

# ГЛАВА I. 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 обретая 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 Рамо-племяннике: 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 проектов, 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 сталместилищем 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 иголки, 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 обжигающие 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 смиренных 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 веку, 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, смиренный 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*(п.86), 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 века. 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 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 сгнули 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, Brocken(п.87) 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 века, 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 завершающие 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 крепили. 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 Женева, 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 тесно связан с этим наследием прошлого; и если неразумие возвращается как массирующее 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 легкий,

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 уравнивается 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 естественнонаучный 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 все-заражающей 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 Бюффеном, 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 обуздать 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 температуры — это уже среда). Но для объяснения английской болезни одного климата недостаточно; уже Чейни полагает, что истоки нервных болезней кроются в богатстве, изысканной пище, избытке, 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 включает 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 желанием; 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 желанья — 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. Шпурцхеим 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 Шпурцхеим 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 представляла 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 “совершением 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, энергичное 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 напрямик к безумию; только плотность и насыщенность религиозной среды позволяет человеку избежать отчуждения и сумасшествия в безграничном, несоразмерном проступке 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 которыми 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, доставляют 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 принесся 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 отношения 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 соотношенностей; 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 полноте 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 иступленной 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 непосредственной жизни животного, формирует 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; доньше 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 человеку 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 века. 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 заволаживающего 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 называли “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 вырождения 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 веком; 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 установлении, 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 понимали 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 Фрейд 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 века 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, недалковидность, злоупотребление алкогольными напитками и радостями Венеры, недостаточное питание, то у нас составится ясное представление о всей совокупности обстоятельств, неблагоприятно воздействующих на темперамент неимущего класса”[63]. Тем самым безумие лишается всякой исторической роли в становлении человека и человечества и осмысливается 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 исторического 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 общался 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 проявившегося в нем первоначального вырождения. Теперь же безумным считается человек, который лишился твердой почвы своей непосредственной истины и утратил самого себя.

---

Версия #1

Зверобой создал 2 февраля 2026 03:01:40

Зверобой обновил 2 февраля 2026 03:04:14