

# ГЛАВА III. Мир исправительных работ

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

Очевидно, что в первичных своих формах изоляция служила определенным социальным механизмом и что сфера действия этого механизма была весьма широкой — от элементарных мер по регулированию торговли до великой буржуазной мечты о государстве с авторитарным режимом, основанным на синтезе природы и добродетели. Отсюда — один шаг до следующего предположения: изоляция обретает свой исчерпывающий смысл в той смутной конечной цели общества, во имя которой социальная группа изгоняет из себя чуждые и враждебные ей элементы. Таким образом, изоляция предстает как стихийное изгнание “асоциальных” элементов: классическая эпоха словно бы нейтрализует, причем очень надежно — тем более надежно, что действует она вслепую, — тех самых людей, которых мы, не без колебаний и не без риска, распределяем по тюрьмам, исправительным домам, психиатрическим лечебницам и кабинетам психоаналитиков. В общем, именно это вознамерилась доказать в начале нашего века целая группа историков[1] — если, конечно, можно их так назвать, не впадая в преувеличение. Если бы им удалось обнаружить ту очевидную связь, какая существует между изоляцией как мерой правопорядка и торговой политикой, то они, скорее всего, сочли бы ее дополнительным аргументом в пользу выдвинутого ими тезиса. И это был бы, вероятно, их единственно серьезный и заслуживающий внимания аргумент. Тогда они могли бы продемонстрировать, на фоне какой социальной чувствительности стало возможным осознание безумия как медицинской проблемы и в какой мере оно с нею связано — поскольку именно эта чувствительность является регулятором, когда решается вопрос об изоляции человека или о его освобождении.

Однако подобный анализ в действительности строился бы на допущении, что безумие извечно и неизменно пребывало во всеоружии, в полном психологическом снаряжении — просто его очень долго не могли увидеть в истинном свете. Веками о безумии не знали ничего, или, во всяком случае, знали очень мало, и вот классическая эпоха будто бы начала смутно его опасаться, усмотрев в нем причину распада семьи, общественного беспорядка и опасности, грозящей Государству. Мало-помалу это первичное восприятие якобы становилось все более отчетливым и наконец, достигнув совершенства, превратилось в медицинское сознание, для которого то, что прежде рассматривали только как общественную болезнь, на самом деле представляет собой телесный недуг. Тем самым следовало бы предположить, что существует нечто вроде ортогенеза, который восходит от социального опыта к научному познанию и в своем прогрессивном развитии проходит путь от самосознания социальной группы до позитивной науки; при этом первое выступает лишь

неразвитой формой второй и чем-то вроде ее зачаточного понятийного аппарата. Социальный опыт оказывается неким приблизительным познанием, одной из ступеней, какие проходит собственно познание на пути своего совершенствования[2]. Уже из одного этого следует, что при таком подходе объект науки предшествует собственно познанию: ведь безумия стали опасаться прежде, чем оно было взято в кольцо позитивного знания; застывшее, неподвластное ходу времени, оно пребывает вне истории, укрывшись в некоей дремлющей истине, которую пробуждает общий подъем научного позитивизма.

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

Этот акт изгнания по своей грубости ничем не отличается от изгнания прокаженных; но и в том и в другом случае о смысле нельзя судить по результату. Прокаженных удаляли вовсе не для того, чтобы остановить заразу; и вовсе не затем, чтобы избавиться от “асоциальных” элементов, сотую часть парижан к 1657 г. подвергли изоляции. По-видимому, подоплека этого акта была иной: изолировали не каких-то “чужих”, которых не распознали раньше просто потому, что к ним привыкли, — чужих создавали, искажая давно знакомые социальные обличья, делая их странными до полной неузнаваемости. Этот жест породил Чужака как раз там, где ничто не предвещало его появления, нарушал обычный ход вещей, рвал привычные для всех связи; благодаря ему в человеке возникало нечто недостижимое для него самого, некая точка на горизонте, бесконечно далекая от нас. Одним словом, мы можем сказать, что именно этот жест породил понятие отчуждения и сумасшествия (alienation)(п.33).

В этом смысле воссоздать историю процесса изгнания из общества — значит создать археологию отчуждения. Тогда наша задача будет заключаться не в том, чтобы установить категории из области медицинской патологии или правопорядка, обозначенные этим жестом, ибо тем самым опять-таки подразумевается, что отчуждение уже существовало как данность, — нам нужно выяснить, как осуществлялся этот акт, иначе говоря, какие уравновешивающие друг друга операции образуют его как целое, из каких социальных далее являются люди, вместе удаляющиеся в ссылку и гонимые одним и тем же ритуалом сегрегации, наконец, каков был опыт самосознания человека классической эпохи, когда он

обнаружил, что некоторые привычнейшие его черты становятся для него чужими, утрачивают сходство с узнаваемым им самим образом самого себя. Современный человек обозначил безумца как отчужденную, сумасшедшую истину о себе самом, но постулат этот имеет смысл лишь постольку, поскольку уже образовалось пространство отчуждения, куда — задолго до того, как заполнить его целиком и стать его символом, — безумец попал вместе с множеством иных фигур, в наших глазах не имеющих с ним ничего общего. Реальные границы этого пространства были очерчены изоляцией, а то, каким образом оно создавалось, должно помочь нам установить, из чего и как складывался опыт безумия в классическую эпоху.

---

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

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

Большинство из них — бедствующие женщины, бродяжки и нищенки. Но по отделениям, “кварталам” госпиталей разбросаны и другие, самые разнообразные личности, чья изоляция объясняется не бедностью, или не только бедностью: в Сен-Теодоре содержится 41 узница, арестованная потайному указу короля; в доме Форс — 8 “обыкновенных женщин”; в Сен-Поле — 20 “старух”; в квартале Мадлен находится 91 “старая женщина, впавшая в детство либо увечная”; в квартале Сент-Женевьев — 80 “старых прях”, в Сен-Левеже — 72 эпилептики; в Сент-Илер помещены 80 женщин, впавших в детство, в Сент-Катрин — 69 “дурочек с физическими изъянами и уродствами”; женщины безумные попадают либо в Сент-Элизабет, либо в Сент-Жанн, либо в тюремные камеры — в зависимости от того, являются ли они просто “слабоумными”, или безумие их дает о себе знать время от времени, или же это буйно помешанные. Наконец, 22 “неисправимые девицы” именно по этой причине оказались в Исправительном квартале[3].

Перечисление это — показательный, но отнюдь не единственный пример разнообразия лиц, населяющих изоляторы. Обитатели Бисетра настолько разнородны, что в 1737 г. их пытаются рационально распределить по пяти “службам”; в первой находится смиренный дом, темницы, тюремные камеры и одиночки для тех, кто задержан по тайному королевскому повелению; вторая и третья службы отведены для “хороших бедняков”, а также для “взрослых и малолетних паралитиков”; в четвертой расположились сумасшедшие и безумцы; в пятой вместе обитают венерики, выздоравливающие и дети, родившиеся в исправительном доме[4]. Когда Говард в 1781 г. посетил берлинский работный дом, он обнаружил в нем нищих, “бездельников”, “мошенников и либертинов”, “калек и преступников, неимущих стариков и детей”[5]. На протяжении полутора веков система изоляции функционирует одинаково по всей Европе: в поле ее действия уравниваются все проступки, смягчаются любые страдания. Начиная с 1650 г. и вплоть до эпохи Тьюка, Вагница и Пинеля все — и братья св. Иоанна Божьего, и члены Конгрегации лазаристов, и надзиратели Вифлеема, Бисетра, немецких Zuchthäusern — приводят в регистрационных списках одни и те же скучные перечисления своих подопечных: “развратник”,

“слабоумный”, “мот”, “калека”, “помешанный в уме”, “вольнодумец”, “неблагодарный сын”, “отец-расточитель”, “проститутка”, “умалишенный”. Никакого намека на то, что один отличается от другого; всех уравнило общее абстрактное бесчестие. Удивляться тому, что больных сажают в тюрьму, что людей безумных смешивают с преступниками, начнут позже. Сейчас перед нами полное единообразие.

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

Ибо изоляция играла не только негативную, исключаящую роль, но также и роль позитивную, организующую. Ее правила и практические меры образовали определенную сферу человеческого опыта — целостную, когерентную и обладающую собственной функцией. В ее единообразном пространстве пришли в соприкосновение такие категории людей и такие ценности, между которыми культура предшествующих эпох не усматривала ни малейшего сходства; она незаметно придвинула их к безумию, подготовив тем самым новый его опыт — наш опыт, — в рамках которого ценности эти заявят о себе как о неотъемлемой принадлежности сумасшествия. Для того чтобы произошло это сближение, потребовалась перестройка всех этических представлений и норм, установление новых границ между добром и злом, между дозволенным и запретным, а также утверждение нового порядка социальной интеграции. Изоляция — лишь зримый феномен этой подспудной работы, неотделимой от классической культуры в целом. В самом деле: существуют различные типы социального и морального опыта, принятые XVI веком или отвергнутые им, четко оформленные или, напротив, оставшиеся маргинальными, — и вот теперь, в XVII в., они подхвачены, собраны воедино и тем же самым жестом отправлены в изгнание, в ссылку, где, соседствуя с безумием, они образуют цельный и единообразный мир Неразумия. Все эти типы опыта можно свести к следующему: они затрагивают либо сексуальность и ее связи с основами буржуазной семьи, либо святотатство и его связи с новым понятием сакрального и церковных обрядов, либо “либертинаж”, т. е. новые связи, которые устанавливаются в это время между свободомыслием и системой страстей. Эти три сферы опыта, оказавшись в пространстве изоляции, образуют вместе с безумием совершенно однородный мир — мир, где душевная болезнь приобретет тот смысл, который нам известен. К концу XVIII в. станет очевидным (хотя очевидность эта словесно не выражена), что некоторые формы “вольнодумной” мысли, как, например, мысль де Сада, отчасти соотносятся с бредом и безумием; с той же легкостью будет признано, что магия, алхимия, профанация святынь, а также некоторые формы сексуальности непосредственно связаны с неразумием и душевной болезнью. Все эти типы поведения войдут в число главных признаков безумия, займут свое место в ряду основных его проявлений. Но для того чтобы могли возникнуть все эти целостные элементы, значимые в наших глазах,

потребовался настоящий переворот в сфере этического опыта и его взаимосвязей с безумием — переворот, который осуществила классическая эпоха.

В первые же месяцы после основания Общего госпиталя его полноправными обитателями становятся венерические больные. Мужчин посылают в Бисетр, женщин — в Сальпетриер. Врачам Отель-Дьё даже запретили принимать и пользоваться их. Если же, в порядке исключения, туда попадают беременные женщины, то им не приходится рассчитывать на такой же уход, какой обеспечивают остальным; роды у них будет принимать всего лишь ученик хирурга. Таким образом, больные “дурной болезнью” должны находиться в Общем госпитале, однако их прием обставлен некоторыми формальностями; грешник должен отдать долг общественной морали и, вступив на путь кары и покаяния, приготовить себя к возвращению в людское сообщество, откуда его изгнали за грехи. Так что его нельзя поместить в квартал “великого недуга” без аттестата, которым является не свидетельство об исповеди, но справка о наказании. Решение об этом после обсуждения было принято канцелярией Общего госпиталя в 1679 г.: “Все, кто страдает венерическим недугом, будут приняты сюда лишь при условии, что прежде всего прочего подвергнутся исправительному наказанию и будут высечены, что должно быть засвидетельствовано в их направлении”[6].

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

Именно теперь, и только теперь, выработан весь церемониал очищения, в котором наказание плетью, традиционные медицинские препараты и таинство покаяния соединяются во имя единой цели. Именно теперь отчетливо проявляется тенденция карать, причем карать каждого отдельного человека. Бедствие утратило свой

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

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

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

Полтора столетия венерики будут обитать бок о бок с умалишенными, в одних и тех же стенах; и соседство это оставит на безумных неизгладимое клеймо, которое для современного сознания станет знаком их смутного родства и обеспечит им один и тот же удел и место в одной и той же карательной системе. Знаменитый госпиталь Птит-Мезон, “Домики”, на улице Севр до самого конца XVIII в. предназначался почти исключительно для безумных и для венерических больных[12]. Сближение в европейском сознании мук безумия и наказания разврата не является чем-то архаическим. Напротив, сближение это наметилось на рубеже современности, было почти во всех своих чертах открыто как раз в XVII в. Классическая эпоха, создавая воображаемую геометрию своей морали, придумала особое пространство изоляции, где обрели одновременно и родину, и место своего искупления грехи против плоти и провинности против разума. Безумие поселяется по соседству с грехом, и, быть может, именно поэтому неразумие на века породнится с виной: в наши дни душевнобольной ощущает это родство как свою личную участь, а врач открывает его как естественнонаучную истину. Именно здесь, в этом искусственном, собранном в середине XVII в. словно бы из локутов пространстве установились те неявные связи, которые так называемая позитивная психиатрия не сумела разорвать в течение всего своего более чем столетнего существования — при том, что сложились они совсем недавно, в эпоху рационализма.

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

Конечно, родство медицины и морали — тема столь же древняя, как и греческая медицина. Однако, вписавшись в XVII в. в христианский рациональный порядок, она приняла форму, менее всего похожую на древнегреческую: форму репрессии, принуждения, обязанности добиваться спасения собственной души.

---

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

Подобное наказание выглядит на удивление мягким — по сравнению со старинным, *ignis et incendium*, положенным по закону, который тогда еще не был отменен и согласно которому “впадающие в преступление сие подлежат сожжению заживо. Казнь сей, принятой в законодательстве нашем, караются равно и женщины, и мужчины”[18]. Но есть нечто, придающее этой непривычной снисходительности по отношению к содомии особое значение: моральное осуждение, наказание оглаской, которые становятся карой за гомосексуализм в его социальных и литературных проявлениях. Эпоха, когда содомитов сжигают в последний раз, — та самая эпоха, когда с концом “просвещенного либертинажа” исчезает и поэзия гомосексуализма, прекрасно воспринимавшаяся культурой Возрождения. Создается впечатление, что содомию, которая прежде считалась преступлением того же ряда, что ворожба и ересь, т. е. профанацией религии[19], осуждают теперь исключительно по моральным соображениям, наряду с гомосексуализмом. Именно он становится отныне главным отягчающим вину обстоятельством — в дополнение к содомии; в это же время зарождается и обостренная социальная чувствительность по отношению к гомосексуальному влечению[20]. Тем самым смешиваются между собой две до тех пор обособленные сферы опыта: сакральные запреты на содомию и ухищрения гомосексуальной любви. Отныне их объемлет одна и та же форма морального осуждения: в области человеческих чувств возникают совершенно новые внутренние границы. Таким образом, складывается некая целостная мораль, которая, избавившись от прежних наказаний, придя благодаря изоляции к общему знаменателю, уже довольно близка к современным формам виновности[21]. Если Ренессанс предоставил гомосексуальности свободу словесного выражения, то теперь она пребывает в молчании и переходит в сферу запретного, наследуя старинные формы осуждения от утратившей сакральность содомии.

Отныне между любовью и неразумием устанавливаются новые связи. В культуре платонизма на протяжении всей ее эволюции любовь, в зависимости от своей возвышенности, помещалась либо на уровень слепого плотского безумия, либо на уровень высокого духовного упоения, достигая которого Неразумие обретает всемогущество высшего знания. Любовь и безумие в их различных формах распределялись по разным гносеологическим сферам. В Новое время, начиная с эпохи классицизма, проблема выбора ставится иначе: либо любовь разумная, либо любовь неразумная. Гомосексуализм относится к неразумной любви и тем самым мало-помалу находит свое место в стратификации безумия. Он прочно

обосновывается в области неразумия, очерченной в современную эпоху, которая ставит в центр любых проявлений сексуальности требование выбора, однозначно ею определенного и постоянно подтверждаемого. В свете этой бесхитростной дилеммы психоанализ не мог не осознать со всей ясностью, что источником всякого безумия служит какое-то нарушение в сфере сексуальности; однако этот вывод имеет смысл лишь постольку, поскольку наша культура, сделав свой выбор, свидетельствующий о ее классическом характере, поместила сексуальность на границе между разумом и неразумием. Во все времена и, по-видимому, во всех типах культуры сексуальность охватывалась системой принуждения; но только в нашей культуре, причем сравнительно недавно, она оказалась строго поделена между Разумом и Неразумием, а следовательно, ступенью ниже, — между здоровьем и болезнью, нормальным и ненормальным.

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

В эту эпоху перед нами разворачивается великий процесс: семейная мораль вовлекает в свою сферу сексуальную этику. Процесс этот протекал отнюдь не гладко. Долгое время ему противодействовало “прециозное” движение, влияние которого на общественную мораль было хотя и непродолжительным, но весьма ощутимым: в конечном счете все усилия оживить ритуалы куртуазной любви и сохранить их в неприкосновенности вне круга брачных обязательств, все попытки достичь в области чувств единодушия и, так сказать, сообщничества, способных в любой момент одержать верх над семейными узами, — все они потерпели крах; буржуазная мораль восторжествовала. Брачный контракт лишает любовь ее сакрального характера. Это прекрасно понимает Сент-Эвремон, высмеивающий жеманниц, для которых “любовь — все еще божество... не страсть вызывает она в их душах, но рождает в них нечто вроде религии”[26]. Пройдет немного времени, и уляжется та этическая неудовлетворенность, которая роднила куртуазность и прециозность и на которую откликается Мольер — от имени своего класса и от имени последующих столетий: “Брак есть установление священное, и кто сразу же предлагает руку и сердце, тот, стало быть, человек порядочный”. Отныне священна не любовь, священен только брак,

заклученный в присутствии нотариуса: “Сочетать любовь с заключением брачного договора”[27]. Область разумного очерчена институтом семьи; вне этого круга человеку постоянно грозит опасность сойти с ума; здесь он целиком во власти буйной стихии неразумия. “Горе земле, испускающей непрестанно столь густой дым и столь черные пары, каковые, поднимаясь от сих темных страстей, застыт от нас небо и свет; земле, рождающей также зарницы и громы божественной кары, что настигает порочный род человеческий”[28].

На смену старинным формам любви в Западной Европе приходит новый тип социальной чувствительности: он рожден семьей и для семьи; все, что противоречит установленному в ней порядку или ее интересам, отвергается как неразумие. Уже доносятся до нашего слуха угрозы госпожи Журден: “С ума вы сошли, муженек, с вашими бреднями” и, дальше: “Я свои права защищаю, все женщины будут на моей стороне”[29]. И это не пустые слова, ее обещание сбудется: в один прекрасный день маркиза д'Эспар потребует, чтобы ее мужа признали недееспособным — на основании одного только подозрения, что он вступил связь, противоречащую имущественным интересам семьи; с точки зрения правосудия это явный признак умопомешательства[30]. Разврат, мотовство, скандальная связь, позорный брак — все это самые распространенные мотивы изоляции. Ее репрессивная власть, не вполне совпадающая ни с правосудием, ни с авторитетом религии, власть, напрямую соотнесенная с королевской властью, по сути, отражает не деспотический произвол, а непреложный отныне характер семейных обязанностей. Абсолютизм сделал изоляцию орудием безраздельного господства буржуазной семьи[31]. В 1771 г. об этом недвусмысленно заявляет Моро в своем “Рассуждении о правосудии”: “Вот некое семейство видит, что в лоне его возрастает презренная личность, от которой можно ожидать любого бесчестья. И дабы не легло на нее позорное клеймо, семейный суд спешит решением своим упредить судебный приговор; государю же надлежит с благожелательностью рассмотреть это обдуманное и взвешенное мнение семьи”[32]. Лишь в конце XVIII в., при Бретёйе, сам этот принцип начинает вызывать протест, и королевская власть делает попытку отмежеваться от требований семьи. Циркуляр от 1784 г. гласит: “Лицо совершеннолетнее может запятнать себя позорным браком, либо разориться через необдуманные расходы, либо предаваться всем крайностям разврата и вести беспутный образ жизни, — все это, как мне представляется, не дает достаточных оснований, чтобы лишать свободы того, кто есть *sui iuris*”[33]. В XIX в. конфликт личности и семьи станет частным делом и превратится в психологическую проблему. Но в продолжение всего существования изоляции этот конфликт входил в понятие общественного порядка; он затрагивал нечто вроде всеобщего морального статута; в нерушимости семейных структур было заинтересовано все государство. Всякий, кто покушался на них, оказывался в сфере неразумного. Семья тем самым воплощает в себе высшую форму чувствительности к неразумию — и именно поэтому в один прекрасный день она предстанет тем средоточием конфликтов и противоречий, где берут начало самые разные формы безумия.

Классическая эпоха, помещая в изолятор венерических больных, гомосексуалистов, развратников, расточителей — т. е. тех, кого мораль предшествующих эпох могла осуждать за свободу сексуальных проявлений, но никоим образом не уподоблять, даже и отдаленно, умалишенным, — решала странное нравственное уравнение: она отыскивала общий знаменатель для таких сфер человеческого опыта, которые долгое время весьма далеко отстояли друг от друга, и этим знаменателем оказалось неразумие. Она сводила воедино

все формы предосудительного поведения, окружая безумие каким-то ореолом виновности. Для психопатологии не составит труда обнаружить в душевной болезни эту примесь вины: ведь ощущение это добавилось к ней именно в результате подспудной подготовительной работы, совершавшейся на протяжении всей эпохи классицизма. Наше научное и медицинское познание безумия имплицитно основывается на сложившемся в эту эпоху этическом опыте неразумия, и это неоспоримый факт.

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

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

Но вот в чем парадокс: в 1653–1661 гг., несмотря на то что законы отнюдь не стали либеральнее[37], за богохульство было вынесено всего лишь четырнадцать публичных приговоров; из них семь — смертных. Постепенно приговоры за богохульство совсем исчезают из судебной практики[38]. Но дело отнюдь не в том, что из-за суровых законов проступок этот стал встречаться реже: вплоть до конца XVIII в. изоляторы переполнены “богохульниками” и теми, кто совершил какое-либо святотатство. Богохульство не исчезло — оно обрело новый статус, стало неподвластным закону и не столь опасным, как прежде. Оно превратилось в одну из проблем беспорядка, в словесную экстравагантность — нечто промежуточное между помрачением ума и безбожием сердца. В пределах десакрализованного мира беспорядка с его принципиальной двусмысленностью бесчинство может быть без всякого противоречия истолковано в равной мере и как помешательство, и как безверие. Разница между безумием и безбожием становится почти неуловимой; по крайней мере, на практике между ними всегда обнаруживается то соответствие, которое и служит основанием для изоляции. Вот один из отчетов, направленных из Сен-Лазара д'Аржансону; он касается некоего пансионера, который слал многочисленные жалобы на то, что его держат в заключении, хотя он “не сумасброд и не помешанный”; надзиратели на это

возражают, что “он не желает преклонять колена в самые священные моменты богослужения... наконец, он, сколько в его силах, допускает, чтобы часть его ужина сохраняли с вечера четверга до пятницы, и сия последняя особенность показывает с достаточной ясностью, что он если и не сумасброд, то стал на путь безбожия”[39]. Тем самым намечается некая сфера моральной двойственности, лишенная отныне сакрального начала, предоставленная сама себе и покуда еще не освоенная понятиями медицины и различными формами научного позитивизма, та несколько расплывчатая сфера, которая целиком отдана во владение безбожию, безверию, умственному и душевному беспорядку. Она не совпадает ни со святотатством, ни с патологией, но расположена на границе между ними, и заполняющие ее значения хоть и сохраняют свою обратимость, но неизменно подлежат этическому осуждению. Область эта, промежуточная между сакральным и болезненным и целиком подчиненная основополагающему этическому неприятию, есть область неразумия классической эпохи. Она охватывает не только все запретные формы сексуальности, но и любые посягательства на сакральные предметы, если они не означают более святотатства в строгом смысле слова; таким образом, в ней определяется новая система предпочтений в сексуальной морали и одновременно устанавливаются новые границы религиозных запретов.

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

морализации тех сфер, которые прежде считались сакральными.

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

На протяжении XVII в. законодательство оставалось в этом вопросе неизменно суровым. Ордонансом от 1628 г. для всех колдунов и астрологов предусматривалось телесное наказание и штраф в размере 500 ливров. Эдикт 1682 г. значительно более грозен[48]: “Всякое лицо, замешанное в колдовстве, должно незамедлительно покинуть пределы Королевства”; любые действия, основанные на суеверии, подлежат примерному наказанию, “в зависимости от тяжести проступка”; и “если объявятся впредь лица столь злонамеренные, что колдовство соединяют с безбожием и святотатством... то нам угодно, чтобы изобличенные в сем карались смертью”. Наконец, все эти карательные меры должны применяться к тем, кто пользуется отравляющими снадобьями и ядами, “все равно, повлекло ли это чью-либо смерть или нет”[49]. Однако два факта представляются весьма характерными: во-первых, в конце XVII в., после истории с ядами, судебные приговоры за колдовство и магию выносятся крайне редко; встречаются упоминания еще нескольких дел, главным образом в провинции, но очень быстро строгости сходят на нет. При этом осуждаемая законом практика вовсе не исчезает; в Общей госпиталь и в изоляторы попадает немалое число людей, виновных в колдовстве, магии, прорицании, а бывало, и в алхимии[50]. Получалось, что где-то на другом, низшем по отношению к суровым юридическим нормам уровне, мало-помалу складывался совершенно иной тип социальной практики и социального сознания, придававший подобным формам поведения новое значение. Но вот что любопытно: значение это, позволяющее обходить закон с его вековыми строгостями, оказывается, сформулировано самим законодателем в констатирующей части эдикта 1682 г. Эдикт направлен против лиц, “которые объявляют себя колдунами, волшебниками, чародеями”: ведь может так случиться, что “под предлогом составления гороскопов либо под видом прорицаний и посредством притягательных процедур пресловутой магии и иных иллюзий, каковые обыкновенно используют люди подобного разбора, повергнут они в изумление многих людей невежественных либо легковверных, что незаметно для себя самих подпали под их влияние”. А чуть ниже в том же тексте упомянуты те, что, “прикрываясь пустым ремеслом прорицателей, колдунов, чародеев, либо под иными именами подобного же рода, и преступив закон божеский и человеческий, несут порчу и заразу в умы простолюдинов речами своими и поступками, а также поруганием всего, что есть самого святого в религии”[51]. При таком понимании магии она лишается всякой кощунственной действительности; отныне она не святотатство — но обман. Власть ее — это власть заблуждения, в том смысле, что она, во-первых, не является властью реальной, а во-вторых, ослепляет тех, кто не обладает ясным умом и сильной волей. Магия принадлежит к сфере зла, но не потому, что в ней, в ее приемах, проявляют себя темные, трансцендентные

силы, а постольку, поскольку она входит в единую систему обмана, в которой есть свои мастера и простофили, фокусники и одураченные зрители. Магия может быть рассадницей реальных преступлений[52], но, взятая сама по себе, она не является больше ни преступным деянием, ни актом святотатства. Утратив сакральную власть, она заключает в себе лишь пагубные устремления: это заблуждение ума, поставленное на службу царящему в душе беспорядку. Отныне ее рассматривают не в категориях кощунства во всей его значимости, но как одно из проявлений неразумия.

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

Существует мнение, что магические жесты и профанирующее поведение превращаются в патологию в тот момент, когда данная культура перестает признавать их эффективность. На самом же деле переход в область патологии совершился, по крайней мере в нашей культуре, не прямо; ему предшествовал период, в течение которого действенность кощунственных практик была нейтрализована, а верование, лежащее в их основе, окружено ореолом вины. Трансформация запретов в неврозы проходит такой этап, когда их интериоризация принимает вид определенной моральной позиции: этического осуждения заблуждения. На протяжении всего этого периода магия, вписываясь в систему мира, уже не принадлежит к разряду технических средств либо искусств, приносящих успех; однако с точки зрения психологии поведения индивида она еще не стала воображаемой компенсацией за пережитую неудачу. Ее место как раз там, где проступок соединяется с заблуждением, в той области неразумия, которая для нас почти неуловима, но по отношению к которой эпоха классицизма выработала настолько тонкую чувствительность, что даже изобрела своеобразный способ реакции на нее — изоляцию. Все те признаки, которые для психиатрии XIX в. превратятся в недвусмысленные симптомы болезни, в продолжение почти двух столетий распределялись “между безбожием и сумасбродством”, сходясь на полпути от святотатства к патологии, именно там, где неразумие предстает в

истинном своем масштабе.

Творчество Бонавантюра Форкруа получило некоторую известность в последние годы царствования Людовика XIV, в ту самую эпоху, когда Бейль составлял свой “Словарь”. Форкруа оказался одним из последних свидетелей просвещенного вольнодумства — или одним из первых философов, в том смысле этого слова, какой оно получит в XVIII в. Он написал “Жизнь Аполлония Тианского”, целиком направленную против христианского понятия чуда. Позднее он послал “Гг. докторам Сорбонны” мемуар, озаглавленный “Сомнения касательно религии”. Сомнений насчитывалось семнадцать; излагая последнее, Форкруа задавался вопросом, не является ли “единственно истинной религией” закон природы; натурфилософ предстает у него вторым Сократом и вторым Моисеем, “новым патриархом, преобразователем рода людского, основателем новой религии”[53]. В других обстоятельствах подобный “либертинаж” привел бы его на костер, вслед за Ванини, или в Бастилию, куда в XVIII в. попало множество сочинителей безбожных книг. И однако Форкруа не сожгли и не заточили в Бастилию, а подвергли шестилетней изоляции в Сен-Лазаре, а когда наконец освободили, ему было предписано отправиться на родину, в Нуайон. Его проступок не был покушением на религию; ему не ставили в вину написание бунтовщической книги. Форкруа подвергли изоляции потому, что в творчестве его просматривалось нечто иное, а именно определенное сродство аморализма и заблуждения. То, что в его сочинениях содержались нападки на религию, свидетельствовало о таком отречении от морали, которое не было ни ересью, ни неверием. В донесении, написанном д'Аржансоном, об этом говорится прямо: в случае с Форкруа вольномыслие является лишь производной формой нравственной вольности, которая не всегда находит воплощение или хотя бы удовлетворение: “Временами, скучая в полном одиночестве, он погружался в штудии свои и возводил некую религиозно-нравственную систему, перемешанную с развратом и магией”. Его поместили в Сен-Лазар, а не в Бастилию и не в Венсен, именно для того, чтобы в строгих правилах морали, ему предписанных, он открыл для себя условия, позволяющие познать истину. По истечении шести лет этот результат наконец достигнут; в тот день, когда его ангелы-хранители, священники Сен-Лазара, могут засвидетельствовать, что он выказал “известное смирение и принял исповедь и причастие”[54], его освобождают.

Во всем, что касается подавления мысли и контроля за ее выражением, изоляция — не только удобный вариант обычных обвинительных приговоров. Она обладает здесь вполне четким смыслом и призвана сыграть совершенно особую роль: вернуть человека к истине путем морального принуждения. Тем самым она обозначает собой некий опыт заблуждения, который должен осмысляться как опыт прежде всего этический. Либертинаж — больше не преступление; он продолжает свое существование как проступок, или, вернее, он превратился в проступок в новом смысле слова. Прежде он был равнозначен неверию или смыкался с ересью. Когда в начале XVII в. судили Фонтанье, то, возможно, к одному только его чрезмерному вольномыслию и “либертинским” нравам было бы проявлено некоторое снисхождение; однако человек, сожженный на Гревской площади, был поначалу гугенотом, потом послушником в монастыре капуцинов, после этого иудеем, и наконец, как говорили, магометанином[55]. В то время беспорядочная жизнь указывала на религиозное непостоянство, разоблачала его, однако не выступала его первопричиной и главным моментом его обвинения. Во второй половине XVII в. обнаружилось новое соотношение между ними: теперь неверие представляется исключительно следствием беспутной жизни,

которая и становится основанием для обвинительного приговора. Угроза морали перевешивает опасность для религии. Вера есть один из элементов порядка, и именно в этом качестве ее надлежит неукоснительно блюсти. Применительно к атеисту или нечестивцу, который опасен не столько силой своего неверия, сколько слабостью религиозного чувства и неупорядоченностью жизни, изоляция наделяется функцией нравственного преобразования, цель которого — более твердая приверженность истине. В деятельности изолятора существует квазипедагогический аспект, превращающий его в нечто вроде смирительного отделения, созданного во имя истины: к человеку следует применить настолько строгие меры нравственного принуждения, чтобы его прозрение стало неизбежным: “Покажите мне воздержного, умеренного, целомудренного и справедливого человека, который решился бы отрицать существование Бога. Я допускаю, что... он был бы вполне бескорыстен и беспристрастен; беда лишь в том, что Такого человека нет”[56]. Классическая эпоха еще долго, вплоть до Гольбаха и Гельвеция, будет пребывать в более или менее твердом убеждении, что такого человека нет; она надолго сохранит уверенность в том, что если человека, заявляющего, будто Бога нет, сделают воздержным, умеренным и целомудренным, то он потеряет охоту к заявлениям подобного рода, а следовательно, придет к признанию того, что Бог есть. В этом — одно из главных значений изоляции.

В том, какое применение она получает на практике, проявляется любопытный идейный сдвиг, в результате которого отдельные формы свободомыслия, отдельные аспекты разума тесно сближаются с неразумием. Либертинаж начала XVII в. не был полностью тождествен только нарождающемуся рационализму: он нес в себе также и тревожное ощущение неразумия, поселившегося внутри самого разума; его скептицизм был направлен не на ограниченную сферу знания, а на разум в целом: “Вся наша жизнь, как посмотришь хорошенько, всего лишь выдумка, познание наше — вздор, а убеждения — сказки; короче, весь этот мир — просто фарс и нескончаемая комедия”[57]. Разграничить смысл и безумие не представляется возможным; они по необходимости полагают себя вместе, в нераздельном единстве, внутри которого легко меняются местами: “Нет такого пустяка, который бы в чем-то не оказался очень важным; нет такого безумия, которое не сойдет за мудрость, если только в нем есть система”. Однако осознание заведомой и изначальной скомпрометированности разума отнюдь не обесценивает исканий порядка — но порядка нравственного, той меры, той уравновешенности страстей, при которой душа, удерживаемая в строгих границах, обретает счастье. В XVII в. это единство распадается, происходит великий, сущностный раскол на разум и неразумие, находящий свое выражение в институте изоляции. “Либертинаж” начала века, чей опыт основывался на тревожном переживании их близости, а зачастую и полного слияния, тем самым перестает существовать; до конца XVIII столетия доживут две его формы, чуждые друг другу: это, во-первых, стремление разума создать формулу такого рационализма, который бы рассматривал неразумие во всех его видах как иррациональное начало; во-вторых, неразумие сердца, подчиняющее своей неразумной логике любые речения разума. В XVIII в. просвещение и либертинаж сопологались, но не пересекались друг с другом. Линия раздела, символом которого выступает изоляция, затрудняла сообщение между ними. В эпоху торжества просвещения либертинаж, всеми преданный и затравленный, вел существование подпольное, покрытое мраком, почти бессловесное до тех пор, пока Сад не создал “Жюстину” и в особенности “Жюльетту” — потрясающий памфлет против “философов” и первое выражение того опыта, который на протяжении всего XVIII в. не имел

иного статуса, кроме поднадзорного, обретаемого в стенах изоляторов.

Теперь либертинаж сместился в направлении неразумия. XVIII век не дал связной философии либертинажа — если не считать весьма поверхностного употребления этого слова; систематическое употребление этого понятия встречается лишь в регистрационных книгах изоляторов. В этом случае оно обозначает не свободомыслие как таковое и не вольность нравов в собственном смысле слова, но, наоборот, некое состояние зависимости, при котором разум превращается в раба желаний и в прислужника души. Ничто не отстоит так далеко от этого нового либертинажа, как свободный выбор, осуществляемый пытливым разумом; напротив, все здесь говорит о всецело подчиненном положении разума: он подчиняется плоти, деньгам, страстям; и когда Сад делает первую в XVIII в. попытку создать непротиворечивую теорию такого либертинажа, существование которого до него оставалось наполовину тайным, он прославит именно эту рабскую зависимость; либертин, входящий в “Общество друзей преступления”, должен принять на себя обязательство совершать любые поступки, “даже самые омерзительные... повинуюсь малейшему велению своих страстей”[58]. Место либертина — в самом средоточии этих зависимостей; он убежден, “что люди несвободны, что все они, скованные законами природы, — рабы этих первичных законов”[59]. Либертинаж в XVIII в. — это такое применение разума, когда он отчуждается в неразумии сердца[60]. И с этой точки зрения нет ничего парадоксального в том, что в изоляторах классической эпохи либертины содержатся бок о бок с вероотступниками — протестантами или изобретателями какой-нибудь новой религиозной системы. Им предписывают один и тот же режим, с ними одинаково обращаются: ведь и у тех и у других отказ от истины проистекает из отречения от морали. Кто такая женщина из Дьеппа, о которой пишет д'Аржансон, — протестантка или либертинка? “Для меня несомненно, что женщина эта, похваляющаяся упрямством своим, существо крайне порочное. Но поскольку поступки, что ставятся ей в вину, неподсудны, то мне бы представлялось более справедливым и более подобающим заключить ее на время в Общий госпиталь, дабы обрела она там и наказание за проступки, и желание обратиться в истинную веру”[61].

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

которой определенный род свободомыслия превратился в образец и в первый опыт отчуждения духа — умопомешательства.

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

Изоляция отнюдь не обладает институциональным единством, — если не считать той целостности, какую придает ей принадлежность к “правопорядку”. Очевидно, что с точки зрения медицины, психологии, психиатрии она не однородна, по крайней мере если мы рассматриваем ее исторически, не допуская анахронизмов. И тем не менее отождествлять изоляцию с произволом возможно лишь в контексте политической критики. Действительно, все это многообразие операций, смещающих границы морали, устанавливающих новые запреты, смягчающих судебные приговоры и понижающих порог общественного возмущения, неизменно обладает внутренней связностью — но не связностью правовых или научных положений, а связностью менее явной и обусловленной единством восприятия. Тот как бы пунктирный рисунок, который очерчивает изоляция с ее системой гибких, мобильных практик на поверхности социальных установлений — это рисунок восприятия неразумия в классическую эпоху. В Средние века и в эпоху Возрождения угроза безумия повсюду подстерегала хрупкое мироздание; ее, скрытую за тонкой поверхностью видимости вещей, страшились и заклинали; сумерки и ночи были наполнены ее незримым присутствием; к ней были обращены все бестиарии и все Апокалипсисы, созданные воображением того времени. Но именно потому, что мир безумия присутствовал везде, явно и неотступно, его восприятие было затруднено; его ощущали, его узнавали, перед ним трепетали еще прежде, чем он заявлял о себе; он был бесконечной грезой на просторах представления. Но ощущать его близкое присутствие не значило его воспринимать; ощущение это было определенным чувствованием мира в целом, определенной тональностью, предпосланной любому восприятию. Изоляция отграничивает область неразумия, отделяет его от тех просторов воображаемого, где оно присутствовало всюду — и одновременно терялось. Кроме того, она очищает неразумие от тех двусмысленных абстракций, благодаря которым оно, вплоть до Монтеня и до эпохи “просвещенного либертинажа”, было по необходимости вовлечено в игру разума. Достаточно было одного движения — изоляции, и неразумие освободилось: оно утратило связь с теми пейзажами, где присутствовало всюду, — и, как следствие, оказалось локализовано; освободилось также и от присущей ему диалектической двойственности — и, соответственно, свелось к данному конкретному присутствию. Так возникает дистанция, необходимая, чтобы неразумие превратилось в объект восприятия.

Но каков горизонт этого восприятия? Очевидно, что он совпадает с горизонтом социальной действительности. Начиная с XVII в. неразумие перестает неотступно преследовать мироздание; оно не выступает больше и естественным измерением разума во всех его перипетиях. Оно приобретает характер явления сугубо человеческого, какой-то стихийно возникшей разновидности среди прочих социальных видов. Прежде оно было неотвратимой угрозой, заключенной в мире вещей и в языке человека, в его разуме и его земле; ныне оно предстало в виде некоего лица. Вернее, лиц: людей, отмеченных неразумием, типажей, распознаваемых обществом и подвергаемых изоляции, — развратника, расточителя, гомосексуалиста, колдуна, самоубийцы, либертина. Впервые мерой неразумия становится определенное отклонение от социальной нормы. Но разве не такие же персонажи пускались в плавание на “Корабле дураков”? Разве плавание это, отразившееся в текстах и иконографии XV в., не было символическим прообразом изоляции? Разве не одна и та же социальная чувствительность вызвала к жизни две эти различные меры пресечения? На самом деле на борту *Stultifera navis* находятся одни только персонажи-абстракции, моральные типы: чревоугодник, сластолюбец, нечестивец, гордец. Их заставили сесть на корабль, сделали членами его безумной команды, отправили в плавание, не имеющее конца, по той причине, что именно на них указывало присущее эпохе сознание зла в его универсальности. Напротив, начиная с XVII в. человек неразумный — это конкретное лицо, индивид, изъятый из мира социальной реальности, и именно общество, частицей которого он является, судит его и выносит ему приговор. Вот это и есть самое главное: то, что безумие внезапно оказалось перенесено в сферу социального и отныне будет проявляться преимущественно и почти исключительно здесь; то, что ему, бродившему прежде во всех пределах, тайно обитавшему в самых привычных местах, вдруг, едва ли не в одночасье (менее чем за полвека во всей Европе), отвели особую область, где всякий может его распознать и разоблачить; что с той поры его, словно нечистую силу, стало возможно разом изгнать из каждого конкретного человека, в которого оно вселилось, с помощью мер и предосторожностей правопорядка.

Так можно в первом приближении обозначить особенности классического опыта неразумия. Было бы абсурдно искать его причину в изоляции: ведь именно она, ее странные приемы и формы стали первым признаком зарождения этого опыта. Для того чтобы люди, причастные неразумию, у себя на родине предстали чужестранцами, должно было совершиться первоначальное отчуждение неразумия, оторванного от своей истины и заключенного в пределы социального пространства. В основании всех тех неочевидных отчуждений безумия, среди которых наша мысль сразу начинает плутать, лежит по крайней мере одно, а именно: то самое общество, что через некоторое время найдет для безумного человека определение “сумасшедший”, т. е. “отчужденный”, и стало тем пространством, где впервые осуществилось отчуждение неразумия; именно сделавшись явлением социальным, неразумие оказалось в изгнании и погрузилось в немоту. Слово “отчуждение”, по крайней мере в данном случае, — не только метафора. В нем — попытка обозначить тот сдвиг, в результате которого неразумие перестало быть опытом человеческого разума вообще, во всех его перипетиях, и попало как бы в замкнутый круг некоей квазиобъективности. Теперь оно уже не может одушевлять собою тайную жизнь рассудка или преследовать его своей неотступной угрозой. Теперь его удерживают на расстоянии — расстоянии, символом которого и, более того, реальной гарантией которого на поверхности социального пространства служат запертые двери изоляторов.

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

Больше того. Обозначая собой процесс дистанцирования разума от неразумия, сводящий на нет их прежнее родство, изоляция одновременно свидетельствует и о том, что неразумие попадает в зависимость к чему-то совсем иному, нежели познание с его приемами. Она опутывает неразумие целой сетью неявного соучастия. Именно эта тесная зависимость и придаст безумию со временем тот конкретный облик, то бесконечно заговорщическое выражение лица, которое знакомо нам сегодня по нашему опыту. В стенах изоляторов содержались вперемешку венерики, развратники, “мнимые ведьмы”, алхимики, либертины — и, как мы увидим далее, помешанные. Между ними устанавливается некое сродство; складываются определенные взаимоотношения; и взору того, для кого неразумие постепенно превращается в объект, предстает тем самым четко отграниченное и почти однородное пространство. От комплекса вины и сексуальной патетики к старинным ритуалам-обсессиям, закланиям и магическим приемам, к чарам и бредовым видениям, подчиненным закону сердца, протягивается некая незримая сеть, как бы намечающая скрытые основания, на которых строится наш современный опыт безумия. Вскоре на структурированную таким образом сферу будет наклеен ярлык неразумия: “Пригодно к изоляции”. Тем самым неразумие, в котором мысль XVI в. видела диалектическую точку, где разум, в ходе поступательного развития своего дискурса, превращается в свою противоположность, теперь наполняется конкретным содержанием. Отныне неразумие связано с упорядочением этических норм, в центре которого такие проблемы, как смысл сексуальности, святотатство и границы сакрального, разграничения внутри понятия любви, причастность истины к морали. Все эти столь различные сферы опыта в глубине своей сводятся к единому простейшему жесту — изоляции; в некотором смысле изоляция — это лишь поверхностное проявление целой системы подспудных операций, направленных к единой цели — произвести в области этики единообразный, до тех пор неизвестный раздел. В общем и целом мы можем сказать, что вплоть до эпохи Возрождения равновесие в мире этики достигалось по ту сторону Добра и Зла, внутри некоего трагического единства —

единства судьбы или провидения и божественного предпочтения. Теперь единство это исчезает: его разрушает непреодолимая граница между разумом и неразумием. Мир этики вступает в фазу кризиса; к великой борьбе Добра и Зла добавляется непримиримый конфликт разума и неразумия, умножая лики этой разорванности; свидетелями тому — хотя бы Сад и Ницше. Тем самым половина этического мира переходит в область неразумия, наполняя ее необозримым конкретным содержанием — эротикой, святотатством, магическими ритуалами, ясновидением, тайно выражающим законы сердца. В тот самый момент, когда неразумие высвобождается из-под власти разума настолько, что становится объектом восприятия, оно сразу же оказывается вовлечено в целую систему конкретных взаимосвязей.

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

Таким образом, неразумие во всех его значениях, закрепленных эпохой классицизма, предстает особой областью опыта, безусловно, слишком тайного, чтобы получить сколько-нибудь ясное словесное выражение, и к тому же осуждаемого и отрицаемого начиная с Возрождения и до наших дней, а потому не обладающего правом голоса; однако этот опыт оказался немаловажным: на его основе не только сложился такой социальный институт, как изоляция, не только возникла система категорий и практик, относящихся к безумию, но произошла перестройка всей этической сферы. Только отталкиваясь от него можно понять фигуру безумца, которая появляется в классическую эпоху, а также уяснить, каким образом складывается то, что XIX век счел одной из своих незапамятных позитивистских истин и обозначил как душевную болезнь. Если Ренессанс породил настолько отличные друг от

друга опыты безумия, что оно представало одновременно и изнанкой мудрости, и мировым беспорядком, и эсхатологической угрозой, и болезнью, то в пределах этого нового опыта безумие наконец обретает равновесие и начатки того внутреннего единства, которое отдаст его во власть (быть может, иллюзорную) позитивному знанию; точно так же, но на путях морального истолкования безумия, между ним и исследователем возникает дистанция, делающая возможным объективное знание о нем; вокруг него возникает ореол вины, которым объясняется его стремительный переход из культуры в природу; ему выносятся нравственный приговор, указывающий на его детерминированность со стороны сердца, его желаний и необузданных страстей. Классицизм, включая в сферу неразумия, наряду с безумием, нарушение сексуальных табу и религиозных запретов, вольномыслие и вольночувствие, формировал моральный опыт неразумия, который, по существу, служит почвой для нашего “научного” познания душевной болезни. Этот опыт, дистанцирующийся от неразумия и десакрализирующий его, по видимости нейтрален, однако нейтральность его изначально скомпрометирована, ибо достижима лишь в пределах первичного для нее обвинительного заключения.

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

Тьюком.

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

---

Версия #1

Зверобой создал 2 февраля 2026 02:17:18

Зверобой обновил 2 февраля 2026 02:18:26