de penitence et purgatoire d'expiation, 1527) отдает ей предпочтение перед всеми остальными лекарственными средствами.

[21] Книга Бетанкура, несмотря на свое название, сочинение сугубо медицинское.

[22] *T. Kirchhoff.* Geschichte der Psychiatric. Leipzig, 1912.

[23] См. *Kriegk.* Heilanstalten, Geistkranke ins mittelalterliche Frankfurt am Main, 1863.

[24] См.: Comptesde l'Hotel-Dieu, XIX, 190; XX, 346. Цит. по: *Coyecque.* L'Hôtel-Dieu de Paris au Moyen Age. Paris, 1889—1891. Histoire et Documents, t. 1, p. 109.

[25] Archives hospitalieres de Melun. Fonds Saint-Jacques, E, 14, 67.

[26] *A. Joly.* L'Internement des fous sous l'Ancien Regime dans la generalite de Basse-Normandie. Caen, 1868.

[27] См.: *Eschenburg.* Geschichte unserer Irrenanstalten. Lubeck, 1844; *von Hess.* Hamburg topographisch, historisch und politik beschreiben, Bd. I, S. 344—345.

[28] Например, некая женщина, которой поручено ходить за безумными, получает в 1461 г. от Гамбурга 14 талеров 85 шиллингов *(Gernet.* Mitteilungen aus der altereren Medizine-Geschichte Hamburgs, S. 79). В 1479 г. некий Герд Зунденберг из Любека завещает свое состояние на то, чтобы «den armen dullen Luden» (цит. по: *Laehr.* Gedenktage der Psychiatric. Berlin, 1887, S. 320).

[29] Случается даже, что деньги выделяют людям, замещающим безумцев: «Уплачено и вручено человеку, отправленному в Сен-Матюрен-де-Ларшан для свершения девятин вышепомянутой сестры Робины, каковая пребывает в немощи и буйном помешательстве. VIII, s. p.» (Comptes de l'Hotel-Dieu, XXIII; *Coyecque.* Loc. cit., ibid.).

[30] В 1377—1378 и в 1381—1397 гг. в Нюрнберге насчитывается 37 безумцев, посаженных в тюрьму; 17 из них — чужеземцы, прибывшие из Регенсбурга, Вайсенбурга, Бамберга, Байрейта, Вены, а также из Венгрии. Судя по всему, в дальнейшем Нюрнберг по неизвестной причине отказался от своей роли сборного пункта: напротив, безумцы родом из других городов из него усердно изгонялись (см. *Kirchhoff*, loc. cit.).

[31] В 1420 г. один нюрнбергский мальчик попал на три дня в тюрьму за то, что привел в церковь безумца (см. *Kirchhoff*, loc. cit.).

[32] В 348 г. Карфагенский собор разрешил причащать безумного даже без отпущения грехов, при условии, что нет опасности профанации таинства. Того же мнения держится святой Фома. См.: *Portas.* Dictionnaire des cas de conscience, 1741, t. I, p. 785.

[33] Человека, укравшего у него плащ, приговорили к недельному тюремному заключению (см. *Kirchhoff*, loc. cit.).

[34] См.: *Kriegk.* Loc. cit.

[35] Весь этот круг мотивов до странности близок мотиву проклятого ребенка-изгоя, которого, погрузив в челнок, отдают на волю волн, а те несут его в мир иной; однако в конце концов справедливость всегда торжествует.

[36] Tristan et Iseut. Ed. Bossuat, p. 219—222.

[37] См., помимо прочего, *Tauber.* Predigter, XLI.

[38] *De Lancre.* De l'Inconstance des mauvais anges. Paris, 1612.

[39] *G. Cheyne.* The English Malady. London, 1733.

[40] Следует добавить, что все эти темы встречаются и в связи с «лунатизмом». От века люди верили, что луна влияет на сумасшедших, а луна — светило, более других связанное с водой. С солнцем и огнем безумие породнилось гораздо позже (у Нерваля, Ницше, Арто).

[41] См., например, «Des six manieres de fols» (ms. Arsenal 2767).

[42] В «Соти о Дурацких Весах» «дураками» представлены четыре персонажа: дворянин, купец, землепашец (т. е. общество в целом) и сами Дурацкие Весы.

[43] Так обстоит дело и в «Новом моралите о теперешних детях» или в «Новом моралите о Милосердии», где Дурак — один из 12 персонажей.

[44] Как в «Фарсе о Семейной жизни», где дурак, прикинувшись врачом, излечивает больную от любви горничную.

[45] В «Фарсе о криках парижских торговцев» Дурак, вмешавшись в спор двух молодых людей, объясняет им, что такое брак.

[46] В «Фарсе о Балагуре» Дурак говорит правду всякий раз, как Балагур начинает свою похвальбу.

[47] Heidelberg, 1480.

[48] Strasbourg, 1489. В этих речах переводятся в серьезный план шутовские проповеди и речи, которые произносились на театре, например, «Проповедь веселая и весьма полезная для всех дураков, дабы им показать, как стать мудрецами».

[49] «Moria Rediviva», 1527; «Похвала Глупости», 1509.

[50] См., например, изображение праздника дураков, помещенное у Бастелера *(Bastelaer.* Les Estampes de Brueghel. Bruxelles, 1908), или Nasentanz в кн.: *Geisberg.* Deutsche Holzsch, S. 262.

[51] Согласно «Дневнику парижского горожанина», в «год 1424-й сделана была Пляска смерти у Невинноубиенных» (цит. по: *E. Male.* L'Art religieux de la fin du Moyen Age, p. 363).

[52] В этом смысле опыт безумия в точности повторяет прежний опыт проказы. Обычай изгнания прокаженного свидетельствует, что тот являл собой живое присутствие смерти.

[53] *Eustache Deschamps.* Oeuvres. Ed. Saint-Hilaire de Raymond, 1.1, p. 203. (Пер. цит. по: *И. Хёйзинга.* Осень Средневековья. М., 1988, с. 37.)

[54] См. ниже, часть II, глава III.

[55] Даже если лиссабонское «Искушение» и не относится к числу последних произведений Босха, как полагает Бальдас, оно, во всяком случае, создано позже «Malleus Maleficarum» (1487).

[56] Эту идею отстаивает Демон (см.: *Desmonts.* Deux primitifs Hollandais au musee du Louvre. — «Gazette des Beaux-Arts», 1919, p. 1).

[57] Как поступает Демон в отношении Босха и Бранта; картина действительно была написана всего через несколько лет после выхода книги, которая сразу завоевала большой успех, однако не известно ни единого факта, подтверждающего, что Босх хотел проиллюстрировать «Narrenschiff», во всяком случае, весь «Narrenschiff».

[58] См.: *Emile Male.* Loc. cit., p. 234—237.

[59] См.: *C.-V. Langlois.* La Connaissance de la nature et du monde au Moyen Age. Paris, 1911, p. 243.

[60] Возможно, Иероним Босх писал лицо «головы на ножках», помещенной в центре лиссабонского «Искушения», как автопортрет (см.: *Brian.* Jerome Bosch, p. 40).

[61] Целый морализированный бестиарий мог возникнуть еще в середине XV в. — см., например, «Книгу турниров» Рене Анжуйского.

[62] *J. Cardan.* Ma vie. Trad. Dayre, p. 170.

[63] В «Фламандских пословицах».

[64] Как раз в XV в. снова обрел популярность старинный текст Беды с описанием 15 знаков.

[65] Нужно заметить, что ни в «Психомахии» Пруденция, ни в «Антиклавдиане» Алана Лилльского, ни у Гуго Сен-Викторского Безумие не упоминалось. По-видимому, оно прочно утвердилось среди пороков лишь с XIII в.

[66] *Hugues de Saint-Victor.* De fructibus carnis et spiritus. Patrol., CLXXVI, col. 997.

[67] *Эразм Роттердамский.* Похвала Глупости, IX. — *Себастиан Брант.* Корабль дураков. *Эразм Роттердамский.* Похвала Глупости; Навозник гонится за орлом; Разговоры запросто. Письма темных людей. *Ульрихфон Гуттен.* Диалоги. М., 1971, с. 127 (пер. И. Губера).

[68] *Louise Labe.* Debat de folie et d'amour. Lyon, 1566, p. 98.

[69] *Id.* Ibid., p. 98—99.

[70] *Эразм.* Указ. соч., XLIX—LV.

[71] *Brant.* Stultifera Navis, лат. перевод 1497 г., f. 11.

[72] *Эразм.* Указ. соч., XLVII. — Там же, с. 166.

[73] *Эразм.* Указ. соч., XLVIII. — Там же, с. 167.

[74] *Эразм.* Указ. соч., XLII. — Там же, с. 161.

[75] *Brant.* Stultifera Navis. Prologues Jacobi Locher. Ed. 1497, IX.

[76] *Эразм.* Указ. соч., XXXVIII. — Там же, с. 156.

[77] *Эразм.* Указ. соч., XXXVIII. — Там же, с. 168.

[78] *Ronsard.* Discours des Miseres de ce temps.

[79] *Brant.* Loc. cit., песнь CXVII, особенно стихи 21—22 и 57 сл., в которых содержится прямая отсылка к Апокалипсису, ст. 13 и 20.

[80] *Joseph de Siguenga.* Tercera parte de la Historia de la orden de S. Geronimo, 1605, p. 837. Цит. по: *Tolnay.* Hieronimus Bosch. Appendice, p. 76.

[81] В другой работе мы покажем, что опыт демонизма и его сужение в XVI—XVIII вв. не следует рассматривать как победу гуманитарных и медицинских теорий над древним миром дикости и суеверий и что это было как бы включение в критический опыт тех форм, которые некогда несли в себе угрозу распада мира.

[82] Vie et mort de Satan le Feu. Paris, 1949, p. 17.

[83] *Calvin.* Institution chretienne, liv. I, chap. I. Ed. J.-D. Benoit, p. 51—52.

[84] *Sebastien Franck.* Paradoxes. Ed. Ziegler, § 57, 91.

[85] *Эразм.* Указ. соч., XXIX. — Там же, с. 144—145.

[86] Ренессансный платонизм, особенно с начала XVI в., — это платонизм ироничный и критический.

[87] *Tauler.* Predigter, XLI. Цит. по.: *Candillac.* Valeur du temps dans la pedagogic spi-rituelle de Tauler, p. 62.

[88] *Calvin.* Sermon II sur l'Epitre aux Ephesiens. — In.: Calvin. Textes choisis par Gag-nebin et K. Barth, p. 73.

[89] См.: *Эразм.* Указ. соч., LXV.

[90] *Николай Кузанский.* Простец о мудрости. — Соч. в 2 т., т. 1. М., 1979, с. 365.

[91] *Монтень.* Опыты, кн. II, гл. XII. — М. Монтень. Опыты, кн. I—II. М., 1979, с. 392 (пер. Ф. А. Коган-Бернштейн).

[92] *Эразм.* Указ. соч., XXX. — Там же, с. 146.

[93] *Эразм.* Указ. соч., II. — Там же, с. 122—123.

[94] *Chart-on.* De la sagesse, liv. I, chap. XV. Ed. Amaury Duval, 1827, t. I, p. 130.

[95] *Монтень.* Указ. соч., с. 428—429.

[96] *Charron.* Loc. cit., p. 130.

[97] Сходные идеи см. у Сент-Эвремона: *Saint-Evremond.* Sir Politik would be (acte V, sc. II).

[98] *Паскаль.* Мысли. М., 1995, с. 184 (пер. Ю. Гинзбург).

[99] Идея, что чтение романов или театральные спектакли приводят к безумию, получила большое распространение в XVIII в., особенно после Руссо. См. ниже, часть II, глава IV.

[100] *Saint-Evremond.* Sir Politik would be, acte V, sc. II.

[101] *Сервантес.* Дон Кихот, часть II, глава I.

[102] В «Мечтательницах» изображен трусливый Капитан, принимающий себя за Ахилла, спесивый Поэт, невежественный Любитель стихов, мнимый Богач, девица, считающая, что все в нее влюблены, педантка, полагающая, что в совершенстве разбирается в комедиях, и, наконец, еще одна педантка, принимающая себя за героиню романа.

[103] *Шекспир.* Макбет, акт V, сцена I (пер. Б. Пастернака).

[104] Макбет, акт V, сцена I.

[105] Там же, акт V, сцена V.

[106] *Сервантес.* Дон Кихот, ч. II, гл. LXXIV. — М. де Сервантес Сааведра. Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский. Ч. II. М., 1970, с. 535.

[107] Полезно было бы проделать структурный анализ соотношения между сном и безумием в театре XVII в. Родство их издавна отмеча-

лось в философских и медицинских сочинениях (см. часть II, гл. III); однако сон оказывается важнейшим элементом драматической структуры, по-видимому, немного позднее. Так или иначе, он заключает в себе иной смысл: его реальность — это реальность не примирения, но трагического конца. Рожденный им обман зрения проясняет истинную перспективу драмы и не приводит к *ошибке* — в отличие от безумия, которое, возникая во всем своем наигранном и ироническом беспорядке, указует на ложную концовку действия.

[108] *G. de Scudery.* La Comedie des comediens. Paris, 1635.

[109] *Gazoni.* L'Ospedale de'passi incurabili. Ferrare, 1586. Traduit et arrange par F. de Clavier (Paris, 1620). Ср.: *Beys.* L'Ospital des Fous (1635); его переработка появилась в 1653 г. под заглавием «Знаменитые безумцы» («Les Illustres fous»).

[110] *Francois Colletet.* Le Tracas de Paris, 1665.

[111] См.: *Peleus.* La Deflence du Prince des Sots (s. c. ni d.); Plaidoyersur la Principaute des Sots, 1608. Ср. также: Surprise et fustigation d'Angoulevent par Parchipretre des poispilles, 1603. Guirlande et reponse d'Angoulevent.

[112] Intitulation et Recueil de toutes les oeuvres que (sic!) Bernard de Bluet d'Arberes, comte de permission, 2 vol., 1601—1602.

[113] *Regnier.* Satire VI, vers 72.

[114] *Brascambille* (Paradoxes 1622, p. 45). Еще одно упоминание см. в: *Desmarin.* Defense du poete epique, p. 73.

[115] *Regnier.* Satire XIV, vers 7—10.

Глава вторая
ВЕЛИКОЕ ЗАТОЧЕНИЕ

[1] *Декарт.* Метафизические размышления, I. — Р. Декарт. Избр. произв. М., 1950, с. 336 (пер. В. М. Невежиной).

[2] Там же.

[3] *Декарт.* Указ. соч.

[4] *Монтень.* Опыты, кн. I, гл. XXVII. — Указ. изд., с. 167.

[5] Там же, с. 170.

[6] *Esquirol.* Des etablissements consacres aux alienes en France (1818). — In.: Des maladies mentales. Paris, 1838, t. II, p. 134.

[7] См.: *Louis Boucher.* La Salpetriere. Paris, 1883.

[8] См.: *Paul Bru.* Histoire de Bicetre. Paris, 1890.

[9] Эдикт 1656 г., ст. IV. Позднее к ним прибавились дома Святого Духа и Подкидышей, а дом Мыловаренного завода был исключен.

[10] Ст. XI.

[11] Ст. XIII.

[12] Ст. XII.

[13] Ст. VI.

[14] Проект был представлен Анне Австрийской и подписан Помпонном де Бель-евром.

[15] Доклад Ларошфуко-Лианкура от имени Комитета по нищенству Национального собрания (Proces-verbaux de l'Assemblee nationale, t. XXI).

[16] См.: Statuts et règlements de l'hôpital général de la Charité et Aumône generale de Lyon, 1742.

[17] Ordonnances de Monseigneur Tarcheveque de Tours. Tours, 1681. Ср.: *Mercier.* Le Monde médical de Touraine souns la Revolution.

[18] Экс, Альби, Анже, Арль, Блуа, Камбре, Клермон, Дижон, Гавр, Ле-Ман, Лилль, Лимож, Лион, Макон, Мартиг, Монпелье, Мулен, Нант, Ним, Орлеан, По, Пуатье, Реймс, Руан, Сент, Сомюр, Седан, Страсбург, Сен-Серван, Сен-Никола (Нанси), Тулуза, Тур. См.: *Esquiroi.* Loc. cit., t. II, p. 157.

[19] Из пастырского послания архиепископа Турского, процитированного выше, видно, что церковь оказывала этому сопротивление и присваивала себе честь быть вдохновительницей всего движения и создательницей первых учреждений такого рода.

[20] См.: *Esquirol.* Memoire historique et statistique sur la Maison royale de Charenton. — Loc. cit., t. II.

[21] *Hélène Bonnafous-Sérieux.* La Charité de Senlis. Paris, 1936.

[22] *R. Tardif.* La Charité de Château-Thierry. Paris, 1939.

[23] Для возведения госпиталя в Романе строительным материалом послужил разрушенный лепрозорий в Воле. См.: *J.-A. Ulysse Chevalier.* Notice historique sur la maladrerie de Voley près Romans. Romans, 1870, p. 62 и приведенные им документальные свидетельства, № 64.

[24] Так обстояло дело в Сальпетриере, куда «сестер» полагалось набирать из числа «девиц либо молодых вдов, бездетных и не обремененных делами».

[25] В Орлеане членами канцелярии были: «господин епископ, судья и 15 лиц, а именно 3 лица духовных и 12 самых почтенных его жителей, как чиновников, так и добрых горожан и торговцев» (Règlements et statuts de l'hôpital général d'Orléans, 1692, p. 8—9).

[26] Ответы на запросы департамента лечебных заведений относительно Сальпетриера, 1790. (Arch, nat., F 15, 1861).

[27] Как Сен-Лазар.

[28] В 1963—1965 гг. См. выше, глава I.

[29] Например, госпиталь Шарите в Романе был создан Службой подаяний, затем передан братьям святого Иоанна Божьего и наконец, в 1740 г., присоединен к Общему госпиталю.

[30] Прекрасный тому пример — основание Сен-Лазара. См.: *Colet.* Vie de saint Vincent de Paul, I, p. 292—313.

[31] Во всяком случае, его устав был обнародован в 1622 г.

[32] См.: *Wagnitz.* Historische Nachrichten und Bemerkungen über die merkwürdigsten Zuchthäusern in Deutschland. Halle, 1791.

[33] *Nicholls.* History of the English Poor Law. London, 1898—1899, t. I, p. 167—169.

[34] Elizabeth I, cap. V.

[35] *Nicholls.* Loc. cit., p. 228.

[36] *Howard.* Etat des prisons, des hôpitaux et des maisons de force (London, 1777); trad, française, 1788, 1.1, p. 17.

[37] *Nicholls.* History of the Scotch Poor Law, p. 85—87.

[38] Хотя создание working-houses предусмотрено уже актом от 1624 г. (21 James I, cap. I).

[39] *Nicholls.* History of the English Poor Law, I, p. 353.

[40] *Nicholls.* History of the Irish Poor Law, p. 35—38.

[41] Согласно Декларации от 12 июня 1662 г., управляющие парижского Госпиталя «дают приют и пропитание в пяти домах сказанного Госпиталя более чем 6000 человек»; цит. по: *Lallemand.* Histoire de la Charite. Paris, 1902—1912, t. IV, p. 262. Население Парижа к этому времени составляло чуть больше полумиллиона человек. Для изучаемого нами географического ареала эта пропорция на протяжении всего классического периода более или менее постоянна.

[42] *Calvin.* Institution chrétienne, I, chap. XVI. Ed. J.-D. Benoit, p. 225.

[43] *Calvin.* Op. cit., p. 229.

[44] Ibid., p. 231.

[45] Аугсбургское исповедание.

[46] *Calvin.* Justifications, liv. III, chap. XII, note 4.

[47] Catechisme de Geneve, op. *Calvin,* VI, p. 49.

[48] *J. Janssen.* Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, III Allgemeine Zustande des deutschen Volkes bis 1555, S. 46.

[49] *Laehr.* Gedenktage der Psychiatric. Berlin, 1893, S. 259.

[50] *Laehr.* Ibid., S. 320.

[51] 18 Elizabeth I, cap. 3. Ср.: *Nicholls.* Loc. cit., I, p. 169.

[52] Settlement Act: важнейший законодательный акт XVII в. в отношении английских бедняков.

[53] Опубликована в 1683 г., через шесть лет после смерти автора; приведена в кн.: *Burns.* History of the Poor Law, 1764.

[54] Sessio XXIII.

[55] Влияние Вивеса на законодательство елизаветинской Англии почти неоспоримо. Он преподавал в Оксфордском колледже Тела Христова, где и написал свой трактат «De Subventione»[8*]. Данное им определение бедности связано не с мистическим смыслом нищеты, но с возможной политикой призрения: «...не только те бедны, кому недостает денег, но и всякий, у кого нет силы телесной, либо здоровья, либо разума и здравого суждения» (L'Aumonerie, trad, française. Lyon, 1583, p. 162).

[56] Цит. по: *Foster Watson.* J. L. Vives. Oxford, 1922.

[57] *Medina.* De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres, 1545.

[58] *C. Perez de Herrera.* Discursos del Ampro de los legitimos pobres, 1598.

[59] Цит. по: *Lallemand.* Loc. cit., IV, p. 15, note 27.

[60] Соответствующий запрос был сделан Ипрским муниципалитетом, который только что запретил нищенство и любые частные формы благотворительности. B. N. R. 36—215, цит. по: *Lallemand,* IV, p. 25.

[61] Письмо от марта 1657 г.; см.: *Saint Vincent de Paul.* Correspondance. Ed. Coste, t. VI, p. 245.

[62] Пастырское послание от 10 июля 1670, loc. cit.

[63] «Тут-то и не должно смешивать Змея с Голубем, так чтобы в простоте нашей все же достигал слуха глас осмотрительности. Именно она научит нас, как отделять агнцев от козлищ» *(Camus.* De la mendicite legitime. Douai, 1634, p. 9—10). Тот же автор объясняет, что духовная значимость акта милосердия зависит и от степени нравственности того, на кого он обращен: «Поскольку существует необходимая связь между подаянием и нищим, то подаяние может быть истинным тогда лишь, когда нищий просит его по правде и справедливости» (ibid.).

[64] *Dom Guevarre.* La mendicità provenuta (1693).

[65] И в Сальпетриере, и в Бисетре безумных помещают либо среди «хороших бедняков» (в Сальпетриере это отделение Магдалины), либо

среди «дурных бедняков» (в отделения Исправительное или Искупления грехов).

[66] Цит. по: *Lallemand.* Loc. cit., IV, p. 216—226.

[67] Это мы рассматриваем «одержимых» как безумцев (что составляет аксиому), и предполагаем, что в Средние века всех безумцев считали одержимыми (что уже ошибка). И ошибка эта, и аксиома встречаются в трудах многих авторов, как, например, у Цилборга (Zilboorg).

[68] Tristan et Iseut. Ed. Bossuat, p. 220.

[69] *Voltaire.* Oeuvres complètes. Garnier, XXIII, p. 377.

[70] В духовной сфере нищета в конце XVI — начале XVII в. переживается как угроза Апокалипсиса. «Одна из очевиднейших примет скорого пришествия Сына Божьего и скончания веков — крайняя нищета, и духовная и мирская, в каковую ввергнут мир. Настали ныне тяжкие дни... когда по множеству грехов умножилась и нищета, ибо тяготы ее суть неотъемлемые тени вины» *(Camus.* De la mendicite legitime des pauvres, p. 3—4).

[71] *Delamare.* Traité de police, loc. cit.

[72] См.: *Thomas Platter.* Description de Paris, 1559; опубликовано в: Mémoires de la société de l'Histoire de Paris, 1899.

[73] Сходные меры принимаются и в провинции: так, например, в Гренобле существуют «нищегоны», на которых возложена обязанность обходить улицы и изгонять из города бродяг.

[74] Это наблюдается, в частности, в бумагоделательной промышленности и в среде типографских рабочих; см., например, документ из Архива департамента Эро, опубликованный в кн.: *G. Martin.* La Grande Industrie sous Louis XIV. Paris, 1900, p. 89, note 3.

[75] Согласно Эрлу Гамильтону *(Earl Hamilton.* American Treasure and the price revolution in Spain, 1934), экономические затруднения, которые испытывает Европа в начале XVII в., связаны с остановкой работы американских шахт.

[76] I. James I, cap. VI: мировые судьи должны установить твердую заработную плату «for any labourers, weawers, spinners and workmen and workwomen whatsoever, either working by the day, week, month, or year»[11*]. См.: *Nicholls.* Loc. cit., I, p. 209.

[77] Цит. по: *Nicholls,* I, p. 245.

[78] Ibid., p. 212.

[79] *F. Eden.* State of the Poor. London, 1797, I, p. 160.

[80] *E. M. Leonard.* The Early History of English Poor Relief. Cambridge, 1900, p. 270.

[81] *Marquis d'Argenson.* Journal et Memoires. Paris, 1867, t. VI, p. 80 (30 novembre 1749).

[82] При весьма знаменательных обстоятельствах: «Гонимые голодом, прибыли в город несколько кораблей, набитых великим множеством нищих, каковые не могут прокормиться в окрестных провинциях». Крупнейшие промышленники — прежде всего семейство Аленкуров — делают пожертвования в их пользу (Statuts et règlements de l'Hôpital général de la Charité et Aumône générale de Lyon, 1742, p. VII—VIII).

[83] *Howard.* Loc. cit., I, p. 154—155.

[84] *Howard.* Loc. cit., I, p. 136—206.

[85] Цит. по: *Nicholls.* Loc. cit., I, p. 353.

[86] Так, Вустерскому работному дому приходится вывозить в отдаленные районы всю изготовленную одежду, которая не идет на нужды самих пансионеров.

[87] Цит. по: *Nicholls.* Loc. cit., I, p. 367.

[88] *Howard.* Loc. cit., t. I, p. 8.

[89] Он советует Жюмьежскому аббатству поставлять этим несчастным шерсть для прядения: «Шерстяные и чулочные мануфактуры могут доставить замечательное средство принудить к труду оборванцев» *(G. Martin.* Loc. cit., p. 225, note 4).

[90] Цит. по: *Lallemand.* Loc. cit., t. IV, p. 539.

[91] *Font.* Loc. cit., p. 16—17.

[92] См.: *Lallemand.* Loc. cit., t. IV, p. 544, note 18.

[93] В 1733 г. некий архитектор, Жермен Боффран, начертил план громадного колодца. Очень скоро обнаружилось, что пользы от него никакой; однако работы не прекращались, чтобы узники были заняты делом.

[94] *Musquinet de la Pagne.* Bicêtre réformé ou établissement d'une maison de discipline, 1789, p. 22.

[95] Конфликты подобного типа случались не только в Англии, но и во Франции; например, в Труа возникает тяжба между «мастерами и общиною чулочников» и администрацией госпиталей *(Archives du département de l'Aube).*

[96] *Bossuet.* Elévations sur les mystères, VI semaine, 12 élévation. — Bossuet. Textes choisis par H. Bremond, Paris, 1913, t. III, p. 285.

[97] Sermon 155 sur le Deutéronome, 12 mars 1556.

[98] *Bossuet.* Loc. cit., p. 285.

[99] *Calvin.* Sermon 49 sur le Deutéronome, 3 juillet 1555.

[100] «Мы желаем, чтобы Бог угождал безумным вожделениям нашим и словно бы находился у нас в услужении» *(Calvin.* Ibid.).

[101] *И. Хёйзинга.* Осень Средневековья. М., 1988, с. 29—30.

[102] *Bourdaloue.* Dimanche de la Septuagésime. — Oeuvres, Paris, 1900, I, p. 346.

[103] Чрезвычайно показательный пример тому — проблемы, которые встали перед брауншвейгским изолятором. См. ниже, часть III, глава II.

[104] См.: *Nicholls.* Op. cit., I, p. 352.

[105] Устав Общего госпиталя, ст. XII и XIII.

[106] Цит. по анонимной брошюре: Histoire de l'Hôpital général, Paris, 1676.

[107] Arsenal, ms. 2566, f. 54—70.

[108] *Русco.* Рассуждение... на тему...: Способствовало ли развитие наук и искусств очищению нравов. — Ж.-Ж. Руссо. Трактаты. М., 1969, с. 22 (пер. А. Д. Хаютина).

[109] *Howard.* Loc. cit., t. I, p. 157.

[110] *Id.* Ibid., t. II, p. 382—401.

[111] Проповедь, приведенная в кн.: *Collet.* Vie de saint Vincent de Paul.

[112] См.: *Tardif.* Loc. cit., p. 22.

[113] *Howard.* Loc. cit., t. 1, p. 203.

[114] *Delamare.* Traite de la police, t. I, p. 287—288.

Глава третья
МИР ИСПРАВИТЕЛЬНЫХ РАБОТ

[1] Первым такую интерпретацию предложил Серьё (см., в частности: *Sérieux* et *Libert.* Le Régime des aliénés en France au XVIII siècle. Paris, 1914). В том же духе выдержаны работы Филиппа Шатлена *(Chatelain.* Le Régime des aliénés et des anormaux aux XVII et XVIII siècles. Paris, 1921), Марты Анри *(Henry.* La Salpêtrière sous l'Ancien Régime. Paris, 1922), Жака Вье (*Vié.* Les Aliénés et Correctionnaires à Saint-Lazare aux XVII et XVIII siècles. Paris, 1930), Элен Боннафу-Серьё (*Bonnafous-Sérieux.* La Charité de Senlis. Paris, 1936), Рене Тардифа (*Tardif.* La charité de Château-Thierry. Paris, 1939). Все они, опираясь на работы Функ-Брентано, старались «реабилитировать» изоляцию при Старом режиме и развеять миф о том, что революция принесла безумным освобождение, — миф, созданный Пинелем и Эскиролем и продолжавший жить

еще в конце XIX в., в работах Семеленя, Поля Брю, Луи Буше, Эмиля Ришара.

[2] Любопытно, что этот методологический предрассудок, во всей его наивности, в равной мере присущ как упомянутым нами авторам, так и большинству марксистов, когда они ведут речь об исторических аспектах науки.

[3] См.: *Marthe Henry.* Op. cit., Cassino.

[4] См.: *Bru.* Histoire de Bicêtre. Paris, 1890, p. 25—26.

[5] *Howard.* Loc. cit., I, p. 169—170.

[6] Deliberation de l'Hôpital général. — In.: Histoire de l'Hôpital général.

[7] *Thierry de Héry.* La Methode curative de la maladie venerienne, 1559, p. 3—4.

[8] К которому следует добавить и Южный госпиталь. См.: *Pignot.* L'Hopital du Midi et ses origines. Paris, 1885.

[9] См.: Histoire de l'Hôpital général.

[10] *Bossuet.* Traité de la concupiscence, chap. V. — Bossuet. Textes choisis par H. Bremond. Paris, 1913, t. III, p. 183.

[11] В частности, моральных седативов Гислена.

[12] Etat abrégé de la dépense annuelle des Petites-Maisons. «В домиках содержатся 500 старых дряхлых бедняков, 120 бедняков, больных паршой, 100 бедняков, больных сифилисом, 80 бедняков, утративших рассудок». Составлено 17 февраля 1664 г. для мон-сеньора де Арле (B. N., ms. 18606).

[13] *Pinel.* Traité médico-philosophique, p. 207.

[14] Arsenal, ms. 10918, f. 173.

[15] После него было еще несколько приговоров в том же духе: в мемуарах маркиза д'Аржансона читаем: «На этих днях сожгли за содомию двух деревенских мужиков» (Mémoires et Journal, t. VI, p. 227).

[16] Dictionnaire philosophique (Oeuvres completes), t. XVII, p. 183, note 1.

[17] В папках, хранящихся в Арсенале — что составляет около 4000 дел, — примеры таких мягких приговоров; их шифры: № 10254—10267.

[18] См.: *Chauveau et Helie.* Théorie du Code pénal, t. IV, № 1507.

[19] В ходе судебных процессов XV в. обвинение в содомии всегда сопровождается обвинением в ереси (ереси катаров, т. е. ереси par excellence). См. судебное дело Жиля де Ре. То же обвинение встречается и при разборе дел о ведовстве. См.: *De Lancre.* Tableau de l'inconstance des mauvais anges. Paris, 1612.

[20] Дело госпожи Друэ и девицы де Парсон дает типичный пример отягчающей функции гомосексуализма по отношению к содомии (Arsenal, ms. 11183).

[21] Это приведение к общему знаменателю отразилось в том факте, что ордонансом 1670 г. содомия была включена в число «королевских дел» — что служило признаком не столько ее важного значения, сколько стремления вывести эти дела из ведения парламентов, по-прежнему склонных прилагать к ним устаревшие нормы средневекового права.

[22] *Delaware.* Traite de la police, t. I, p. 527.

[23] Начиная с 1715 г. решения лейтенанта полиции можно обжаловать через парламент; однако возможность эта остается чисто теоретической.

[24] Например, в изолятор помещают некую госпожу Лорьо, из-за которой «несчастный Шартье почти вовсе позабыл жену свою, семейство и долг, предавшись всецело ничтожному сему созданию, на которое уже растратил он большую часть своего состояния» (Notes de R. d'Argenson, Paris, 1866, p. 3).

[25] Брат епископа Шартрского был помещен в Сен-Лазар: «Склад ума имел он столь низменный и рожден был с задатками столь недостойными происхождения своего, что можно было ожидать от него любых выходок. Говорят, изъявлял он желание жениться на кормилице господина епископа, своего брата» (B. N., Clairambault, 986).

[26] *Saint-Evremond.* Le Cercle. — Oeuvres, 1753, t. II, p. 86.

[27] «Смешные жеманницы», явление V (пер. Н. Яковлевой).

[28] *Bossuet.* Traité de la concupiscence, chap. IV (textes choisis par H. Bremond, t. III, p. 180).

[29] «Мещанин во дворянстве», акт III, явление III; и акт IV, явление III (во втором случае — пер. Н. Любимова).

[30] *Бальзак.* Дело об опеке.

[31] Приведем одно типичное прошение об изоляции: «Все родственники поименованного Ноэля Робера Юэ... имеют честь нижайше изъяснить Вашему Величеству, что несчастьем почитают иметь роднёю своей сказанного Юэ, каковой всегда был человеком никчемным и даже никогда не изъявлял желания трудиться, предаваясь единственно разврату, водя дружбу с людьми дурными, каковые всегда могут подтолкнуть его к тому, чтобы покрыть бесчестьем семью свою и сестру, девицу на выданье» (Arsenal, ms. 11617, f. 101).

[32] Цит. по: *Pietri.* La Réforme de l'Etat au XVIII siècle. Paris, 1935, p. 263.

[33] Циркуляр Бретёйя. Цит. по: *Funk-Brentano.* Les Lettres de cachet. Paris, 1903.

[34] Arsenal, ms. 10135.

[35] Ордонанс от 10 ноября 1617 г. *(Delaware.* Traité de la police, I, p. 549—550).

[36] См.: *Pintard.* Le Libertinage érudit. Paris, 1942, p. 20—22.

[37] Ордонансом от 7 сентября 1651 г., действие которого было продлено 30 июля 1666 г., вновь устанавливается четкая иерархия наказаний — от ошейника до костра, в зависимости от числа рецидивов.

[38] Дело шевалье де ла Барра нужно рассматривать как исключение из правила; свидетельство тому — вызванный им скандал.

[39] B. N., Clairambault, 986.

[40] Согласно бретонскому обычному праву, «кто убивает себя по собственной воле, того должно подвесить за ноги и волочить по земле как убийцу».

[41] *Brun de la Rochefte.* Les Procès civils et criminels. Rouen, 1663. См.: *Locard.* La Médecine judiciaire en France au XVII siècle, p. 262—266.

[42] Ордонанс от 1670 г. Раздел XXII, ст. I.

[43] «...В том случае, если исполнил он замысел свой и совершил свою волю по причине непереносимого страдания, приступа болезни, отчаяния либо в припадке буйства» *(Brun de la Rochette.* Loc. cit.).

[44] То же происходит и с погибшими: «Сейчас уже не волочат по улицам тех, кого нелепые законы продолжали преследовать и после кончины. К тому же то было зрелище жуткое и отвратительное, и для города, где много беременных женщин, могло оно иметь опасные последствия» *(Mercier.* Tableau de Paris, 1783, III, p. 195).

[45] См.: *Heinroth.* Lehrbuch der Störungen des Seelenleben, 1818.

[46] См.: *Casper.* Charakteristik der französischen Medizin, 1865.

[47] Мы надеемся посвятить этому вопросу одну из следующих работ.

[48] Правда, он был издан после дела о применении ядов.

[49] *Delaware.* Traité de la police, I, p. 562.

[50] Вот несколько примеров. Колдовство: в 1706 г. из Бастилии переводят в Сальпетриер некую вдову Матт, «мнимую ведьму, что подкрепляла смехотворные прорицания свои чудовищными кощунствами». На следующий год она заболевает, и «все надеются, что скорая смерть очистит от нее наше общество» *(Ravaisson.* Archives Bastille, XI, p. 168). Алхимики: «Г-н Омон-младший доставил [в Бастилию] деви-

цу Лами, каковую удалось отыскать лишь сегодня и каковая проходит по делу пяти, из коих трое уже задержаны и отправлены в Бисетр, а женщины — в Общий госпиталь за стремление выведать тайны металлов» (Journal de Du Junca, цит. по: *Ravaisson,* XI, p. 165); либо некая Мари Маньян, которая трудится «над перегонкой и замораживанием ртути, желая добыть золото» (Salpetriere. Archives prefectorales de Police. Br. 191). Маги: девица Майи, отправленная в Сальпетриер за то, что составила приворотное зелье «для одной вдовы, сохнувшей по молодому человеку» (Notes de R. d'Argenson, p. 88).

[51] *Delaware.* Loc. cit., p. 562.

[52] «Вследствие пагубных обязательств, на себя принятых, те, кто всецело предался на волю сих соблазнителей, могут дойти в преступлении своем до крайнего предела и к безбожию и кощунству присовокупить насылание порчи и отравительство» *(Delaware.* Ibid.).

[53] Рукопись этого текста находится в Библиотеке Арсенала, ms. 10515.

[54] B. N. Fonds Clairambault, 986.

[55] См.: *Frédéric Lachèvre.* Mélanges, 1920, p. 60—81.

[56] *Лабрюйер.* Характеры, гл. XVI, часть II. — *Ф. де Ларошфуко.* Максимы. *Б. Паскаль.* Мысли. *Ж. де Лайбрюйер.* Характеры. М., 1974, с. 494 (пер. Ю. Корнеева и Э. Линецкой).

[57] *La Mothe Le Vayer.* Dialogues d'Orasius Tubero. Ed. 1716, 1.1, p. 5.

[58] Justine. Ed. 1797, t. VII, p. 37.

[59] Ibid., p. 17.

[60] Примером изоляции за либертинаж может служить знаменитое дело аббата Монкрифа: «Расточал он огромные средства на кареты, лошадей, яства, лотерейные билеты, покупку домов, отчего набралось у него долгов на 70 000 ливров... Он большой любитель исповедовать и страстно любит наставлять женщин, так что у некоторых мужей зародились на счет его подозрения... Это величайший сутяжник, у него множество своих прокуроров в судах... К несчастью, все это в избытке обличает в нем общее расстройство рассудка и то, что он окончательно повредился в уме» (Arsenal, ms. 11811. См. также 11498, 11537, 11765, 12010, 12499).

[61] Arsenal, ms. 12692.

[62] Основные особенности исправительного существования можно было бы описать на основании биографий таких людей, как Анри-Луи де Ломени (см.: *Jacobé.* Un internement sous le grand roi, Paris, 1929), или аббата Блаша, чье личное дело хранится в Арсенале (ms. 10526; ср. 10588, 10592, 10599, 10614).

Глава четвертая
ОПЫТЫ БЕЗУМИЯ

[1] Такая пропорция держится более или менее устойчиво с конца XVII до середины XVIII в. Приводится по данным королевских указов о взятии под стражу и заключении в Общий госпиталь.

[2] См.: *Fosseyeux.* L'Hôtel-Dieu de Paris au XVII siècle et au XVIII siècle. Paris, 1912.

[3] Они упоминаются в финансовых отчетах. «За изготовление днища закрытой лежанки, стенок для означенной лежанки и за изготовление двух окошек в означенной лежанке, чтобы видеть и подавать, — 12 парижских су» (Comptes de l'Hôtel-Dieu, XX, 346. Цит. по: *Coyecque.* L'Hôtel-Dieu de Paris, p. 209, note 1).

[4] *Tenon.* Mémoires sur les hôpitaux de Paris, 4-e mémoire. Paris, 1788, p. 215.

[5] *D. H. Tuke.* Chapters on the history of the insane. London, 1882, p. 67.

[6] В 1675 г. управляющие Вифлеема просят в одном из своих уведомлений не путать «больных, находящихся в Госпитале для лечения», и прочих «попрошаек и бродяг».

[7] *D. H. Tuke.* Ibid., p. 79—80.

[8] Первым среди этих врачей был Реймон Фино, затем, до 1725 г., Фермелюи; потом Л'Эпи (1725—1762), Голар (1762—1782) и, наконец, Филип. На протяжении XVIII в. им помогали ассистенты. См.: *Delaunay.* Le Monde medical parisien au XVIII siecle, p. 72—73. В Бисетре в конце XVIII в. был свой хирург, готовившийся к степени магистра, двое его помощников и несколько учеников (Mémoires de P. Richard, ms. de la Bibliothèque de la Ville de Paris, f. 23).

[9] *Audin Rouvière.* Essai sur la topographic physique et medicale de Paris. Dissertation sur les substances qui peuvent influer sur la santé des habitants de cette cité. Paris, An II, p. 105—107.

[10] Раздел XIII. Цит. по: *Isambert.* Recueil des anciennes lois. Paris, 1821—1833, X, VIII, p. 393.

[11] В XVIII в. таким образом оказался якобы заражен целый городок Эксминстер, в графстве Девоншир.

[12] *Howard.* Loc. cit., t. I, p. 14.

[13] Дело Клода Реми. Arsenal, ms. № 12685.

[14] Только в конце XVIII в. появляется формулировка «для того же ухода и врачевания, как и остальные умалишенные». Вот распоряжение от 1784 г. (дело Луи Буржуа): «Препровожден из тюрьмы Конс-

ержери по решению парламента для помещения в смирительный дом крепости Бисетр для получения того же содержания, пищи, ухода и врачевания, как и остальные умалишенные».

[15] Arsenal, ms. 11396, f. 40, 41.

[16] Arsenal, ms. 12686.

[17] См.: *D. H. Tuke* (History of insane, p. 117): скорее всего, цифры были более высокими, ибо сэр Эндрю Халлидей несколько недель спустя насчитал в Норфолке, где, по данным Комитета, было обнаружено 42 безумца, целых 112 умалишенных узников.

[18] *Howard.* Loc. cit., t. I, p. 19.

[19] *Esquirol.* Des etablissements consacrés aux aliénés en France, in: Maladies mentales, t. II, p. 138.

[20] *Esquirol.* Ibid., t. II, p. 137.

[21] Эти пометы содержатся в «Сводах королевских повелений о заточении в Общий госпиталь» и в «Состояниях лиц, содержащихся повелением короля в Шарантоне и Сен-Лазаре» (Arsenal).

[22] Примером подобного подхода может служить работа: *Hélène Bonnafous-Sérieux.* La Charité de Senlis.

[23] См.: Journal of Mental Science, t. X, p. 256.

[24] См.: Journal of Psychological Medecine, 1850, p. 426. Однако высказывалось и противоположное мнение, см.: *Ullersperger.* Die Geschichte der Psychologic und Psychiatric in Spanien. Würzburg, 1871.

[25] *F. M. Sandwith.* The Cairo lunatic Asylum. — «Journal of Mental Science», vol. XXXIV, p. 473—474.

[26] Дозволение на это было получено от короля Испании, а затем от папы (26 февраля 1410 г.). См.: *Laehr.* Gedenktage der Psychiatric, S. 417.

[27] *Pinel.* Traité médico-philosophique, p. 238—239.

[28] Например, «дому страждущих» святого Гергена. См.: *Kirchhoff.* Irrenarzte. Berlin, 1921, S. 24.

[29] *Laehr.* Gedenktage der Psychiatric.

[30] *Krafft Ebing.* Lehrbuch der Psychiatric. Stuttgart, 1879, Bd. I, S. 45. Anm.

[31] Упомянут в книге архитектора Тукера: «Pey der spitallpruck das narrhewslein gegen dem Karll Holtzschmer uber»; см.: *Kirchhoff.* Ibid., S. 14.

[32] *Kirchhoff.* Ibid., S. 20.

[33] См.: *Beneke.* Loc. cit.

[34] См.: *Esquirol.* Memoire historique et statistique sur la maison royale de Charenton. — In.: Traité des maladies mentales, t. II, p. 204, 208.

[35] См.: *Collet.* Vie de saint Vincent de Paul (1818), t. 1, p. 310—312. «Он относился к ним с материнской нежностью, как к сыновьям своим».

[36] B. N. Coll. «Joly de Fleury», ms. 1309.

[37] Цит. по: *J. Vié.* Les Aliénés et correctionnaires à Saint-Lazare aux XVII et XVIII siècles. Paris, 1930.

[38] Une relation sommaire et fidele de l'affreuse prison de Saint-Lazare, coll. «Joly de Fleury», 1415. Точно так же в изолятор превратились и Птит-Мезон, которые, как явствует из приводимого текста, еще в конце XVI в. служили больницей: «Также принимают в сказанный госпиталь бедных людей, лишившихся имущества своего и ума и в помешательстве своем и безумии бегающих по улицам; из них многие, получая хорошее лечение, со временем вновь обретают здравый смысл и телесное здоровье» (цит. по: *Fontanou.* Edits et ordonnances des rois de France, Paris, 1611, I, p. 921).

[39] *Hélène Bonnafous-Sérieux.* Loc. cit., p. 20.

[40] *Ned Ward.* London Spy. London, 1700; rééd. 1924, p. 61.

[41] Цит. по: *D. H. Tuke.* Chapters in the history of the insane, p. 9, 90.

[42] К консультациям Дзаккиаса (1584—1659), главного врача Рима, часто прибегал Высший церковный суд, проводя экспертизы по гражданским и церковным делам. В 1624—1650 гг. он опубликовал свои «Quaestiones medico-legales».

[43] Von der Macht des Gemiüths durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühlen Meistersein, 1797.

[44] *Heinroth.* Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens, 1818; *Elias Regnault.* Du degre de competence des medecins. Paris, 1828.

[45] *Zacchias.* Quaestiones medico-legales, liv. II, titre I.

[46] См.: *Falret.* Des maladies mentales et les asiles d'alienes. Paris, 1864, p. 155.

[47] Formalités à remplir pour Padmission des insensés à Bicêtre (документ приведен в кн.: *Richard.* Histoire de Bicetre. Paris, 1889).

[48] В учетных книгах парижского Госпиталя можно обнаружить пометы, например, в таком духе: «Переведен из тюрьмы Консьержери по приговору парламента, дабы быть доставленным...»

[49] В 1692 г. этот ордонанс был дополнен еще одним, где предусматривалось назначение двух экспертов в тех городах, в которых находился двор, канцелярия епископа, президиальный суд или главный суд бальи; во всех остальных городах эксперт был один.

[50] Ордонансом от 1699 г. эту должность решено распространить «на все города и места королевства нашего, где учреждение ее признано будет необходимым».

[51] См., например, письмо Бертена к Ла Мишодьеру по поводу некоей дамы Родеваль (Arch. Seine-Maritime C 52) или письмо выборного наместника Сен-Венана по поводу сьёра Ру (Arch. Pas-de-Calais; 709, f. 165).

[52] «Вы должны принять все возможные меры предосторожности в отношении следующего: первое, чтобы мемуар подписан был ближайшими родственниками как по линии отца, так и по линии матери; второе, чтобы точнейшим образом были указаны все, кто не захочет его подписать, с изложением причин, тому препятствующих; помимо всего этого должно обязательно проверить правдивость приведенных ими сведений» (цит. по: *Joly.* Lettres de cachet dans la généralité de Caen au XVIII siècle).

[53] См. дело Леконта: Archives Aisne C 677.

[54] См. Мемуар относительно Луи Франсуа Сукани де Морёйя. Arsenal, ms. 12684.

[55] См., например, свидетельство, приведенное у Локара (Loc. cit., p. 172).

[56] См. статью «Пораженный в правах» («Interdit») в словаре Феррьера: *Cl.-J. de Ferrière.* Dictionnaire de droit et de pratique. Ed. 1769, t. II, p. 48—50.

[57] *Zacchias.* Quaestiones medico-legales, liv. II, titre I, question 7. Lyon, 1674, p. 127—128.

[58] Цит. по: *H. Bonnafous-Sérieux.* Loc. cit., p. 40.

[59] Arsenal, ms. 10928.

[60] Цит. по: *Devaux.* L'Art de faire les rapports en chirurgie. Paris, 1703, p. 435.

[61] Правда, Бретёй добавляет: «За исключением тех случаев, когда семья совершенно не в состоянии понести издержки по процедуре, каковая должна предшествовать изоляции. Но тогда требуется, чтобы слабоумие было явным, общеизвестным и удостоверенным через точнейшие разыскания».

Глава пятая
УМАЛИШЕННЫЕ

[1] B. N. Fonds Clairambault, 986.

[2] См. письмо к Фуше, цит. выше, глава III, с. 122—123.

[3] Notes de René d'Argenson. Paris, 1866, p. 111—112.

[4] Arch. Bastille, Ravaisson, t. XI, p. 243.

[5] Ibid., p. 199.

[6] Dictionnaire de droit et de pratique, t. I, p. 611, статья «Folie». Ср. раздел XXVIII, ст. I уголовного ордонанса 1670 г.: «Буйно помешанный либо умалишенный, не имея собственной воли, не подлежит наказанию, ибо уже довольно наказан своим безумием».

[7] Arsenal, ms. 12707.

[8] Notes de René d'Argenson, p. 93.

[9] *Cl.-J. de Ferrière.* Dictionnaire de droit et de pratique, статья «Folie», p. 611, подчеркнуто нами.

[10] Archives Bastille, Ravaisson, t. XIII, p. 438.

[11] Archives Bastille, Ravaisson, t. XIII, p. 66—67.

[12] Dictionnaire de droit et de pratique, статья «Folie», p. 611.

[13] Bibliothèque de droit français, статья «Furiosus».

[14] Рассуждение о методе, IV часть. — *Р. Декарт.* Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1989, с. 268 (пер. Г. Г. Слюсарева).

[15] Первое размышление. — *Р. Декарт.* Избр. произв., с. 340 (пер. В. М. Невежиной).

[16] Трактат об усовершенствовании разума. — *Б. Спиноза.* Избр. произв. в 2 т. Т. 1, М., 1957, с. 320, 323 (пер. Я. М. Боровского).

[17] Ст. 41 обвинительного заключения; франц. пер. цит. по: *Hernandez.* Le Procès inquisitorial de Gilles de Rais. Paris, 1922.

[18] Шестое заседание суда (цит. по: Procès de Gilles de Rais. Paris, 1959, p. 232).

[19] Archives Bastille, Ravaisson, XIII, p. 161—162.

[20] B. N. Fonds Clairambault, 986.

[21] Цит. по: *Pietri.* La Réforme de l'Etat, p. 257.

[22] B. N. Fonds Clairambault, 986.

[23] Гораздо позднее и, вероятно, под влиянием практики обращения с безумными, напоказ иногда выставляли венериков. Отец Ришар в своих «Мемуарах» рассказывает, что принц Конде привел взглянуть на них герцога Ангиенского, дабы «внушить ему отвращение к пороку» (f. 25).

[24] Нед Уорд в «Лондонском соглядатае» называет цифру в два пенса. Вполне возможно, что в течение XVIII в. плата за вход была снижена.

[25] «Прежде всем разрешалось посещать Бисетр, и в летнее время туда приходило не менее 2000 человек в день. Если у вас были деньги, служитель отводил вас в отделение для умалишенных» (Memoires de Père Richard, loc. cit., f. 61). Посетители видели ирландского священ-

ника, «спавшего на соломе», капитана корабля, который, завидя людей, приходил в бешенство, «ибо в безумие его ввергла несправедливость людская», юношу, «певшего чарующим голосом» (ibid).

[26] *Mirabeau.* Mémoires d'un voyageur anglais, 1788, p. 213, note 1.

[27] См. выше, глава I.

[28] *Esquirol.* Mémoire historique et statistique de la Maison Royale de Charenton. — In: Des maladies mentales, II, p. 222.

[29] Ibid.

[30] *Паскаль.* Мысли. М., 1995, с. 105 (пер. Ю. Гинзбург).

[31] *D. H. Tuke.* Chapters on the History of the Insane, p. 151.

[32] Его звали Норрис. Через год после своего освобождения он умер.

[33] *Coguel.* La vie parisienne sous Louis XVI. Paris, 1882.

[34] *Esquirol.* Des maladies mentales, t. II, p. 481.

[35] *Fodéré.* Traité du délire appliqué à la médecine, à la morale, à la legislation. Paris, 1817, t. I, p. 190—191.

[36] Это нравственное соотношение, которое устанавливается в самом человеке между ним и его животным началом — не как силой, вызывающей метаморфозы, а как пределом его собственной природы, — прекрасно изображено у Матюрена Ле Пикара: «По жадности он — волк, по хитроумию — лев, по плутовству и лживости — лиса, по лицемерию — обезьяна, по завистливости — медведь, по мстительности — тигр, по злоязычию, богохульству и склонности к клевете — пес; это змея, что питается землей, — по скупости, хамелеон — по изменчивости, пантера — по ереси, василиск — по сладострастности взора, дракон, вечно мучимый жаждой, — по пьянству, свинья — по сладострастию» (Le Fouet des Paillards. Rouen, 1623, p. 175).

[37] *Pinel.* Traité médico-philosophique, t. I, p. 60—61.

[38] Другой иллюстрацией той же самой темы может служить рацион питания, предусмотренный для умалишенных Бисетра (отделение Сен-При): «Шесть четвертей фунта ржаного хлеба в день, пропитанные похлебкой; четверть фунта мяса по воскресеньям, вторникам и четвергам; треть литра гороха или бобов по понедельникам и пятницам; унция масла по средам; унция сыра по субботам» (Archives de Bicêtre. Règlement de 1781, chap. V, art. 6).

[39] *Pinel.* Loc. cit., p. 312.

[40] *Pinel.* Op. cit., p. 312.

[41] Если дать себе труд исследовать понятие природы у Сада в его соотнесении с философией XVIII в., то обнаружится движение того же рода, причем в чрезвычайно чистом виде.

[42] *Bossuet.* Panégyrique de saint Bernard. Préambule. — Oeuvres complètes, 1861, I, p. 622.

[43] Проповедь, цит. по: *Abelly.* Vie de vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul. Paris, 1664, t. I, p. 199.

[44] См.: *Abelly.* Ibid., p. 198. Святой Винцент отсылает здесь к Посланию ап. Павла (1 Кор., 1, 23): Judaeis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam.

[45] Correspondance de saint Vincent de Paul. Ed. Coste, t. V, p. 146.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Введение

[1] *Régnier.* Satire XIV, v. 9. — Oeuvres completes. Ed. Railaud.

[2] Ibid., v. 13—14.

[3] Ibid., v. 7—8.

[4] *W. Blake.* Le Manage du ciel et de l'enfer. Trad. A. Gide, p. 24.

[5] Ibid., p. 20.

[6] *Régnier.* Loc. cit., v. 155.

Глава первая
БЕЗУМЕЦ КАК ЕСТЕСТВЕННЫЙ ВИД

[1] Pygmalion, prince de Tyr. Prologue. — Oeuvres de Fontenelle. Paris, 1790, IV, p. 472.

[2] *Bayle,* цит. по: *Delvové.* Essai sur Pierre Bayle. Paris, 1906, p. 104.

[3] *Fontenelle.* Dialogues des morts modernes, Dialogue IV. — Oeuvres, 1790, I, p. 278.

[4] Ср. «Басню о пчелах» Мандевиля и замечания Монтескьё относительно безумия чести у дворян («О духе законов», кн. III, гл. VII).

[5] Histoire de l'Académié des sciences. Année 1709, ed. 1733, p. 11—13. Sur le délire mélancolique.

[6] Dialogues des morts modernes, Dialogue IV. — Oeuvres, I, p. 278. Точно так же, говоря о свободе воли у безумцев, Фонтенель объясня-

ет, что поведение их детерминировано не более, чем поведение любого другого человека. Если возможно противиться умеренной предрасположенности мозга, то можно и должно противиться и предрасположенности более сильной: «Также может статься, что человек будет обладать изрядным умом, несмотря на некоторую склонность к тупоумию». Или наоборот: если невозможно противиться сильнейшей предрасположенности, то и легкая предрасположенность в равной мере детерминирует поведение («Трактат о свободе души», приписываемый Фонтенелю. Ed. Depping, III, p. 611—612).

[7] *Boissierde Sauvages.* Nosologie méthodique, trad. Gouvion. Lyon, 1722, t. VII, p. 33.

[8] *Boissierde Sauvages.* Loc. cit., t. VII, p. 33.

[9] *Voltaire.* Dictionnaire philosophique, art. «Folie». Ed. Benda. Paris, 1935, t. I, p. 286.

[10] *Boissierde Sauvages.* Loc. cit., t. VII, p. 34.

[11] *Voltaire.* Dictionnaire philosophique, art. «Folie», p. 285.

[12] *Цицерон.* Тускуланские беседы, кн. III, I, 1. — Марк Туллий Цицерон. Избр. соч. М., 1975, с. 270 (пер. М. Гаспарова).

[13] *Цицерон.* Указ. соч., кн. III, IV, 8.

[14] Указ. соч., кн. III, III, 6. — Там же, с. 271.

[15] Указ. соч., кн. III, V, 11. — Там же, с. 273.

[16] Указ. соч.

[17] В тех же «Тускуланских беседах» мы встречаем попытку преодолеть противопоставление *furor — insania* в пределах единого для них морального определения: «Здоровую душу болезнь не подточит, а тело подточит; тело может заболеть и не по своей вине, а душа — только по своей, потому что все ее душевные болезни и страсти происходят от пренебрежения» (Указ. соч., кн. IV, XIV, 31. — Там же, с. 306).

[18] Encyclopédie, art. «Folie».

[19] *Plater.* Praxeos medicae tres tomi. Bale, 1609.

[20] *Sauvages.* Nosologie methodique, traduction française, I, p. 159.

[21] *Id.* Ibid., p. 160.

[22] *Sauvages.* Nosologie methodique, traduction française, I, p. 159.

[23] *Id.* Ibid., p. 129.

[24] *Id.* Ibid., p. 160.

[25] *Willis.* De Morbis convulsivis. Opera, Lyon, 1681, t. I, p. 451.

[26] *Sauvages.* Loc. cit., I, p. 121—122.

[27] См. также: *Sydenham.* Dissertation sur la petite vérole. Médecine pratique, trad. Jault, 1784, p. 390.

[28] *Sauvages.* Loc. cit., t. I, p. 91—92. См. также: *A. Pitcairn.* The Whole Works (done from the latin original by *G. Sewel & I. T. Desaguliers,* 2-e. ed., 1777, p. 9—10).

[29] *Sydenham.* Médecine pratique, trad. Jault, Préface, p. 121.

[30] *Gaubius.* Institutiones pathologiae medicinales, цит. по: *Sauvages.* Loc. cit.

[31] См.: Nouvelles Classes des maladies (1731 или 1733). См. об этом: *Berg.* Linne et Sauvages (Lychnos, 1956).

[32] *Sydneham,* цит. по: *Sauvages.* Loc. cit., I, p. 124—125.

[33] *Id.* Ibid.

[34] *Линней.* Письмо к Буасье де Соважу, цит. по: *Berg.* Loc. cit.

[35] В этой проблеме слышится отзвук тех вопросов, которые вставали перед нами в первой части книги, когда мы пытались объяснить, каким образом содержание безумцев в больницах могло совмещаться с их изоляцией в смирительных домах. Это лишний пример структурных аналогий, существующих между областью социальной практики и областью, очерченной спекулятивными научными теориями. И там и здесь опыт безумия удивительно раздвоен и противоречив; но наша задача — обнаружить в глубине этого опыта единое основание и его целостности, и его раздвоенности.

[36] *Paracelsus.* Sämtliche Werke. Ed. Südhoff, München, 1923; I Abteilung, Bd. II, S. 391 sq.

[37] *Arnold.* Observation on the nature, kinds, causes, and prevention of insanity, lunacy and madness. Leicester, v. I, 1702, v. II, 1786.

[38] *Vitet.* Matière médicale réformée ou pharmacopée médico-chirurgicale; *Pinel.* Dictionnaire des sciences médicates, 1819, t. XXXVI, p. 220.

[39] *Sauvages.* Loc. cit., VII, p. 43 (ср. также t. I, p. 336).

[40] *Id.* Ibid., VII, p. 191.

[41] *Id.* Ibid., VII, p. 1.

[42] *Sauvages.* Loc. cit., VII, p. 305—334.

[43] *Willis.* Opera, II, p. 255.

[44] *Willis.* Opera, II, p. 269—270.

[45] *Pinel.* Nosographie philosophique. Paris, 1798.

[46] *Esquirol.* Des maladies mentales. Paris, 1838.

[47] *Cullen.* Institution de médecine pratique, II, trad. Pinel, Paris, 1785, p. 61.

[48] *De la Roche.* Analyse des fonctions du système nerveux. Genève, 1778, I, preface, p. VIII.

[49] *Viridet.* Dissertation sur les vapeurs. Yverdon, 1726, p. 32.

[50] *Beauchesne.* Des influences des affections de l'âme. Paris, 1783, p. 65—182, 221—223.

[51] *Pressavin.* Nouveau Traité des vapeurs. Lyon, 1770, p. 7—31.

Глава вторая
ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ БРЕДА

[1] *Voltaire.* Dictionnaire philosophique, article «Folie». Ed. Benda, t. 1, p. 285.

[2] *Sainte-Beuve.* Résolution de quelques cas de conscience. Paris, 1689, I, p. 65. То же правило применимо и к глухонемым.

[3] См. решения Парижского парламента от 30 августа 1711 г.; цит. по: *Parturier.* L'Assistance à Paris sous l'Ancien Régime et la Révolution. Paris, 1897, p. 159, note 1.

[4] L'Ame matérielle, ou nouveau système sur les purs principes des philosophies anciens et modernes qui soutiennent son immatérialité. Arsenal, ms. 2239, p. 139.

[5] Ibid.

[6] *Voltaire.* Loc. cit., p. 286.

[7] Ibid.

[8] Так считали, например, авторы «Словаря» Джеймса.

[9] *Sauvages.* Loc. cit., t. VII, p. 130, 141, 14—15.

[10] *Voltaire.* Loc. cit., p. 286.

[11] *Tissot.* Avis aux gens de lettres, traduction française, 1767, p. 1—3.

[12] Если, конечно, допустить, что они читали Димерброка.

[13] *Zacchias.* Quaestiones medico-legales. Lyon, 1674, liv. II, titre I, q. II, p. 114. В том, что касается совместного участия тела и души в безумии, определения, встречающиеся у других авторов, близки к определению Дзаккиаса. Виллизий: «Поражения мозга, при которых нарушается разум и все иные функции души» (Opera, t. II, p. 227); Лорри: «Corporis aegrotantis conditio illo in qua judicia a sensibus orienda nullatenus aut sibi inter se, aut rei representatae responsant» (De Melancholia, 1765, t. 1, p. 3).

[14] *Willls.* Opera, t. II, p. 255—257.

[15] Как правило, животные духи относят к сфере недоступного для восприятия. Димерброк (Anatomia, liv. VIII, ch. I) утверждает, что они незримы, опровергая Бартолина, якобы видевшего их *(Bartholin.* Institutions anatomiques, liv. III, ch. I). Халлер *(Haller.* Elementa

physiologiae, t. IV, p. 371) утверждал, что они не имеют вкуса, и возражал Жану Паскалю, который пробовал их и нашел кислыми (*Pascal.* Nouvelle découverte et les admirables effets des ferments dans le corps humain).

[16] *Sydenham.* Dissertation sur l'affection hysterique (Médecine pratique, trad. Jault, p. 407).

[17] *Sydenham.* Op. cit., note.

[18] Стоило бы посвятить отдельное исследование тому, что в медицине XVIII в. понималось под словом «видеть». Характерно, что в статье «Нервы», написанной для «Энциклопедии» шевалье де Жокуром, подвергается критике теория натяжений, которая в большинстве статей по патологии признается как основной экспликативный принцип (см. статью «Слабоумие»).

[19] *Pomme.* Traite des affections vaporeuses des deux sexes. 3-e éd. Paris, 1767, p. 94.

[20] *Bonet.* Sepulchretum. Genève, 1700, t. I, section VIII, p. 205 sq.; section IX, p. 221 sq. Льёто также видел, что у меланхоликов «большая часть сосудов мозга была забита темной густой кровью, а в желудочках находилась жидкость; у некоторых сердце, казалось, иссохло и в нем не было крови» (*Lieutaud.* Traité de médecine pratique. Paris, 1759, I, p. 201—203).

[21] Nouvelles observations sur les causes physiques de la folie, lues à la dernière assemblée de l'Académie royale de Prusse («Gazette salutaire», XXXI, 2 aout 1764).

[22] Цит. по: *Cullen.* Institutions de médecine pratique, II, p. 295.

[23] *Cullen.* Ibid., II, p. 292—296.

[24] *M. Ettmüller.* Pratique de médecine spéciale. Lyon, 1691, p. 437 sq.

[25] *Whytt.* Traité des maladies nerveuses, traduction frangaise, Paris, 1777, t. I, p. 257.

[26] Encyclopédie, article «Manie».

[27] См.: *Anonyme.* Observations de médecine sur la maladie appelée convulsion. Paris, 1732, p. 31.

[28] См.: *Tissot.* Traité des Nerfs, II, 1, p. 29—30: «Истинная отчизна болезненных нервных тканей лежит между 45-м и 55-м градусом широты».

[29] Анонимная статья в: «Gazette salutaire», XL, 6 octobre 1768.

[30] *J.-Fr. Dufour.* Essai sur les operations de l'entendement humain. Amsterdam, 1770, p. 361—362.

[31] *Black.* On Insanity, цит. по: *Matthey,* p. 365.

[32] Цит. по: *Esquirol.* Loc. cit., II, p. 219.

[33] В тот же период Дюмулен *(Dumoulin.* Nouveau traite du rhumatisme et des vapeurs, 2-e éd., 1710) подвергает критике идею о том, что луна влияет на периодичность конвульсий (p. 209).

[34] *R. Mead.* A Treatise Concerning the Influence of the Sun and the Moon. London, 1748.

[35] *Daquin.* Philosophic de la folie. Paris, 1792.

[36] *Leuret et Mitivé.* De la fréquence de pouls chez les aliénés. Paris, 1832.

[37] *Guislain.* Traité des phrénopathies. Bruxelles, 1835, p. 46.

[38] *Daquin.* Loc. cit., p. 82, 91; ср. также переведенное Дакеном сочинение Тоальдо: *Toaldo.* Essai meteorologique, 1784.

[39] *Sauvages.* Nosologie méthodique, t. VII, p. 12.

[40] *Bayle et Grangeon.* Relation de l'étal de quelques personnes prétendues possédées faite d'autorité au Parlement de Toulouse. Toulouse, 1682, p. 26—27.

[41] *Malebranche.* Recherche de la vérité, liv. V, chap. III. Ed. Lewis, t. II, p. 89.

[42] *Sauvages.* Nosologie méthodique, t. VII, p. 291.

[43] *Whytt.* Traité des maladies nerveuses, II, p. 288—289.

[44] *Id.* Ibid., p. 291. Тема чрезмерного движения, влекущего за собой неподвижность и смерть, была чрезвычайно распространена в классической медицине. Многочисленные примеры тому см. в: Le Temple d'Esculape, 1681, t. III, p. 79—85; *Pechlin.* Observations médicates, liv. III, obs. 23. Одним из общих мест в медицине эпохи был случай канцлера Бэкона, падавшего в обморок всякий раз, когда ему приходилось наблюдать лунное затмение.

[45] *Lancisi.* De nativis Romani coeli qualitatibus, cap. XVII.

[46] См., среди прочих, Тиссо: *Tissot.* Observations sur la santé des gens du monde. Lausanne, 1760, p. 30—31.

[47] *Sauvages.* Nosologie méthodique, t. VII, p. 21—22.

[48] Дюфур (Essai sur l'entendement, p. 336—337) согласен с «Энциклопедией» в том, что буйное помешательство лишь одна из степеней мании.

[49] *De La Rive.* Sur un etablissement pour la guérison des aliénés. — «Bibliothèque Britannique», VIII, p. 304.

[50] Encyclopédie, article «Manie».

[51] L'Ame matérielle, p. 169.

[52] *Zacchias.* Quaestiones medico-legales, liv. II, t. I, question 4, p. 119.

[53] *Sauvages.* Nosologie, t. VII, p. 15.

[54] *Id.* Ibid., p. 20.

[55] *Daquin.* Pholosophie de la Folie, p. 30.

[56] *Zacchias.* Loc. cit., liv. II, titre I, question 4, p. 120.

[57] *Diemerbroek.* Disputationes practicae, de morbis capitis. — Opera omnia anatomica et medica. Utrecht, 1685, Historia, III, p. 4—5.

[58] *Bienville.* De la nymphomanie. Amsterdam, 1771, p. 140—153.

[59] *James.* Dictionnaire universel de medecine, traduction française. Paris, 1746—1748, III, p. 977.

[60] Ibid., p. 977.

[61] Еще Соваж полагал, что истерия не принадлежит к видам безумия, но является «болезнью, для коей характерны приступы общих или частичных конвульсий, внутренних или внешних»; напротив, шум в ушах, обман зрения и головокружение он относит к безумию.

[62] *Du Laurens.* Discours de la conservation de la vue, des maladies melancoliques, des catarrhes, de la vieillesse. Paris, 1597. — Oeuvres, Rouen, 1660, p. 29.

[63] *Zacchias.* Questiones medico-legales, liv. I, litre II, question 4, p. 118.

[64] *Id.* Ibid.

[65] Ср., например, у Дюфура: «Я почитаю за род всех подобных болезней ошибку разумения, каковое, будучи в *бодрствующем состоянии,* дурно судит о вещах, о которых все думают одинаково» (Essai, p. 355); или у Куллена: «Полагаю, что бред определен быть может как ложное и обманчивое суждение *бодрствующего* человека о вещах, чаще всего встречающихся в жизни» (Institutions, II, p. 286), выделено нами.

[66] *Pitcairn,* цит. по: *Sauvages.* Loc. cit., VII, p. 33, 301; ср. «Антропологию» Канта.

[67] *Zacchias.* Loc. cit., p. 118.

[68] Encyclopédie, article «Folie».

[69] *Sauvages.* Loc. cit., VII, p. 33.

[70] *Zacchias.* Loc. cit., p. 118.

[71] Encyclopédie, art. «Folie».

[72] В том смысле слова, в каком понимал его, к примеру, Николль, когда задавался вопросом, «причастно ли сердце ко всем помрачениям ума» (*Nicolle.* Essais, t. VIII, II partie, p. 77).

[73] Декартовская тема, которая часто встречается у Мальбранша: не думать ничего — значит не думать вообще, не видеть ничего — значит не видеть совсем.

[74] Здесь следовало бы упомянуть и Андромаху — вдову, вышедшую замуж и вновь ставшую вдовой, облаченную в траур и в праздничные

уборы, которые в конце концов становятся неразличимы и означают одно и то же; она сияет царственным блеском в ночи своего рабства.

[75] В этом смысле определение безумия, предложенное, к примеру, Дюфуром (и ничем, по сути, не отличающееся от других современных ему определений) можно считать *теорией* изоляции: безумие понимается как заблуждение того же рода, что и сновидение, как двоякое небытие, данное в непосредственно ощущаемом расхождении с общечеловеческими понятиями: «Ошибка разумения, каковое, будучи в бодрствующем состоянии, дурно судит о вещах, о которых все думают одинаково» (Essai, p. 355).

[76] См., например, записи, подобные той, что была сделана по поводу безумца, содержавшегося в Сен-Лазаре уже семнадцать лет: «Здоровье его сильно ухудшилось; можно надеяться, что он скоро умрет» (B. N. Clairambault, 986, f. 113).

Глава третья
ЛИКИ БЕЗУМИЯ

[1] Examen de la prétendue possession des filles de la paroisse de Landes, 1735, p. 14.

[2] *Willis.* Opera, t. II, p. 227.

[3] *Willis.* Loc. cit., p. 265.

[4] *Willis.* Opera, t. II, p. 266—267.

[5] Ibid.

[6] *Dufour.* Loc. cit., p. 358—359.

[7] *Cullen.* Loc. cit., p. 143.

[8] Apologie pour Monsieur Duncan, p. 113—115.

[9] *Fern.* De la nature et du siège de la phrénésie et de la paraphrénésie. Диссертация, защищенная в Гёттингене под председательством г. Шродера; отчет см. в: «Gazette salutaire», 27 mars 1766, № 13.

[10] *James.* Dictionnaire de medecine, traduction française, t. V, p. 547.

[11] *Cullen.* Loc. cit., p. 142.

[12] *Id.* Ibid., p. 145.

[13] *James.* Loc. cit., p. 547.

[14] См., например: «Я изложил монсеньору герцогу Орлеанскому то, что вы имели честь сообщить мне касательно состояния слабоумия либо тупости, в каковом нашли вы упомянутую Дардель» (Archives Bastille, Arsenal 10808, f. 137).

[15] *Willis.* Loc. cit., II, p. 265.

[16] *Dufour.* Loc. cit., p. 357.

[17] *Id.* Ibid., p. 359.

[18] *Sauvages.* Loc. cit., VII, p. 334—335.

[19] На практике имбецильность долгое время будет рассматриваться как сочетание безумия и ущербности чувств. Распоряжением от 11 апреля 1779 г. настоятельнице Сальпетриера предписывается принять в госпиталь некую Мари Фише; основанием служат заключения врачей и хирургов, «каковые утверждают, что сказанная Фише от рождения глухонемая и слабоумная» (B. N. coll. «Joly de Fleury», ms. 1235, f. 89).

[20] Анонимная статья, напечатанная в: «Gazette de medecine», t. III, № 12, mercredi 10 fevrier 1762, p. 89—92.

[21] *Pinel.* Nosographie philosophique. Ed. 1818, t. III, p. 130.

[22] *J. Weyer.* De praestigiis daemonium, traduction française, p. 222.

[23] *Sydenham.* Dissertation sur l'affection hystérique. — In: Medecine pratique, trad. Jault, p. 399.

[24] *Weyer.* Loc. cit., ibid.

[25] *Boerhaave.* Aphorismes, 1089.

[26] *Dufour.* Loc. cit.

[27] *Fernel.* Physiologia. — In: Universa medica, 1607, p. 121.

[28] Причиной спора послужил вопрос, есть ли сходство между одержимыми и меланхоликами. Во Франции дискуссию вели главным образом Дюнкан и Ла Менардьер.

[29] Apologie pour Monsieur Duncan, p. 63.

[30] Ibid., p. 93—94.

[31] *La Mesnardière.* Traité de la mélancolie, 1635, p. 10.

[32] Apologie pour Monsieur Duncan, p. 85—86.

[33] *Willis.* Opera, II, p. 238—239.

[34] *Willis.* Opera, II, p. 242.

[35] *Id.* Ibid.

[36] *Willis.* Opera, II, p. 240.

[37] *James.* Dictionnaire universel de médecine, t. VI, article «Manie», p. 1125.

[38] «Один солдат сделался меланхоликом, получив отказ от родителей девушки, которую он без памяти любил. Он погрузился в мечтательность, жаловался на сильную боль в голове и на постоянное онемение этой части тела. Он исхудал на глазах; лицо его побледнело; он был так слаб, что испражнялся под себя, сам того не замечая... Больной не бредил, хотя не давал никаких положительных ответов на

вопросы, и голова его, должно быть, была совершенно занята своими мыслями. Он ни разу не попросил есть или пить» (Observation de Musell. — «Gazette salutaire», 17 mars 1763).

[39] *James.* Dictionnaire universel, t. IV, article «Mélancolie», p. 1215.

[40] *Id.* Ibid., p. 1214.

[41] Encyclopédie, article «Manie».

[42] *Bonet.* Sepulchretum, p. 205.

[43] *A. von Haller.* Elementa Physiologiae, liv. XVII, section I, § 17, t. V. Lausanne, 1763, p. 571—574.

[44] *Dufour.* Loc. cit., p. 370—371.

[45] Encyclopédie, article «Manie».

[46] Та же идея встречается еще у Дакена (loc. cit., p. 67—68) и у Пинеля. Она находила применение и в практике изоляции. Вот что сказано в одной из учетных книг Сен-Лазара по поводу Антуана де ла Э. Монбо: «Жесточайший мороз не произвел на него никакого впечатления» (B. N. Clairambault, 986, p. 117).

[47] Encyclopédie, article «Manie».

[48] *Montchau.* Observation envoyée à la «Gazette salutaire», № 5, 3 février 1763.

[49] *De La Rive.* Sur un établissement pour la guérison des aliénés. — «Bibliothèque britannique», VIII, p. 304.

[50] *Willis.* Opera, t. II, p. 255.

[51] *Willis.* Opera, t. II, p. 255.

[52] Например, д'Омон, автор статьи «Меланхолия» в «Энциклопедии».

[53] *Sydenham.* Médecine pratique, trad. Jault, p. 629.

[54] *Lleutad.* Précis de médecine pratique, p. 204.

[55] *Dufour.* Essai sur l'entendement, p. 369.

[56] *Boerhaave.* Aphorismes, 1118, 1119; *Van Swieten.* Commentaria, t. III, p. 519—520.

[57] *Hoffmann.* Medicina rationalis systematica, t. IV, pars tertia, p. 188 sq.

[57a] *Spengler.* Briefe, welche einige Erfahrungen der elektrisclien Wirkung im Krankheiten enthalten. Copenhagen, 1754.

[58] *Cullen.* Institutions de médecine pratique, II, p. 315.

[59] *Cullen.* Op. cit., p. 315.

[60] *Id.* Ibid., p. 323.

[61] *Cullen.* Op. cit., p. 128, 272.

[62] *Sauvages.* Loc. cit. Истерия помещена в класс IV (спазмы), а ипохондрия — в класс VIII (виды безумия).

[63] *Linné.* Genera Morborum. Ипохондрия относится к категории «воображаемых» умственных болезней, эпилепсия — к категории «тонических» болезней, сопровождающихся конвульсиями.

[64] См. его полемику с Хаймором *(Highmore.* Exercitationes duae, prior de passione hysterica, altera de affectione hypochondriaca, Oxford, 1660; De passione hysterica, responsio epistolaris ad Willisium. London, 1670).

[65] *Whytt.* Traité des maladies des nerfs, t. II, p. 1—132. Ср. аналогичное перечисление у Ревийона: *Revillon.* Recherches sur la cause des affections hypochondriaques. Paris, 1779, p. 5—6.

[66] *Willis.* Opera, t. I; De Morbis convulsivis, p. 529.

[67] *Lieutaud.* Traité de médecine pratique, 2-e éd., 1761, p. 127.

[68] *Raulin.* Traité des affections vaporeuses, Paris, 1758, discours préliminaire, p. XX.

[69] *J. Ferrang.* De la maladie d'amour ou mélancolie érotique. Paris, 1623, p. 164.

[70] *N. Chesneau.* Observationum medicarum libri quinque. Paris, 1672, liv. III, chap. XIV.

[71] *T. A. Murillo.* Novissima hypochondriacae melancoliae curatio. Lyon, 1672, chap. IX, p. 88 sq.

[72] *M. Flemynk.* Neuropathia sive de morbis hypochondriacis et hystericis. Amsterdam, 1741, p. L—LI.

[73] *Stahl.* Teoria medica vera, de malo hypochondriaco, p. 447 sq.

[74] *Van Swieten.* Commentaria in «Aphorismos» Boerhaavii, 1752, I, p. 22 sq.

[75] *Lange.* Traité des vapeurs. Paris, 1689, p. 41—60.

[76] Dissertatio de malo hypochondriaco. — In: Pratique de la medecine spéciale, p. 571.

[77] *Viridet.* Dissertation sur les vapeurs. Paris, 1716, p. 50—62.

[78] *Liebaud.* Trois livres des maladiés et infirmités des femmes, 1609, p. 380.

[79] *C. Piso.* Observations, 1618. Reed, par Boerhaave (1733), section II, § 2, chap. VII, p. 144.

[80] *Willis.* De Affectionibus hystericis. — Opera, I, p. 635.

[81] *Willis.* De morbis convulsivis. — Opera, I, p. 536.

[82] Пинель относит истерию к классу неврозов размножения (Nosographie philosophique).

[83] *Stahl.* Loc. cit., p. 453.

[84] *Hoffmann.* Medicina rationalis systematica, t. IV, pars tertia, p. 410.

[85] *Highmore.* Loc. cit.

[86] *Sydenham.* Dissertation sur Taffection hystérique. — Médecine pratique, trad Jault p. 400—401.

[87] *Sydenham.* Op. cit., p. 395—396.

[88] *Sydenham.* Op. cit., p. 394.

[89] *Sydenham.* Op. cit., p. 394.

[90] *Pressavin.* Nouveau traité des vapeurs. Lyon, 1770, p. 2—3.

[91] *Id.* Ibid., p. 3.

[92] *Tissot.* Traité des nerfs, t. I, II partie, p. 99—100.

[93] *Id.* Ibid., p. 270—292.

[94] *Whytt.* Traité des maladies nerveuses, I, p. 24.

[95] *Whytt.* Op. cit., I, p. 23.

[96] *Id.* Ibid., I, p. 51.

[97] *Id.* Ibid., I, p. 50.

[98] *Whytt.* Op. cit., I, p. 126—127.

[99] *Id.* Ibid., I, p. 47.

[100] *Id.* Ibid., I, p. 166—167.

[101] *Tissot.* Traité des nerfs, t. I, II partie, p. 274.

[102] *Id.* Ibid., p. 302.

[103] *Tissot.* Op. cit., I, II partie, p. 278—279.

[104] *Id.* Ibid., p. 302—303.

[105] Имеются в виду воздух, еда и питье; сон и бодрствование; покой и движение; выделения и задержка их; страсти (см., в частности: *Tissot.* Traité des nerfs, t. II, I partie, p. 3—4).

[106] См.: *Tissot.* Essai sur les maladies des gens du monde.

[107] *Pressavin.* Nouveau traité des vapeurs, p. 15—55, 222—224.

[108] *Pressavin.* Nouveau traité des vapeurs, p. 65.

[109] *Mercier.* Tableau de Paris. Amsterdam, 1783, III, p. 199.

[110] См.: *Broussais.* De Tirritation et de la folie, 2-e ed., 1839.

Глава четвертая
ВРАЧИ И БОЛЬНЫЕ

[1] *Whytt.* Traité des maladies nerveuses, II, p. 168—174.

[2] *P. Hecquet.* Réflexion sur l'usage de l'opium, des calmants et des narcotiques. Paris, 1726, p. 11.

[3] *Id.* Ibid., p. 32—33.

[4] *Id.* Ibid., p. 84.

[5] *P. Hecquet.* Op. cit., p. 86.

[6] *Id.* Ibid., p. 87.

[7] *P. Hecquet.* Op. cit., p. 87—88.

[8] При этом одни и те же начала кладутся в основу не только апологии, но и критической оценки опия. В «Словаре» Джеймса указано, что он приводит к мании: «Причина подобного действия его в том, что средство это в изобилии содержит летучую серу, весьма противную природе» (Dictionnaire des sciences medicales, loc. cit.).

[9] *Jean de Renou.* Oeuvres pharmaceutiques, trad. par de Serres. Lyon, 1638, p. 405.

[10] *Jean de Renou.* Op. cit., p. 406—413. Еще задолго до того Альберт фон Больштедт утверждал, что хризолит «помогает набираться мудрости и бежать безумия», а Бартелеми («De proprietatibus rerum») наделял топаз способностью изгонять бешенство.

[11] *Lemery.* Dictionnaire universel des drogues simples. Ed. 1759, p. 821. См. также: *M-me de Sévigné.* Oeuvres, t. VII, p. 411.

[12] *Lemery.* Dictionnaire universel des drogues, article «Homo». Ed. 1759, p. 429. См. также: *Moïse Charas.* Pharmacopée royale. Ed. 1676, p. 711. «Можно сказать, что нет такой части тела, такого экскремента или опухоли у мужчины или женщины, из которых химия не сумела бы приготовить средства, излечивающего либо облегчающего большинство недугов, коим и тот и другая подвержены».

[13] *U.* Ibid., p. 430.

[14] *Buchoz.* Lettres périodiques curieuses, 2-e et 3-e. Compte rendu in: «Gazette salutaire», XX—XXI, 18 et 25 mai 1769.

[15] См.: *Raoul Mercier.* Le Monde médical de Touraine sous la Révolution, p. 206.

[16] *Lemery.* Pharmacopée universelle, p. 124, 359, 752.

[17] *Buchoz.* Loc. cit.

[18] *M-me de Sévigné.* Lettre du 8 juillet 1685. — Oeuvres, t. VII, p. 421.

[19] *Bienville.* Loc. cit., p. 171—172.

[20] *Lemery.* Loc. cit.

[21] *Whytt.* Traité des maladies nérveuses, t. II, p. 309.

[22] *T.-E. Gilibert.* L'Anarchie médicinale. Neufchâtel, 1772, t. II, p. 3—4.

[23] Ею часто пользовалась госпожа де Севинье, полагавшая, что она «помогает от грусти» (см. письма от 16 и 20 октября 1675 г.: Oeuvres, t. IV, p. 186, 193). Рецепт ее приведен у г-жи Фуке: *M-me Fouquet.* Recueil de remèdes faciles et domestiques, 1678, p. 381.

[24] *Lange.* Traité des vapeurs, p. 243—245.

[25] *Sydenham.* Dissertation sur Inflection hystérique. — In: Médecine pratique, trad. Jault, p. 571.

[26] *Whytt.* Traité des maladies nerveuses, t. II, p. 149.

[27] *Laehr.* Gedenktage der Psychiatric, S. 316.

[28] *Zilboorg.* History of Psychiatry, p. 275—276. Этмюллер настоятельно рекомендует переливание крови в случае меланхолического бреда (Chirurgia transfusoria, 1682).

[29] На переливание крови как на лекарство от безумия указывали также Диони *(Dionis.* Cours d'operation de chirurgie, Demonstration VIII, p. 408) и Манже *(Manjet.* Bibliothèque médico-pratique, III, liv. IX, p. 334 sq.).

[30] *Lange.* Traité des vapeurs, p. 251.

[31] *Lieutaud.* Précis de médecine pratique, p. 620—621.

[32] *Fallowes.* The best method for te cure of lunatics with some accounts of the incomparable oleum cephalicum. London, 1705; цит. по: *Tuke.* Chapters on the History of Medecine, p. 93—94.

[33] *Doublet.* Traitement qu'il faut administrer dans les différentes espèces de folie. — In: Instruction, par *Doublet el Colombier* («Journal de medecine», juillet 1785).

[34] В «Словаре» Джеймса предлагается следующая генеалогия различных видов сумасшествия: «Мания коренится обыкновенно в меланхолии, меланхолия — в ипохондрических недугах, а ипохондрические страдания — в нечистых и испорченных соках, каковые вяло циркулируют в кишечнике» (Dictionnaire universel de médecine, article «Manie», t. IV, p. 1126).

[35] *Thirion.* De l'usage et de l'abus du café. Thèse soutenue à Pont-à-Mousson, 1763 (см. отчет в: «Gazette salutaire», № 37, 15 septembre 1763).

[36] Консультация Ла Клозюра. Arsenal, ms. № 4528, f. 119.

[37] *Whytt.* Traité des maladies nerveuses, t. II, p. 145.

[38] *Whytt.* Traité des maladies nerveuses, t. II, p. 145.

[39] *Raulin.* Traité des affections vaporeuses du sexe. Paris, 1758, p. 339.

[40] *Tissot.* Avis aux gens de lettres sur leur santé, p. 76.

[41] *Muzzell.* Observations. — In: «Gazette salutaire», 17 mare 1763.

[42] *Whytt.* Loc. cit., II, p. 364.

[43] *Raulin.* Loc. cit., p. 340.

[44] *F. H. Muzzell.* Medizin und Chirurgie. Berlin, 1764, Bd. II, S. 54—60.

[45] «Gazette de médecine», mercredi 14 octobre 1761, № 23, t. II, p. 215—216.

[46] *Tissot.* Avis aux gens de lettres sur leur santé, p. 90.

[47] *Aurelianus.* De morbis acutis, I, 11. Асклепиад часто применял ванны в лечении душевных болезней. Плиний сообщает, что он изобрел сотни различных видов ванн *(Плиний.* Естественная история, кн. XXVI).

[48] *Sylvius.* Opera medica (1680), De methodo medendj, liv. I, chap. XIV.

[49] *Menuret.* Mémoires de l'Académie royale des sciences, 1734. Histoire, p. 56.

[50] *Doublet.* Loc. cit.

[51] *Cheyne.* De infirmorum sanitate tuenda, цит. по: *Rostaing.* Réflexions sur les affections vaporeuses, p. 73—74.

[52] *Boissieu.* Mémoire sur les méthodes rafraîchissantes et échauffantes, 1770, p. 37—55.

[53] *Darut.* Les bains froids sont-ils plus propres â conserver la santé que les bains chauds? Thèse 1763 («Gazette salutaire», № 47).

[54] Ср.: *Beauchesne.* De l'influence des affections le'âme, p. 13.

[55] *Pressavin.* Nouveau traité des vapeurs. Введение, без пагинации. Ср. у Тиссо: «Большинство болезней наливают из чайника» (Avis aux gens de lettres, p. 85).

[56] *Rostaing.* Réflexions sur les affections vaporeuses, p. 75.

[57] *Hoffmann.* Opera, II, section II, § 5. Ср. также у Шамбона де Монто: «Холодные ванны сушат твердые ткани» *(Chambon de Montaux.* Des maladies des femmes, II, p. 469).

[58] *Pomme.* Traité des affections vaporeuses des deux sexes, 3-e éd., 1767, p. 20—21.

[59] *Lionet Chalmers.* «Journal de médecine», novembre 1759, p. 388.

[60] *Pomme.* Loc. cit., p. 58, note.

[61] *Pinel.* Traité médico-philosophique, p. 324.

[62] *Esquirol.* Des maladies mentales, II, p. 225.

[63] *Burette.* Mémoire pour servir â l'histoire de la course chez les Anciens. — «Mémoires de l'Académie des Belles-Lettres», t. III, p. 285.

[64] *Sydenham.* Dissertation sur l'affection hysterique. — In: Medecine pratique, trad. Jault, p. 425.

[65] Льётo полагает, что врачевание меланхолии относится вовсе не к медицине и достигается «развлечением и упражнением» (Précis de la médecine pratique, p. 203). Соваж рекомендует прогулки верхом по причине разнообразия предстающих взору картин (Nosologie, t. VIII, p. 30).

[66] *Le Camus.* Médecine pratique (цит. по: *Pomme.* Nouveau recueil de pièces), p. 7.

[67] *Chambon de Montaux.* Des maladies des femmes, II, p. 477—478.

[68] *Cullen.* Institutions de médecine pratique, II, p. 317. Та же идея лежит и в основании методов трудовой терапии, которыми в XVIII в. стали оправдывать существование при госпиталях (еще, впрочем, зачаточное) ремесленных мастерских.

[69] Вопрос о том, кто именно изобрел вращательную машину — Мопертюи, Дарвин или датчанин Катсенстейн, до сих пор остается открытым.

[70] *Mason Cox.* Practical observations on insanity. London, 1804, traduction française 1806, p. 49 sq.

[71] См.: *Esquirol.* Des maladies mentales, t. II, p. 225.

[72] *Bienville.* De la nymphomanie, p. 136.

[73] *Beauchesne.* De l'influence des affections de l'âme, p. 28—29.

[74] *J. Schenck.* Observations. Ed. 1564, p. 128.

[75] *W. Albrecht.* De effectu musicae, § 314.

[76] Histoire de l'Académie royale des sciences, 1707, p. 7, 1708, p. 22. См. также: *J.-L. Royer.* De vi soni et musicae in corpus humanum (Thèse Montpellier); *Desbonnets.* Effets de la musique dans les maladies nerveuses (notice in: «Journal de médecine», t. LIX, p. 556); *Roger.* Traité des effets de la musique sur le corps humain, 1803.

[77] *Diemerbroek.* De peste, liv. IV, 1665.

[78] *Porta.* De magia naturali (цит. по: Encyclopédie, article «Musique»). По свидетельствам, уже Ксенократ применял флейты из чемерицы в лечении сумасшедших, а флейты из древесины тополя — против ишиаса (см.: *Roger.* Op. cit).

[79] Encyclopédie, article «Musique». См. также у Тиссо *(Tissot.* Traité des nerfs, II, p. 418—419), который полагает, что музыка — это «одно из простейших» средств врачевания, «ибо совершенным образцом его служит пение птиц».

[80] *Crichton.* On Mental Diseases (цит. по: *Regnault.* Du degré de compétence, p. 187—188).

[81] *Cullen.* Institutions de médecine pratique, t. II, p. 307.

[82] *Tissot.* Traité des nerfs, t. II.

[83] *Scheidenmantel.* Die Leidenschaften, abs Heiletnittel betrachtet, 1787. Цит. по: *Pagel-Neuburger.* Handbuch der Geschichte der Medizin, III, S. 610.

[84] Так, Гислен приводит целый список моральных седативных лекарств: чувство зависимости, суровые выговоры, угрозы, ущемление самолюбия, изоляция, лишение свободы, наказания (такие как

вращательное кресло, нещадный душ, карательное кресло Раша), а иногда — голод и жажда (Traité des phrénopathies, p. 405—433).

[85] *Leuret.* Fragments psychologiques sur la folie. Paris, 1834; см. «Типичный пример», p. 308—321.

[86] *Sauvages.* Nosologie méthodique, t. VII, p. 39.

[87] *Bienville.* De la hymphomanie, p. 140—153.

[88] Histoire de l'Académie des sciences, 1752. Отчет был зачитан Льётo.

[89] Цит. по: *Whytt.* Traité des maladies nerveuses, t. I, p. 296.

[90] *Willis.* Opera, t. II, p. 261.

[91] *Sauvages.* Nosologie méthodique, t. VII, p. 28.

[92] *Tissot.* Avis aux gens de lettres sur leur santé, p. 117.

[93] *Pinel.* Traité médico-philosophique, p. 222.

[94] *Hulshorff.* Discours sur les penchants, lu à l'Académie de Berlin. Цит. по: «Gazette salutaire», 17 aout 1769, № 33.

[95] *Z. Lusitanus.* Praxis medica, 1637, obs. 45, p. 43—44.

[96] *Hulshorff.* Op. cit.

[97] Hic omnivarius morbus ingenio et astutia curandus est (Lusitanus, p. 43).

[98] Encyclopédie, article «Mélancolie».

[99] Encyclopédie, article «Mélancolie».

[100] «Gazette salutaire», 17 aout 1769, № 33.

[101] *Bernardin de Saint-Pierre.* Préambule de l'Arcadie. — Oeuvres. Paris, 1818, t. VII, p. 11—14.

[102] *Tissot.* Traité sur les maladies des gens de lettres, p. 90—94.

[103] Цит по: *Esquirol.* Des maladies mentales, t. II, p. 294.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

Введение

[1] *Дидро.* Племянник Рамо. — Д. Дидро. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1991, с. 52 (пер. А. В. Федорова).

[2] Там же, с. 62.

[3] Там же, с. 92.

[4] Там же, с. 63.

[5] Там же, с. 92.

[6] Там же, с. 92.

[7] Там же, с. 53—54.

[8] Там же, с. 58.

[9] Там же, с. 60.

[10] У племянника Рамо корысть указывает как раз на это давление бытия и отсутствие опосредующего начала. Тот же ход мысли мы видим у Сада; это оборотная сторона весьма распространенной в XVIII в. философии «выгоды» (как промежуточного этапа на пути к истине и разуму) — несмотря на внешнее сходство с нею.

[11] *Дидро.* Указ. соч., с. 121.

[12] Там же, с. 123.

[13] Там же, с. 108.

[14] Там же.

Глава первая
ВЕЛИКИЙ СТРАХ

[1] *Mercier.* Tableau de Paris, t. I, p. 233—234.

[2] *Id.* Ibid., p. 235—236.

[3] Такая формулировка часто встречается в учетных книгах изоляторов.

[4] Письмо к жене, цит. по: *Lélly.* Vie de Sade. Paris, 1952, t. I, p. 105.

[5] *Mercier.* Loc. cit., t. VIII, p. 1.

[6] *Id.* Ibid., p. 2.

[7] *Musquinet de la Pagne.* Bicêtre réformé. Paris, 1790, p. 16.

[8] Мотив этот связан с проблемами химического состава и гигиены дыхания, как они ставились и изучались в эту эпоху. См.: *Hales.* A description of ventilators. London, 1743; *Lavoisier.* Alterations qu'éprouve l'air respiré, 1785. — Oeuvres, 1862, t. II, p. 676—687.

[9] Рукописная копия этого отчета находится в Национальной библиотеке: B. N., coll. «Joly de Fleury», 1235, f. 120.

[10] Ibid., f. 123. Материалы по данному делу составляют тома 117—126; о «тюремной горячке» и грозящем городам заражении см.: *Howard.* Etat des prisons, 1.1, Introduction, p. 3.

[11] «Как и все, я знал о том, что Бисетр есть сразу и госпиталь и тюрьма; но я не знал, что госпиталь был возведен, чтобы стать рассадником болезней, а тюрьма — рассадником преступлений» *(Mirabeau.* Souvenirs d'un voyageur anglais, p. 6).

[12] См.: *Hanway.* Réflexions sur l'aération («Gazette salutaire», 25 septembre, 9 octobre 1766, № 39, 41); *Genneté.* Purification de l'air dans les hôpitaux. Nancy, 1767.

В 1762 г. Лионская академия вынесла на обсуждение следующую тему: «Каковы вредные свойства, приобретаемые воздухом в госпиталях и тюрьмах, и как можно было бы наилучшим образом этому воспрепятствовать?». В самых общих чертах этот вопрос изложен в кн.: *Coqueau.* Essai sur l'etablissement des hôpitaux dans les grandes villes, 1787.

[13] *Desmonceaux.* De la bienfaisance nationale. Paris, 1789, p. 14.

[14] *Mirabeau.* Relation d'un voyageur anglais, p. 14.

[15] Отчет, представленный от имени Комитета по нищенству Национального собрания. Протокол, т. XLIV, с. 80—81.

[16] См. часть II, главу V.

[17] *Raulin.* Traité des affections vaporeuses, Préface.

[18] *Tissot.* Traité des maladies des nerfs, Préface, t. I, p. III—IV.

[19] *Matthey.* Nouvelle recherches sur les maladies de l'esprit. Paris, 1816, I partie, p. 65.

[20] Согласно эволюционистским теориям XIX в., безумие конечно же является возвратом назад, однако это возврат *по пути* хронологии, а не абсолютное *изгнание* времени. Речь идет не о повторении в строгом смысле слова, но о том, что время поворачивает вспять. Психоанализ, попытавшись вновь противопоставить безумие и неразумие, столкнулся именно с проблемой времени; понятия фиксации, инстинкта смерти, коллективного бессознательного, архетипа более или менее удачно обозначают эту разнородность двух временных структур: той, что присуща опыту неразумия и заключенному в нем знанию, и той, что присуща познанию безумия и поощряемой им науке.

[21] См. выше, часть II, глава II.

[22] *G. Cheyne.* Méthode naturelle de guérir les maladies du corps (trad. Paris, 1749). И в этом он согласен с Монтескьё: «Дух законов», часть III, кн. XIV, глава II.

[23] *Venel.* Essai sur la sante et l'education médicinale des filles destinées au manage. Yverndn, 1776, p. 135—136.

[24] См.: *Montesquieu.* Causes qui peuvent aflecter les esprits et les caractères. — Œuvres complètes. Ed. Pleiade, II, p. 39—40.

[25] *Buffon.* Histoire naturelle. — Œuvres complètes. Ed. 1848, t. III De l'homme, p. 319—320.

[26] Соваж пишет о «Melancholia anglica, или taedium vitae»: *Sauvages.* Loc. cit., t. VII, p. 366.

[27] *Montesquieu.* Loc. cit., III partie, liv. XIV, chap. XII. Ed. Pléiade, t. II, p. 485—486.

[28] *Cheyne.* The English Malady. London, 1733.

[29] *Spurzeim.* Observations sur la foie. Paris, 1818, p. 193—196.

[30] Ibid.

[31] Encyclopédie, art. «Mélancolie».

[32] *Pinel.* Traité médico-philosophique, p. 268.

[33] *Id.* Ibid., p. 291, note 1.

[34] Ibid.

[35] *Moehsen.* Geschichte der Wissenschaften in der mark Brandenburg. Berlin, Leipzig, 1781, S. 503.

[36] *Tissot.* Avis aux gens de lettres sur leur santé, p. 24.

[37] *Pressavin.* Nouveau traité des vapeurs, p. 222—224.

[38] *Tissot.* Traité des nerfs, II, p. 442.

[39] *Beauchesne.* De l'influence des affections de l'âme dans les maladies nerveuses des femmes. Paris, 1783, p. 31.

[40] Ibid., p. 33.

[41] Ibid., p. 37—38.

[42] Causes physiques et morales des maux de nerfs («Gazette salutaire», № 40, 6 octobre 1768). Статья анонимная.

[43] В этом отношении медицинский анализ расходится с идеями Бюффона. Для него проникающие силы образуются в равной степени и из элементов природы (воздуха, неба), и из противоположных ей факторов (общества, эпидемий).

[44] *Pycco.* Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми.

[45] *Beauchesne.* De l'influence des affections de l'âme, p. 39—40.

[46] Безумие у животных считалось либо результатом дрессировки и жизни в человеческом обществе (меланхолия у собак, лишившихся хозяина), либо поражением у них какой-то высшей, почти человеческой способности (см.: Observation d'un chien imbecile par absence totale de *sensorium commune.* — «Gazette de médecine», t. III, № 13, mercredi 10 février 1762, p. 89—92).

[47] *Rush.* Medical Inquiries, I, p. 19.

[48] Цит. по: *Spurzheim.* Observations sur la folie, p. 183.

[49] В одном из текстов Ролена дан любопытный анализ зарождения безумия в момент перехода от животной пищи к человеческой

потребительской среде: «По мере того как люди прислушивались к голосу своих страстей, они все дальше отходили от этой простой жизни; незаметно для себя они делали пагубные открытия, обнаруживая, что некоторые блюда способны услаждать их вкус; они вводят их в обиход; мало-помалу роковые открытия множатся; употребление подобной пищи усиливает страсти; страсти требуют излишеств; те и другие вместе породили роскошь; а открытие Ост-Индии доставило средства питать ее и довести до той степени, какую мы наблюдаем в нашем веке. Первые болезни возникли почти одновременно со сменой питания и излишествами в еде» *(Raulin.* Loc. cit., p. 60—61).

[50] *Matthey.* Nouvelles recherches sur les maladies de Pesprit, p. 67.

[51] Causes physiques et morales des maladies des nerfs («Gazette salutaire», 6 octobre 1768).

[52] «Живая материя нисходит с уровня на уровень, начиная с высочайшего своего типа и постепенно достигая все более низких; последним уровнем будет возврат в неорганическое состояние» (статья «Дегенерация», написанная Бёкелем для «Словаря» Жаккуда).

[53] «Всегда найдутся индивидуумы, избежавшие наследственных отклонений, и если использовать для продолжения рода только их, можно будет повернуть роковое течение наследственности вспять» *(Prosper Lucas.* Traité physiologique et phylosophique de l'hérédité naturelle, Paris, 1847).

[54] «Существование некоего первичного, изначального типа человека, который ум человеческий в мыслях своих любит представлять как венец и итог творения, настолько отвечает убеждениям нашим, что идея вырождения нашей природы неотделима от идеи уклонения от этого первоначального типа, содержащего в себе самом все элементы, необходимые для продления рода» *(Morel.* Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'especè humane. Paris, 1857, p. 1—2).

[55] См.: *Morel.* Op. cit., p. 50 sq., где представлена картина борьбы личности против «той искусственной природы, какая навязана человеку социальными условиями его существования».

[56] «Gazette salutaire», 6 octobre 1768, № 40.

[57] Бюффон также говорит о вырождении, понимая его либо как общее истощение природы (Loc. cit., p. 120—121), либо как вырождение отдельных особей в рамках вида (ibid., p. 311).

[58] Последовательно позитивистская биология была на самом деле преформистской; позитивизм, основанный на эволюционной теории, возник гораздо позже.

[59] *Michea,* article «Démonomanie». — In: Dictionnaire de Jaccoud, p. XI, p. 125.

[60] *Pinel.* Traité médico-philosophique, Introduction, p. XXII.

[61] *Id.* Ibid., p. XXX.

[62] *Esquirol.* Des maladies mentales, t. II, p. 302.

[63] *Morel.* Loc. cit., p. 50.

[64] *Tissot.* Essai sur les maladies des gens du monde, p. 11—12.

Глава вторая
НОВЫЕ ГРАНИЦЫ

[1] *La Rochefoucauld-Liancourt.* Rapport au Comité de mendicité. Procès-verbal de l'Assemblèe nationale, t. XLIV, p. 85.

[2] Ibid., p. 38. В «Gazette nationale» от 21 декабря 1789 г., № 121, приводится, однако, другая цифра: 4 094 человека. Обычно подобные расхождения связаны с тем, включают ли в общее число служащих изолятора, многие из которых являются одновременно и заключенными (в Бисетре в 1789 г. 435 заключенных исполняли различные мелкие поручения и в этом своем качестве были занесены в учетную книгу).

[3] *Bonnafous-Sérieux.* Loc. cit., p. 23.

[4] *Tardif.* Loc. cit., p. 26.

[5] См.: Etat établi par Tristan, économe de Bicêtre. B. N., coll. «Joly de Fleury», 1235, f. 238.

[6] Поскольку данные отделения были отведены для женщин, впавших в детство, для слабоумных, для страдающих перемежающимся безумием и для буйно помешанных.

[7] «Gazette nationale», 21 decembre 1789, № 121.

[8] Ibid.

[9] Règlement de l'hôpital des insenses de la ville d'Aix (Aix, 1695). Ст. XVII: «Принимаются сюда безумные, уроженцы данного города либо прожившие в нем не менее пяти лет». Ст. XVIII: «Принимаются только лица, каковые, если не подвергнуть их заключению, могут вызвать общественные беспорядки». Ст. XXVII: «Люди просто придурковатые, безмозглые либо слабоумные не допускаются».

[10] См.: *Tenon.* Papiers sur les hopitaux, II, f. 228—229.

[11] 1 апреля 1746 г. эконом Бисетра сообщает Жоли де Флёри об одном тупоумном: «Покуда будет он содержаться так, как ныне, нельзя

будет питать надежду на выздоровление его; напротив, подобная нищета [в Бисетре] способна скорее усилить и сделать неизлечимым его тупоумие; в Домиках он мог бы устроиться удобнее и получить лучшую постель и пищу, что позволяло бы надеяться на исцеление» (B. N., coll. «Joly de Reury», 1238, f. 60).

[12] *Laehr.* Gedenktage den Psychiatric, S. 344.

[13] См.: *Sérieux.* Notice historique sur le développement de l'assistance des aliénés en Allemagne. — Archives de neurologie (novembre 1895), t. II, p. 353 sq.

[14] *Laehr.* Loc. cit., S. 115.

[15] *D. Tuke.* Chapters on the history of the Insane. Appendice C, p. 514.

[16] *Tenon.* Journal d'Observations sur les principaux hopitaux et prisons d'Angleterre. — Papiers sur les hopitaux, III, f. 11—16.

[17] *Tenon.* Loc. cit.

[18] Есть, правда, одно исключение из правила; однако само по себе оно носит экспериментальный характер. В 1749 г. герцог Брауншвейгский издает распоряжение, в котором отмечается: «Существуют примеры того, что благодаря вмешательству медицины и иным полезным мерам удается иногда исцелять сумасшедших». Поэтому дважды в неделю безумных, содержащихся в городских госпиталях, будет посещать врач, который за каждого вылеченного больного получит в награду 5 талеров *(Sérieux.* Loc. cit.).

[19] На протяжении довольно долгого периода психиатрия, развивавшаяся в лечебницах XIX в., представляла собой лишь описание разновидностей, составление спецификаций безумия. См., например, неиссякающий поток исследований о мономании.

[20] Вот, например, характеристика Матюрена Милана, помещенного в Шарантон 31 августа 1707 г.: «Безумие его состояло в том, что он всегда таился от семьи, жил в безвестности в Париже и в деревне и заводил тяжбы; он ссужал деньги в рост и безвозмездно; скудный ум его бродил по неведомым путям, и он мнил себя способным совершать величайшие подвиги» (B. N. Fonds Clairambault, 985, p. 403).

[21] Clairambault, 985, p. 349. Ср. также запись по поводу Пьера Дюнье: «Безумие его не проходит; оно ближе к тупоумию, нежели к буйству» (ibid., p. 134) или Мишеля Амбруаза де Лантиви: «По-видимому, безумие его ближе к расстройству ума и к тупоумию, нежели к одержимости и буйству» (Clairambault, 986, p. 104).

[22] Notes de R. d'Argenson, p. 93. Ср. также: «Некто Ламурё — буйно помешанный, он способен убить родителей своих и отомстить за себя

даже ценою собственной жизни. Он участвовал во всех бунтах, случавшихся в госпитале, и сыграл большую роль в том мятеже, когда был убит несчастный бригадир стражников, надзирающих над бедняками» (ibid., p. 66).

[23] *Tenon.* Projet du rapport sur les hopitaux civils. — Papiers sur les hopitaux, II, f. 228.

[24] B. N. «Joly de Fleury», ms. 1301, f. 310.

[25] B. N. Clairambault, ms. 985, p. 128.

[26] Ibid., p. 384.

[27] Clairambault, ms. 985, p. 1.

[28] Ibid., p. 38—39.

[29] Ibid., p. 129.

[30] Ibid., p. 377, 406.

[31] Ibid., p. 347. Притом нельзя не отметить, что подобные записи встречаются лишь в списках Шарантона, который принадлежит братьям святого Иоанна Божьего, т. е. ордену госпитальеров, который, как считалось, занимался врачеванием.

[32] Само собой разумеется, что мы не собираемся вставать на чью-либо сторону в споре между агиографами Пинеля — такими, как Семелень, — и его противниками, которые, как, например, Серьё и Либер, отказывают ему в какой-либо оригинальности и новизне и наделяют классическую изоляцию всеми гуманными устремлениями, какие были свойственны XIX в. Для нас проблема заключается не в чьем-либо личном влиянии, а в исторической структуре — структуре того опыта безумия, который вырабатывается в данную эпоху. Полемика между Семеленем и Серьё — дело политическое, к тому же семейное. Семелень — родственник потомков Пинеля и радикал. Во всей этой дискуссии нет ни грана науки.

[33] *Esquirol.* Des maladies mentales, II, p. 138.

[34] *S. Tuke.* Description of the Retreat. York, 1813; *D. H. Tuke.* Chapters on History of the Insane. London, 1882.

[35] Цит. по: *Esquirol.* Loc. cit., p. 134—135.

[36] Цит. по: *Esquirol.* Ibid, p. 135.

[37] *Mirabeau.* Des lettres de cachet, chap. XI. — Oeuvres. Ed. Merilhou, I, p. 269.

[38] Arsenal, ms. 11168. Ср.: *Ravaisson.* Archives de la Bastille, t. XIV, p. 275.

[39] *Kirchhoff.* Loc. cit., p. 110—111.

[40] *Bourges de Longchamp.* Arsenal, ms. 11496.

[41] Цит. по: *Bonnafous-Sérieux.* Loc. cit., p. 221.

[42] *La Rochefoucauld-Liancourt.* Rapport au Comité de mendicité, loc. cit., p. 47.

[43] *Mirabeau.* Loc. cit., p. 264.

[44] *Mirabeau.* L'Ami des hommes. Ed. 1758, t. II, p. 414 sq.

[45] *Mirabeau.* Loc. cit., p. 264.

[46] *Michelet.* Histoire de France. Ed. 1899, p. 293—294. Приведенные факты неточны. Мирабо находился в заключении в Венсене с 8 июня 1777 г. по 13 декабря 1780 г. Сад пробыл в нем с 15 февраля 1777 г. по 29 февраля 1784 г., с тридцатидевятидневным перерывом в 1778 г. Кроме того, он покинул Венсен только потому, что его перевели в Бастилию.

[47] См.: Arsenal, ms. 12685 и 12686 (Бисетр), и 12692—12695 (Сальпетриер).

[48] В насилии были повинны прежде всего специальные компании, которым было поручено набирать колонистов, «разбойники с Миссисипи». Подробное описание см.: *Levasseur.* Recherches historiques sur le système de Law. Paris, 1854.

[49] «В то время подыскивали молодых людей, готовых добровольно отправиться в колонии» (*Прево.* История кавалера де Гриё и Манон Леско. М., 1978, с. 196, пер. М. Петровского под ред. М. Вахтеревой).

[50] Генеральный контролер Лаверди предписывает произвести раздел общинных земель Королевской декларацией от 5 июля 1770 г. (см.: *Sagnac.* La Formation de la societe francaise moderne, p. 256 sq.). В Англии этот процесс был более выраженным, чем во Франции; лендлорды легко добивались права огораживания, тогда как во Франции этому часто препятствовали управляющие.

[51] См.: *Labrousse.* La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien regime. Paris, 1944.

[52] Арну приводит следующие цифры объема внешней торговли: за период 1740—1748 гг. — 430,1 миллионов ливров; за период 1749—1755 — 616,7; один только экспорт увеличился на 103 миллиона ливров *(Arnould.* De la balance du commerce et des relations commerciales exterieures de la France. Paris, an III, 2-e ed.).

[53] *Argenson.* Journal et Memoires, t. VI, p. 228, 19 juillet 1750.

[54] Ibid., p. 80, 30 novembre 1749.

[55] Ibid., p. 202—203, 26 mai 1750.

[56] Ibid., p. 228, 19 juillet 1750.

[57] Общий объем экспорта за период 1749—1755 гг. составлял 341,2 миллиона ливров; за период 1756—1763 гг. — 148,9 миллиона ливров. См.: *Arnould.* Loc. cit.

[58] Ibid.

[59] Общий объем экспорта в 1748 г. составлял 11 142 202 фунта стерлингов, в 1760 г. — 14 693 270. См.: *Nicholls.* English Poor Laws, II, p. 54.

[60] Годом раньше была создана специальная комиссия для изучения мер по борьбе с попрошайничеством. Именно ею был подготовлен ордонанс 1764 г.

[61] Статья 1-я Устава Дома призрения в Лионе, 1783; цит. по: *Lalletnand,* IV, p. 278.

[62] *Mercier.* Tableau de Paris. Ed. 1783, t. IX, p. 120.

[63] См.: *Sérieux.* Le quartier d'aliénés du dépôt de Soissons. — Bulletin de la Société historique de Soissons, 1934, t. V. p. 127. «Суассонский дом призрения — безусловно, одно из прекраснейших и наилучшим образом управляемых учреждений во Франции» *(Recalde.* Traite sur les abus qui subsistent dans les hopitaux du Royaume, p. 110).

[64] Известный под названием «Гилбертов Акт».

[65] *Brissot de Warville.* Théorie des lois criminelles (1781), t. I, p. 79.

[66] Encyclopedie, art. «Hôpital».

[67] Ibid. *Récalde.* Préface, p. II, III.

[68] *Mirabeau.* L'Ami des hommes. Ed. 1758, t. I, p. 22.

[69] *Turgot.* Eloge de Gournay. — Oeuvres. Ed. Schelle, t. I, p. 607.

[70] См.: *Turgot.* Lettre à David Hume, 25 mars 1767. — Oeuvres. Ed. Schelle, t. II, p. 658—665.

[71] *Tucker.* Questions importantes sur le commerce. Trad, par Turgot. — Oeuvres. Ed. Schelle, 1.1, p. 442—470.

[72] *Turgot.* Art. «Fondation» de l'Encyclopédie. — Oeuvres, I, p. 478—495.

[73] См.: *Turgot.* Lettre a Trudaine sur le Limousin. — Oeuvres. Ed. Schelle, t. II, p. 478—495.

[74] Ibid.

[75] Art. «Fondation» de l'Encyclopédie.

[76] См., например, такие тексты, как: *Savarin.* Le Cri de l'humanité aux Etats généraux (Paris, 1789); *Marcillac.* Hopitaux remplaces par des societes physiques (S. L. N. D.); *Coqueau.* Essai sur l'Etablissement des hopitaux dans les grandes villes, Paris, 1787; *Récalde.* Traité sur les abus qui subsistent dans les hopitaux. Paris, 1786. А также многочисленные анонимные сочинения: Précis des vues générales en faveur de ceux qui n'ont

rien. Lons-le-Saulnier, 1789, suivi de: Un moyen d'extirper la mendicité. Paris, 1789; Plaidoyer sur l'héeritage du pauvre. Paris, 1790.

В 1777 г. Академия Шалон-сюр-Марна назначила премию за сочинение на тему: «Каковы причины нищенства и способы его искоренения». Было прислано 100 мемуаров; Академия обнародовала их краткое содержание. Указывались следующие способы уничтожить или предупредить нищенство: отправить нищих в их общины и заставить работать; запретить публично просить милостыню; сократить число госпиталей и реформировать те, что будут сохранены; создать специальные Холмы Благочестия; открыть новые мастерские, сократить количество праздничных дней; открыть смирительные дома «для тех, кто будет нарушать общественную гармонию» (см.: *Brissot de Warville.* Théorie des lois criminelles, I, p. 261, note 123).

[77] *Coqueau.* Loc. cit., p. 23—24.

[78] *Coqueau.* Loc. cit., p. 7.

[79] Ibid.

[80] Ibid.

[81] *Desmonceaux.* De la bienfaisance nationale. Paris, 1789, p. 7—8.

[82] Рекальд требует создать специальный комитет «для проведения общей реформы госпиталей», а затем «постоянно действующую комиссию, которая бы именем Короля неустанно следила за поддержанием порядка и справедливости в использовании средств, отпущенных для помощи бедным» (Loc. cit., p. 129). Ср.: *Claude Chevalier.* Description des avantages d'une maison de santé (1762); *Dulaurent.* Essai sur les établissements nécessaires et les moins dispendieux pour rendre le service dans les hôpitaux vraiment utile a l'humanite, 1787.

[83] *Dupont de Nemours.* Idees sur les secours a donner aux pauvres malades dans une grande ville, 1786, p. 10—11.

[84] *Dupont de Nemours.* Op. cit., p. 10—11.

[85] Ibid., p. 113.

[86] Бриенн по поручению Тюрго изучает положение дел в области благотворительности в Тулузе и ее окрестностях. Свои выводы он обнародует в 1775 г. и зачитывает их Монтиньи. Он рекомендует расширять помощь на дому, но наряду с этим создавать для определенных категорий больных, таких как безумцы, особые приюты (B. N. Fonds français 8129, f. 244—287).

[87] *Nicholls.* The English Poor Laws, II, p. 115—116.

[88] *F. Eden.* State of the Poor, I, p. 373.

[89] *La Rochefoucauld-Liancourt* (Procès-verbal de l'Assemblée nationale, t. XLIV), p. 94—95.

Глава третья
О ПРАВИЛЬНОМ ПРИМЕНЕНИИ СВОБОДЫ

[1] Циркуляр для управляющих (март 1784 г.); цит. по: *Funck-Brentano.* Les Lettres de cachet à Paris, p. XLII.

[2] Герцог де Лианкур, кюре Сержи, кюре Крето, депутаты; Монлино и Туре, «кандидаты, привлеченные со стороны для работы в Комитете»; см.: Rapport au Comité de mendicité. Loc. cit., p. 4.

[3] Loc. cit., p. 47.

[4] Rapport au Comite de mendicité, p. 78. Подводя итоги своей работы по завершении деятельности Учредительного собрания, Комитет требует создания «двух госпиталей, предназначенных для излечения безумия» (см.: *Tuetey.* L'Assistance publique à Paris pendant la Révolution, t. I, Introduction, p. XV).

[5] Ст. IX декрета.

[6] См.: «Moniteur», 3 avril 1790.

[7] Вопрос о том, что делать с безумцами в госпиталях, вызвал многочисленные споры. Например, в Тулузе министр правопорядка из соображений безопасности запретил выпускать на свободу сумасшедших, тогда как прежде министр внутренних дел дал на то свое согласие, учитывая бедственное положение госпиталя и «весьма дорогостоящий и обременительный уход, в котором те нуждались» (Archives nationales F 15, 339).

[8] Раздел XI, ст. 3.

[9] Те же меры предусмотрены и в новом Уголовном кодексе. Порталис ссылается на него в циркуляре от 30 фруктидора XII года, 17 сентября 1804 г.

[10] Письмо министра внутренних дел от 5 мая 1791 г. г-ну Шалану, генеральному прокурору, синдику департамента Сена-и-Уаза (рукопись, цит. по: *Lallemand.* Loc. cit., IV, II, p. 7, note 14).

[11] См.: *Pignot.* Les Origines de l'hôpital de Midi, p. 92—93.

[12] Доклад комиссара правительства Антуана Нодье перед Трибуналами, 4 жерминаля VIII года. Цит. по: *Léonce Pingaud.* Jean de Bry. Paris, 1909, p. 194.

[13] Согласно «Мемуарам папаши Ришара», однажды в Бисетр препроводили сразу 400 политических заключенных (f. 49—50).

[14] Пинель начал исполнять свои функции в Бисетре 11 сентября 1793 г. и был назначен в Сальпетриер 13 мая 1795 г. (24 флореаля III года).

[15] Письмо эконома Дома для бедняков Бисетра гражданам Осмону и Граннре. Цит. по: *Tuetey.* L'Assistance publique à Paris pendant la Révolution, t. III, p. 360—362.

[16] *La Rochefoucauld-Liancourt.* Loc. cit., p. 95, подчеркнуто нами.

[17] *Brissot de Warville.* Loc. cit., p. 183—185. Надо отметить, что Сад написал или собирался написать «рассуждение о смертной казни, с приложением проекта такого употребления преступников, чтобы сохранять их с пользою для государства» («Портфель литератора», цит. по: *G. Lély.* Vie du marquis de Sade, t. II, p. 343).

[18] *Musquinet de la Pagne.* Bicêtre réformé, ou l'établissement d'une maison de discipline. Paris, 1790, p. 10—11.

[19] Ibid., p. 26.

[20] *Musqinet de la Pagne.* Op. cit., p. 27.

[21] Ibid., p. 11.

[22] Не нужно забывать, что Мюскине был заключен в Бисетр при Старом режиме, что его снова приговорили к заключению во времена революции и считали то безумцем, то преступником.

[23] «Journal de médecine», août 1785, p. 529—583.

[24] См.: *Sérieux et Libert.* L'Assistance et le Traitement des maladies mentales au temps de Louis XVI. — «Chronique médicate», 15 juillet — 1 aout 1914.

[25] *Tenon.* Mémoires sur les hôpitaux de Paris. Paris, 1788. 4-e Mémoire, p. 212.

[26] *Tenon.* Projet de rapport au nom du comité des secours, ms. B. N., f. 232.

[27] *Tenon.* Op. cit., f. 232. Аналогичные рассуждения см. в: Mémoires sur les hôpitaux, 4-e Mémoire, p. 216.

[28] *Id.* Ibid.

[29] 1791 г.: Rapport adressé au département de Paris par l'un de ses membres sur l'état des folles à la Salpêtrière, et adoption d'un projet de règlement sur l'admission des fous. Текст этот, без указания имени автора, приведен *in extenso* в кн.: *Tuetey.* L'Assistance publique a Paris pendant la Révolution. Documents inédits, t. III, p. 489—506. Большая его часть процитирована Кабанисом в: Vues sur les secours publics, 1798.

[30] Vues sur les secours publics. — Oeuvres philosophiques de Cabanis. Paris, 1956, II Partie, p. 49.

[31] *Cabanis.* Op. cit., p. 51.

[32] Ibid., p. 58.

[33] Тенон чрезвычайно высоко оценивал такого рода фуфайку; ее образец он наблюдал в Сент-Льюке: «в том случае, когда есть опас-

ность, что безумец поранится либо причинит вред другому человеку, руки его удерживают с помощью длинных рукавов, которые связывают за спиной» (Projet de rapport au nom du comité des secours, f. 232).

[34] *Cabanis.* Rapport adressé au Departement de Paris par l'un de ses membres sur l'etat des folles détenues a la Salpêtrière (цит. по: *Tuetey,* t. III, p. 492—493).

[35] *Des Essarts.* Dictionnaire de police, Paris, 1786, t. VIII, p. 526.

[36] Декретами от 21 мая — 7 июня 1790 г. 70 существующих округов были заменены на 48 избирательных участков.

[37] Цит. по: *Joly.* Les Lettres de cachet dans la généralité de Caen au XVIII siecle. Paris, 1864, p. 18, note 1.

[38] В приведенном выше тексте Бертена уточняется, что названные меры предосторожности следует принять «помимо строгой проверки правдивости изложенных сведений».

[39] См. отчет министра юстиции перед Законодательным собранием (Archives parlementaires. Suppl. à la séance du 20 mai 1792, t. XLIII, p. 613). За период с 11 декабря 1790 по 1 мая 1792 г. суд в Сен-Жермен-ан-Лэ утвердил всего лишь 45 решений семейных судов.

[40] См. выше, часть I, гл. IV.

[41] См. выше, часть I, гл. V.

[42] *Brissot de Warville.* Théorie des lois criminelles, t. 1, p. 101.

[43] *Id.* Ibid., p. 49—50.

[44] *Id.* Ibid., p. 114.

[45] *Id.* Ibid., p. 50.

[46] 30 августа 1791 г. одна женщина, совершившая сексуальное преступление, приговаривается к «проведению ее палачом по всем людным местам и перекресткам, и особенно по площади Пале-Рояль, верхом на осле, лицом к хвосту оного, в соломенной шляпе на голове и с табличкой на груди и на спине с нижеследующими словами: «Женщина — совратительница малолетних»; должно подвергнуть ее нагую порке и бичеванию розгами и заклеймить каленым железом в форме лилии» («Gazette des tribunaux», I, № 18, p. 284, Ср.: ibid., II, № 36, p. 145).

[47] B. N. coll. «Joly de Fleury», 1246, f. 132—166.

[48] *Bellart.* Oeuvres. Paris, 1828, t. I, p. 103.

[49] Ibid.

[50] *Bellart.* Op. cit., p. 76—77.

[51] Ibid., p. 97.

[52] Ibid., p. 103.

[53] Ibid., p. 90.

[54] Ibid., p. 90—91.

Глава четвертая
РОЖДЕНИЕ ПСИХИАТРИЧЕСКОЙ ЛЕЧЕБНИЦЫ

[1] *Delarive.* Lettre adressée aux rédacteurs de la «Bibliothèque britannique» sur un nouvel etablissement pour la guérison des aliénés. Текст этот был напечатан в «Британской библиотеке», а затем издан отдельной брошюрой. Деларив посетил *Убежище* в 1798 г.

[2] *Scipion Pinel.* Traité complet du régime sanitaire des aliénés. Paris, 1836, p. 56.

[3] См. выше, часть III, гл. II.

[4] *Вольтер.* Философские письма. Письмо второе. — Вольтер. Философские сочинения. М., 1989, с. 75 (пер. С. Я. Шейнман-Топштейн).

[5] 33. George III, cap. V, «For the encouragement and Relief of Friendly societies».

[6] 35. George III, cap. 101. Об этой отмене Акта о поселениях см.: *Nicholls.* Loc. cit., p. 112—113.

[7] *Sewel.* The history of the rise, increases and progress of Christian People, 3-e ed., p. 28.

[8] *Id.* Ibid., p. 233.

[9] *Вольтер.* Там же.

[10] То же происходило с протестантами-мистиками конца XVII в. и с последними янсенистами.

[11] *Samuel Tuke.* Descripion of the Retreat, an Institution near York for insane persons. York, 1813, p. 22—23.

[12] Цит. по: *Tuetey.* Loc. cit., III, p. 369.

[13] Именно в пансионе Берне на улице Сервандони Пинелю и Буайе удалось спрятать Кондорсе, декрет об аресте которого был подписан 8 июля 1793 г.

[14] *Dupuytren.* Notice sur Philippe Pinel. Extrait du «Journal des Débats», 7 novembre 1826, p. 8. Не исключено, что Дюпюитрен имеет в виду аббата Фурнье, который с проповеднической кафедры возвысил голос против казни Людовика XVI, был заключен в Бисетр как «пораженный слабоумием» и затем сделался капелланом Наполеона, а после — епископом Монпелье.

[15] См., например, решение Комитета общественной безопасности, предписывающее направить в Бисетр одного сумасшедшего, для которого не оказалось места в великом Божьем доме человеколюбия (*Tuetey.* Loc. cit., III, p. 427—428).

[16] Письмо Пьерсена в Комиссию по гражданским органам управления от 19 фримера III года *(Tuetey.* Loc. cit., III, p. 370).

[17] Согласно Пьерсену, на 10 фримера III года в Бисетре находилось 207 безумных *(Tuetey.* Loc. cit., III, p. 370).

[18] До революции Пинель был редактором «Gazette de Sante» («Газеты о здоровье»); в ней он поместил целый ряд статей, посвященных душевным болезням, как, например: «Не являются ли приступы меланхолии более частыми и более острыми в первые месяцы зимы?» (1787); «Замечания о том, какой нравственный режим более всего подходит в некоторых случаях для возвращения маньякам утраченного разума» (1789). В «La Médecine éclairée par les Sciences physiques» («Медицина в свете физических наук») он опубликовал статью «об особой разновидности меланхолии, влекущей к самоубийству».

[19] «Gazette nationale», 12 decembre 1789.

[20] Цит. по: *Sémelaigne.* Philippe Pinel et son oeuvre, p. 108—109.

[21] См. переписку Летурно с Комиссией общественных работ: *Tuetey,* III, p. 397—476.

[22] Дюпюитрен, стремясь представить Пинеля жертвой террора, рассказывает, что он «был арестован и едва не попал под революционный трибунал; по счастью, удалось доказать, что бедняки, содержавшиеся в Бисетре, крайне нуждались в его попечении, и его отпустили на свободу» *(Dupuytren.* Loc. cit., p. 9).

[23] Доношение Обществу Друзей от 5 апреля 1793 г.; цит. по: *S. Tuke.* Description of the Retreat, p. 36.

[24] Ibid., p. 93—95.

[25] Ibid., p. 129—130.

[26] Ibid., p. 137, note.

[27] *S. Tuke.* Op. cit., p. 137, note.

[28] Начиная с XVII в. среди квакеров получили распространение акционерные общества. Каждый, кто внес по подписке на *Убежище* сумму, превышающую 20 фунтов стерлингов, получал 5% годовых. С другой стороны, *Убежище,* судя по всему, оказалось великолепным коммерческим предприятием. Вот цифры доходов, выплаченных за первые годы его существования: июнь 1798 г. — 268 фунтов; 1799 г. — 245 ф.; 1800 г. — 800 ф.; 1801 г. — 145 ф.; 1802 г. — 45 ф.; 1803 г. — 258 ф.; 1804 г. — 449 ф.; 1805 г. — 521 ф.; (см.: *S. Tuke.* Op. cit., p. 72—75).

[29] Ibid., p. 178.

[30] Действительно, послать с инспекцией в госпиталь могли только члена Коммуны. Кутон же никогда не участвовал в работе этого

собрания (см.: *Emile Richard.* Histoire de l'Hôpital de Bicetre. Paris, 1889, p. 113, note).

[31] *Scipion Pinel.* Traité complet du régime sanitaire des aliénés. Paris, 1836, p. 56—63.

[32] *Гегель.* Энциклопедия философских наук, § 408, примечание. М., 1977, т. 3, с. 176—177.

[33] *Samuel Tuke.* Loc. cit., p. 50.

[34] Ibid., p. 23.

[35] Ibid., p. 121.

[36] Ibid., p. 23.

[37] Ibid., p. 141.

[38] Ibid., p. 146—147.

[39] Ibid., p. 156.

[40] Ibid., p. 183.

[41] Ibid., p. 157.

[42] Ibid., p. 178.

[43] В *Убежище* по-прежнему применялся целый ряд мер физического принуждения. Для того чтобы заставить больных есть, Тьюк рекомендует использовать простой дверной ключ, который вставляется между челюстями безумца и поворачивается в любом направлении. Он подчеркивает, что при этом способе меньше риск сломать больному зубы *(S. Tuke.* Op. cit., p. 170).

[44] Ibid., p. 172—173.

[45] *Delarive.* Loc. cit., p. 30.

[46] *Pinel.* Traite medico-philosophique, p. 265.

[47] Ibid., p. 458.

[48] Ibid. Статистические выкладки Пинеля см.: p. 427—437.

[49] Ibid., p. 268.

[50] Ibid., p. 116—117.

[51] Ibid., p. 270—271.

[52] Ibid., p. 141.

[53] Ibid., p. 417.

[54] Ibid., p. 122—123.

[55] Ibid., p. 237.

[56] Ibid., p. 29—30.

[57] Пинель всегда отдавал предпочтение правовым нормам перед прогрессом научного знания. В письме к брату от 1 января 1779 г. он пишет: «Если окинуть взором все формы законодательства, когда-либо расцветавшие на земном шаре, мы увидим, что в ходе создания

общества каждая из них возникла раньше, нежели проник в него свет наук и искусств, предполагающий, что народ уже усвоил правопорядок и достиг волею обстоятельств и с течением лет такой формы правления, которая позволяет пробиться на свет росткам изящной словесности... Никто не станет говорить, что англичане обязаны своими законами расцвету наук и искусств, ибо законы появились на несколько столетий ранее. И к тому времени, когда горделивые островитяне отличились гением своим и талантом, их законодательство было верхом совершенства» (цит. по: *Sémelaigne.* Aliénistes et philanthropes, p. 19—20).

[58] *Scipion Pinel.* Traité du régime sanitaire des aliénés, p. 63.

[59] Цит. по: *Sémelaigne.* Aliénistes et philanthropes, Appendice, p. 502.

[60] *Philippe Pinel.* Op. cit., p. 256.

[61] См. часть II, гл. V.

[62] *Pinel.* Traité médico-philosophique, p. 207—208.

[63] См. выше, часть II, гл. IV.

[64] *Pinel.* Traité médico-philosophique, p. 205.

[65] Ibid., p. 205.

[66] Ibid., p. 206.

[67] Ibid., p. 291, note 1.

[68] Устав *Убежища*, раздел III, ст. 5, цит. по: *S. Tuke.* Loc. cit. p. 89—90.

[69] «Прием безумных или помешанных в заведения, каковые для них предназначены либо будут предназначены на всей территории Парижского департамента, будет производиться в соответствии с отношением законно признанных врача и цирюльника» («Проект Устава о приеме помешанных», принятый Парижским департаментом, цит. по: *Tuetey,* III, p. 500).

[70] Лангерманн и Кант, рассуждая в одном и том же духе, предпочитали, чтобы основная роль здесь принадлежала «философу». Напротив, эта идея отнюдь не противоречит тому, что думали по данному поводу Тьюк и Пинель.

[71] Ср. рассказ Пинеля о Пюссене и его жене, которых он делает своими помощниками и заместителями в Сальпетриере *(Sémelaigne.* Aliénistes et philanthropes, Appendice, p. 502).

[72] *Pinel.* Loc. cit. p. 292—293.

[73] *S. Tuke.* Loc. cit. p. 110—111.

[74] *S. Tuke.* Loc. cit. p. 115.

[75] *Haslam.* Observations on insanity with practical remarks on this disease. London, 1798, цит. по: *Pinel.* Loc. cit. p. 253—254.

[76] Все эти структуры по-прежнему сохраняются в не-психоаналитической психиатрии, а во многом — и в самом психоанализе.

Глава пятая
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КРУГ

[1] *Boissier de Sauvages.* Nosologie méthodique, VII, p. 4.

[2] *Boissier de Sauvages.* Op. cit., p. 4.

[3] *Abelly.* Vie de saint Vincent de Pal. Paris, 1812, II, chap. XIII.

[4] *Troxler.* Blicke in Wesen des Menschen, цит. по: *Béguin.* L'âme romantique et le réve. Paris, 1939, p. 93.

[5] *Гёльдерлин.* Гиперион. — *Ф. Гёльдерлин.* Гиперион; Стихи; Письма. *Сюзетта Гон-тар.* Письма Диотимы. М., 1988, с. 34 (пер. Н. Т. Беляевой).

[6] *Нерваль.* Аврелия. — Ж. де Нерваль. Сильвия; Октавия; Изида; Аврелия. М., 1912, с. 149—150 (пер. П. Муратова).

[7] *Гофман.* Серапионовы братья. — Э. Т. А. Гофман. Серапионовы братья, т. 1. М., 1929, с. 47 (пер. под ред. З. А. Вершининой).

[8] Пинель, цит. по: *Sémelaigne.* Ph. Pinel et son oeuvre, p. 106 (источник цитаты не указан).

[9] *Matthey.* Loc. cit., p. 67.

[10] *Spuzheim.* Observations sur la folie, p. 141—142.

[11] *Гегель.* Указ. соч., § 408, Примечание, с. 176.

[12] *Гегель.* Указ. соч., с. 176—177.

[13] *Leuret.* Du traitement moral de la folie. Paris, 1840.

[14] *Pinel.* Traité médico-philosophique, p. 214.

[15] Общему параличу противопоставлялась истерия — «дурное безумие», не содержащее в себе ни явного проступка, ни связи с органикой, ни возможности коммуникации. Противопоставление «общий паралич — истерия» обозначает крайние точки в сфере психиатрического опыта XX в., неизменно приковывая к себе устойчивое и двунаправленное внимание. Можно — и должно — было бы показать, что любые объяснения истерических явлений до Фрейда были заимствованы и построены по модели общего паралича, которая, однако, подверглась в этих целях очистке, психологизации и сделалась абсолютно прозрачной и проницаемой.

[16] *Pinel.* Traité médico-philosophique, p. 156.

[17] *Esquirol.* Des maladies mentales, H, p. 335.

[18] Еще в 1893 г. XXXV ежегодный Конгресс *Медико-психологической ассоциации* будет посвящен проблемам «морального безумия».

[19] *U. Trélat.* La Folie lucide, Avant-propos, p. X.

[20] См. выше, часть II, гл. IV.

[21] Многие такие дела вызвали целый поток медицинской и юридической литературы: дело Леже, пожравшего сердце юной девушки; Папавуана, задушившего в присутствии матери двоих детей, которых он видел впервые в жизни; Генриетты Корнье, отрезавшей голову совершенно постороннему ребенку. В Англии таким было дело Боулера, в Германии — дело Зиверта.

[22] См.: *Elias Régnault.* Du dégré de compétence des médecins, 1828; *Fodéré.* Essai médico-légal, 1832; *Marc.* De la folie, 1840; ср. также: *Chauveau* et *Helie.* Théorie du code penal и целую серию докладов Вуазена в Медицинской академии (*Voisin.* Sur le sentiment du juste, 1842; Sur la peine de mort, 1848).

[23] *Esquirol.* De la monomanie homicide. — In: Des maladies mentales, chap. II.

[24] Именно поэтому Элиас Реньо писал: «При мономании убийства действует одна лишь воля к убийству, возобладавшая над волей повиноваться законам» (p. 39). Один судья говорил Марку: «Если мономания — это болезнь и если она приводит к убийству, то ее место — на Гревской площади» *(Marc.* Loc. cit., i, p. 226).

[25] Дюпен, понимавший всю насущность и опасность этой проблемы, говорил, что мономания чересчур удобна — «то для того, чтобы вырвать виновных из-под действия суровых законов, то для того, чтобы лишить гражданина свободы. Когда судьи не смогут сказать: он виновен, они скажут: он безумен; и немедленно место Бастилии займет Шарантон» (цит. по: *Sémelaigne.* Aliénistes et philanthropes. Appendice, p. 455).

[26] Мания, одна из самых устойчивых форм патологии в XVIII в., во многом утрачивает свое значение. Пинель в 1801—1805 гг. считал около 60% женщин, находившихся в Сальпетриере (624 из 1002 больных), одержимыми манией; из 1557 больных, поступивших в Шарантон в 1815—1826 гг., Эскироль считает маньяками 545 (35%); Кальмей, в том же госпитале, за период с 1856 по 1866 гг. признает маньяками уже лишь 25% больных (624 человека из 2524 поступивших); за то же время Марсе в Сальпетриере и Бисетре ставит этот диагноз 779 больным из 5481 (14%), а чуть позже, в Шарантоне, Ахилл Фовиль-сын — лишь 7% больных.

[27] «Сто двадцать дней Содома», цит. по: *Blanchot.* Lautreamont et Sade. Paris, 1949, p. 235.

[28] Цит. по: *Blanchot.* Ibid., p. 225.

[29] Гнусность преступления должна доходить до «расчленения природы и распада мироздания» *(Sade.* Cent vingt journées de Sodome. Paris, 1935, t. II, p. 369).

[30] На самом деле принципом, объединяющим *socii,* является недопустимость признания права на смерть в отношении его членов: это право применяется лишь к другим; между самими членами признается лишь абсолютное право свободно распоряжаться друг другом; каждый должен мочь *принадлежать* другому.

[31] См. эпизод с вулканом в конце «Жюльетты».

[32] «Можно было подумать, что природа, наскучив собственными творениями, готова была смешать вместе все стихии и понудить их к новым формам» («Juliette». Ed. J.-J. Pauvert, Sceaux, 1954, t. VI, p. 270).

Библиография

Общие исследования

Bernier J. Histoire chronologique de la médecine. Paris, 1717.
Brett G. S. A History of Psychology. London, 1912.
Flemming C. Geschichte der Psychiatrie. Leipzig, 1859.
Kirchhoff T. Geschichte der Psychiatrie. Leipzig, 1912.
Leclerc D. Histoire de la médecine. Amsterdam, 1723.
Neuburger, Pagel. Handbuch der Geschichte der Medizin. Iena, 1902.

Часть первая

Abelly L. Vie du vénérable Vincent de Paul. Paris, 1664.
Adnes A. Shakespeare et la folie. Paris, 1935.
Alboize et Maquet. Histoire des prisons de Paris, 8 vol. Paris, 1846.
Argenson R.-L. d'. Journal et Mémoires, 9 vol. Paris, 1867.
Argenson R.-L. d'. Notes de René d'Argenson. Paris, 1891.
Berghauser. Die Darstellung des Wahnsinns im englischen Drama bis zum Ende des 18-ten Jahrhunderts. Francfurt, 1863.
Bezard L., Chapon J. Histoire de la prison de Saint-Lazare du Moyen Age à nos jours. Paris, 1925.
Blegny N. de. La Doctrine des rapports. Paris, 1684.
Boislisle A. de. Lettres de Monsieur de Maréville, lieutenant général de police au ministre Maurepas. Paris, 1896.
Bonnafous-Serieux H. La Charité de Senlis. Paris, 1936.
Boucher L. La Salpêtrière. Paris, 1883.

Briéle L. Collection de documents pour servir a l'histoire des hôpitaux de Paris, 4 vol. Paris, 1881—1887.

Bru P. Histoire de Bicêtre. Paris, 1882.

Brun de la Rochette. Les Proces civils et criminels. Rouen, 1663.

Brunet E. La Charité paroissiale à Paris sous l'Ancien Régime et sous la Révolution. Paris, 1897.

Burdett H. C. Hospitals and Asylums of the World. London, 1891.

Burns J. History of the Poor Law. London, 1764.

Camus J.-P. De la mendicité légitime des pauvres. Douai, 1634.

Chassaigne M. La Lieutenence de police à Paris. Paris, 1906.

Chatelain P. Le Régime des aliénés et des anormaux au XVII et au XVIII siècle. Paris, 1921.

Chevalier J.-U. Notice historique sur la maladrerie de Voley-près-Romans. Romans, 1870.

Collet. Vie de saint Vincent de Paul, 3 vol. Paris, 1818.

Coste P. Les Détenus de Saint-Lazare aux XVII et XVIII siècles (Revue des Études historiques, 1926).

Delaware. Traite de police, 4 vol. Paris, 1738.

Delannoy A. Note historique sur les hôpitaux de Tournay. 1880.

Delaunay P. Le Monde médical parisien au XVIII siècle. Paris, 1906.

Devaux J. L'Art de faire des rapports en chirurgie. Paris, 1703.

Eden F. State of the Poor, 2 vol. London, 1797.

Eschenburg. Geschichte unserer Irrenanstalten. Lübeck, 1844.

Esquirol J. Des établissements consacrés aux aliénés en France, 1818. — Mémoire historique et statistique sur la Maison Royale de Charenton (1824). — Des maladies mentales, t. II. Paris, 1838.

Fay H.-M. Lépreux et cagots du Sud-Ouest. Paris, 1910.

Ferriere Cl.-J. de. Dictionnaire de droit et de pratique. Paris, 1769.

Fosseyeux M. L'Hôtel-Dieu à Paris au XVII et au XVIII siècle. Paris, 1912.

Freguier H.-A. Histoire de l'administration de la police à Paris depuis Philippe-Auguste jusqu'aux Etats généraux de 1789, 2 vol. Paris, 1850.

Funck-Brentano F. Les Lettres de cachet, Paris, 1903.

Garoni T. L'Ospital des fols incurables, traduction française. Paris, 1620.

Gendry R. Les Moyens de bien rapporter en justice. Angers, 1650.

Gernet H. B. Mitteilungen aus alterer Medizin-Geschichte Hamburgs. Hambourg, 1882.

Golhahn R. Spital und Arzt von Einst bis Jetzt.

Guevaire Dom. De la Mendicità provenuta. Aix, 1693.

Henry M. La Salpêtrière sous l'Ancien Régime. Paris, 1922.

Hildenfinger P.-A. Les Léproseries de Reims du XII au XVII siècle. Reims, 1906.

— Histoire de l'Hôpital général. An. Paris, 1676.

— Hôpital général (L'), An. Paris, 1682.

Howard J. Etat des prisons, hôpitaux et maisons de force, traduction française, 2 vol. Paris, 1788.

Institutions et règlements de Charité aux XVI et XVII siècles, réimprimés par Biencourt. Paris, 1903.

Jacobé P. Un internement sous le Grand Roi: H. Loménie de Brienne. Paris, 1929.

Joly A. L'Internement des fous sous l'Ancien Régime dans la généralité de Basse-Normandie. Caen, 1868.

Kriegk G. Heilanstalten und Geistkranke ins mittelalterliche Frankfurt am Main. Francfurt, 1863.

Lallemand L. Histoire de la Charité, 5 vol. Paris, 1902—1912.

Langlois C. V. La Connaissance de la nature et du monde au Moyen Age. Paris, 1911.

Lautard J.-B. La Maison de fous de Marseille. Marseille, 1840.

Legier-Desgranges H. Hospitaliers d'autrefois; Hôpital général. Paris, 1952.

Legrand L. «Les Maisons-Dieu et léproseries du diocèse de Paris au milieu du XIV siècle». — Mémoires de la société d'histoire de Paris, t. XXIV, 1895 et XXV, 1898.

Leonard E. M. The Early Story of English Poor Relief. Cambridge, 1900.

Locard E. La Médecine judiciaire en France au XVII siècle.

Louis. «Questions de jurisprudence du suicide». — Journal de médecine, t. XIX, p. 442.

Loyac J. de. Le Triomphe de la Charité ou la vie du bienheureux Jean de Dieu. Paris, 1661.

Muyart de Vouglans. Les Lois criminelles de France dans leur ordre naturel, 2 vol. Paris, 1781.

Nicholls G. History of the English Poor Law, 2 vol. London, 1898.

O'Donoghue E. G. The Story of Bethleem Hospital. New York, 1915.

Parturier L. L'Assistance à Paris sous l'Ancien Régime et sous la Révolution. Paris, 1897.

Paultre Chr. De la répression de la mendicité et du vagabondage en France sous l'Ancien Regime. Paris, 1906.

Petit. «Consultation médico-légale sur un homme qui s'était pendu». — Journal de médecine, t. XXVII, p. 515.

Peuchet. Collections de lois, ordonnances et règlements de police depuis le XIII jusqu'au XVIII siècle. 2-e série. Paris, 1818—1819.

Pintard R. Le Libertinage érudit. Paris, 1943.

Pignot L. Les Origines de l'hôpital du Midi. Paris, 1885.

Portes J. Dictionnaire des cas de conscience. Paris, 1741.

Ravaisson Fr. Les Archives de la Bastille, 19 vol. Paris, 1866—1904.

Règlement de l'hôpital des insenses de la ville d'Aix. Aix, 1695.

Reglements et statuts de l'hôpital général d'Orléans. Orléans, 1692.

Rocher J. Notice historique sur la maladrerie de Saint-Hilaire-Saint-Mesmin. Orléans, 1866.

Sainte-Beuve J. Résolution de quelques cas de conscience. Paris, 1680.

Serieux P. L'Internement par ordre de justice des aliénés et des correctionnaires. Paris, 1932.

Serieux et Libert L. Le Régime des aliénés en France au XVIII siècle. Paris, 1914.

Serieux et Trenel M. L'Internement des aliénés par voie judiciaire. Recueil Sirey, 1931.

Tuke D. H. Chapters on the history of the Insane. London, 1882.

Statuts et règlements de l'Hôpital général de la Charité de Lyon. Lyon, 1742.

Verdiler F. La Jurisprudence de la médecine en France, 2 vol. Paris, 1723.

Vié J. Les Aliénés et correctionnaires à Saint-Lazare aux XVII et XVIII siècles. Paris, 1830.

Vives J.-L. L'Aumônerie, traduction française. Lyon, 1583.

Vincent de Paul. Correspondance et Sermons, ed. Coste, 12 vol. Paris, 1920—1924.

Часть вторая

Andry C.-L. Recherches sur la mélancolie. Paris, 1785.

— Apologie pour Monsieur Duncan. (An.).

Arnold Th. Observations on the Nature, Kinds, Causes and Preventions of Insanity, Lunacy and Madness, 2 vol. Leicester, 1782—1786.

— Observations on the Management of the Insane. London, 1792.

Baglivi G. Tractatus de fibra motrice. Pérouse, 1700.

Bayle F., Grangeon H. Relation de l'état de quelques personnes prétendues possédées. Toulouse, 1682.

Beauchesne E.-P. Ch. De l'influence des affections de l'âme sur les maladies des femmes. Paris, 1781.

Bienville J.-D.-T. De la Nymphomanie. Amsterdam, 1771.

Boerhaave H. Aphorismes, traduction française. Paris, 1745.

Blackmore A. A treatise of the spleen and vapours. London, 1726.

Boissier de Sauvages F. Nosologie méthodique, traduction française, 10 vol. Lyon, 1772.

Boissieu B.-C. Mémoire sur les méthodes rafraichissante et échauffante. Dijon, 1772.

Bonet Th. Sepulchretum anatomicum, 3 vol. Paris, 1700.

Brisseau P. Traité des mouvements sympathiques. Paris, 1692.

Chambon de Montaux. Des maladies des femmes, 2 vol. Paris, 1784.

— Des maladies des filles, 2 vol. Paris, 1785.

Chesneau N. Observationum medicarum libri quinque. Paris, 1672.

Cheyne G. The English malady, or a Treatise on Nervous Diseases of all kinds. London, 1733.

— Méthode naturelle de guérir les maladies du corps et les dérèglements de l'esprit, traduction française, 2 vol. Paris, 1749.

Clerc N.-G. Histoire naturelle de l'homme dans l'état de maladie, 2 vol. Paris, 1767.

Cox J.-M. Practical observations on insanity. London, 1804.

Crugeri. Casus medicus de morbo litteratorum. Zittaviæ, 1703.

Cullen W. Institutions de médecine pratique, traduction française, 2 vol. Paris, 1785.

Daquin J. Philosophic de la folie. Paris, 1792.

Diemerbroek L. Opera omnia anatomica et medica. Utrecht, 1685.

Dionis P. Dissertation sur la mort subite. Paris, 1710.

Dufour J.-F. Essai sur les opérations de l'entendement et sur les maladies qui le dérangent. Amsterdam et Paris, 1770.

Dumoulin J. Nouveau Traité du rhumatisme et des vapeurs. Paris, 1710.

Ettmüller M. Opera medica. Francfurt, 1696.

Examen de la prétendue possession des filles de la paroisse de Laudes, an. 1735.

Fallowes S. The best method for the cure of lunatics. London, 1705.

Faucett H. Ueber Melancholic. Leipzig, 1785.

Fernet J. Universa Medica. Francfurt, 1607.

Ferrand J. De la maladie d'amour ou mélancolie érotique. Paris, 1623.

Flemyng M. Nevropathia sive de morbis hypochondriacis et hystericis. Amsterdam, 1741.

Forestus P. Observations et curationes, 3 vol. Rotterdam, 1653.

Fouquet F. Recueil de remèdes faciles et domestiques. Paris, 1678.

Friedreich N. Historisch-kritische Darstellung der Theorien über das Wesen u. den Sitz der psychischen Krankheiten. 1836.

Gaubius D. Institutiones pathologiæ medicinales. Leyde, 1758.

Holier Alb. von. Eléments de physiologic, traduction française. Paris, 1769.

Haslam J. Observations on insanity. London, 1794.

Hecquet P. Réflexion sur Tusage de l'opium, des calmants, des narcotiques. Paris, 1726.

Highmore N. Exercitations duae, prior de passione hysterica, altera de afiectione hypo-chondriaca. Oxford, 1660.

— De passione hysterica, responsio epistolaris ad Willisium. London, 1670.

Hoffmann F. Dissertationes medicæ selectiores. Halle, 1702.

— De motuum convulsivorum vera sede et indole. Halle, 1733.

— De morbi hysterici vera indole. Halle, 1733.

— De affectu spasmodico-hypochondriaco-inveterato. Halle, 1734.

Hunauld P. Dissertation sur les vapeurs et les pertes du sang. Paris, 1716.

James R. Dictionnaire universel de medecine, traduction française. 6 vol., 1746—1748.

Jonston D. Idée unverselle de la médecine, traduction française. Paris, 1644.

Lacaze L. Idée de l'homme physique et moral. Paris, 1755.

Lancisius J.-M. Opera omnia, 2 vol. Genève, 1748.

Lange. Traité des vapeurs. Paris, 1689.

Laurens du. Opera omnia, traduction française. Rouen, 1660.

Le Camus A. La Médecine de l'esprit, 2 vol. Paris, 1769.

Lemery J. Dictionnaire universel des drogues. Paris, 1769.

Liebaut J. Trois livres sur les maladies des femmes. Paris, 1649.

Lieutaud J. Traité de médecine pratique, 2 vol. Paris, 1759.

Linne K. Genera morborum. Upsala, 1763.

Lorry A. C. De melancholia et morbis melancholias, 2 vol. Paris, 1765.

Mead R. A treatise concerning the influence of the sun and the moon. London, 1748.

Meckel J.-F. Recherches anatomo-physioiogiques sur les causes de la folie. — Memoire académique, vol. XX, Berlin, 1764, p. 65.

Mesnardière H.-J. la. Traité de la Mélancolie. La Fleche, 1635.

Morgagni J. B. De sedibus et causis morborum, 2 vol. Venise, 1761.

Mourre M. Observations sur les insensés. Toulon, 1791.

Murillo T. A. Novissima hypochondriacæ melancholiacæ curatio. Lyon, 1672.

Perfect W. Methods of cure in some particular cases of insanity. London, 1778.

La Philosophic des vapeurs, ou lettres raisonnées d'une jolie femme sur l'usage des symptômes vaporeux. Paris, 1774.

Pinel P. Nosographie philosophique, 2 vol. Paris, An. VI.

Piso C. Selectiorium observationum et consiliorum liber singularis. Lugdunum, 1650.

Pitcairn A. The Whole Works. London, 1777.

Plater F. Praxeos medicæ tres tomi. Bale, 1609.

Pressavin J.-B. Nouveau Traité des vapeurs. Lyon, 1770.

Raulin J. Traité des affections vaporeuses. Paris, 1758.

Renou J. de. Oeuvres pharmaceutiques, traduction française. Lyon, 1638.

Revillon C. Recherches sur la cause des affections hypochondriaques. Paris, 1779.

Roche D. de la. Analyse des fonctions du système nerveux, 2 vol. Genève, 1770.

Rostaing A. Réflexions sur les affections vaporeuses. Paris, 1778.

Pomme P. Traité des affections vaporeuses des deux sexes. Paris, 1760.

Scheidenmantel F. C. G. Die Leidenschaften als Heilmittel betrachtet. Hildbuigh, 1787.

Schenkius a Grafenberg J. Observationes medicorum variorum libri VII. Francfurt, 1665.

Schwarz A. Dissertation sur les dangers de l'onanisme et les maladies qui en resultent. Strasbourg, 1815.

Spengler L. Briefe, welche einige Erfahrungen der elektrischen Wirkung in Krankheiten enthalten. Copenhagen, 1754.

Stahl G. E. Dissertatio de spasmis. Halle, 1702.

— Theoria medica vera, 2 vol. Halle, 1708.

Swieten G. van. Commentaria Boerhaavi Aphorismos. Paris, 1753.

Sydenham T. Médecine pratique, traduction française. Paris, 1784.

Tissot S.-A. Avis aux gens de lettres sur leur santé. Lausanne, 1767.

— Observations sur la santé des gens du monde. Lausanne, 1770.

— Traité des nerfs et de leurs maladies. Paris, 1778—1780.

Venel. Essai sur la santé et l'éducation médicinale des filles destinées au mariage. Yverdon, 1776.

Vieussens R. Traité nouveau des liqueurs du corps humain. Toulouse, 1715.

Viridet. Dissertation sur les vapeurs. Yverdon, 1726.

Whytt R. Traité des maladies nerveuses, traduction française, 2 vol. Paris, 1777.

Weickard M. A. Der philosophische Arzt, 3 Bd. Francfurt, 1790.

Willis T. Opera omnia, 2 vol. Lyon, 1681.

Zacchias P. Quæstiones medico-legales, 2 vol. Avignon, 1660—1661.

Zacutus Lusitanus. Opera omnia, 2 vol. Lyon, 1657.

Zilboorg G. The medical man and the witch during the Renaissance. Baltimore, 1935.

Часть третья

Alletz P.-A. Tableau de l'humanité et de la bienfaisance. Paris, 1769.

Aries Ph. L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime. Paris, 1960.

Baudeau N. Idées d'un citoyen sur les devoirs et les droits d'un vrai pauvre. Paris, 1765.

Bellart N.-F. Oeuvres, 6 vol. Paris, 1827.

Bixler E. A forerunner of psychiatric nursing. Pussin (Annals of medical history, 1936, p. 518).

Bloch C. L'Assistance et l'Etat a la veille de la Révolution. Paris, 1908.

Brissot de Warville J.-P. Théorie des lois criminelles, 2 vol. Paris, 1781.

Cabanis P. J. G. Œuvres philosophiques, 2 vol. Paris, 1956.

Clavareau N.-M. Mémoires sur les hôpitaux civils de Paris. Paris, 1805.

Coqueau C.-P. Essai sur l'établissement des hôpitaux dans les grandes villes. Paris, 1787.

Daignan G. Réflexions sur la Hollande, où l'on considère principalement les hôpitaux. Paris, 1778.

Desmonceaux A. De la bienfaisance nationale. Paris, 1789.

Détails sur l'etablissement du Docteur Willis pour la guérison des aliénés (Bibliothèque britannique, I, p. 759).

Doublet F. Rapport sur l'état actuel des prisons de Paris. Paris, 1791.

Doublet F., Colombier J. «Instruction sur la manière de gouverner et de trailer les insensés». — Journal de medecine, août 1785, p. 529.

Dulaurent J. Essai sur les établissements nécessaires et les moins dispendieux pour rendre le service dans les hôpitaux vraiment utile à l'humanité. Paris, 1787.

Dupont de Nemours P.-S. Idées sur les secours à donner aux pauvres malades dans une grande ville. Philadelphia—Paris, 1786.

Dreyfus F. L'Assistance sous la Législative et la Convention. Paris, 1905.

Essarts N. des. Dictionnaire universel de police, 7 vol. Paris, 1785—1787.

Francke A.-H. «Précis historique sur la vie des établissements de bienfaisance». — Recueil de mémoires sur les établissements d'humanité, № 39. Paris, 1804.

Genneté L. Purification de l'air dans les hôpitaux. Nancy, 1767.

Genil-Perrin G. «La psychiatrie dans l'oeuvre de Cabanis». — Revue de psychiatric, octobre 1910.

Gruner J.-C. «Essai sur les vices et les améliorations des établissements de sûreté publique». — Recueil de Mémoires sur les établissements d'humanité, № 39. Paris, 1804.

Hales S. A Description of Ventilators. London, 1743.

Imbert J. Le Droit hospitalier de la Révolution et de l'Empire. Paris, 1954.

Mac Auliffe L. La Révolution et les hôpitaux. Paris, 1901.

Marsillac J. Les Hôpitaux remplacés par des sociétés civiques. Paris, 1792.

Matthey A. Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit. Paris, 1816.

Mirabeau H. Observations d'un voyageur anglais. Paris, 1788.

Mirabeau V. L'Ami des hommes, 6 vol. Paris, 1759.

Moehsen J. C. N. Geschichte des Wissenschaften in der Mark Brandenburg. Berlin—Leipzig, 1781.

Moheau A. Recherches sur la population de la France. Paris, 1778.

Morel A. Traité des dégénerescences. Paris, 1857.

Musquinet de la Pagne. Bicêtre réformé. Paris, 1790.

Mercier J.-S. Tableaux de Paris, 12 vol. Amsterdam, 1782—1788.

Pinel P. Traité médico-philosophique. Paris, An IX.

Pinel S. Traité complet du régime sanitaire des aliénés. Paris, 1836.

Plaidoyer pour l'héritage du pauvre à faire devant les représentants de la nation. Paris, 1790.

Précis de vues générales en faveur de ceux qui n'ont rien. Lons-le-Saulnier, 1789.

Rapports du comité de mendicité. Procès-verbaux de l'Assemblée nationale, 1790, t. XXI, XXII, XLIV.

Récalde de. Traité sur les abus qui subsistent dans les hôpitaux du royaume. Paris, 1786.

Régnauld E. Du degré de compétence des médecins. Paris, 1828.

Rive de la. «Lettre sur un nouvel établissement pour la guérison des aliénés» (Bibliothèque britannique, VIII, p. 308).

Robin A. Du traitement des insensés dans l'hôpital de Bethléem, suivi d'observations sur les insensés de Bicêtre et de la Salpêtrière. Amsterdam, 1787.

Rumford. «Principes fondamentaux pour le soulagement des pauvres» (Bibliothèque britannique, I, p. 499 et II, p. 137).

Rush B. Medical inquiries, 4 vol. Philadelphia, 1809.

Sêmelaigne R. Philippe Pinel et son oeuvre. Paris, 1927.

— Aliênistes et philanthropes. Paris, 1912.

Spurzfreim J.-G. Observations sur la folie. Paris, 1818.

Table alphabêtique, chronologique et analytique des règlements relatifs à l'administration des hôpitaux. Paris, 1815.

Tenon J. Mémoires sur les hôpitaux de Paris. Paris, 1788.

Tuetey A. L'Assistance publique à Paris pendant la Révolution, 4 vol. Paris, 1895—1897.

Tuke S. Description of the Retreat. York, 1813.

Turgot A. J. Oeuvres (éd. Schelle, 5 vol.). Paris, 1913—1919.

Wagnitz H. B. Historische Nachrichten und Bemerkungen Zuchthaüser in Deutschland, 2 vol. Halle, 1791—1792.

Wood. «Quelques détails sur la maison d'industrie de Schrewsbury» (Bibliothèque britannique, VIII, p. 273).

Полная библиография медицинских сочинений XV—XVIII вв., посвященных умственным расстройствам, содержится в кн.: *Laehr H.* Die Literatur der Psychiatrie von 1459 bis 1799, 4 Bd. Berlin, 1900.

Тот же автор под заголовком «Gegenktage der Psychiatrie» (Berlin, 1893) опубликовал в форме календаря хронологическую таблицу соответствующих событий, которая, однако, нуждается в уточнениях.

Содержание

Предисловие 5

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
Глава первая. «STULTIFERA NAVIS» 11
Глава вторая. ВЕЛИКОЕ ЗАТОЧЕНИЕ 59
Глава третья. МИР ИСПРАВИТЕЛЬНЫХ РАБОТ 98
Глава четвертая. ОПЫТЫ БЕЗУМИЯ 134
Глава пятая. УМАЛИШЕННЫЕ 163

ЧАСТЬ ВТОРАЯ
Введение 197
Глава первая. БЕЗУМЕЦ КАК ЕСТЕСТВЕННЫЙ ВИД 212
Глава вторая. ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ БРЕДА 250
Глава третья. ЛИКИ БЕЗУМИЯ 300
Глава четвертая. ВРАЧИ И БОЛЬНЫЕ 353

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ
Введение 403
Глава первая. ВЕЛИКИЙ СТРАХ 414
Глава вторая. НОВЫЕ ГРАНИЦЫ 446
Глава третья. О ПРАВИЛЬНОМ ПРИМЕНЕНИИ СВОБОДЫ 489
Глава четвертая. РОЖДЕНИЕ ПСИХИАТРИЧЕСКОЙ ЛЕЧЕБНИЦЫ 541
Глава пятая. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КРУГ 598

ПРИМЕЧАНИЯ 629
Библиография 689

Исключительные права на публикацию книги
на русском языке принадлежат издательству АСТ.
Любое использование материала данной книги,
полностью или частично, без разрешения
правообладателя запрещается.

Литературно-художественное издание

Фуко Мишель

История безумия в классическую эпоху

Компьютерная верстка: Р.В. Рыдалин
Технический редактор О.В. Панкрашина

Общероссийский классификатор продукции
ОК-005-93, том 2; 953000 — книги, брошюры

Санитарно-эпидемиологическое заключение
№ 77.99.60.953.Д.012280.10.09 от 20.10.09 г.

ООО «Издательство АСТ»
141100, Россия, Московская обл., г. Щелково, ул. Заречная, д. 96
Наши электронные адреса: WWW.AST.RU E-mail: astpub@aha.ru

Широкий ассортимент электронных и аудиокниг
ИГ АСТ Вы можете найти на сайте www.elkniga.ru

ООО Издательство «АСТ МОСКВА»
129085, г. Москва, Звездный б-р, д. 21, стр. 1

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ОАО «Издательско-
полиграфическое предприятие «Правда Севера».
163002, г. Архангельск, пр. Новгородский, 32.
Тел./факс (8182) 64-14-54, тел.: (8182) 65-37-65, 65-38-78, 20-50-5
www.ippps.ru, e-mail: zakaz@ippps.ru