

# ГЛАВА IV. Врачи и больные

В XVII и XVIII вв. между медицинской мыслью и медицинской практикой не было того единства или, по крайней мере, внутренней связи, которую мы привыкли видеть сегодня. Мир лечения болезней организуется по своим, в известном смысле особым принципам, не вполне согласующимся с медицинской теорией, физиологическим анализом и даже наблюдением симптомов. Мы уже видели, насколько независимы от медицины были госпитализация и изоляция; но и внутри самой медицины теория и терапия лишь частично сообщаются между собой.

В определенном смысле универсум терапии характеризуется большей прочностью и стабильностью, он крепче связан со своими структурами, менее лабилен в развитии, не так доступен для радикального обновления. И если труды Гарвея, Декарта и Виллизия открыли перед физиологией новые горизонты, то в области врачевания это не повлекло за собой сколько-нибудь сопоставимых по значению открытий.

Прежде всего, терапия еще не избавилась окончательно от мифа о панацее. Правда, ближе к концу XVII в. идея лекарства, обладающего универсальным действием, стала постепенно изменять свой смысл. В ходе спора об антимонии еще утверждали (либо отрицали), что некоему телу может быть присуще определенное свойство, способное оказывать непосредственное воздействие на недуг; в панацее такое воздействие оказывает сама природа, уничтожающая все, что противно естеству. Но вскоре дискуссия завязалась уже не вокруг антимония, а вокруг опиума, который применялся в лечении многих заболеваний, и прежде всего “болезней головы”. Уайтту буквально не хватает слов, чтобы превознести его достоинства и действенность в лечении нервных болезней: опиум ослабляет “способность чувствовать, присущую нервам”, а следовательно, уменьшает “боли, беспорядочные движения и спазмы, вызванные их чрезмерным раздражением”; его с большой пользой применяют при любых состояниях возбуждения, при любых конвульсиях; с успехом назначают как лекарство против “слабости, вялости и зевоты, вызванных слишком обильными месячными”, а также при “коликах от ветров”, при закупорке легких, мокроте и “собственно спастической астме”. Короче говоря, поскольку основным передатчиком болезней в пространстве органики является симпатическая чувствительность, опиум, действие которого выражается прежде всего в снижении чувствительности, предстает силой антисимпатической, препятствующей распространению недуга по каналам нервной чувствительности. Конечно, действие его быстро притупляется; нерв снова становится чувствительным, несмотря на опиум; тогда остается единственный способ “и дальше извлекать из него плоды: от времени до времени увеличивать дозу”[1]. Как мы видим, опиум приобретает свое универсальное значение, строго говоря, не в силу какого-либо достоинства, какой-либо заключенной в нем скрытой силы. Его действие ограничено: он снижает чувствительность. Но поскольку сфера его применения — нервная система — есть универсальный передатчик болезни, именно при посредстве этого анатомического и функционального элемента опиум превращается в панацею. Само по себе это лекарство не

универсального действия; оно оказывается универсальным, будучи включено в самые общие формы функционирования тела.

Тема панацеи в XVIII в. — это компромисс, поиски (чаще неудачные) равновесия между преимуществом, которым наделила природа тот или иной медикамент, и его действенностью, позволяющей ему вмешиваться в отправление самых общих функций организма. Свидетельством такого компромисса, вообще характерного для медицинской мысли в эту эпоху, может служить книга Эке об опиоиде. Физиологический анализ здесь проведен со всей тщательностью; здоровье человека обуславливается “правильным соотношением” флюидов и “гибкостью и упругостью” твердых элементов тела — “одним словом, свободной игрой и взаимной соотнесенностью этих главнейших жизненных сил”. И наоборот, “причины болезней кроются во флюидах или твердых элементах, т. е. в изъянах либо нарушениях их структуры, их движения и пр.”[2]. Но в действительности флюиды не имеют собственных качеств; если они слишком плотны, или разжижены, или пребывают в возбуждении либо застое, или испорчены, — все это лишь результат движения твердых элементов, которые только и способны “изгонять их из резервуаров” и заставлять “течь по сосудам”. Таким образом, движущим началом здоровья и болезни являются “сосуды, которые сокращаются и бьются... оболочки, которые оказывают давление”, и “сила упругости, приводящая все в движение, возбуждающая, одушевляющая”[3]. Что же такое опиоид? Твердое тело, обладающее свойством под действием тепла “почти целиком превращаться в пар”. Таким образом, можно с полным основанием предположить, что он состоит из “соединения спиртовых и воздушных частиц”. Как только опиоид попадает в человеческое тело, его частицы скоро начинают высвобождаться: “Разлагаясь во внутренних органах, опиоид превращается как бы в облако нечувствительных атомов, которое вдруг проникает в кровь, проходит через нее и вместе с наитончайшей лимфой фильтруется в субстанции коры мозга”[4]. Здесь опиоид будет оказывать тройное действие, в соответствии с физическими свойствами выделяемых им паров. В самом деле: эти пары состоят из духов, или “легких, тонких, бессолевых, порошкообразных и совершенно гладких частиц, которые, словно крошечные, легкие и незаметные, но притом упругие пушинки, проникают везде, не прилагая усилий и не создавая помех”[5]. Поскольку это элементы совершенно гладкие, как будто отшлифованные, они могут прилипнуть к ровной поверхности оболочек, не оставляя ни малейшего зазора, “точно так же, как слипаются вместе две в совершенстве отполированные и гладкие поверхности”; тем самым они укрепляют оболочки и фибры; больше того, благодаря податливости, придающей им сходство с “обрывками пружины”, они укрепляют “тонус оболочек”, и те становятся более эластичными. Наконец, поскольку это “частицы воздушные”, они способны совершенно смешиваться с нервным соком и активизировать его путем “очищения” и “улучшения”[6].

Опиоид воздействует на организм в целом, потому что, подвергаясь в нем химическому разложению, он благодаря этой метаморфозе оказывается связанным с теми элементами, которые в своем нормальном состоянии обеспечивают здоровье, а в нарушенном — болезнь. Лишь пройдя долгий путь химических преобразований и физиологических регенераций, опиоид приобретает значение универсального лекарственного средства. И все же Эке не может расстаться с идеей, что опиоид лечит благодаря особому свойству своей природы, что в нем есть некая тайна, позволяющая ему непосредственно сообщаться с источниками жизни. Связь опиоидов с болезнью двойственна: с одной стороны, это связь косвенная, опосредованная,

производная относительно сцепления различных механизмов; с другой — связь прямая, непосредственная, предшествующая всякому причинно-следственному дискурсу; эта первичная связь, наделяющая опий некоей сущностью, неким духом, — элементом одновременно и спиртовым, и спиритуальным, — есть дух самой жизни: “Духи эти, пребывающие в опи, суть верные хранители духа жизни, напечатленного на них Творцом... Ибо, наконец, именно древо [древо жизни] избрал Творец, дабы несло оно дух животворящий, который, храня здоровье человека, призван был хранить его от смерти, когда бы он остался невинным; и быть может, другому растению вверит он дух, призванный вернуть здоровье человеку после грехопадения”[7]. В конечном счете опий эффективен постольку, поскольку он изначально был благотворным. Его действие осуществляется по законам зримой природной механики, но действует он потому, что получил некий тайный дар природы.

На протяжении всего XVIII в. представление об эффективности лекарственного средства будет тесно связано с темой природы, но так и не избавится от двойственности. Лекарство действует, подчиняясь естественному дискурсивному закону развития; однако принципом его действия является сущностное родство, изначальная соотнесенность с природой, сообщение с ее главным Началом[8]. Именно эта двойственность объясняет тот факт, что предпочтение в XVIII в. последовательно отдавалось ряду “природных” медикаментов — т. е. лекарств, принцип которых таится в природе, но действие зримо для философии природы: воздуху, воде, эфиру и электричеству. В каждой из этих терапевтических тем по-прежнему присутствует идея панацеи, — пусть даже, как мы убедились, трансформировавшаяся, но неизменно препятствующая поиску специального лекарственного средства, которое обладало бы местным действием, непосредственно соотнесенным с данным конкретным симптомом или особой причиной. В XVIII в. мир лечения болезней в основном пребывает в пространстве абстрактной всеобщности.

Но только в основном. Панацея играет главенствующую роль, однако ей противостоят, продолжают противостоят еще со Средних веков, локальные средства, эффективные в своей отдельно взятой области. С давних пор между микрокосмом болезни и макрокосмом природы протянулась целая сеть нитей, образовалась сложная система взаимных соответствий. Перед нами древнее представление о том, что нет в мире такой формы болезни, нет такого обличья недуга, которых нельзя было бы уничтожить, если посчастливится отыскать противоядие, — а оно непременно существует, только, быть может, затаилось где-нибудь в бесконечно далеком уголке природы. Недуг не существует просто так, сам по себе; он всегда чем-то компенсируется: “некогда трава несла благо безумцу и зло палачу”. Довольно скоро использование растительных средств и солей получит новую интерпретацию в рационалистической по духу фармакопее и будет поставлено в дискурсивную зависимость от тех расстройств организма, которые подлежат излечению. Однако в классическую эпоху существовал сектор сопротивления этому процессу: то была область безумия. Оно еще долго будет непосредственно сообщаться с теми космическими элементами, которые, по мудрости мироздания, заключены в таинствах природы. И странное дело: большинство этих издавна сложившихся, готовых антитез безумию принадлежат не к растительному миру, а либо к миру человека, либо к миру минералов. Тревожная сила сумасшествия, предопределяющая его особое место среди форм патологии, как будто не поддается ничему, кроме действия самых таинственных,

подземных глубин природы или же, наоборот, самых тонких субстанций, образующих видимый облик человека. Безумие есть феномен и телесный и духовный, это сугубо человеческое клеймо, граничащее с грехом, признак падшей природы, но одновременно и напоминание о самом падении, а потому излечить его можно лишь с помощью человека и его грешной, смертной оболочки. Однако воображение классической эпохи еще не изгнало окончательно тему безумия, связанного с самыми мрачными, ночными силами мира, словно бы поднимающимися в его обличье из тех подземных глубин, где неусыпно подстерегают человека желания и кошмары. Таким образом, безумие сродни камням, геммам, всем тем двусмысленным сокровищам, блеск которых сулит в равной мере и богатство, и проклятие: их яркие краски облекают собой частицу ночного мрака. Темы эти, царящие в морали и воображении, обладают неколебимой мощью; их устойчивостью, по-видимому, и объясняется тот факт, что даже в период расцвета классицизма мы постоянно сталкиваемся с этими человеческими и минеральными лекарствами, которые, вопреки большинству современных им медицинских теорий, упорно продолжают назначать при безумии.

В 1638 г. Жан де Серрес еще переводил знаменитые “Сочинения по фармацевтике” Жана Рену, где говорилось, что “создатель Природы своей божественной волей наделил каждый из драгоценных камней каким-либо особенным и достойным восхищения свойством, каковое и заставляет королей и государей украшать ими свои венцы... дабы, пользуясь ими, предохранить себя от колдовских чар, излечить многие болезни и сохранить здоровье”[9]; ляпис-лазурит, к примеру, “если носить его, не только укрепляет зрение, но и полнит сердце радостью и весельем; если же промыть его и надлежащим образом приготовить, он без всякой опасности изгоняет меланхолический гумор”. Из всех камней наибольшую, но и самую двойственную, силу сосредоточивает в себе изумруд; его главное достоинство в том, что он блюдет саму Мудрость и Добродетель; согласно Жану де Рену, он способен “не только предохранять тех, кто носит его на пальце оправленном в золото, от падучей болезни, но и укреплять память и противиться похоти. Ибо, рассказывают, один король Венгерский, вступив в любовную битву с супругой, почувствовал перед началом их схватки, как красивый изумруд, который носил он на пальце, сам собой разломился натрое: настолько камень сей любит непорочность”[10]. Все эти верования, пожалуй, не заслуживали бы внимания, если бы в XVII-XVIII вв. они не упоминались, как и прежде, причем вполне открыто, в фармакопеех и трактатах о лекарственных средствах. Конечно, от некоторых, слишком явно магических по смыслу, способов лечения приходится отказаться. Лемери в своем “Словаре лекарственных снадобий” ставит под сомнение ряд свойств, приписываемых изумрудам: “Считается, что они хороши при эпилепсии и ускоряют роды, если носить их как амулеты; однако эти последние свойства не более чем плод воображения”. Но если амулет не признается больше проводником действия камня, то сама сила, присущая камням, отнюдь не отрицается; камни занимают свое место среди элементов природы, где их качества преобразуются в некий неуловимый для восприятия сок, тайны которого можно извлечь в виде квинтэссенции; изумруд, надетый на палец, не имеет теперь никакой силы; но смешайте его с желудочными солями, с кровяными гуморами, с нервными духами, — и он наверняка окажет свое действие, а свойства его станут свойствами природными; “изумруды, — продолжает Лемери, — обладают способностью смягчать излишне едкие гуморы, если их тончайшим образом измельчить и принимать внутрь”[11].

На другом полюсе природы находится еще одно важнейшее лекарство от безумия, известное XVIII веку, — человеческое тело. Организм представляет собой сложное соединение, в котором, по мудрости природы, кроются, должно быть, тайные силы, единственно способные одолеть все изобретенные людским безумием бессмыслицы и фантазмы. Здесь мы снова встречаемся с древней темой человека-микрокосма, совмещающего в себе все элементы мироздания, которые одновременно являются и началами жизни и здоровья; Лемери отмечает, что во “всех частях человека, в наростах его и экскрементах” наличествуют четыре основных вещества: “смесь масла и летучей соли, погруженная во флегму и прах”[12]. Лечить человека с помощью человека — значит бороться с помощью мира против нарушений порядка в мире, с помощью мудрости — против безумия, с помощью природы против антиприроды. “Человеческие волосы хорошо осаждают истерические пары, если их жечь и давать нюхать больным... Свежая моча человека... хороша против истерики”[13]. Бюшоз рекомендует при любом нервном заболевании пить женское молоко, естественную пищу *par excellence* (Бюшоз пишет уже после Руссо), а против “всех видов ипохондрических заболеваний” использовать мочу[14]. Однако с наибольшим упорством человеческие лекарства — в особенности те, что можно извлечь из черепа, самой ценной части человеческого тела, — применяют против конвульсий, начиная с истерического спазма и кончая эпилепсией. В конвульсии столько неистовства и буйства, что одолеть ее можно только с помощью другого неистовства и насилия; вот почему так долго был в ходу череп повешенного, умершего от руки человека и не погребенного в освященной земле[15]. Лемери упоминает, что в качестве лекарства часто использовался порошок из костей черепа; однако, по его мнению, это не более чем “мертвая голова”, и все волхвовство с ней вполне бесполезно. Вместо него лучше брать череп или мозг “молодого человека, только что умершего насильственной смертью”[16]. Против конвульсий применяли также еще теплую человеческую кровь, следя, однако, за тем, чтобы не обратить подобное лечебное средство во зло, ибо, употребляемое в избытке, оно может привести к мании[17].

Однако образ крови с его свехдетерминированностью уже переносит нас в иную область терапевтического действия лекарств — а именно в область их символических значений. Именно в этих значениях заключалось еще одно препятствие, не позволяющее привести фармакопеи в соответствие с новыми формами медицины и физиологии. Некоторые сугубо символические системы сохранились в незабываемом виде вплоть до конца классической эпохи; и в них отчетливее, чем в рецептах или в тайных приемах врачевания, запечатлелись смутные образы и символы, восходящие к незапамятным временам грез. К примеру, Змей, виновник Грехопадения и зримая форма Искушения, Враг Женщины *par excellence*, в мире искупления оказывается для нее одновременно и драгоценнейшим из лекарств. Но ведь иначе и быть не может. Тот, что был причиной греха и смерти, становится причиной исцеления и жизни. А самая ядовитая из всех змей должна быть и самым действенным средством против истерических паров и иных женских болезней. “Именно гадюкам, — пишет госпожа де Севинье, — обязана я тем, что пребываю ныне в полном и крепком здравии... Они умеряют жар в крови, очищают ее, освежают”. Мало того, она предпочитает настоящих змей — не лекарства в бокале, изготовленные аптекарем, а добрую полевую гадюку: “Надобно, чтобы это были настоящие гадюки, гадюки натуральные, а не порошок; порошок горячит, разве что принимать его вместе с кашей, или в кипяченых сливках, или в чем-нибудь еще прохладительном. Попросите г-на де Буасси, чтобы он присылал вам по

дюжине гадюк из Пуату, по три-четыре в ящике, с отрубями и мхом, чтобы им было уютно. Берите каждое утро две из них; отрубите им головы, велите снять кожу и нарезать на куски и начините ими тушку цыпленка. Соблюдайте месяц"[18].

Символические значения действуют особенно сильно, когда дело идет о нервных болезнях, расстроенном воображении и любовных неистовствах. Пыл можно погасить только пылом; чтобы укротить непомерные влечения безумия, нужны вещества живые, неистовые и густые, многократно раскаленные на жарко-алом очаге. Бьенвиль в "Приложении формул", следующем за его "Трактатом о нимфомании", предлагает 17 лекарств от любовного пыла; большинство заимствовано из традиционных растительных рецептов; однако пятнадцатый дает возможность приобщиться к странной противолюбовной алхимии: нужно взять "Ртути, оживленной киноварью", растереть ее с двумя драхмами золота, проделав это в пять последовательных приемов, затем нагревать на золе с купоросным паром, продистиллировать все это пять раз, а затем в течение пяти часов раскалять докрасна на горящих углях. Все это растирают в порошок и дают три грана этого порошка юной девушке, чье воспаленное воображение порождает пламенные химеры[19]. Разве могут все эти драгоценные, сильнодействующие вещества, тайно одушевленные извечным пылом, столько раз раскаленные докрасна, до полыхания своей истины, — разве могут они не восторжествовать над временными приступами жара в человеческом теле, над всем этим смутным кипением гуморов и желаний, в силу древнейшей магии *similia similibus*? (п.77) Пожар их истины убивает весь этот вялый, постыдный жар. Текст Бьенвиля датируется 1778 г.

Надо ли удивляться, что в весьма серьезной "Фармакопее" Лемери нам встречается рецепт эликсира целомудрия, рекомендуемого при лечении нервных болезней и обладающего такими терапевтическими значениями, которые всецело производны от ритуальной символики? "Взять камфары, лакрицы, косточек винограда и белены, сохранных в патоке из цветков кувшинки, и самой патоки из кувшинок... Принимать по утрам, по две-три драхмы, запивая стаканом простокваши, в которой погасили раскаленный на огне кусок железа"[20]. Желания и порождаемые ими фантазмы погаснут в усмиренном сердце, подобно тому как раскаленный металлический прут остывает в самом невинном, самом детском питье. Все эти символические схемы упрямо живут в методах врачевания классической эпохи. Их перетолкования в духе натурфилософии, обработки и усовершенствования, призванные сгладить слишком явно выраженные ритуальные формы, не достигают цели; а безумие с его тревожащими силами и могуществом, с его предосудительными с точки зрения морали родственными связями, словно притягивает к себе все эти лекарства символического действия, защищая их от посягательств позитивной мысли.

Сколько еще времени *assa fetida* (п.78) будет исправно действовать на истериков, отбрасывая в нижние части их тела весь тот мир порочных желаний и запретных влечений, которые, как считалось в свое время, вместе с подвижным телом матки поднимаются к самой груди, к самому сердцу и даже к голове и к мозгу? Еще Этмюллер, полагавший, что запахи имеют свою притягательную и отталкивающую силу для подвижных органов человеческого тела, рассматривал такое оттеснение как вполне реальное; постепенно оно становилось все более идеальным и в конечном счете в XVIII в. вышло за пределы механики

встречных движений и превратилось в простую попытку уравновесить, ограничить и наконец уничтожить определенное ощущение. Уайтт прописывает *assa fetida*, наделяя ее именно таким значением: резкий и неприятный запах должен уменьшить раздражительность всех чувствительных элементов нервной ткани, не пораженных ею, и тогда истерическая боль, сосредоточенная главным образом в органах брюшной полости и грудной клетки, немедленно исчезнет: “Лекарства эти, оказывая сильное и внезапное впечатление на весьма чувствительные нервы носа, не только возбуждают различные органы, с которыми нервы эти связаны определенной симпатией, каковая и вступает в действие, но и способствуют ослаблению или уничтожению неприятного ощущения, испытываемого той частью тела, каковая страданиями своими и вызвала дурноту и обморок”[21]. Образ запаха, отталкивающего орган своими резкими истечениями, исчез, уступив место более абстрактной теме — теме чувствительности, которая, перемещаясь, сосредоточивается в отдельных частях тела; однако это не более чем вариации умозрительных истолкований одной и той же, неизменной символической схемы: угроза, поднимающаяся из нижних отделов организма, оттесняется его высшими инстанциями.

Вся эта единая символика образов, ритуалов, древних нравственных императивов продолжает отчасти подчинять себе те способы врачевания, которые были приняты в классическую эпоху, — создавая тем самым очаги труднопреодолимого сопротивления.

Преодолеть его тем труднее, что медицинская практика по большей части сосредоточена вовсе не в руках врачей. Еще в конце XVIII в. существовал целый корпус лечебных приемов, совершенно неподвластный медицине и медикам, ибо он находился в исключительном ведении знахарей, верных своим рецептам, своим цифрам и символам. Протесты врачей ближе к концу классической эпохи становились все сильнее; в 1772 г. один лионский доктор выпускает в свет весьма примечательный текст, озаглавленный “Анархия в медицине”:

“Самая большая ветвь практической медицины отдана в руки людей, рожденных вне лона этого искусства; все эти бабенки, знахарки, шарлатаны, волхвы, очковтиратели, сестры милосердия, монахи и монашки, москательщики, травники, цирюльники, аптекари пользуются гораздо больше больных и прописывают гораздо больше лекарств, нежели врачи”[22]. В случае безумия это социальное расслоение, разделяющее медицинскую теорию и практику, особенно ощутимо: с одной стороны, вследствие изоляции сумасшедший ускользает от врачебного наблюдения; с другой — безумца, пребывающего на свободе, с гораздо большей охотой, чем любого другого больного, поручают заботам знахаря. Во второй половине XVIII в., когда во Франции и в Англии открываются первые лечебные заведения для сумасшедших, уход за больными доверяется в них скорее надзирателям, чем врачам. Для того чтобы безумие окончательно вошло в сферу медицинской практики, потребовался циркуляр Дубле во Франции и основание Убежища для душевнобольных в Англии. До этого времени оно сохраняет тесные связи с целым миром немедицинского врачевания, настолько общепризнанным, настолько устойчивым и традиционным, что он естественным образом влияет и на самих врачей. Отсюда — парадоксальность и полная стилистическая разнородность врачебных предписаний, где сталкиваются любые формы мысли, любые этапы технического развития, любые уровни научной разработки; однако создается впечатление, что противоречие между ними не ощущалось как таковое.



И все же именно в классическую эпоху понятие курса лечения обрело всю полноту своего смысла.

Конечно, сама по себе эта идея не нова, однако во всем своем объеме она проявится именно теперь: в силу того, что вытеснит идею панацеи. Если панацея была призвана уничтожить всякую болезнь (т. е. все последствия всякой возможной болезни), то лечение будет уничтожать всю болезнь (т. е. болезнь целиком, всю совокупность детерминирующих факторов и обусловленных ими симптомов). Таким образом, лечение на всех его стадиях должно быть связано с составляющими самой болезни. С этой эпохи болезнь начинает восприниматься как некое естественное единство, которое само задает логический порядок врачевания и предопределяет его ходом собственного развития. Лечение на каждом этапе, в каждой своей фазе и в каждый момент должно соотноситься с видимой природой болезни, использовать присущие ей противоречия и проследивать каждую из ее причин. Более того: оно должно строиться исходя из уже достигнутых результатов, корректироваться на ходу, постепенно подводить к следующему этапу выздоровления, а по мере необходимости вступать в противоречие с самим собой — если того требует природа болезни и достигнутый промежуточный результат.

Таким образом, всякое лечение представляет собой не только совокупность практических мер, но в то же время и спонтанное осмысление и самого себя, и болезни, а также отношения, в котором они состоят. Его результатом является не просто констатация, но определенный опыт; медицинская теория берет начало в пробах и ошибках. Складывается нечто такое, что вскоре станет областью клинической медицины.

Постоянная взаимосвязь между теорией и практикой дублируется в этой области непосредственным контактом врача и больного. Недуг и научное знание составляют единый и конкретный опыт. А единство этого опыта требует и наличия общего языка у врача и больного, их хотя бы воображаемой коммуникации.

Но курсы лечения в XVIII в. дали наибольшее разнообразие моделей и заявили о себе как о преобладающем методе медицины применительно к нервным болезням. В связи с этими заболеваниями между безумием и медициной словно бы устанавливается наконец, причем в особенно благоприятных обстоятельствах, тот взаимный обмен, которому упорно препятствовала практика изоляции.

Благодаря всем этим лечебным курсам, в скором времени объявленным сплошным чудачеством, складывались предпосылки психиатрии, основанной на наблюдении, изоляции больничного типа, а также того диалога безумца и врача, в котором, начиная с Пинеля и кончая Лёре, Шарко и Фрейдом, обе стороны будут постоянно прибегать к их странной, причудливой лексике.

Попытаемся восстановить некоторые терапевтические идеи, положенные в основу лечения безумия.

1. Укрепление. Составной частью любых, даже самых буйных форм безумия является слабость. Если духи при нем подвержены беспорядочному движению, то это значит, что им не хватает силы и веса, чтобы под действием собственной тяжести следовать своим естественным путем; если при нервных недугах так часто бывают спазмы и конвульсии, это значит, что фибра слишком подвижна, слишком раздражительна либо излишне чувствительна к вибрациям; в любом случае ей недостает крепости. При всем внешнем неистовстве безумия, которое в некоторых случаях, по-видимому, на несколько порядков умножает силу маньяков, в нем всегда есть какая-то тайная слабость, недостаток сопротивляемости; на самом деле буйство безумца — это лишь пассивное неистовство. Следовательно, нужно избрать такое лечение, которое бы придало духам и фибрам известную мощь, но мощь спокойную: силу, неподвластную никакому беспорядку, ибо изначально и полностью подчиненную закономерному ходу природы. Здесь торжествует не столько образ живости и мощи, сколько образ крепости, прочности, включающий в себя тему вновь обретенной сопротивляемости, юной, но покорной, прирученной упругости. Следует найти такую силу, чтобы она, будучи изъята у природы, могла сделать саму природу сильнее.

Все мечтают о лекарствах, “так сказать, принимающих сторону” духов и “помогающих им одолеть причину своего брожения”. Принять сторону духов — значит бороться против овладевающего ими бесплодного возбуждения; это значит также предохранить их от любого химического расщепления, которое разгорячает их и замутняет; наконец, это значит наделить их достаточной крепостью, чтобы они могли сопротивляться испарениям, стремящимся их удушить, сделать инертными и вовлечь в вихрь своего движения. Для укрепления духов и осаждения паров следует использовать “самые дурные запахи”; неприятное ощущение оказывает на духи живительное воздействие: они, в известном смысле протестуя против вторжения, мощно устремляются навстречу; для подобных целей пригодны “assa fetida, амбра, жженая кожа и перья, наконец, все, что может пробудить в душе чувства живые и неприятные”. Против брожения применяется териак, “Шаррасский антиэпилептический дух”, но прежде всего — знаменитая вода королевы Венгерской[23]; они устраняют кислотность, и духи обретают свой истинный вес. Наконец, для восстановления их правильной подвижности Ланж рекомендует задать им такие ощущения и движения, которые были бы и приятны, и в то же время правильны и размеренны: “Когда животные духи уклоняются от своего пути и утрачивают единство, для них потребны лекарства, которые успокаивают движение их и возвращают их в естественное состояние; таковы предметы, вызывающие в душе чувство тихого и умеренного удовольствия: приятные запахи, прогулка по живописным местам, созерцание людей, имеющих обыкновение нравиться, музыка”[24]. Нежная стойкость, надлежащая весомость, наконец, живость, призванная единственно служить защитой телу, — вот чем следует укреплять хрупкие элементы организма, через которые душа общается с телом.

Однако лучшим укрепляющим средством служит, по-видимому, применение вещества, отличающегося одновременно и наибольшей твердостью, и наибольшей податливостью, и самым большим сопротивлением, и самой большой покорностью человеку, умеющему ковать его для своих нужд, — т. е. применение железа. Железо по природе своей имеет то преимущество, что сочетает в себе такие свойства, какие по отдельности противоречат друг другу. Ничто не сопротивляется лучше него, и ничто лучше него не умеет быть покорным;

оно принадлежит природе, но в то же время находится в распоряжении человека, служит для осуществления его технических замыслов. Как еще мог бы человек помочь природе и придать ей недостающую силу, если не способом наиболее надежным, т. е. наиболее близким к природе и наиболее подвластным человеку, — иначе говоря, применением железа? В качестве примера обычно ссылаются на Диоскорида, который, погружая в неподвижную воду раскаленный докрасна железный прут, придавал ей необычные свойства — крепость и силу. Жар пылающего огня, спокойная подвижность воды и жесткость металла, раскаленного до мягкости, — все эти элементы, будучи сведены воедино, придавали воде способность к усилению, оживлению, укреплению, которую она могла передать организму. Но железо действует и само по себе, не будучи специально приготовлено. Сиденхем рекомендует употреблять его простейшим способом, путем приема внутрь железных опилок[25]. Уайтт встречал человека, который, дабы излечиться от слабости желудочных нервов, приводившей к постоянной ипохондрии, ежедневно принимал до 230 гранов железа[26]. Ведь, помимо прочих своих достоинств, железо имеет еще и ту замечательную особенность, что оно передается прямо, без опосредования и не претерпевая трансформаций. Оно сообщает человеку не субстанцию свою, а силу; парадоксальным образом оно, несмотря на свое сопротивление, сразу растворяется в организме, оставляя в нем одни лишь свои достоинства и не образуя ни ржавчины, ни отходов. Совершенно ясно, что образ благотворного железа задает развитие дискурсивной мысли и даже одерживает верх над научным наблюдением. опыты ставятся не для того, чтобы обнаружить позитивную взаимосвязь явлений, а для того, чтобы уловить это непосредственное сообщение качеств. Райт дает собаке Марсовой соли(п.79); по его наблюдениям, час спустя хилус, смешанный с краской чернильного орешка, не приобретает того ярко-пурпурного цвета, который неизбежно появился бы в случае, если бы железо было усвоено. Таким образом, железо, не затрагивая процесса пищеварения, не переходя в кровь, не проникая в организм как субстанция, непосредственным образом укрепляет оболочки и фибры. Укрепление духов и нервов — не столько зафиксированное действие лекарственного средства, сколько удобная метафора, предполагающая передачу силы вне сферы дискурсивной динамики. Сила сообщается через простое соприкосновение, помимо всякого субстанциального обмена и передачи движения.

2. Очищение. Безумие, со свойственными ему засорениями внутренних органов, кипением ложных идей, брожением паров, неистовыми порывами, порчей жидкостей и духов, требует применения целого ряда терапевтических средств, каждое из которых можно соотнести с одной-единственной операцией — очищением.

Все мечтают о чем-то вроде полного очищения — о самом простом, но и самом невозможном из курсов лечения. Оно могло бы состоять в замене отяжелевшей, плотной, перегруженной едкими гуморами крови меланхолика чистой и легкой, обновленной кровью, движение которой развеяло бы его бред. Мориц Хофман еще в 1662 г. предлагал лечить меланхолию переливанием крови. Несколько лет спустя эта идея уже пользовалась такой популярностью, что Лондонское философское общество задумало провести серию опытов на больных, содержащихся в Вифлеемском госпитале; врач, которому поручили эксперимент, Аллен, отказался[27]. Однако Дэнис попытался проделать его на одном из своих больных, страдающем любовной меланхолией; он выпускает у него 10 унций крови и вместо нее переливает чуть меньшее количество крови, взятой из бедренной артерии тельца; на

следующий день он повторяет операцию, ограничившись, однако, всего несколькими унциями. Больной успокаивается; уже через день ум его проясняется; вскоре он уже был совершенно здоров, и “все профессора из Школы хирургии это удостоверили”[28]. Тем не менее, несмотря на несколько более поздних попыток, от этого метода довольно быстро отказались[29].

Предпочтение будет отдано таким лекарственным средствам, которые предупреждают порчу. Нам известно “по опыту более чем трех тысячелетий, что мирра и алоэ предохраняют трупы от разложения”[30]. Но не имеет ли это разложение ту же природу, что и гниение, которым сопровождаются болезни гуморов? Тогда нельзя рекомендовать лучшего средства от истерических паров, чем такие продукты, как мирра и алоэ, и в первую очередь знаменитый эликсир Парацельса[31]. Однако нужно не только предупредить гнилостные процессы, но и подавить их. Отсюда такие методы терапии, которые направлены на само разложение и ставят своей целью либо переместить испорченную материю, либо растворить субстанции, вызывающие порчу; это метод отвлечения и метод очищения.

Первый включает в себя все чисто физические приемы, с помощью которых на поверхности тела намеренно вызывают появление ран или язв — одновременно и очагов инфекции, освобождающих от нее организм в целом, и очагов ее изгнания вовне. Именно так объясняет Фэллоуз благотворное действие своего *Oleum Cephalicum*(п.80); при безумии “черные пары закупоривают тончайшие сосуды, по которым должны двигаться животные духи”; кровь начинает течь в неправильном направлении; она забивает мозговые вены и застаивается в них либо приходит в смутное волнение, “спутывающее идеи”. *Oleum Cephalicum* имеет то достоинство, что вызывает “на голове маленькие гнойные нарывы”; их смазывают маслом, не давая подсохнуть, чтобы выход “для черных паров, скопившихся в мозге”, всегда оставался открытым[32]. Но тем же действием обладают и ожоги и прижигания на всем теле. Предполагают даже, что кожные болезни, такие, как чесотка, экзема или ветряная оспа, могут пресекать приступы безумия: порча в этом случае покидает внутренности и мозг и, выйдя наружу, распространяется по поверхности тела. В конце века будет принято при самых тяжелых формах мании заражать больного чесоткой. Дубле в своей “Инструкции” 1785 г., адресованной управляющим госпиталями, рекомендует в тех случаях, когда манию не удастся излечить кровопусканиями, промыванием желудка, ваннами и душами, прибегать к “прижиганиям, отводным трубкам, наружным абсцессам или к заражению чесоткой”[33].

Однако главная цель лечения состоит в том, чтобы растворить все те бродильные элементы, какие образовались в теле и привели к возникновению безумия[34]. Для этого в первую очередь принимают горькие препараты. Горечь обладает всеми свойствами едкой морской воды; при употреблении она оказывает очищающее действие, разъедая все бесполезное, нездоровое, нечистое, что привнесено недугом в тело и душу. Кофе, напиток горький и бодрящий, полезен “людям тучным, чьи загустевшие гуморы циркулируют с трудом”[35]; он сушит, но не сжигает — ибо веществам подобного рода присуща способность устранять избыточную влажность, не создавая опасного тепла; кофе заключает в себе как бы огонь без пламени, очищающий, но не пережигающий; кофе уничтожает все нечистое: “Те, кто употребляет его, по долговому опыту чувствуют, что он налаживает работу желудка, вбирает в себя всю его избыточную влагу, изгоняет ветры, рассеивает мокроту и слизь в кишках и

мягко прочищает их и, что особенно важно, останавливает испарения, поднимающиеся к голове, а следовательно, смягчает тупые и колющие боли, которые там обыкновенно ощущаются; наконец, он придает силу, мощь и чистоту животным духам, не оставляя сколько-нибудь значительного впечатления жара даже у самых горячих людей, имеющих обыкновение употреблять его"[36]. Горьким и тонизирующим веществом является также хина, которую Уайтт весьма рекомендует людям "с чрезвычайно тонкой нервной системой"; она полезна при "слабости, состоянии подавленности и безысходности"; для излечения женщины, страдавшей нервной болезнью, достаточно оказалось двухлетнего, с "перерывами от времени до времени, самое большее на месяц", курса, состоящего в одной только хинной настойке[37]. Для людей изнеженных хину следует смешивать с "какой-либо приятной на вкус горькой настойкой"; если же организм способен сопротивляться сильнее, то для него не найти лучшего средства, чем смесь хины и купороса. 20-30 капель купоросного эликсира — превосходное лекарство[38].

Особая роль во всех этих очистительных процедурах принадлежит, естественно, мылу и мылоподобным продуктам. "Мыло растворяет почти всякое загустение"[39]. Тиссо полагает, что мыло можно прямо принимать внутрь, и оно прекрасно помогает при нервных болезнях; однако в большинстве случаев достаточно съесть утром, натощак, отдельно или с хлебом, "мылоподобные фрукты" — т. е. вишни, землянику, смородину, фиги, апельсины, виноград, сочные сливы и "прочие такого же рода фрукты"[40]. Случается, правда, что засорение настолько серьезно и непроходимо, что с ним не справится никакое мыло. Тогда приходится прибегать к растворимому винному камню. Мысль прописать винный камень против "безумия и меланхолии" впервые пришла Муццелю, которые провел множество соответствующих наблюдений и опубликовал множество победных отчетов[41]. Уайтт подтверждает их справедливость, уточняя в то же время, что винный камень действует как очищающее средство, поскольку эффект от его применения выше всего при болезнях, вызванных засорами; "насколько мог я заметить, растворимый винный камень приносит большую пользу при маниакальных или меланхолических заболеваниях, происходящих от скопления в основных путях вредных гуморов, нежели при болезнях, происходящих от какого-либо изъяна в мозге"[42]. У Ролена среди растворителей упомянуты также мед, каминная сажа, восточный шафран, мокрицы, порошок из ножек креветки и безоар, возникший под знаком Юпитера[43].

Где-то посередине между внутренней, растворяющей терапией и терапией внешней, отвлекающей, расположена целая группа методов лечения, среди которых центральное место принадлежит применению уксуса. Уксус является кислотой, а потому прочищает засоры в организме и разрушает вещества, находящиеся в состоянии брожения. Однако при наружном применении он может служить отвлекающим средством, оттягивая к поверхности тела вредные гуморы и жидкости. Любопытно, но вместе с тем и весьма характерно для терапевтической мысли эпохи, что она не видит противоречия между двумя способами его действия. Поскольку уксус от природы является очищающим и отвлекающим средством, он при любых условиях будет действовать именно так, двояким образом, — и не важно, что один из этих способов уже не поддается рациональному и дискурсивному анализу. В этом случае действие уксуса будет прямым, осуществляемым через простой и непосредственный контакт двух природных элементов. Так, лицо и череп, по возможности обритый, рекомендуется растирать уксусом[44]. "Медицинская газета" приводит в качестве примера

одного знахаря, которому удалось излечить “значительное число безумных способом весьма быстрым и простым. Вот в чем его секрет. Сделав им промывание желудка верхним и нижним способом, он смачивает им ноги и руки уксусом и оставляет в таком положении до тех пор, пока они не заснут или, лучше сказать, пока они не проснутся, и большинство при пробуждении оказываются совсем здоровыми. Следует также класть на выбритую голову больного толченые листья ворсянки или ворсильные шишки”[45].

3. Погружение в воду. Здесь пересекаются две темы: тема омовения, родственная ритуалам обретения чистоты и возрождения, и тема в значительной мере физиологическая — тема пропитывания влагой, изменяющего основные качественные характеристики жидкостей и твердых тканей. Несмотря на то что по происхождению и по уровню концептуальной разработки они различны, вплоть до XVIII в. их противоположность не воспринималась как таковая и они составляли достаточно однородное и внутренне связанное единство. Связующим элементом для них служит идея Природы во всей ее двойственности. Вода, первичная и простейшая жидкость, принадлежит к числу наиболее чистых элементов Природы; ни одна из сомнительных модификаций, привнесенных человеком в изначально благую Природу, не затронула благотворного действия воды; когда под влиянием цивилизации, общественной жизни, воображаемых желаний, вызванных чтением романов либо театральными спектаклями, у человека развиваются нервные болезни, возврат к прозрачной ясности воды приобретает смысл очистительного ритуала; ее незамутненная свежесть возрождает человека к его собственной чистоте и непорочности. Но в то же время природа включила воду в состав всех тел, наделив ее свойством восстанавливать утраченное равновесие каждого из них; вода — это универсальный физиологический регулятор. Тиссо, ученик Руссо, объединяет все эти темы в целостную воображаемую картину, в равной мере принадлежащую как медицине, так и морали: “Природа указала всем народам воду в качестве единственного питья; она придала ей силу растворять пищу любого рода; ее приятно пить и во дворце; итак, выбирайте всегда воду хорошую, прохладную, пресную и легкую; она укрепляет и промывает внутренности; греки и римляне считали ее лекарством от всех болезней”[46].

Погружение в воду как метод лечения безумия имеет давнюю историю: достаточно вспомнить хотя бы ванны, практиковавшиеся в Эпидавре; судя по всему, в античности всевозможные холодные примочки были в большом ходу, ибо, если верить Целию Аврелиану, Соран Эфесский уже протестовал против злоупотребления ими[47].

В Средние века традиция предписывала для обуздания одержимого много раз подряд окунать его в воду, “покуда не лишится он своей силы и не оставит бесноваться”. Сильвий рекомендует применять пропитывание водой при бешенстве и меланхолии[48]. Таким образом, принятая в XVIII в. версия, согласно которой польза ванн была неожиданно открыта только Ван Гельмонтом, — это лишь перетолкование старинных представлений на новый лад. Как пишет Менюре, открытие это было сделано в середине XVII в. по счастливой случайности; однажды везли на телеге слабоумного, крепко связанного по рукам и ногам; ему все же удалось освободиться от пут, он прыгнул в озеро, попытался плыть, потерял сознание; когда его вытащили на берег, то поначалу сочли мертвым, однако он быстро пришел в себя, и внезапно все его духи возвратились к естественному порядку, так что он “прожил еще долго, и ни разу больше не случалось с ним приступа безумия”. История эта

будто бы стала настоящим озарением для Ван Гельмонта, который принялся погружать сумасшедших равно и в морскую, и в пресную воду; “единственное, на что следует обращать внимание, — это чтобы больных погружали в воду быстро и неожиданно для них и держали там очень долго; жизни их ничто не угрожает”[49].

Не важно, правдив этот рассказ или нет; важно, что в нем в анекдотической форме отражен совершенно достоверный факт: с конца XVII в. лечение с помощью ванн (вновь) занимает место в ряду основных методов терапии безумия. Дубле в своей “Инструкции”, написанное незадолго до революции, прописывает регулярные ванны при всех четырех основных формах патологии, которые он признает (бешенстве, мании, меланхолии, тупоумии), в первых двух случаях сочетая их с холодными душами[50]. Но еще задолго до него Чейни рекомендовал “всем, кому необходимо укрепить свой темперамент”, устроить у себя дома ванны и принимать их каждые два, три или четыре дня; либо, “если нет к тому средств, погружаться любым возможным способом в озеро либо в проточную воду всякий раз, как представится удобный случай”[51].

Для медицинской практики, главная цель которой — приведение в равновесие жидкостей и твердых элементов, преимущества воды очевидны. Ибо вода не только обладает пропитывающей способностью, занимая первое место среди увлажняющих веществ; постольку, поскольку она может приобретать дополнительные свойства, такие, как холод и жар, она способна сжимать тело, освежать его либо согревать и даже оказывать то укрепляющее действие, какое присуще веществам типа железа. В самом деле, в текучей субстанции воды качества могут меняться очень быстро; она с одинаковой легкостью и проникает в переплетение любых тканей, и проникается всеми свойствами, воздействию которых подвергается. Парадоксальным образом в XVIII в. ее используют как универсальное лечебное средство не потому, что ее эффективность и способ действия являются общепризнанными, а потому, что ее эффективному воздействию чрезвычайно легко подвергаются даже самые противоречивые формы и разновидности болезни. Вода — средоточие всех возможных терапевтических тем и неиссякаемый источник рабочих метафор. В этом текучем элементе происходит всеобщий качественный обмен.

Холодная вода, безусловно, освежает. В противном случае ей бы не нашлось применения при бешенстве или мании — болезнях, связанных с жаром, когда духи начинают бурлить, твердые ткани напрягаются, а жидкости разогреваются настолько, что, испаряясь из мозга больного, делают его “сухим и рассыпчатым”, как это постоянно констатируют анатомы. Буасьё резонно указывает, что холодная вода — одно из основных средств для лечения охлаждением; в виде ванны это первейшее из “антифлогистонных” снадобий, ибо она исторгает из тела горящие, воспаленные частицы, которых в нем преизбыток; в виде питья это “замедляющее разжижающее”, она снижает сопротивление флюидов воздействию твердых элементов и тем самым косвенно ослабляет жар во всем теле[52].

Но с тем же основанием можно сказать, что холодная вода согревает, а горячая охлаждает. Именно эту мысль последовательно проводит Дарю. Холодные ванны гонят кровь, находящуюся на периферии тела, и “с большей силой выталкивают ее к сердцу”. Но поскольку сердце есть средоточие естественного тепла, кровь в нем разгорячается, и тем сильнее, что “сердце, которое в одиночку противостоит всем прочим частям тела, прилагает

все новые усилия, чтобы разогнать кровь и преодолеть сопротивление капилляров. От этого возникает интенсивная ее циркуляция, кровь разделяется, гуморы разжижаются, засоры размываются, а силы естественного тепла, аппетит, зависящий от пищеварительных сил, активность тела и ума возрастают". Горячая ванна оказывает столь же парадоксальное действие: она оттягивает кровь, а с ней и гуморы, и пот, и все жидкости, полезные или вредные, к периферии тела. Вследствие этого жизненные центры пустеют; работа сердца замедляется, и организм охлаждается. Подтверждением тому служат "обмороки, потеря чувств... та слабость, медлительность, усталость и немощ", какими всегда сопровождается чрезмерное увлечение горячими ваннами[53].

И это еще не все. Вода настолько поливалентна, ее способность перенимать те качества, какими ее наделяют, столь велика, что она, случается, даже утрачивает свойства жидкости и действует как подсушивающее лекарство. Вода может устранить излишнюю сырость. Ее эффект основан на старинном принципе *similia similibus*, который, однако, приобретает иной смысл и получает дополнительный наглядный опосредующий механизм. Некоторые считают, что сушит только холодная вода, а горячая, напротив, сохраняет всю свою увлажняющую способность. В самом деле: тепло расширяет поры организма, расслабляет оболочки и, как результат, позволяет влаге их пропитать. Жар прокладывает путь жидкости. Именно поэтому горячее питье разного рода, которое было в большом — и даже слишком большом — ходу в XVII в., может принести вред; тех, кто злоупотребляет подобными настоями, ожидает расслабленность, сырость, вялость всего организма. А поскольку все эти черты присущи женскому телу — в противоположность мужскому, с его сухостью и твердостью[54], - пристрастие к горячим напиткам грозит феминизацией рода человеческого: "Многих мужчин не без причины упрекают в том, что они выродились, переняв привычки и склонности женщин, их вялость и изнеженность; остается лишь уподобиться им телесной конституцией. Чрезмерное употребление увлажняющих средств весьма быстро завершило бы эту метаморфозу, сделав два пола схожими как в физическом, так и в нравственном отношении. Если же предрассудок этот распространится и на простонародье, то горе роду человеческому; не останется на земле ни землепашцев, ни ремесленников, ни солдат, ибо вскорости лишатся они той силы и мощи, какая необходима для их занятий"[55]. В холодной воде холод берет верх над увлажняющей способностью, ибо он, сжимая ткани, лишает их возможности пропитаться влагой: "Разве не наблюдаем мы всякий раз, как обмываемся холодной водой, либо когда нас пронизывает холод, сколь сужаются сосуды наши и ткани нашей плоти?"[56] Таким образом, холодные ванны имеют то парадоксальное свойство, что они укрепляют организм, защищают его от сырости и свойственной ей вялости, или, как писал Хофман, "задают тон различным частям тела" и "увеличивают систолическую силу сердца и сосудов"[57].

Однако в других случаях интуитивное постижение качеств приводит к обратным представлениям; считается, что именно жар лишает воду ее увлажняющих свойств, тогда как холод сохраняет их и бесконечно обновляет. Помм не рекомендует применять при нервных болезнях, вызванных "ссыханием нервной системы" и "сухостью оболочек"[58], горячие ванны, поскольку они лишь поддерживают жар, охвативший тело; напротив, ванны теплые или холодные способны напоить ткани организма и вернуть им гибкость и податливость. Тот же метод спонтанно применяется даже в Америке[59]. А его результаты и сам механизм его действия видны в ходе лечения невооруженным глазом, ибо при

обострении и кризисе больные плавают в ванне на поверхности воды, — настолько воздух и жидкости в их теле сделались разреженными из-за внутреннего жара; но если они остаются в воде подолгу, “три, четыре и даже шесть часов в день”, тогда наступает расслабление, вода постепенно пропитывает оболочки и фибры, тело тяжелеет и естественным образом погружается в воду[60].

В конце XVIII в. целебные свойства воды постепенно иссякают в силу самого избытка ее качественных богатств: холодная вода способна разогреть, а горячая — охладить; вода может не только увлажнять, но и, наоборот, холодом своим вызывать отвердение, окаменение, а теплом поддерживать жар в теле. В ней сходятся равно и все благотворные, и все тлетворные значения. Она — всему сообщник. Для медицинской мысли вода — это такая терапевтическая тема, которую можно притянуть к чему угодно; ее действие можно истолковать в рамках самых разнообразных физиологических и патологических теорий. У нее столько значений, столько различных способов действия, что с ее помощью можно все доказать и все опровергнуть. Видимо, в конечном счете именно эта поливалентность воды, породившая многочисленные споры, и привела к тому, что она стала элементом нейтральным. В эпоху Пинеля практика водных процедур по-прежнему существовала, однако сама вода стала вновь совершенно прозрачной, избавилась от всех дополнительных качественных нагрузок; отныне способ ее действия будет чисто механическим.

До сих пор души применялись реже, чем ванны и напитки; теперь именно душ занимает в терапии центральное место. Отказ от всех физиологических интерпретаций минувшей эпохи парадоксальным образом возвращает воде ее простую очистительную функцию. Теперь ее наделяют одним-единственным качеством: она должна быть бурной, неистовой, ее неодолимое течение должно уносить с собой все то нечистое, из чего складывается безумие; ее целебная сила призвана свести индивидуума к наипростейшему выражению, к наитончайшей и чистейшей форме существования и тем самым уготовить ему второе рождение; как объясняет Пинель, цель употребления воды — “разрушить все бредовые идеи умалишенных, так чтобы от них не осталось и следа; а для этого необходимо, так сказать, стирать эти идеи в состоянии, соседствующем со смертью”[61]. Отсюда возникают и знаменитые методы лечения, применявшиеся в конце XVIII — начале XIX в. в таких лечебницах, как Шарантон: собственно душ (“умалишенного привязывают к креслу и помещают под емкость, заполненной холодной водой, которая широкой струей льется прямо ему на голову”) и ванны-сюрпризы (“больной спускается по коридорам на первый этаж и попадает в квадратный сводчатый зал, где устроен бассейн; его толкают сзади и сбрасывают в воду”)[62]. Насилие это становилось крещением, обетованным вторым рождением больного.

4. Регулирование движения. Верно, что безумие — это хаотичное волнение духов, беспорядочное движение фибр и идей; но верно и то, что это закупорка тела и души, застой гуморов, неподвижность затвердевшей фибры, сосредоточение идей и внимания на одном-единственном предмете, постепенно вытесняющем все остальные. Следовательно, задача лечения — вернуть уму и духам, телу и душе ту подвижность, в которой и заключается их жизнь. Однако эта подвижность подлежит измерению и контролю; нужно следить, чтобы она не превратилась в пустое возбуждение фибр, никак не откликающееся на импульсы, исходящие из

внешнего мира. Эта терапевтическая тема проникнута идеей возврата к такому движению, которое приспособляется к мудрой подвижности внешнего мира. И поскольку безумие с одинаковым успехом может принимать обличье как глухой неподвижности, упрямой сосредоточенности, так и беспорядочного волнения, лечение его состоит в том, чтобы вызвать в организме большое движение одновременно правильное и реальное, в смысле его подчинения правилам движения реального мира.

В эту эпоху часто вспоминают твердую веру древних в оздоровительное действие различных форм ходьбы и бега — от простой ходьбы, делающей тело одновременно и податливее, и крепче, до бега по прямой с ускорением, в результате которого равномернее распределяются по всему пространству тела соки и гуморы и уменьшается весомость органов, а также бега в одежде, который разогревает и смягчает ткани и расслабляет излишне жесткие фибры[63]. Сиденхем особенно рекомендует при меланхолии и ипохондрии прогулки верхом: “Однако наилучший из доселе известных мне способов укрепить и оживить кровь и духи — это почти каждодневно ездить верхом, совершая долгие прогулки и дыша свежим воздухом. Упражнение сие, вызывая равномерно повторяющиеся толчки в легких и особенно во внутренностях пахового отдела, избавляет кровь от находящихся в ней экскрементальных гуморов, придает упругость фибрам, восстанавливает функции органов, оживляет естественное тепло, посредством выделения пота либо иначе выводит из тела выродившиеся соки либо восстанавливает их первоначальное состояние, устраняет засорения и закупорки, открывает все проходы и, наконец, вызывая в крови постоянное движение, так сказать, обновляет ее и наделяет чрезвычайной силой”[64]. Центральное место среди регуляторов органической подвижности отводится в XVIII в. морской качке — тому самому движению, которое де Ланкр считал крайне пагубным для человеческого сердца, доставляющим ему множество опасных искушений, невозможных, несбыточных грез и воплотившим в себе самую дурную бесконечность; теперь оно представляется самым правильным, самым естественным, самым согласным с космическим порядком движением в мире. Оно повторяет ритм самой природы. Гилкрест пишет целый трактат “on the use of sea voyages in Medecine”(п.81); Уайтг полагает, что это лекарство не совсем удобно для назначения меланхоликам: “подобных больных трудно бывает убедить предпринять долгое морское путешествие; однако следует упомянуть случай одного юноши, который сразу же избавился от ипохондрических паров, будучи принужден совершить путешествие в течение четырех или пяти недель на корабле”.

Путешествие полезно еще и потому, что оно оказывает на течение идей прямое воздействие, или, по крайней мере, более прямое, ибо это воздействие затрагивает только область ощущений человека. Разнообразие пейзажа рассеивает упорную сосредоточенность меланхолика: это лекарство старинное, известное еще со времен античности, но в XVIII в. его прописывают с неведомой прежде настойчивостью[65], причем в самых разных вариантах — от реального перемещения в пространстве до воображаемых путешествий, описываемых в литературе или представляемых на театре. Ле Камю рекомендует “для расслабления мозга” при всех видах истерических недугов “прогулки, путешествия, верховую езду, физические упражнения на свежем воздухе, танцы, зрелища, увлекательное чтение, любые занятия, помогающие забыть лелеемую идею”[66]. Сельская местность, ее сладостные и разнообразные пейзажи отвлекают меланхоликов от поглощающей их

единственной мысли, “удаляя от тех мест, каковые могли бы пробудить в них воспоминания об их горестях”[67].

Но благотворное действие регулярного движения может сказываться и при болезни прямо противоположной — маниакальном возбуждении. Здесь проблема уже не в том, чтобы привести организм в движение, но в том, чтобы упорядочить возбуждение, на миг приостановить его, заставить человека сосредоточить свое внимание. Целебная сила путешествия будет заключаться не в бесконечных перебоях движения, а в новых предметах, которые предстают взору больного и к которым влечется его любопытство. Цель путешествия — уловить извне ум, бегущий всяких правил, бегущий сам себя в своем внутреннем вибрирующем движении. “Если мы замечаем, что некоторые предметы или лица могут отвлечь внимание маньяков от их беспорядочных идей и хотя ненадолго сосредоточить его на других, такие предметы и таких людей следует показывать им как можно чаще; именно по этой причине зачастую возможно извлечь пользу из путешествия, ибо тогда последовательность старых идей прерывается и взору являются предметы, сосредоточивающие на себе внимание”[68].

Двигательная терапия, применяемая ради перемен, которые она привносит в меланхолию, или ради порядка и правильности, которым она подчиняет манию, таит в себе идею изъятия отчужденного, сумасшедшего ума и его поглощения внешним миром. Ум больного начинает “двигаться в такт” миру и в то же время как бы обращается в новую веру: с одной стороны, движение предписывает ему свой ритм, а с другой — служит, благодаря своей новизне и разнообразию, настойчивым призывом к уму выйти за пределы самого себя и вернуться в мир. Если в методах лечения водой неизменно присутствовала скрытая память о нравственном, почти религиозном очищении, о втором рождении, то в курсах лечения движением нетрудно распознать еще одну моральную тему, симметричную первой, но ей противоположную: больной должен вернуться обратно в мир, положиться на его мудрость, вновь подчиниться всеобщему порядку, забыв тем самым безумие, момент предельной, чистейшей субъективности. Повсюду, вплоть до знахарских лечебных средств, мы сталкиваемся все с теми же основными структурами, организующими опыт безумия в классическую эпоху. Безумие есть одновременно и заблуждение и провинность, и нечистота и одиночество; оно удалилось от мира и от истины и тем самым оказалось в темнице зла. Оно вдвойне ничто, ибо является видимой формой небытия зла и в то же время проговаривает в своем бреде, внешне расцвеченном и внутренне пустом, небытие заблуждения. Оно — абсолютная чистота, ибо оно есть ничто, разве только мимолетная, точечная субъективность, лишенная какого бы то ни было присутствия истины; и абсолютная нечистота, ибо ничто, каковым оно является, есть небытие зла. Методы и способы врачевания целиком, вплоть до физических своих символов, наиболее насыщенных воображаемым — укрепления и приведения в движение, с одной стороны, очищения и погружения в воду, с другой, — подчинены этим двум основополагающим темам; дело идет о том, чтобы вернуть субъекта к его изначальной чистоте и в то же время вырвать его из чистой субъективности и приобщить миру; уничтожить небытие, отчуждающее его от самого себя, и снова сделать его открытым для полноты внешнего мира, для неколебимой истины бытия.

Приемы врачевания будут жить дольше, чем их изначальный смысл. Когда опыт неразумия отойдет в прошлое и безумие получит статус чисто психологический и моральный, когда заблуждение и провинность, понятия, через которые определялось безумие в классическую эпоху, сольются воедино, образуя новое понятие виновности, методы лечения останутся прежними, однако значение их будет гораздо более ограниченным; отныне в них будут искать только одного — механического действия либо нравственной кары. Именно так методы регулирования движения вырождаются в знаменитую “вращательную машину”; в начале XIX в. Мейсон Кокс объясняет ее устройство и обосновывает принцип действия[69]: берется столб и укрепляется вертикально, на полу и на потолке; больного привязывают к стулу или кровати, подвешенной на горизонтальном рычаге, который может вращаться вокруг столба; благодаря “несложной системе колес” можно задать “машине желаемую степень скорости”. Кокс приводит случай, который он наблюдал своими глазами; мужчина, страдающий меланхолией, впал в своего рода ступор; “цвет лица его был свинцово-черным, глаза — желтыми; взгляд его был постоянно прикован к земле, члены казались неподвижными, язык был сухим и плохо слушался, пульс — замедленным”. Его сажают на вращательную машину и задают ей нарастающую скорость. Результат этого ускорения превосходит ожидания: встряска была слишком сильной, и меланхолическая жесткая неподвижность сменилась маниакальным возбуждением. Однако эффект оказался временным; когда действие машины прошло, больной впал в первоначальное состояние. Тогда ритм вращения меняют: скорость его очень высока, но через равные промежутки времени машину останавливают, причем очень резко. Меланхолия изгоняется, а вращение при этом не успевает спровоцировать маниакальное возбуждение[70]. Это “центрифугирование” меланхолии — весьма показательный пример нового осмысления старинных терапевтических тем. Движение уже не призвано возродить больного к истине внешнего мира, оно должно лишь произвести ряд внутренних воздействий, сугубо механического и сугубо психологического свойства. Курс лечения обусловлен теперь не присутствием истины, а определенной нормой функционирования организма. При таком перетолковании старинного метода лечения организм соотносят лишь с ним самим, его собственной природой, тогда как изначально речь шла о том, чтобы восстановить его связь с миром, центральное для него соотношение с бытием и истиной; если к этому добавить, что очень скоро вращательная машина превратилась в средство запугивания и в орудие наказания[71], то станет ясно, насколько истончились те полновесные значения, которые служили опорой терапии на протяжении всей классической эпохи. Теми же средствами, какими некогда заклинали прегрешение, развеивали заблуждение и возвращали безумца к сияющей истине мира, теперь всего лишь карают человека и отлаживают его механизм.

\* \* \*

В 1771 г. Бьенвиль в своем труде о нимфомании писал, что при известных обстоятельствах ее можно излечить, “ограничиваясь врачеванием одного лишь воображения; но нет или почти нет таких случаев, когда окончательного выздоровления можно было бы добиться с помощью только физических лекарств”[72]. Чуть позже ту же мысль высказывал и Бошен: “Тщетно желали бы мы вылечить человека, страдающего безумием, если бы применяли для этого одни только физические средства... Никогда лекарства материальные не могли бы

привести к полному успеху, если бы не помогал уму слабому и больному ум здоровый и правильный”[73].

Подобные тексты не содержат в себе открытия и не указывают на необходимость психологического лечения безумия; они скорее примета конца эпохи: той эпохи, когда различие между физическими медикаментами и нравственным врачеванием еще не было очевидным для медицинской мысли. Единство символов начинает распадаться, и врачебные приемы освобождаются от бремени своих глобальных значений. Отныне они наделяются только локальным действием — либо на тело, либо на душу. Понятие курса лечения вновь изменяет свой смысл; оно больше не опирается на болезнь как на значимое единство, образуемое ее основными качественными характеристиками; теперь лечение направлено поэтапно на различные элементы, составляющие болезнь; оно складывается из целого ряда частичных разрушении заболевания, и психологическая атака и физическое вторжение, дополняя и усиливая друг друга, никогда друг в друга не проникают.

То, что в наших глазах выглядит как наметки нового, психологического метода лечения, врачи-практики классической эпохи воспринимали на самом деле совсем иначе. Например, музыка начиная с Возрождения вновь обрела все те терапевтические свойства, которыми наделяла ее еще эпоха античности. Особенно велико было ее воздействие на безумие. Шенк вылечил человека, “впавшего в глубокую меланхолию”, тем, что давал ему слушать “концерты музыкальных инструментов, каковые особенно ему нравились”[74]; Альбрехт также излечил одного больного от бредового состояния, когда, перепробовав все возможные лекарства, велел во время очередного приступа спеть ему “одну песенку, которая пробудила больного, понравилась ему и, насмешив, навсегда развеяла его пароксизм”[75]. Упоминаются даже случаи бешенства, которое проходило после лечения музыкой[76]. Однако подобные наблюдения отнюдь не предполагают их психологической интерпретации. Музыка целебна потому, что воздействует на человека в целом, проникает его тело и оказывает на него такое же непосредственное и сильное влияние, как и на душу: Димерброк, например, видел, как музыка лечит больных чумой[77]. Конечно, теперь уже никто не считает, как Порта, что музыка, вещественная реальность ее звуков, переносит на тело тайные свойства, скрытые в самой субстанции инструментов; конечно, никто уже не верит, как он, что болезни лимфы излечиваются “живой и быстрой мелодией, сыгранной на флейте из тирра”, а страдания меланхоликов можно облегчить “нежной мелодией, сыгранной на флейте из чемерицы”, или что для “мужчин бессильных и холодных” следует применять “флейту, изготовленную из дикой горчицы либо кокушника”[78]. Однако если музыка и не служит больше передатчиком свойств, заложенных в субстанциях, она все равно оказывает на тело мощное воздействие, ибо наделяет его определенными качествами. Больше того, из всех качественных механизмов музыка является наиболее строгим, поскольку по своему происхождению она есть не что иное, как движение, но достигая слуха, сразу же превращается в качественное воздействие. Терапевтическое значение музыки обусловлено тем, что в теле происходит уже обратная трансформация: качество распадается на отдельные движения, и приятное ощущение становится тем, чем оно было всегда, т. е. правильными вибрациями и уравновешивающими друг друга натяжениями. Человек в его телесно-душевном единстве проходит весь круг гармонии в обратном направлении, возвращаясь от гармонии звуков к гармонии организма. Музыка, достигая человека, распадается, однако здоровье его восстанавливается. Но существует и

другой, более прямой и эффективный путь воздействия; в этом случае человек перестает играть роль негативную, роль антиинструмента, и реагирует на музыку так, словно он и есть сам инструмент: “Если мы будем рассматривать человеческое тело только как соединение более или менее напряженных фибр, отвлекаясь от их чувствительности, от их жизни, от их движения, нам нетрудно будет представить себе, что музыка должна производить на фибры то же действие, какое производит она на струны находящихся рядом инструментов”; эффект резонанса достигается, минуя долгие и сложные пути слухового ощущения. Нервная система вибрирует вместе с музыкой, которой наполнен воздух; фибры, подобно “глухим танцовщицам”, движутся в унисон с неслышной для них музыкой. На сей раз музыка воссоздается внутри тела, начинаясь с нервной фибры и заканчиваясь в душе: гармоничная структура созвучий влечет за собой гармоническое функционирование страстей[79].

Даже применение самой страсти в терапии безумия нельзя считать одной из форм психологического врачевания. Использовать страсть при различных видах слабоумия — значит адресоваться одновременно к душе и к телу в их строжайшем, нераздельном единстве, применять потрясение в соответствии с двойной системой его воздействий и в непосредственной соотнесенности их значений. Лечение безумия с помощью страсти предполагает, что мы обращаемся к символике взаимоотношений тела и души. В XVIII в. особенно рекомендуется вызывать у безумцев такую страсть, как страх. Его считают естественным дополнением принудительных мер, принимаемых в отношении маньяков и буйно помешанных; мечтают даже о чем-то вроде дрессировки, в результате которой каждый приступ гнева у маньяка немедленно бы сопровождался и компенсировался реакцией страха: “Одолеть приступы буйства у маньяка можно только силой; гнев поддается усмирению, только если противопоставить ему страх. Если сильный страх наказания и публичного стыда будет связан в уме его с приступами гнева, то проявляться они будут только вместе; яд неразрывно соединится с противоядием”[80]. Однако действие страха затрагивает не только последствия болезни; с его помощью можно сломить и подавить и саму болезнь. Ведь он обладает способностью препятствовать функционированию нервной системы, так сказать, парализовать излишне подвижные фибры, обуздывать их беспорядочные движения; “страх, будучи такой страстью, каковая уменьшает возбуждение мозга, может, следственно, успокоить избыток его, и прежде всего гневливое возбуждение маньяков”[81].

Но антитеза страха и гнева действительна не только против приступов маниакальной ярости; ее можно применять и в противоположных случаях, направляя против немотивированных опасений меланхоликов, ипохондриков и всех тех больных, которые обладают лимфатическим темпераментом. Тиссо, возвращаясь к традиционному представлению о гнев как о выбросе желчи, полагает, что он оказывает свое полезное действие, ибо рассасывает сгустки флегмы, скопившиеся в желудке и в крови. Гнев заставляет нервные фибры напрягаться сильнее и тем самым восстанавливает их утраченную упругость и развеивает страхи[82]. В основе лечения с помощью страсти лежат все те же постоянные метафоры качеств и движения; оно всегда предполагает, что эти качества и движения могут непосредственно, не утрачивая собственной модальности, передаваться от тела к душе и наоборот. Как пишет Шайденмантель в трактате, специально посвященном этой форме лечения, его следует применять, “когда для выздоровления необходимо вызвать в

теле изменения, тождественные тем, какие производит данная страсть”. И именно в этом смысле оно может замещать собой любую другую форму физической терапии; это лишь иной путь для достижения той же последовательности взаимосвязанных результатов. По своей природе лечение страстями ничем не отличается от лечения по рецептам фармакопеи; это два разных способа воздействовать на механизмы, общие для души и тела. “Должно прибегать к страстям, когда невозможно с помощью разума побудить больного использовать то, что необходимо для восстановления его здоровья”[83].

Таким образом, различие физических и психологических, или моральных, средств лечения, вполне очевидное для нас, в классическую эпоху неприменимо в его строгом смысле и даже не обладает каким-либо значением. Различие это, во всей его глубине, возникнет не раньше, чем страх перестанет служить методом остановки движения и будет использоваться как наказание; когда радость будет означать уже не органическое расширение, а вознаграждение; когда гнев перестанет быть чем-либо иным, кроме ответной реакции на заранее спланированное унижение; короче, когда XIX век благодаря своему изобретению — знаменитым “моральным методам” включит безумие и его терапию в представление о виновности и каре[84]. Разграничение физических и моральных методов стало для медицины душевных болезней практическим концептом лишь тогда, когда вся проблематика безумия сместилась в направлении вменяемого субъекта и обращаемых к нему вопросов. Именно тогда получило свое определение то чисто моральное пространство, которое задает четкие параметры внутреннему, психологическому миру, где современный человек стремится найти собственную глубину и в то же время собственную истину. В первой половине XIX в. физическая терапия тяготеет к тому, чтобы стать врачеванием невинного детерминизма, а терапия моральная — к тому, чтобы стать лечением провинившейся свободы. Отныне психология как способ лечения строится на идее наказания. Прежде чем попытаться облегчить страдание, она соотносит его со строгой нравственной необходимостью. “Не прибегайте к утешениям, они бесполезны; не пытайтесь действовать увещеваниями, они никого не убедят. Не будьте грустны с меланхоликами, ваша грусть только укрепит их собственную; не принимайте в их присутствии веселый вид, вы их обидите. Побольше хладнокровия, а в случае нужды — и суровости. Пусть ваш разум диктует им правила поведения. В них вибрирует одна-единственная струна — струна боли и страдания; имейте мужество затронуть ее”[85].

Для медицинской мысли гетерогенность физического и морального отнюдь не вытекала из декартовского определения субстанции протяженной и субстанции мыслящей; за полтора века посткартезианская медицина так и не сумела перевести это разграничение на уровень своих проблем и методов и осмыслить различие этих субстанций как противоположность органики и психологии. Медицина классической эпохи, как картезианская, так и антикартезианская, никогда не простирала дуалистическую метафизику Декарта на область антропологии. Когда же наконец это размежевание произойдет, то в основе его будет лежать не возродившаяся вдруг верность идеям “Метафизических размышлений”, а преимущество, которое отдается отныне понятию вины. Врачевание тела безумца отделилось от врачевания его души только благодаря практике карательных мер. Чисто психологическая медицина стала возможной только тогда, когда безумие оказалось отчужденным в виновности субъекта.



Однако в медицинской практике классической эпохи на первый взгляд есть один аспект, опровергающий все сказанное выше. В приемах и методах лечения безумия психологический элемент, казалось бы, присутствует, причем в чистом виде. Иначе как объяснить то значение, какое придается увещанию, убеждению, рассуждению, тому диалогу, который завязывается между врачом классической эпохи и его больным независимо от пользования телесными лекарствами? Как объяснить слова Соважа, под которыми подписались бы все его современники: “Надобно быть философом, чтобы уметь излечивать душевные болезни. Ибо сии болезни коренятся не в чем ином, как в страстном желании некоей вещи, каковую больной полагает благом, а потому долг врача — убедить его вескими доводами в том, что предмет пылких его желаний есть благо лишь кажущееся, а зло реальное, и вывести его из этого заблуждения”?[86]

В действительности такой подход к безумию не более и не менее психологичен, нежели все те, о которых мы уже упоминали. Язык, словесные формулы истины или морали имеют непосредственное воздействие на тело; опять-таки Бьенвиль в своем трактате о нимфомании показывает, каким образом приятие того или иного этического принципа либо отказ от него может прямо влиять на ход органических процессов[87]. И тем не менее врачебные приемы, призванные изменять качества, одинаково присущие и телу и душе, по своей природе отличаются от тех, цель которых — привести в безумие дискурсивный элемент. В первом случае речь идет о методах метафорических, находящихся на уровне самой болезни как искажения природы; во втором — о методах языковых, находящихся на уровне безумия, понимаемого как спор разума с самим собой. Врачебное искусство в этой второй своей форме применяется в той сфере, где безумие подлежит осмыслению и “пользованию” в понятиях истины и заблуждения. Короче говоря, на протяжении всей классической эпохи в терапии безумия существовали две рядоположенных системы технических приемов. Первая из них основывается на имплицитном механизме передачи свойств — такая терапия воздействует на безумие постольку, поскольку оно по сути представляет собой страсть, т. е. определенную смесь движения и качества, принадлежащую одновременно и телу и душе; вторая зиждется на дискурсивном движении разума, рассуждающего с самим собой; и эта терапия действует на безумие постольку, поскольку оно является заблуждением, двойным ничтожеством — и языка, и образа, поскольку оно есть бред. Структурный цикл страсти и бреда, образующий опыт безумия в классическую эпоху, возникает перед нами и здесь, в мире приемов и методов врачевания, — но в усеченном виде. Здесь его единство просматривается лишь смутно, в отдаленной перспективе. Первое же, что сразу бросается в глаза в медицине безумия, — это ее прописанная крупными буквами двойственность, почти противоположность между методами подавления болезни и формами изгнания неразумия. Эти последние можно свести к трем основным фигурам.

1. Пробуждение. Поскольку бред есть сновидение бодрствующих людей, тех, кто пребывает в состоянии бреда, следует вывести из этого квазисна, вернуть их от яви, исполненной видений и находящейся во власти образов, к яви подлинной, где греза уступает место перцепции. Именно такого абсолютного пробуждения, при котором исчезают одна за другой

все формы иллюзии, стремился достичь Декарт в начале своих “Размышлений” и, парадоксальным образом, обретал его в самом сознании сновидения, в сознании заблуждающегося сознания. Но применительно к безумцам пробуждение должно достигаться средствами медицины, которая превращает одинокое мужество картезианца в авторитарное вторжение: человек бодрствующий и уверенный в своем бодрствовании вторгается в иллюзию человека, спящего наяву; долгий путь Декарта внезапно обрывается, пересекаясь с дорогой догматики. То, что открывается Декарту вследствие его собственной решимости, через удвоение сознания, всегда неразрывно связанного с самим собой и не ведающего раздвоенности, — все это в медицине навязывается извне, через разведение двух сознаний, врача и больного. Врач воспроизводит момент Cogito по отношению к безумцу, т. е. по отношению к времени грезы, иллюзии и безумия; это Cogito целиком овнешненное, чуждое самому мыслительному процессу и неспособное подчинить его себе иначе, чем в форме прямого вторжения.

Вторжение яви — одна из наиболее устойчивых структур в терапии безумия. Иногда она выступает в формах самых простых, несущих наибольшую образную нагрузку и обладающих наибольшей способностью к непосредственному воздействию. Вполне допускается, что девушка, которая страдала конвульсиями после перенесенного тяжелого горя, могла быть излечена ружейным выстрелом, прозвучавшим в непосредственной близости от нее[88]. Но не обязательно достигать столь буквальной реализации в воображаемом методов пробуждения; внезапные и бурные переживания могут оказывать на больного аналогичное действие. Именно таким образом Бургаве осуществил в Гарлеме свое знаменитое исцеление пациентов, страдающих конвульсиями. В городском госпитале распространилась эпидемия конвульсий. Сильные дозы антиспастических средств не приносили никакого результата. Тогда Бургаве велел, “чтобы принесли жаровни с пылающими углями и на них раскалили железные крючья определенной формы; после чего произнес громким голосом, что, поскольку все средства, применяемые до сих пор для излечения конвульсий, оказались бесполезны, ему осталось пустить в ход единственное и последнее из известных ему лекарств, а именно прожечь раскаленным железом до кости определенное место на руке того юноши либо той девушки, у кого случится приступ конвульсивной болезни”[89].

Более медленным, но и более надежным в отношении открывшейся истины будет пробуждение, вызванное самой мудростью, ее настойчивым и неуклонным продвижением по просторам безумия. Именно мудрость, в различных ее формах, призвана, согласно Виллизию, излечивать различные виды безумия. Для слабоумных требуется мудрость педагогическая; “учитель прилежный и преданный должен дать им законченное воспитание”; их следует понемногу, очень медленно обучить всему, чему учат детей в школе. Для меланхоликов нужна мудрость, берущая за образец самые строгие и очевидные формы истины; поэтому им настоятельно рекомендуются “занятия математикой и химией”: все то воображаемое, что содержится в их бреде, непременно рассеется в лучах неопровержимой истины. Что же касается всех остальных, то их бред исчезнет, столкнувшись с мудростью правильной и упорядоченной жизни; нет нужды навязывать им какую-либо истину, кроме истины их повседневного существования; они должны оставаться дома и “продолжать вести свои дела, быть главой семьи, обустроить свои владения и возделывать свои сады и поля”. Напротив, ум маньяков может постепенно обратиться к свету истины только под действием четкого общественного порядка, навязанного извне и, в

случае необходимости, принудительным путем: “Для этой цели помешанный помещается в специальное заведение, где со стороны врача и предусмотрительных помощников его он получит то пользование, какое необходимо, чтобы в манере поведения и в нравах его всегда возможно было удержать в границах должного, посредством предупреждений, увещеваний и наказаний, незамедлительно применяемых”[90].

На протяжении классической эпохи это авторитарное пробуждение от безумия мало-помалу утратит свой изначальный смысл и сведется к напоминанию о нравственном законе, к возвращению к добру, к верности закону. То, что Виллизий еще представлял себе как новое обретение истины, будет не вполне понятно уже Соважу, который поведет речь о ясном сознании добра: “Именно так возможно вернуть к разуму тех, кто утратил его, следуя ложным принципам нравственной философии, если только пожелают они рассмотреть вместе с нами, каковы блага истинные и каковы те, коим должно отдавать предпочтение перед всеми остальными”[91]. Врач должен уже не пробуждать больного, но наставлять его в морали. Тиссо полагает, что “чистая и безупречная совесть есть отличное предохраняющее средство” против безумия[92]. Мы уже вплотную приблизились к Пинелю, для которого в процессе исцеления имеет смысл не пробуждение к истине, а только послушание и слепая покорность: “В подавляющем большинстве случаев основополагающий принцип излечения мании состоит в том, чтобы прибегнуть вначале к энергическому подавлению, а затем уже переходить к благожелательности в отношении больного”[93].

2. Театральное воплощение. Речь идет о методах лечения, которые, по крайней мере внешне, прямо противоположны методам пробуждения. Там бред, в своей непосредственности и остроте, сталкивался с кропотливой работой противостоящего ему разума. Разум сам, словно бы весомостью собственного бытия, властно навязывал себя безумию, принимая либо форму постепенного педагогического влияния, либо форму авторитарного вторжения. В конечном счете небытие безумия, ничтожество его заблуждения не могли не отступить перед этим натиском истины. Здесь же терапевтическое воздействие осуществляется всецело в пространстве воображения; ирреальное заключает союз с самим собой; воображаемое, включившись в собственную игру, должно намеренно вызвать к жизни новые образы, продолжить линию бреда и, парадоксальным образом, не вступая ни в противоречие, ни в конфронтацию с ним, даже, по-видимому, не прибегая к какой-либо диалектике, привести к полному выздоровлению. Здоровье должно как бы проникнуть в болезнь и одолеть ее в границах того самого ничто, в котором она замыкается. Воображение, “когда оно больно, нельзя излечить иначе, нежели через воздействие воображения вполне здорового и искушенного... Чем именно излечивается воображение больного — страхом ли, или острым и болезненным впечатлением, произведенным на его чувства, или же иллюзией, — не имеет ни малейшего значения”[94]. Иллюзия может вылечить от иллюзорного, но только разум может освободить от неразумного. Что же это за неявная способность, присущая воображаемому?

Постольку, поскольку сущность образа состоит в неотличимой имитации реальности, реальность, в свою очередь, обладает свойством подражать образу, выдавать себя за нечто субстанциально однородное с ним и обладающее тем же значением. Восприятие может мягко, без толчков и разрывов, продолжить грезу, подтвердить ее временный характер и придать ей завершенность. Если иллюзия может показаться такой же правдивой, как и

восприятие, то и восприятие, со своей стороны, может стать зримой и неопровержимой истиной иллюзии. Таков первый момент лечения с помощью “театрального воплощения”: нереальность образа интегрируется в чувственно воспринимаемую истину, причем так, чтобы истина эта не выглядела ни противоречащей образу, ни даже опровергающей его. Например, у Лузитана рассказывается об исцелении одного меланхолика, считавшего себя навеки проклятым уже в земной жизни за совершенные им великие грехи. Поскольку убедить его, что он может спасти свою душу, разумными доводами оказалось невозможно, то с его бредом согласились и явили ему ангела в белом одеянии, с мечом в руке, который, сделав ему суровое внушение, возвестил, что грехи его отпускаются[95].

Уже на этом примере ясно прослеживается второй момент лечебного курса. Реализации в образе недостаточно; нужно, кроме того, продолжить дискурс бреда. Ибо в бессмысленных речах больного слышен единый голос; его слова подчиняются определенным грамматическим правилам и несут в себе определенный смысл. Эту грамматику и это значение нужно сохранить, так чтобы реализация фантазма в окружающей действительности не казалась переходом в иной регистр, переложением на новый язык, изменением смысла. Звучать должен тот же язык, но в его строгий дискурс нужно привнести новый для него элемент дедукции. Однако элемент этот отнюдь не безразличен; с его помощью следует не просто продолжить бред, но, продолжая, попытаться привести его к логическому завершению. Нужно направить его к моменту пароксизма, кризиса, когда без какого-либо постороннего вмешательства он придет в столкновение с самим собой и вступит в спор с законами своей собственной истины. Таким образом, дискурс реального восприятия, продолжая язык бреда, не нарушая его законов и не выходя из его неограниченной власти, должен исполнить по отношению к нему позитивную функцию; он, словно узлом, стягивает язык бреда вокруг его основных элементов; рискуя лишь подтвердить его правоту, он реализует его — только для того, чтобы превратить в драматическое представление. Вот, например, случай больного, считавшего себя мертвым и в самом деле умиравшего из-за отказа принимать пищу; “группа людей, изобразив на лице бледность и одевшись, как подобает мертвецам, входит к нему в комнату, ставит стол, приносит блюда с едой и начинает есть и пить в виду его кровати. Терзаемый голодом мертвец смотрит на них; они же выражают удивление, что он не встает с постели, и убеждают его, что мертвецы едят во всяком случае не меньше, чем живые люди. Он без труда применяется к этому обычаю”[96]. Различные элементы бреда вступают в противоречие друг с другом в пределах единого и связного дискурса — и раздражается кризис. Кризис двоякий и двойственный, одновременно и медицинский, и театральный; целая традиция западной медицины, у истоков которой стоял Гиппократ, внезапно (и всего лишь на несколько лет) сходится в данной точке с одной из высших форм театрального опыта. Перед нами вырисовывается великая тема кризиса — как столкновения бессмыслицы с собственным смыслом, разума с неразумием, хитрости ясного человеческого ума с ослеплением сумасшедшего; кризиса, который знаменует собой момент, когда иллюзия, обратившись против самой себя, откроет выход к ослепительному сиянию истины.

Этот открывающийся выход к истине имеет для кризиса огромное значение; собственно, именно он и то, что с ним сопряжено, и составляет сущность кризиса, — не являясь, однако, его результатом. Для того чтобы кризис стал медицинским, а не просто драматическим, для того чтобы он привел не к уничтожению человека, но к подавлению его болезни в чистом

виде, короче, для того чтобы такая драматическая реализация бреда имела эффект комического очищения, нужно, чтобы в определенной точке в нее была привнесена некая хитрость[97]. Хитрость, уловка или по крайней мере такой элемент, который, хитроумно нарушая самодостаточное развитие бреда и в то же время без конца подтверждая его истину, был бы способен связать эту истину с необходимостью подавления самого бреда. Простейший пример подобного метода — уловка, применяемая обычно к тем больным, кто в бреду воображает, будто чувствует в своем теле присутствие какого-то необычного предмета или животного: “Если больной полагает, что в теле его томится какое-то животное, следует притвориться, что вы извлекаете его оттуда; если животное обитает в утробе, должного эффекта можно добиться посредством сильной дозы слабительного, подкинув это животное в горшок незаметно для больного”[98]. Сценическая постановка реализует объект бреда, только экстериоризируя его; она доставляет больному перцептивное подтверждение его иллюзии — но только через насильственное избавление от нее. Лукаво воссоздавая бред, она создает реальную дистанцию между ним и больным и тем самым освобождает от него больного.

Бывает, однако, что даже такая дистанция не нужна. С помощью хитрости тот или иной чувственно воспринимаемый объект помещается в рамки самого бредового квазивосприятия; поначалу он безмолвствует, но мало-помалу, утверждаясь внутри системы, он опровергает ее целиком. Больной начинает воспринимать освободительную реальность в самом себе, в пределах восприятия, подтверждающего его бред. Тральон описывает случай, когда врач избавил от бреда меланхолика, воображавшего, что у него больше нет головы, и ощущавшего на ее месте какую-то пустоту; врач, включаясь в бред больного, соглашается на просьбу заткнуть эту дыру и помещает ему на голову большой свинцовый шар. Очень скоро неудобство и болезненная тяжесть, вызванные этой процедурой, убеждают больного, что голова у него есть[99]. Наконец, эффекта комического очищения с помощью хитрости можно добиться при участии врача, но без его прямого вмешательства, благодаря спонтанной реакции организма. В приведенном выше случае с меланхоликом, который реально находился при смерти из-за того, что отказывался есть, считая себя мертвецом, театральная реализация пира мертвецов побудила больного принимать пищу; еда восстановила его силы; “употребление пищи сделало его спокойнее”, и когда было устранено органическое расстройство, бред, его неотъемлемая причина и следствие, не преминул исчезнуть[100]. Так благодаря реализации нереальной смерти удалось отвести от реальности реальную смерть, едва не последовавшую в результате смерти воображаемой. По ходу этой ученой игры небытие вступило во взаимосвязь с самим собой: небытие бреда, перенесенное на бытие болезни, уничтожило ее по той лишь причине, что было изгнано из бреда посредством его драматической реализации. Завершение небытия бреда в бытии способно искоренить его в качестве небытия как такового; и осуществляется это исключительно через механизм его внутреннего противоречия — механизм, где явлена одновременно и игра слов и игра иллюзий, и игра языка и игра образа; как небытие бред действительно уничтожен, ибо он превращается в чувственно воспринимаемое бытие; но поскольку бытие бреда целиком заключено в его небытии, как бред оно оказывается уничтоженным. А театральная фантастика, подтверждая его, воспроизводя его, делает его открытым для истины, которая удерживает его в плену реальности и тем самым из реальности изгоняет, заставляет раствориться в не ведающем бреда дискурсе разума.

Здесь мы наблюдаем своего рода скрупулезное воплощение принципа *esse est percipi* (п.82), воплощение одновременно ироническое и медицинское; философский смысл этого принципа понимается буквально, но в то же время применяется как бы вопреки его естественной направленности; он движется навстречу его значению. В самом деле: в тот момент, когда бред попадает в пространство *percipi*, он помимо воли больного оказывается принадлежащим бытию, т. е. вступает в противоречие с собственным бытием, которое есть небытие, *non-esse*. Цель театрально-терапевтической игры, разворачивающейся вслед за этим, — следуя развитию самого бреда, связать в единую последовательность требования его бытия и законы бытия вообще (это момент театрального *inventio*, нахождения, осуществления комической иллюзии); далее, эта игра призвана выявить и развить то напряжение, то противоречие между этими требованиями и законами, которое было в них заложено изначально и скоро заявляет о себе (это момент драмы); наконец, она обнаруживает и выводит на беспощадный дневной свет ту истину, что законы бытия бреда — это всего лишь иллюзорные вожеления и желания, всего лишь требования небытия, а следовательно, *percipi*, благодаря которому оно внедрялось в собственно бытие, втайне заранее обрекало его на крах (это комедия, это развязка). Развязка в прямом и строгом смысле, так как и бытие, и небытие равным образом избавлены от смешения в рамках квазиреальности бреда и возвращены в собственное ничтожество. Между различными способами освобождения от безумия в классическую эпоху наблюдается любопытная структурная аналогия; и в изощренных медицинских приемах, и в серьезных играх театральной иллюзии задается одно и то же равновесие, одно и то же движение.

Теперь становится ясно, почему безумие как таковое сошло с театральных подмостков в конце XVII в. и вновь появилось на них лишь в последние годы следующего столетия: театр безумия нашел для себя эффективную реализацию в медицинской практике; его комическое очищение имело характер повседневного исцеления больных.

3. Возврат к непосредственному. Поскольку безумие есть иллюзия, то исцеления от безумия можно добиться не только с помощью театра, но и — с не меньшим успехом и более прямым путем — через уничтожение театра. Прямо препоручить безумие и его ничтожный мир полноте природы, которая не может обмануть, ибо в непосредственной данности своей чужда небытию, — значит верить безумие одновременно и его собственной истине (ибо безумие есть болезнь, т. е. в конечном счете всего лишь природное сущее), и его ближайшей противоположности (ибо бред есть видимость, не имеющая содержания, т. е. полная противоположность природе с ее богатством, зачастую скрытым и незримым). Таким образом, природа выступает разумом неразумия, причем в двояком смысле: во-первых, она таит в себе его причины, а во-вторых, заключает в себе принцип его подавления. Следует, однако, отметить, что темы эти не были характерны для классической эпохи на всем ее протяжении. Несмотря на то что организующим принципом для них служит один и тот же опыт неразумия, они приходят на смену темам театральной реализации и вытесняют их; появлением их отмечен тот момент, когда проблематика бытия и иллюзии начинает давать трещины, уступая место проблематике природы. Театральная иллюзия теряет свой смысл, и изощренные приемы воображаемой реализации сменяются простым и доверчивым искусством естественного подавления болезни. Естественного в двояком смысле: речь идет и о подавлении с помощью природы, и о подавлении как сведении к правильности природы.

Возврат к непосредственному — это терапия *par excellence*, т. е. отказ от какой бы то ни было терапии; он целителен постольку, поскольку отвергает всякое целительство. Только если человек пассивен по отношению к себе, только если он заставляет умолкнуть свое искусство и свои врачебные уловки, — только тогда начинает действовать природа, и действие ее будет строго обратным отказу. Ибо при ближайшем рассмотрении эта пассивность человека оборачивается его реальной активностью; полагаясь на действие лекарства, он избегает закона обязательного труда, установленного самой природой; он еще глубже погружается в мир искусственности и “противоприродности”, одним из проявлений которого и оказывается безумие; только если человек, не обращая внимания на свою болезнь, вновь включится в деятельность природных существ, он, при всей своей внешней пассивности, которая по сути есть лишь изобретательная верность природе, непременно достигнет выздоровления. Именно в таком ключе Бернард де Сен-Пьер объясняет свое исцеление от “странного недуга”: он, “подобно Эдипу, видел два солнца”. Конечно же, медицина пришла ему на помощь, и от врачей он узнал, что “очаг недуга его помещался в нервах”. Однако он тщетно принимает самые надежные и высоко ценимые препараты; вскоре он замечает, что даже врачи умирают от собственных лекарств: “Возвращением здоровья моего я обязан Жан-Жаку Руссо. В бессмертных его сочинениях прочел я, среди прочих истин природы, что человек рожден для труда, а не для созерцания. До тех пор я упражнял свою душу, позволяя телу отдыхать; но я переменял режим: я стал упражнять тело и позволил отдыхать душе. Я забросил большую часть книг; я перевел взор свой на творения природы, каковые обращали к чувствам моим речи на языке, неподвластном ни времени, ни народам. Моей историей, моими газетами были полевые и луговые травы; не мои мысли с тяжким трудом продвигались к ним, как это в обычае у людей, но их мысли летели ко мне, облекаясь в тысячи приятных форм”[101].

Но что бы ни говорили по этому поводу некоторые ученики Руссо, сам возврат к непосредственному не бывает ни абсолютным, ни простым. Дело в том, что безумие, пусть даже его провоцирует и питает общественная жизнь с присущей ей искусственностью, проявляется в своих буйных формах как дикое, звериное выражение наиболее примитивных человеческих желаний. Как мы уже видели, безумие в классическую эпоху заключает в себе угрозу животного начала — того животного начала, которое всецело проникнуто хищничеством и инстинктом убийства. Если мы вверяем безумие его природе, то не в нашей власти отторгнуть его от этой дикой протиестественности. Следовательно, исцеление безумия предполагает возврат к непосредственному не применительно к желанию, а применительно к воображению; такой возврат исключает из жизни человека и его наслаждений все искусственное, нереальное, воображаемое. Терапия обдуманном погружением в непосредственное втайне предполагает посредничество мудрости, которая способна отделить природу-необузданность от природы-истины. В этом — самая суть различия между дикарем и землепашцем. “Дикари... ведут жизнь скорее плотоядного животного, нежели разумного существа”; напротив, жизнь землепашца “в действительности более счастлива, нежели жизнь светского человека”. На стороне дикаря — непосредственность желания, не знакомого ни с дисциплиной, ни с принуждением, ни с подлинной моралью; на стороне землепашца — ничем не опосредованное удовольствие, т. е. удовольствие, не знающее ни тщетной мольбы, ни возбуждения, ни воображаемой реализации. Природа с ее способностью к непосредственному воздействию лечит безумие с помощью удовольствия, но такого, которое, с одной стороны, делает желание ненужным, не

имея даже необходимости подавлять его, ибо заранее доставляет ему всю полноту удовлетворения, а с другой — делает излишним и ничтожным воображение, поскольку само несет в себе счастливое присутствие реальности. “Удовольствия суть составная часть извечного порядка вещей; они существуют неизменно и всегда; для них нужны известные условия... условия эти отнюдь не произвольны, но предначертаны самой природой; воображение неспособно творить, и даже самый жадный до удовольствий человек сумел бы увеличить для себя их число, лишь отказавшись от тех, что не отмечены печатью природы”[102]. Таким образом, мир непосредственности землепашца всецело исполнен мудрости и умеренности; он излечивает безумие постольку, поскольку делает бесполезным желание и вызываемые им движения страстей и, кроме того, уничтожает воображаемое, а с ним и все возможности возникновения бреда. Под “удовольствием” Тиссо понимает именно такое целительное непосредственное, свободное одновременно и от страсти, и от языка, т. е. от двух главных форм человеческого опыта, в которых зарождается неразумие.

Возможно даже, что природа как конкретная форма непосредственного обладает еще более фундаментальной способностью излечивать безумие. Ибо в ее власти освободить человека от дарованной ему свободы. Возвращаясь к природе — по крайней мере к той размеренной природе, из которой изгнано и неистовство желания, и нереальность фантазма, — человек, безусловно, освобождается от уз социального принуждения (от тех уз, что заставляют его, “высчитывая, подводить итог своим воображаемым удовольствиям, являющимся таковыми лишь по названию”) и от неконтролируемого движения страстей. Однако тем самым он мягко, как бы изнутри собственной своей жизни, вовлекается в систему естественных, природных обязанностей. Принужденные повиноваться самым здоровым потребностям, ритмичной смене дней и времен года, мирной необходимости обеспечивать себя пищей и жильем, безумцы не могут не подчиниться порядку и не соблюдать строгих правил. Природа отсекает все чересчур отвлеченные фантазии, всякое чересчур нетерпеливое желание. Обретая сладостное, не знающее принуждения удовольствие, человек оказывается связанным с мудростью природы, и верность ей, облеченная в форму свободы, развеивает его неразумие, в котором парадоксальным образом сочетается предельный детерминизм страстей и предельная фантастичность образа. И потому в этих пространствах, проникнутых этикой и медициной, рождается мечта об освобождении безумия; освобождение это, на начальных его этапах, отнюдь не следует понимать в том смысле, что филантропическая мысль открыла в безумцах человеческое начало; то было желание сделать безумие открытым для сладостных уз природы.

Не случайно в последние годы XVIII в. внезапно была полностью переосмыслена роль старинной деревушки Гель, которая с конца Средних веков продолжала служить свидетельством былой и забытой ныне тесной связи между изоляцией безумцев и изгнанием прокаженных. Те ее черты, в которых прочитывалось исполненное пафоса насильственное отделение мира безумцев от мира людей, теперь обретают значение идиллии, возрожденного союза неразумия и природы. В свое время существование подобной деревни означало, что безумцы, словно скот, живут в загоне, и тем самым человек разумный от них защищен; теперь же она является зримым воплощением идеи освобожденного безумца, который, в свободе своей, ставящей его вровень с законами природы, подстраивается под человека разумного. Согласно описанию Жуи, в Геле “четыре пятых обитателей — безумцы, причем в полном смысле слова, и они беспрепятственно

пользуются той же свободой, что и остальные ее жители... Здоровая пища, чистый воздух, все слагаемые свободы — таков предписанный им режим, и подавляющее большинство по истечении года достигают благодаря ему полного выздоровления”[103]. Все институты в реальности остаются прежними — однако смысл изгнания и изоляции начинает меняться: мало-помалу в нем появляются позитивные значения; то нейтральное, пустое, ночное пространство, где неразумие некогда было предоставлено своему собственному ничто, постепенно заполняется природой, которой обязано подчиниться безумие, ставшее свободным. Изоляцию как способ отделить разум от неразумия никто не отменял; однако уже в ее границах, в занимаемом ею пространстве обнаруживают себя теперь природные силы, в большей мере способные обуздать безумие, подчинить себе самую его сущность, чем прежняя система ограничения и репрессий. Безумие следует изъять из этой системы, поместив его в пространство изоляции, обладающее отныне позитивными свойствами и позитивным действием, и тогда оно свободно отряхнет с себя свою дикарскую, звериную свободу и примет обязанности, которые налагает природа и которые являются для него одновременно истиной и законом. Поскольку природа есть закон, она обуздывает желания; поскольку она есть истина, она уничтожает все противоестественное и все фантазмы воображаемого.

Вот как описывает эту природу Пинель, рассказывая о госпитале в Сарагосе: учреждение это служит “своего рода противовесом для заблуждений ума — в силу притягательности и очарования, каким обладает для человека земледелие, ибо природный инстинкт влечет его к земле, заставляет делать ее плодородной и тем самым удовлетворять потребности свои продуктами собственного производства. С самого утра вы видите... как они радостно расходятся по обширному земельному участку, принадлежащему больнице, распределяют между собой, и даже несколько ревниво, сезонные сельскохозяйственные работы; они возделывают пшеницу, овощи, съедобные растения, занимаются, когда приходит время, жатвой, подвязыванием лоз, сбором винограда, сбором оливок и вечером в уединенном убежище своем обретают покой и безмятежный сон. В больнице сей на долгом опыте убедились, что это самый верный и действенный способ вновь обрести разум”[104]. Образы здесь условны, однако в них легко уловить строгий и единый смысл. Возврат к непосредственному служит действенным средством от неразумия лишь постольку, поскольку это непосредственное заранее обустроено — и отделено от самого себя; это непосредственное, где истина существует отдельно от насилия и буйства, где свобода не сопряжена с дикостью и где природа больше не узнает себя в фантастических обличьях противоприродного начала. Короче, это такое непосредственное, где природа опосредована моралью. В пространстве, обустроенном подобным образом, безумие навсегда лишается возможности говорить на языке неразумия, языке, выходящем за рамки болезни как природного феномена. Оно целиком отойдет к области патологии. В последующие эпохи эта трансформация была воспринята как позитивное достижение: если не как пришествие самой истины, то во всяком случае как создание предпосылок для ее познания; но в историческом аспекте она предстает лишь тем, чем была на самом деле, — а именно сведением всего опыта неразумия классической эпохи к исключительно моральному восприятию безумия, которое станет неявным содержанием всех тех концепций, какие в XIX в. будут называться научными, позитивными и экспериментальными.

Метаморфоза эта совершилась во второй половине XVIII в. и поначалу сказала лишь в приемах и методах врачевания. Однако очень скоро она заявила о себе во весь голос, завладела умами реформаторов и задала направление той великой реорганизации опыта безумия, которая была осуществлена в последние годы этого столетия. Уже недалек тот час, когда Пинель напишет: “Сколь важно для предупреждения меланхолии, ипохондрии либо мании следовать незыблемым законам морали!”[105]

\* \* \*

В классическую эпоху физическая терапия и психологические средства врачевания неразрывно связаны, и бесполезно было бы пытаться их разделить. По той простой причине, что психологии еще не существует. Когда, к примеру, больному прописывают горькие средства, то это лечение не физическое, ибо цель его — очистить в равной мере и тело, и душу; когда меланхолику предписывают вести простую жизнь землепашца или когда перед ним разыгрывают комедию его собственного бреда, то это отнюдь не психологическое вторжение, поскольку в первую очередь лечение направлено на движение духов в нервах и на степень густоты гуморов. Однако в первом случае речь идет о врачебном искусстве трансформации качеств, о таких методах, в рамках которых безумие в своей сущности понимается как природа и как болезнь; а во втором — об искусстве дискурса, искусстве восстановления истины, для которого безумие есть не что иное, как неразумие.

В последующие, ближайшие годы великий опыт неразумия утратит свое единство, составлявшее отличительную черту классической эпохи, и безумие, уже целиком перешедшее в область морального интуитивного восприятия, станет всего лишь болезнью; тогда только что проведенное нами различие получит иной смысл: все то, что относилось к болезни, перейдет к органике, а все принадлежавшее неразумию, его трансцендентному дискурсу, будет нивелировано в пределах психологии. Психология рождается именно так: не как истина безумия, а как признак того, что безумие отныне лишено своей истины, т. е. неразумия, и пребывает и будет пребывать всего лишь одним из стихийных, незначимых явлений, во множестве разбросанных на неохватной поверхности природы. У этой загадки нет теперь иной истины, кроме той, что может уничтожить ее саму.

Вот почему следует по справедливости оценить значение Фрейда. Между “Пятью случаями психоанализа” и дотошнейшим исследованием “Психологических методов лечения” пролегает нечто большее, чем насыщенность открытия, — а именно высшее, самовластное насилие возврата. Жане обстоятельно перечислял все элементы психических лекарств в отличие от органических, приводил их полный перечень, заимствовал то здесь, то там, добавлял, быть может, что-то свое. Фрейд вновь стал рассматривать безумие на уровне его языка, восстанавливая один из центральных элементов опыта, обреченного позитивизмом на неминуемость; он не дополнил список психологических средств лечения безумия каким-то главным, высшим лекарством, — нет, он вернул медицинской мысли понятие о возможности диалога с неразумием. Неудивительно, что наиболее “психологическое” из средств лечения столь быстро нашло соответствие и подтверждения в органике. Психоанализ — это вовсе не ответвление психологии; это возврат к тому самому опыту неразумия, в сокрытии которого, собственно, и состоит смысл психологии в современном мире.

---

Версия #1

Зверобой создал 2 февраля 2026 02:50:24

Зверобой обновил 2 февраля 2026 02:53:06