

ГЛАВА II. Великое заточение

Compelle intrare(п.21)

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, 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”(п.22). Этого рода вещи вымышлены в столь малой степени, что благодаря им сновидения становятся правдоподобными; они — непрменные 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 по-разному соотносятся с истиной и с тем, кто эту истину ищет; сновидения и иллюзии отрицаются в структуре самой истины; но 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 полномочного 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 рации. Но история рации 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 несколько 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 Общего госпиталя, и в темницах исправительных домов; они смешаются с толпой обитателей Workhouses и Zuchthausern(п.23). 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 большое — 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 СенВиктор находящийся, 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 оногo”[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 восследовать, 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 всеилие 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 generale) 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 королевской 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 оногo”[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 св. Иоанна Божьего, призванные во Францию в 1602 г., закладывают сначала госпиталь Шарите в парижском предместье Сен-Жермен, а затем Шарантонский 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 св. 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 конгрегаций, 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 смиренные 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, *Zuchthäusern*; 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 бристоульских 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 второй 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 смиренных “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 ценность, которую ему придавала помощь Бедности. В мире, созданном Лютером и особенно Кальвином, частные проявления Божьей воли — “особенная благодать 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 унижает 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 только 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*(п.24)) был открыт ландграфом Филиппом Эносским в 1533 г. в бывшем монастыре цистерцианцев, секуляризованном 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 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] (п.25), 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 смиренные 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 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] (п.26). 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 позволять, 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 страдают 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. Кристоаль Перес де Эррера[58]. В 1607 г. во Франции появляется сочинение под названием “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 довольны 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 дьявола. 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 дьявола, 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?”(п.27) 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 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, попорченная 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, исключаяющей 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 “правопорядка”. 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 сотысячным 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 гольтьбу[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 обоюбого 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 св. 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”(п.28), 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, осаждают кареты и громогласно требует подаяния у церковных врат и у дверей частных домов”[80].

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 распорядитель 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, ткют шерсть, конский волос и лен, зачищают рашпилем красильные доски, оленьи рога. Урок крепкого мужчины, зачищающего эти доски, составляет 45 фунтов в день. Несколько работников и несколько лошадей заняты на сукновальне. Здешний кузнец трудится без усталости”[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 шелков 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 представляется нам неуклюжей диалектикой производства и цен, в те времена имело иное реальное значение, обусловленное определенной и ясно осознанной трудовой этикой, в рамках которой сбой 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-возмездью ценность покаяния и способность искупать грехи. Человек должен трудиться не по закону природы, но потому, что над ним тяготеет проклятие. Земля почивает 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 улечься 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”(п.29). 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*, (п.30) считалась гордыня. По мнению Хёйзинги, в период раннего Возрождения в обличье высшего греха выступало Корыстолюбие, дантовская *сіеса cupidigia*[101] (п.31). 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 св. Амвросия, второй бунт твари против Творца”[102]. Тем самым принудительный труд в изоляторах обретает этическое значение: коль скоро лень превратилась в высшую и абсолютную форму бунта, то людей праздных заставят трудиться, заняв их бесконечный досуг тяжелой 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 прокажу. 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 замыслили 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 всеобщности труда[103]. Безумных “заклучали” 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(п.32) 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, 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. Заключение, который может и хочет трудиться, выпускают 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 св. 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 смиренного 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 писанные или неписанные 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 излюбленной 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 смиренный 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 св. 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 собственноручно 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 смиренном доме: "Если возможно было усмирить в свете Божиим 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 получают 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 соблюдалась 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 века. 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 соотношении 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, которая 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.

Версия #1

Зверобой создал 2 февраля 2026 02:15:19

Зверобой обновил 2 февраля 2026 02:17:03