

ГЛАВА V.

Антропологический круг

Эта глава — не заключение. Деятельность Пинеля и Тьюка не является конечным пунктом нашего анализа. В ней лишь обнаруживает себя новая, внезапно возникшая фигура — реструктуризация классического опыта безумия, источником которой было присущее этому опыту отсутствие внутреннего равновесия.

Свобода безумца — та самая свобода, которую, как полагали Пинель и Тьюк, именно они даровали безумцу, — издавна была атрибутом его существования. Конечно, она не была задана, не была вручена ему каким-либо позитивным жестом. Но она смутно витала вокруг любых связанных с ним практик и понятий — как проблеск истины, как невнятное требование, сопутствующее всем словам, мыслям и поступкам относительно безумца, как упорное, но не уловимое полностью и до конца присутствие.

И все же: разве само понятие безумия, если довести его до логического конца, не включало в себя неперменной идеи свободы? Разве не была она неотделима от той великой структуры, которая развивалась от излишеств страсти, вечной сообщницы самой себя, к строгой логике бреда? Можно ли отрицать, что в утверждении, которым, через трансформацию образа грезы в небытие заблуждения, создавалось безумие, было нечто от свободы? В сущности, безумие было возможно лишь в той мере, в какой непосредственно вокруг него существовало пространство свободы, зазор, позволявший субъекту самому говорить на языке собственного безумия и конституировать себя как безумца. Именно эту основополагающую свободу безумца Соваж, прибегая к простодушной и на удивление плодотворной тавтологии, называл “небрежением нашим к разысканию истины и развитию нашей способности суждения”[1].

А та свобода, на которую прямо указывала изоляция — в самый момент ее подавления? В изоляторе личность была свободна от бесконечных обязанностей, от последствий своей ответственности, однако существовала она отнюдь не в нейтральной среде, где все различия стираются и нивелируются в единообразии детерминизма. Конечно, часто изоляции подвергают, чтобы человек не попал под суд; но изолируют его в мире, который строится на понятиях зла и наказания, вольнодумства и аморализма, покаяния и исправления. В мире, где под покровом этих теней бродит свобода.

Свой опыт этой свободы имели и врачи: впервые установив связь с помешательством в неоднородном мире телесных образов и органических мифов, они обнаружили вовлеченное во все это множество механизмов глухое присутствие провинности: страсть, неупорядоченная жизнь, праздность, распущенность и изнеженность, царящие в городах, жадное чтение, пособничество воображения, чувствительность, ненасытная в возбуждении

и в то же время слишком озабоченная собой, — все это опасные игры свободы, в которых разум, словно бы сам по себе, рискует ступить на стезю безумия.

Такая свобода постоянная, неотлучна и одновременно непрочна. Она всегда присутствует где-то на горизонте безумия, но при малейшей попытке выделить ее исчезает. Присутствие ее возможно лишь в форме незамедлительного и неумолимого уничтожения. Она проглядывает в тех предельных сферах, где безумие могло бы говорить само и о себе, но едва только взгляд наблюдателя задержится на ней, как она предстает перед ним ангажированной, стесненной и ограниченной. Свобода безумца существует лишь в то мгновение и в том неуловимом промежутке, в которые он свободен оставить свободу и приковать себя к своему безумию; она — лишь в той точке виртуального выбора, где мы решаемся “стать неспособными пользоваться собственной свободой и исправлять свои ошибки”[2]. После этого она уже не более чем телесный механизм, сцепление фантазмов, потребности бреда. И св. Винцент де Поль, смутно предполагавший наличие этой свободы в самом жесте изоляции, не преминул все же четко обозначить различие между ответственными, вменяемыми вольнодумцами-либертинами, “детищами горя... позором и разорением для семьи”, и безумцами, “заслуживающими величайшего сострадания... ибо они не властны над желаниями своими и не имеют ни способности к суждению, ни свободы”[3]. Свобода, составляющая возможность безумия в классическую эпоху, задыхается в самом этом безумии и самым жестоким образом обнажает собственную противоречивость.

Именно в этом и состоит парадокс такой основополагающей свободы: через нее безумец становится безумцем, иными словами, через нее он может общаться с не-безумием, когда безумие его еще не существует как данность. Безумец изначально не совпадает с самим собой и со своей истиной как безумца, обретаясь в сфере, где нет места ни истине, ни невинности, а есть лишь риск совершить проступок, впасть в преступление или же в комедию. Та самая свобода, которая побудила его в некий изначальный, тонущий во мраке, почти недоступный определению момент отречься от истины вообще, не позволяет ему стать пленником собственной истины. Он является безумцем лишь постольку, поскольку его безумие не исчерпывается его истиной как безумца. Вот почему в рамках классического опыта безумия оно может быть одновременно и слегка преступным, и слегка мнимым, и слегка аморальным — и даже слегка разумным. Это не нечеткость мысли и не слабая разработанность понятий, а всего лишь логическое следствие единой и внутренне однородной структуры: для того чтобы безумие стало возможным, надо, чтобы в какой-то крайне отдаленный, но необходимый момент оно оторвалось от самого себя, оказавшись в пространстве своей не-истины, и тем самым конституировало себя как истину.

Именно в этом отношении операция, произведенная Тьюком и Пинелем, вписывается в рамки классического опыта безумия. Именно эта свобода — постоянно окружавшая, словно далекий горизонт, любые понятия и практические меры, необходимость, скрывавшаяся в самой себе и уничтожавшаяся как будто сама собою, та самая неоднозначная свобода, которая была сердцевинной существованию безумца, — теперь заявлена фактически, как обрамление реальной жизни безумца и как элемент, обязательный для обнаружения его истины. Ее стремятся уловить и заключить в некую объективную структуру. Но в тот самый миг, когда она, казалось бы, наконец выделена и утверждена как ценность, от нее не

остается ничего, кроме иронии противоречий:

— безумец получает свободу, но в пределах пространства гораздо более замкнутого, более строго очерченного, менее свободного, чем довольно расплывчатое пространство изоляции;

— он свободен от родства с преступлением и злом, но зато заключен в строгие механизмы детерминизма. Совершенно невинным он становится лишь в границах абсолютной несвободы;

— с него снимают оковы, не позволявшие ему осуществлять свою свободную волю, но только затем, чтобы лишить его самой этой воли, перенесенной на желание врача и отчужденной в нем.

Отныне безумец совершенно свободен — и полностью исключен из сферы свободы. Прежде он был свободен хотя бы в тот напряженный миг, когда начинал утрачивать свободу; теперь он свободен в широком пространстве, где свобода его уже утрачена.

То, что произошло в конце XVIII в., было не освобождением безумцев, а объективизацией понятия их свободы. Из этой объективизации вытекают троякие последствия.

Во-первых, теперь применительно к безумию речь будет идти именно о свободе. Не о той свободе, которую можно заметить где-то у границы возможного, но о свободе, которую будут стремиться захватить на уровне вещей, через механизмы их взаимодействия. В суждениях о безумии и даже при медицинском его анализе будут затрагиваться не категории заблуждения или небытия, а проблемы свободы в ее реальной обусловленности: проблемы желания и намерения, детерминированности и ответственности, автоматизма и стихийности. Благодаря Эскиролю и Жане, Райлю и Фрейду, Тьюку и Джексону, безумие в XIX в. будет неустанно повествовать о перипетиях собственной свободы. Ночь, в которой пребывает безумец нашего времени, — это не сновидческая ночь, в которой восходит, пылая, ложная истина образов; это ночь, несущая с собой невозможные желания и дикость самого несвободного в природе волеизъявления.

На уровне фактов и наблюдений такая объективная свобода четко распределяется между детерминизмом, отрицающим ее целиком, и строго очерченной виновностью, в которой она предстает в ореоле славы. Двойственность, отличавшая в классическую эпоху все представления о соотношении провинности и безумия, теперь распадается; психиатрия XIX в. будет одновременно и стремиться к всеобъемлющему детерминизму, и пытаться определить ту точку, где в безумии укореняется виновность; дискуссии о преступлениях, совершенных безумцами, значение, придававшееся общему параличу, обширная тема дегенерации в различных ее видах, критический анализ явлений истерии, — все, что стало движущей силой медицинских исследований от Эскироля до Фрейда, свидетельствовало об этом раздвоении научной мысли. Безумец в XIX в. станет фигурой детерминированной и виновной одновременно; его не-свобода в большей мере проникнута идеей проступка, чем свобода безумца классической эпохи, нетождественного себе самому.

Теперь безумец свободен и равен самому себе; иначе говоря, он уже не может ускользнуть от своей истины; он низвергнут в нее, и она поглощает его целиком. Классическая свобода

устанавливала отношение между безумцем и его безумием — отношение двойственное, зыбкое, постоянно прерываемое и, однако, не позволявшее безумцу слиться воедино и без остатка со своим безумием. Свобода, навязанная безумцу Пинелем и Тьюком, заключает его в пределы некоей истины безумия, откуда он может выйти лишь пассивно, освободившись от самого безумия. Отныне безумие обозначает не известное соотношение человека с истиной вообще, соотношение, всегда предполагающее наличие свободы, хотя бы и молчаливо; оно обозначает лишь соотношение человека с его истиной. Впадая в безумие, человек впадает в свою истину, — что является способом быть целиком этой истиной, но равным образом и утратить ее. Безумие станет вести речь не о небытии, но о бытии человека, о содержании этого бытия и о забвении этого содержания. И если прежде безумец был Чужим относительно Бытия — человеком-ничто, иллюзией, Fatuus (пустотой небытия и парадоксальным проявлением этой пустоты), — то теперь он прочно заключен в своей истине и тем самым далек от нее. Теперь он Чужой относительно себя самого, Отчужденный, Сумасшедший.

Отныне безумие говорит на языке антропологии, стремящемся выразить одновременно — и в этой неоднозначности кроются тревожные силы безумия в современном мире — и истину человека, и утрату этой истины, и, как следствие, истину этой истины.

Говорить на этом языке трудно: он богат на обещания и ироничен в выводах. Таков язык безумия, обретенный им впервые со времен Возрождения.

Вслушаемся же в первые произнесенные на нем слова.

* * *

В классическую эпоху безумие пребывало в сфере молчания. Язык, на котором оно говорило само и о себе самом, на котором произносило себе похвальное слово, давно смолк. Конечно, и в XVII, и в XVIII веках было создано много текстов, посвященных безумию; но в них оно упоминалось как пример, рассматривалось как разновидность заболевания либо служило иллюстрацией неявной истины заблуждения; к нему подходят как бы окольным путем, берут его как бы в негативном измерении, ибо оно служит доказательством от противного позитивной сущности разума. Смысл его может открыться лишь врачу или философу, т. е. тем, кто способен познать его глубинную природу, обуздать его небытие и опередить его на пути к истине. Само по себе оно немо: в классическую эпоху не существует литературы безумия — в том смысле, что для безумия не существует его собственного, автономного языка, т. е. возможности говорить о себе на языке истины. В это время признавали тайный язык бреда; о безумии вели речи, которые были истиной. Однако само оно было неспособно осуществить синтез своего языка и истины: у него изначально не было для этого ни права, ни внутренней возможности. Его истина могла быть облечена лишь внеположным ей дискурсом. Что ж, “это всего лишь сумасшедшие”... Декартовское продвижение к истине делает невозможным неразумие как лирическое начало.

Но уже “Племянник Рамо”, а затем и возникшая благодаря ему литературная мода стали признаком того, что безумие вновь проникло в область языка — языка, на котором ему

позволено говорить от первого лица, высказывая в потоке пустой болтовни, по правилам своей бессмысленной и парадоксальной грамматики, нечто такое, что имеет важнейшее, сущностное отношение к истине. Теперь это отношение начинает проясняться, разворачиваться в своем дискурсивном развитии. В философской мысли и в поэзии начала XIX в. безумие говорит о самом себе то же, что и сновидение с его беспорядочным нагромождением образов, — оно высказывает некую истину человека, древнейшую и совсем близкую, очень молчаливую и очень грозную, истину, лежащую глубже любой истины, ближе всего подступающую к зарождению субъекта, самую распространенную в подпочве вещей; истину, которая есть глубочайшее убежище для человеческой индивидуальности, начинательная форма космоса: “Что грезит? Грезит Дух в момент нисхождения своего в Материю, грезит Материя в момент восхождения своего к Духу... Греза есть сама раскрывшаяся сущность человека, самый частный, самый личный процесс его жизни”[4]. Так смыкаются в общем дискурсе бреда и сновидения возможность лирического в желании и возможность поэзии в мире; здесь нет никакого противоречия, поскольку и безумие и греза суть одновременно момент и предельной субъективности, и иронической объективности: поэзия сердца в конечном, отчаянном одиночестве своего лиризма немедленно оборачивается исконной песней вещей; а мир, долго хранивший молчание перед смятенным сердцем, обретает в нем свои голоса: “Я вопрошаю звезды — но они молчат, я вопрошаю день и ночь — они не отвечают. Когда я вопрошаю себя, то слышу, как во мне звучат... сны без значения”[5].

Отличительное свойство языка безумия в романтической поэзии — в том, что это язык конца всех концов и язык абсолютного начала; конца человека, погружающегося в ночь, и света, открывшегося на краю этой ночи, света вещей у их первоисточка; “смутное подземелье мало-помалу освещается, и из тени и ночи выступают бледные, неподвижные существа, обитающие в загробных странах. Затем картина определяется, загорается новый свет...”[6]. Безумие говорит на языке великого возвращения: не эпического возвращения из долгой одиссеи, из бесконечных странствий по тысяче дорог реальности, — но возвращения лирического, которое, словно вспышка молнии, освещает внезапно назревшую бурю развязки и заставляет ее утихнуть во вновь обретенном начале. “Вот возвращается тринадцатая, это снова первая”. Такова сила безумия: в его власти высказать бессмысленную, сумасшедшую тайну человека — что конечная точка его падения есть для него утренняя заря, что вечер его завершается в младенчески юном свете, что конец всегда означает для него новое начало.

Итак, долгая классическая эпоха с ее безмолвием завершена, безумие снова обретает язык. Но этот язык несет в себе совершенно иные значения; в нем позабыты давние трагические дискурсы, вещавшие в эпоху Возрождения о разорванном мире, о конце времен, о человеке, от которого не осталось ничего, кроме зверя. Язык безумия рождается снова — но уже как лирическая вспышка, как открытие того, что все внутреннее в человеке есть одновременно и внешнее, что субъективность в крайнем своем пределе отождествляется с непосредственным очарованием объекта, что всякий конец есть упрямое обетование возврата. Язык, в котором просвечивают уже не скрытые фигуры мира, но тайные истины человека.

Тому же, о чем говорит лирика, настойчиво учит дискурсивная мысль; все, что известно о безумце (независимо от любых объективных достижений научного знания), приобретает совершенно иное значение. Взгляд, обращенный на безумца — и являющийся тем конкретным опытом, на основе которого будет выработан медицинский или философский опыт безумия, — не может остаться прежним. В те времена, когда люди ходили в Бисетр или в Бедлам, они, глядя на безумца, извне оценивали расстояние, отделяющее истину о человеке от его животного начала. Теперь на безумца смотрят одновременно и более безразлично, и более пристрастно. Более безразлично, ибо в нем открываются глубинные истины о человеке, те дремлющие формы, в которых рождается то, из чего и складывается человек. Но и более пристрастно, ибо теперь, узнавая его, невозможно не узнать себя, нельзя не услышать, как поднимаются в тебе самом те же голоса и те же силы, те же странные огни. Взгляд, ожидая увидеть зрелище наконец-то обнаженной истины человека (именно о таком взгляде писал уже Кабанис в связи с идеальной психиатрической лечебницей), отныне неизбежно созерцает бесстыдство — свое собственное бесстыдство. Он может видеть, лишь видя себя самого. И потому безумец становится вдвойне притягательным, вдвойне завораживающим; истина, которую он в себе несет, больше, чем его собственные истины. “Мне всегда казалось, — говорит Киприан, герой Гофмана, — мне всегда казалось, что в тех случаях, где природа уклоняется от правильного пути, мы легче можем проникнуть в ее страшные тайны, и я нередко замечал, что несмотря на ужас, который овладевал мною иной раз при таком занятии, я выносил из него взгляды и выводы, ободрявшие и побуждавшие мой дух к высшей деятельности”[7]. В одном и том же процессе безумец дан и как объект познания, явленный ему в самых внешних своих определениях, и как тема узнавания — так что человек, воспринимающий его, сам ощущает в себе всю коварную близость истины, общей для них обоих.

Но, в противоположность лирическому опыту, философская и научная мысль отказывается принимать это узнавание себя в безумце. Она ограждает себя от него и чем дальше, тем настойчивее утверждает, что безумец есть всего лишь предмет, предмет медицины. Тем самым непосредственное содержание этого узнавания, преломляясь на поверхности объективности, рассеивается во множестве антиномий. Но они не должны вводить нас в заблуждение; за их серьезностью и научностью скрывается все то же отношение человека и безумца, все тот же странный и долго остававшийся чуждым всему человеческому лик, который отныне приобретает для него свойства зеркала.

1. Безумец срывает покров с элементарной, первичной истины человека: той истины, которая сводит его к примитивным желаниям, простейшим механизмам, к его самой насущной телесной детерминированности. Безумие есть разновидность детства — временного и социального, психологического и органического. “Насколько искусство направлять сумасшедших сродни искусству воспитывать молодежь!” — восклицал Пинель[8].

— Но безумец срывает покров и с конечной истины человека: он показывает, до чего могут довести страсти, жизнь в обществе, все то, что удаляет людей от первобытной природы, не ведающей безумия. Безумие всегда связано с цивилизацией и ее неуютностью. “По свидетельству путешественников, дикари не подвержены расстройством умственных функций”[9]. Безумие приходит, когда мир начинает стареть; и каждый из ликов безумия,

сменявших друг друга с течением времени, являет собой форму и истину этой порчи, настигающей мир.

2. Безумие есть как бы вневременной срез человека; оно рассекает не время, а пространство; оно не движется ни по течению, ни против течения человеческой свободы — оно показывает, где эта свобода обрывается, поглощается телесной детерминированностью. Оно есть торжество органического — единственной истины человека, поддающейся объективизации и научному восприятию. Безумие “есть расстройство функций мозга... Мозговые отделы суть местопребывание безумия, подобно тому как легкие суть местопребывание одышки, а кишечник — поноса”[10].

— Но безумие, в отличие от телесных болезней, являет собой некую истину: оно выводит на поверхность внутренний мир дурных наклонностей, извращений, страданий и насилия, прежде погруженный в дремоту. Оно обнажает ту бездонную пропасть, которая и придает свободе человека весь ее смысл; эта пропасть, высвеченная безумием, есть злоба в своем диком состоянии. “В себе это зло всегда находится налицо в сердце, потому что последнее в качестве непосредственного является природным и эгоистичным. То, что в помешательстве становится господствующим, есть злой гений человека”[11]. Хайнрот имел в виду то же самое, когда говорил, что безумие — это *das Bose überhaupt*(п.95).

3. Невинность безумца обеспечивается насыщенностью и силой этого психологического содержания. Он окован своими мощными страстями, влечом бурными желаниями и образами и потому превращается в неменяемого, в лицо, неспособное нести за себя ответственность; и постольку, поскольку эта его безответственность есть результат объективной детерминированности, он подлежит медицинской оценке. Безумие того или иного поступка измеряется количеством обусловивших этот поступок причин.

— Но о безумии того или иного поступка можно судить именно по тому факту, что он не исчерпывается до конца никакими причинами. Истина безумия состоит в автоматизме, чуждом всякой последовательности; и чем более беспричинен поступок, тем больше вероятности, что он порожден самим безумием с его детерминизмом, — поскольку истина безумия в человеке есть истина беспричинного, того, что, по словам Пинеля, происходит лишь “в силу неосознанной, бескорыстной и немотивированной детерминации”.

4. Поскольку в безумии человека обнаруживается его истина, излечение от безумия возможно, если исходить из этой истины человека, из самых глубин его безумия. В неразумии безумия существует некий возвратный разум; и та загадка, которая еще остается в несчастной объективности, где затерян безумец, как раз и делает возможным его исцеление. Подобно тому как болезнь не является совершенной потерей здоровья, безумие “не есть абстрактная потеря рассудка”, но “только противоречие в еще имеющемся налицо разуме”, а следовательно, “гуманное, т. е. столь же благожелательное, сколь и разумное, обращение с больным... предполагает, что больной есть разумное существо, и в этом предположении имеет твердую опору, руководясь которой можно понять больного именно с этой стороны”[12].

— Но та истина человека, которая обнаруживается в безумии, вступает в непосредственное противоречие с его нравственной и социальной истиной. Таким образом, лечение безумца всегда будет начинаться с подавления этой неприемлемой истины, искоренения господствующего в ней зла, забвения всех этих вспышек насилия и желаний. Исцеление безумца заложено в разуме другого — ибо собственный его разум есть лишь истина безумия: “Пусть ваш разум диктует им правила поведения. В них вибрирует одна-единственная струна — струна страдания; имейте мужество затронуть ее”[13]. Таким образом, человек сумеет высказать истинную свою истину лишь при выздоровлении, в ходе которого он перейдет от своей отчужденной, сумасшедшей истины к истине всякого человека: “Умалишенный самый буйный, самый страшный сделался благодаря кроткому и примирительному обращению самым податливым и послушным человеком, в высшей степени достойным внимания из-за своей трогательной чувствительности”[14].

Любое рассуждение о безумии в течение всего XIX в. будет непременно включать в себя эти антиномии. Они изначально присутствовали в непосредственной тотальности поэтического опыта и в лирическом узнавании безумия, в форме неделимой, искони примиренной с самой собой двойственности; они были уже обозначены — но на тот короткий счастливый миг, когда язык не был еще разделен, когда он был как бы ядром мира и желания, смысла и бессмыслицы, ночи всеобщего конца и первых лучей зари. Напротив, для научной мысли эти антиномии будут даны как предельно заостренные противоречия; здесь они приобретут четкие измерения и отойдут на расстояние; они будут ощущаться в неспешном языке противоположностей. Все то, что составляло неоднозначный, основополагающий и конститутивный опыт безумия, скоро будет утрачено в сплетении теоретических конфликтов, связанных с проблемами истолкования различных феноменов безумия.

В конфликте между исторической, социологической, релятивистской концепцией безумия (Эскироль, Мишеа) и анализом структурального типа, рассматривающим душевную болезнь как инволюцию, дегенерацию, постепенное сползание к нулевой отметке человеческой природы (Морель); в конфликте между спиритуалистской теорией безумия, в которой оно определяется как искаженное отношение духа к самому себе (Лангерманн, Хайнрот) и материализмом, пытающимся закрепить безумие в дифференцированном пространстве органики (Шпурцхайм, Бруссе); в конфликте между обязательной медицинской оценкой безумия, при которой невменяемость безумца измеряется степенью детерминированности действовавших в нем механизмов, и непосредственным суждением о бессмысленности и сумасбродстве его поведения (полемика между Элиасом Реньо и Марком); в конфликте между концепцией гуманной терапии в духе Эскироля и применением знаменитых “нравственных лекарств”, превращающих пребывание в психиатрической больнице в главный способ подчинения и подавления больного (Гислен и Лёре).

* * *

Подробное рассмотрение данных антиномий мы отложим для дальнейших исследований; оно невозможно без тщательно составленного перечня всех элементов, образующих опыт безумия XIX в. в его полноте и целостности, т. е. в совокупности его научно эксплицированных форм и внеязыковых, безмолвных аспектов. По-видимому, с помощью

подобного анализа можно достаточно легко продемонстрировать, что система противоречий этого опыта указывает на его скрытую когерентность; что когерентность эта — когерентность антропологической мысли, развивающейся и присутствующей во всем многообразии научных определений; что именно она является конститутивным, но исторически подвижным основанием, определявшим эволюцию теоретических понятий, начиная от Эскироля и Бруссе и до Жане, Блейлера и Фрейда; и что именно эта трехчленная — человек, его безумие и его истина — антропологическая структура вытеснила бинарную структуру неразумия классической эпохи (истина и заблуждение, мир и фантазм, бытие и небытие, День и Ночь).

Пока же мы можем только постоянно иметь в виду эту структуру, возникающую на размытом, еще недостаточно дифференцированном горизонте знания, постараться уловить ее на примере ряда болезней, в которых раскрывается перед нами опыт безумия в том его виде, в каком он существовал в первые годы XIX столетия. Легко понять, почему в это время особое и необычайно важное значение приобрел общий паралич, отчего на протяжении всего XIX в. он служил моделью любого помешательства и к нему, придавая ему расширительный, всеобъемлющий смысл, прибегали для наилучшего истолкования психопатологической симптоматики; в общем параличе была чрезвычайно четко обозначена виновность больного, принявшая форму сексуального проступка, и следы, оставленные ею, не позволяли полностью отказаться от обвинительного приговора, начертанного в самом организме. С другой стороны, оттого, что сам этот проступок обладал смутной притягательностью, прорастал чем-то близким и привычным в душах тех, кто ставил диагноз, само его познание становилось неоднозначным, превращалось в смутное узнавание себя; в глубинах сердец проступок этот, еще неспособный влиять на других и нести заражение и порчу, разделялся больным со своей семьей и окружением, а больными в целом — с их врачами; в силу великого сообщничества полов зло становилось до странного близким, наделялось древней поэзией виновности и страха. И в то же время это подспудное сообщение между безумцем и человеком, его познающим, его обвинителем и судьей, утрачивало заключенную в нем реальную угрозу в той мере, в какой зло представало строго объективированным, очерченным в пределах пространства телесности и включенным в чисто органические процессы. Тем самым медицине удавалось одновременно и порвать с лирическим узнаванием, и скрыть за объективной констатацией болезни вынесенное ею нравственное обвинение. И созерцая, как это зло, этот проступок, это древнее, словно сам мир, сообщничество людей занимают во внешнем пространстве четко отведенное для них место, лишаются голоса, подобно неодушевленным предметам, и караются только в других, научное познание испытывало бесконечное удовлетворение: свершившееся правосудие снимало вину с него самого, а безмятежное наблюдение на расстоянии ограждало его от обвинения в свой адрес. В XIX в. общий паралич — это “хорошее безумие” в том смысле, в каком мы говорим о “хорошей форме”. Главная структура, задающая восприятие любого безумия, в точности воспроизводится при анализе психических симптомов нервного сифилиса[15]. Проступок, вынесенное ему обвинение и сопровождающее его узнавание, равно и явленные, и скрытые в объективности органического: таково наиболее удачное выражение того, что XIX век понимал и хотел понимать под безумием. Здесь в точности отражено все “филистерское”, что отличало его отношение к душевной болезни; “общий паралич” станет тем щитом, под прикрытием которого это филистерство от медицины будет почти до самого Фрейда отвергать все иные формы доступа к истине безумия.

С научной точки зрения открытие общего паралича не было подготовлено развитием антропологии, сложившейся примерно двумя десятилетиями ранее; однако крайне напряженное и насыщенное значение, которое придается этому открытию, его завораживающее действие, продолжавшееся более полувека, бесспорно коренятся именно в ней.

Но общий паралич важен и еще в одном отношении: каким бы внутренним, личностным и тайным ни был проступок, он немедленно находит свою кару и объективное измерение в организме. Тема эта — безумие, заключающее человека в рамки объективного, — чрезвычайно важна для психиатрии XIX в. На протяжении всего классического периода трансцендентность бреда всегда удерживала безумие, каким бы явным оно ни было, как бы внутри человека, не позволяла ему распространиться вовне, обеспечивала его прочное и совершенно особое соотношение с самим собой. Теперь все безумие и все в безумии должно получить свой внешний эквивалент; или, точнее, сама сущность безумия будет состоять в объективизации человека, в изгнании его за пределы самого себя и в конечном счете — в низведении его до уровня чистой природы, до уровня предмета. Представление о том, что безумие может быть таким — т. е. всецело объективированным, никак не соотношенным с центральной для него и потаенной деятельностью бреда, — настолько противоречило духу XVIII века, что существование “безумия без бреда” или “нравственных видов безумия” стало своего рода теоретическим скандалом.

Пинелю часто приходилось наблюдать в Сальпетриере сумасшедших женщин, которые “ни в один из периодов своей болезни не обнаруживали ни малейшего искажения способности к пониманию и одержимы были лишь своего рода инстинктом буйства, как если бы поражены у них были одни только эмоциональные способности”[16]. Эскироль, рассматривая “виды частичного безумия”, отводит особое место таким, для которых “не характерно искажение способности к пониманию” и при которых наблюдается только “неупорядоченность поступков”[17]. Согласно Дюбюиссону, субъекты, пораженные этой разновидностью безумия, “судят о вещах, рассуждают и ведут себя правильно, но от любой мелочи, зачастую без всякого повода, лишь в силу неодолимого влечения, какого-то извращения нравственных чувств, они впадают в маниакальное возбуждение и выказывают склонность к неистовым поступкам и вспышкам буйства”[18]. Именно такое состояние англичане, вслед за Причардом, будут с 1835 г. обозначать понятием *moral insanity*. Уже само имя, под которым суждено было окончательно утвердиться этому понятию, достаточно ясно свидетельствует о странной двойственности его структуры: с одной стороны, речь идет о таком безумии, ни один из признаков которого не лежит в сфере разума; в этом смысле оно полностью скрыто — это безумие почти незаметное, ибо в нем совершенно отсутствует неразумие, безумие прозрачное и бесцветное, неуловимо существующее и циркулирующее в душе безумца; это внутреннее во внутреннем: “Поверхностному наблюдателю они отнюдь не кажутся сумасшедшими... но тем более они опасны, тем более пагубны”[19]; но с другой стороны, это тайное безумие существует лишь постольку, поскольку бурно вырывается в сферу объективного, проявляясь в буйстве, насилии, необузданных поступках, иногда даже в убийстве. По сути, оно заключается лишь в неуловимой вероятности впасть в наиболее зримую и наихудшую из объективностей, в механическое сцепление безответственных деяний; оно есть неизменно сохраняющаяся внутри человека возможность быть выброшенным вовне себя самого и существовать, по крайней мере в течение некоторого

времени, при полном отсутствии внутреннего содержания.

Moral insanity, как и общий паралич, важно для нас как показательный пример. Его жизнестойкость на протяжении всего XIX в., дискуссии, разгоравшиеся вновь и вновь вокруг основных его проблем, тем и объясняются, что оно близко соприкасалось с главными структурами безумия как такового. Именно в нем в большей мере, чем в любой другой душевной болезни, обнаруживала себя любопытная двойственность безумия, превращавшая его в элемент внутреннего, облеченный в форму внешнего. В этом смысле оно задает своего рода образец для любого психологического исследования: на чувственно воспринимаемом уровне тела, поведения, механизмов органики и объекта оно демонстрирует недоступный восприятию момент субъективного, и точно так же как этот субъективный момент обладает для познания конкретным существованием лишь в объективном, объективность, в свою очередь, допустима и обладает смыслом постольку, поскольку выражает собой нечто субъективное. Сама совершенно бессмысленная, сумасшедшая неожиданность перехода от субъективного к объективному в моральной безумии есть осуществление всех надежд, какие только могла питать психология, и даже более того. Благодаря ей человек как бы стихийно психологизируется. Но тем самым она обнажает одну из тайных истин, которыми были проникнуты в XIX в. любые научные и философские размышления о человеке: центральный момент объективизации человека есть именно момент его перехода к безумию. Безумие — это самая чистая, самая главная и первичная форма процесса, благодаря которому истина человека переходит на уровень объекта и становится доступной научному восприятию. Человек становится природой для самого себя лишь в той мере, в какой он способен к безумию. Безумие как стихийный переход к объективности — конститутивный момент становления человека как объекта.

Мы находимся на другом полюсе классического опыта безумия. Прежде безумие было лишь мгновенным соприкосновением небытия заблуждения с тем ничто, которым был образ, и неизменно в каком-то своем измерении ускользало от объективного рассмотрения; если нужно было достичь самой отдаленной сущности безумия, выделить конечную его структуру, то, чтобы сформулировать ее, приходилось по-прежнему прибегать к языку разума, подчиненному в своем развертывании безупречной логике бреда, — но в силу этого оно, становясь доступным для восприятия, ускользало от него как собственно безумие. Теперь же, напротив, именно через безумие человек, даже в своей разумности, может стать в собственных глазах конкретной и объективной истиной. Путь от просто человека к человеку истинному лежит через человека безумного. Мысль XIX в. не сделает попытки начертить точную карту этого пути как такового, однако следовать по нему будут все — от Кабаниса до Рибо и Жане. Парадокс “позитивной” психологии XIX в. состоит в том, что сама возможность ее заложена в моменте чисто негативном: психология личности будет отталкиваться от ее раздвоения, психология памяти — от амнезии, психология языка — от афазии, психология ума и понимания — от умственной отсталости. Истина человека высказывает себя лишь в момент своего исчезновения; она проявляется лишь тогда, когда становится иной, отличной от самой себя.

Именно поэтому столь важное значение приобретает еще одно, третье понятие, также возникшее в самом начале XIX в. Представление о том, что безумие может быть сконцентрировано в одной-единственной точке и бред его может получить развитие лишь в

связи с одной-единственной темой, присутствовало уже в классическом анализе меланхолии[20]: медицина видела в этом одну из особенностей бреда, но отнюдь не противоречие. Напротив, понятие мономании целиком организовано вокруг идеи скандала, который являет собой индивидуум, безумный лишь в каком-то одном отношении, а во всем другом остающийся вполне разумным. Скандал этот во много раз возрастает, будучи помножен на преступления, совершенные мономаньяками, и на проблему их вменяемости и ответственности. Человек, нормальный во всех прочих отношениях, вдруг совершает дикое, зверское преступление; его поступку нельзя подыскать ни причины, ни повода; он не может быть объяснен ни корыстью, ни выгодой, ни страстью: совершив преступление, преступник снова становится точно таким же, каким был до него[21]. Можно ли считать, что перед нами безумец? Позволяет ли полное отсутствие зримых детерминирующих факторов, отсутствие разумных причин сделать вывод, что человек, совершивший данный поступок, не-разумен? Ведь невменяемость, безответственность отождествляется с неспособностью действовать по собственной воле, т. е. с детерминизмом. Но если поступок ничем не детерминирован, он не может не повлечь за собой ответственности. А с другой стороны, нормально ли, чтобы поступок совершался без всякой причины, был ничем не мотивирован, бесполезен с точки зрения корысти, ненужен с точки зрения страсти? Акт, не обусловленный никакими факторами, — бессмысленный, сумасшедший.

Все эти вопросы, поднимавшиеся в ходе громких судебных процессов начала XIX в. и получившие глубокий отклик в юридическом и медицинском сознании[22], затрагивают, быть может, самую суть того опыта безумия, который возникает в этот период. Юриспруденции предшествующей эпохи были знакомы лишь кризисы и интервалы, т. е. последовательно сменяющие друг друга во времени фазы ответственности, существующие внутри данной болезни. Здесь же проблема становится гораздо более сложной: может ли существовать хроническая болезнь, обнаруживающая себя в одном-единственном деянии? Или, иначе, можем ли мы допустить, что данный индивидуум неожиданно стал другим, утратил ту свободу, через которую определялась его индивидуальность, и на какой-то момент оказался отчужденным от самого себя? Определение этой незримой болезни, способной снять вину с чудовищного преступления, попытался дать Эскироль; он свел воедино все ее симптомы; субъект действует в одиночку, без сообщников, и беспричинно; преступление его не обязательно обращено против знакомых людей; и совершив его, «он чувствует, что все кончено, цель его достигнута; после убийства он абсолютно спокоен и уже не помышляет о том, чтобы спрятаться»[23]. Такова «мономания убийства». Однако все эти симптомы являются признаками безумия лишь постольку, поскольку они указывают на изолированность данного деяния, на его одиночность и неправдоподобие; может существовать такая разновидность безумия, которая будет разумом во всем, кроме одного-единственного поступка и которая именно этот поступок призвана объяснить[24]. Но если мы не признаем существования этой болезни, этой внезапной инаковости субъекта, если его следует признать вменяемым и ответственным, значит, между ним и его деянием существует некая преемственность, целый мир смутных причин, лежащих в основе этого деяния, объясняющих его и в конечном счете полностью снимающих с него вину.

Короче, либо мы хотим, чтобы субъект был виновен — и тогда он должен оставаться одним и тем же и в своем поступке, и вне его, так, чтобы сам он служил системой детерминант для своего преступления; но тем самым мы подразумеваем, что он не был свободен, а значит,

отличался от самого себя, был иным. Либо мы хотим, чтобы субъект был невиновен — и тогда преступление должно быть иным по отношению к субъекту, несводимым к нему элементом; а значит, мы тем самым предполагаем изначально отчужденное состояние субъекта, которое само по себе является достаточной детерминантой; следовательно, субъект определяет собой поступок, следовательно, он тождествен самому себе[25].

Итак, безумец предстает теперь в свете бесконечно возобновляющейся диалектики Того же самого и Иного. Если прежде, в рамках классического опыта, он сразу же указывал на себя — не нуждаясь в словах, одним лишь своим присутствием, наглядным разделением на день и ночь, бытие и небытие, то теперь он несет в себе некий язык, облечен в язык, неисчерпаемый, неиссякающий, вечно отсылающий к самому себе в игре своих противоположностей, — язык, в котором человек безумный предстает иным, отличным от себя самого; но в этой своей инаковости он, самым болтливым развитием своего отчуждения-сумасшествия, неустанно раскрывает истину того, что он остается тем же, собой. Отныне безумец — не помешанный, обретающийся в поделенном надвое пространстве классического неразумия; он — отчужденный, сумасшедший в современной форме этой болезни. Такое безумие уже не позволяет рассматривать себя как своего рода абсолютное убежище для человека применительно к истине; в безумии человек является своей истиной и противоположностью своей истины; он является собой самим и чем-то иным, нежели он сам; он заключен в объективности истинного, но сам есть истинная субъективность; он погружен в потерянность себя самого, но выдает о себе лишь то, что сам хочет показать; он невиновен, ибо не является тем, что он есть, и виновен, ибо он есть то, чем он не является.

Великое критическое разделение неразумия уступает отныне место близкому, вечно утрачиваемому и вечно обретаемому, соседству человека и его истины.

* * *

Конечно, общий паралич, моральное безумие и мономания не покрывали всего поля психиатрического опыта первой половины XIX в. И все же именно на них приходилась весьма значительная его часть[26].

Возрастание их удельного веса означает не только перестройку нозографического пространства, но и наличие и воздействие какой-то новой структуры опыта, лежащей уровнем ниже медицинских концептов. Та институциональная форма, которая в общих очертаниях была намечена Пинелем и Тьюком, то сложившееся вокруг безумца больничное пространство, в котором он должен признать свою виновность и избавиться от нее, явить истину своей болезни и ее уничтожить, вновь обрести свободу, отчуждая ее в воле врача, — все это отныне становится аксиомой медицинского восприятия. На протяжении всего XIX в. познание и узнавание безумца будет происходить не иначе, как на фоне имплицитной антропологии, ведущей речь о той же неизменной виновности, о той же истине, о том же отчуждении.

Но безумец, обретя отныне свое место в проблематике истины человека, неизбежно должен был вовлечь в нее и человека истинного, соотносить его с его новым уделом. Поскольку безумие имеет в современном мире иной смысл и не является больше ночью, предстоящей дневному лику истины, поскольку в тайных своих глубинах язык, на котором оно говорит, гласит об истине человека, об истине, которая предшествует ему, служит ему основанием, но способна его уничтожить, — постольку истина эта открывается человеку лишь в катастрофе безумия и ускользает от него при первых же проблесках примирения. Только в ночи безумия возможен свет, тот свет, что исчезает сам, рассеивая тьму. Человек и безумец связаны между собой в современном мире, быть может, прочнее, чем в мощных звериных метаморфозах, некогда освещавших пылающие мельницы Босха: они связаны неощутимыми узами присущей им обоим и несовместимой истины; они вещают друг другу о себе, об истине собственной сущности, которая, будучи высказана ими друг другу, сразу исчезает. Свет гаснет в свете дня, зажженного ими самими, и ввергается в ночь, которую сам же он прорывал, которая, однако, взывала к нему и которую он столь жестоко являл в себе. В наши дни человек обладает истиной лишь в загадке безумца, каким он является и каким не является; каждый безумец несет и не несет в себе эту истину человека, которую он обнажает самым упадком своей человечности.

Психиатрическая лечебница, возведенная стараниями Пинеля, оказалась негодной: она не защитила современный мир от нового великого подъема безумия. Или, вернее, годной, и даже очень годной. Освободив безумца от негуманных оков, она приковала к безумцу человека и его истину. С этого дня человек стал доступен самому себе как истинное бытие; но это истинное бытие дано ему лишь в форме отчуждения, сумасшествия.

Быть может, по наивности своей, мы могли бы вообразить, что, воссоздав историю безумца на протяжении полутора веков, описали тем самым определенный психологический тип. Однако приходится констатировать, что, проследивая историю безумца, мы на самом деле — конечно, не на уровне хронологической последовательности научных открытий и не на уровне истории идей, но рассматривая основополагающие структуры опыта в их взаимосвязи, — проследили историю того, каким образом стало возможным само возникновение психологии. Под психологией мы понимаем определенное явление культуры, присущее западному миру начиная с XIX в., — тот монолитный постулат, который был определен современным человеком, но который определяет и его самого: человеческое бытие не характеризуется через некоторое отношение к истине, но наделено присущей ему и только ему, открытой вовне и одновременно потаенной, собственной истиной.

Последуем же за языком в его свободном течении: *homo psychologicus* — это прямой потомок *homo mente captus*(п.96).

Поскольку психология способна говорить лишь на языке отчуждения, она возможна лишь в рамках критики человека либо самокритики. Она всегда, по самой своей природе, находится на перепутье. Она может либо углубиться в негативность человека, достигая той предельной точки, где безраздельно принадлежат друг другу любовь и смерть, день и ночь, вневременной круговорот вещей и торопящиеся сменить друг друга времена года, — и прийти в конце концов к философствованию молотом. Либо же, упражняясь в бесконечных повторениях, она будет пытаться согласовать друг с другом субъект и объект, внутреннее и

внешнее, элементы пережитого и элементы научного знания.

Уже по происхождению своему психология не могла не принять скорее второе направление, целиком отрекаясь от вопросов бытия. Она неумолимо присутствует в диалектике современного человека, неспособного примириться со своей истиной; иными словами, она вечно пребывает неисчерпаемой на уровне истинного знания.

Однако неразумие, вовлеченное в эту болтливую диалектику, остается немым, а из великих безмолвных разломов в человеке поднимается забвение.

* * *

И все же есть и другие — те, что, “сбиваясь с пути, надеются заблудиться навсегда”. В каком-то ином измерении конец неразумия есть всего лишь его преобразование.

Есть такая сфера, где оно ускользает от почти полной немоты, от невнятицы имплицитного, в пределах которой его, во всей его очевидности, удерживала классическая эпоха, — и, перестроившись, превращается в молчание, прорезанное вскриками, в молчание запрета, бодрствования и отмщения.

Когда Гойя писал “Прогулку безумцев”, он, должно быть, испытывал перед этим мельтешением плоти в пустоте, перед этими голыми телами, расположившимися вдоль голых стен, нечто такое, что было сродни современному пафосу безумия: символические лохмотья, венчающие чело сумасшедших королей, не прикрывают молящих тел, и тела эти, ничем не защищенные от оков и плетей, противоречат бредовым лицам не столько своим откровенным ничтожеством, сколько человеческой истиной, сиянием которой окружена вся эта нетронутая плоть. Человек в трехрогой тиаре безумен не потому, что водрузил на голову тряпье, оставаясь совершенно нагим; в фигуре безумца в шляпе, в безъязыкой силе его мускулистого тела, в его дикой, чудесной, ничем не скованной юности проглядывает вдруг присутствие некоей уже освобожденной человечности, вольной от века, по праву рождения. “Прогулка безумцев” — рассказ не столько о безумии и его странных ликах — их мы находим в другом месте, в “Капричос”, — сколько о великом однообразии этих новых, являющих всю свою мощь тел, чьи жесты хоть и взывают к их грезам, но воспевают прежде всего их мрачную свободу; язык их близок миру Пинеля.

Но в “Снах” и в “Доме глухого” Гойя обращается к иному безумию. Уже не к безумию безумцев, ввергнутых в тюрьму, а к безумию человека, ввергнутого в ночной мрак. Он вновь, не прибегая к памяти, вспоминает древние волшебные миры, фантастические кавалькады, ведьм, сидящих на ветвях сухих деревьев. Разве чудовище, что нашептывает свои тайны на ухо “Монаху”, не в родстве с гномом, что завораживал босховского “Святого Антония”? В каком-то смысле Гойя вновь открывает великие забытые образы безумия. Но для него они — иные, и чары их, подчиняющие себе все его творчество последних лет, рождены какой-то иной силой. У Босха и Брейгеля формы эти возникали из самого мира; расщелинами странной поэзии прорастали они из камней и растений, всплывали из пасти зевающего зверя; их хоровод слагался при соучастии всей природы. Формы Гойи возникают из ничего; у

них нет ни фона, ни основы — выделяясь из однообразия ночи, они не несут никаких примет своего происхождения, конечного предела и природы. В “Снах” нет ни пейзажа, ни стен, ни декора — и в этом еще одно их отличие от “Капричос”; в ночи, где парят громадные летучие мыши в “Полете”, не светит ни одна звезда. Где дерево, на ветке которого болтают ведьмы? Быть может, эта ветка летит? На какой шабаш, на какую поляну? Ничто здесь не говорит о мире — ни о мире посюстороннем, ни о мире потустороннем. Конечно, это все тот же “Сон Разума”, который Гойя еще в 1797 г. сделал первой фигурой “универсального языка”; эта ночь — по-видимому, та же ночь классического неразумия, тройная ночь, принявшая в себя Ореста. Но в этой ночи человек общается с потаеннейшими своими глубинами, со своим предельным одиночеством. Пустыня босховского “Святого Антония” населена множеством живых существ; и несмотря на то, что пейзаж, окружающий “безумную Марго”, рожден воображением Босха, он все равно всецело проникнут человеческим языком. “Монах” Гойи, с его жарким зверем за спиной, который, положив ему лапы на плечи, дышит в ухо горячей пастью, — совершенно одинок: все свои тайны он хранит в себе. Явлена лишь одна, самая скрытая и в то же время самая дикая, самая свободная из сил: сила, рвущая на части тела в “Великом сне”, сила, разнузданно бьющая в глаза в “Буйном помешательстве”. Потому и сами лица тронуты распадом: перед нами уже не безумие “Капричос”, где маски были истиннее, чем истина человеческих фигур; это безумие, таящееся под маской, безумие, вгрызающееся в лица, разъедающее их черты; здесь нет больше ни глаз, ни ртов — только взгляды, идущие ниоткуда и вперяющиеся в ничто (как в “Сборище ведьм”), либо вопли, рвущиеся из черных дыр (как в “Паломничестве св. Исидора”). Безумие в человеке сделалось возможностью уничтожить и человека и мир — и даже сами образы, отрицающие мир и искажающие человека. Оно лежит гораздо глубже, чем греза, гораздо глубже, чем кошмар звериного начала, — оно есть последнее прибежище, конец и начало всего сущего. И не потому, что оно предвестье, как это было в немецкой поэзии; но потому, что оно есть неопределенность хаоса и апокалипсиса: что такое “Идиот”, с воплем, вывихивая плечо, пытающийся вырваться из тюрьмы небытия, — рождение ли первого человека, первое ли его движение к свободе или же последняя конвульсия последнего из умирающих?

Быть может, безумие это, связующее и рвущее время, сворачивающее мир в кольцо ночи, безумие, столь чуждое современному ему опыту, передает тем, кто способен услышать и понять — Ницше и Арто, — едва различимые речи классического неразумия, речи небытия и ночного мрака, — но усиливая их, доводя до вопля и буйного неистовства? И быть может, именно оно впервые наделяет их неким выражением, дает им право гражданства и известную власть над западной культурой — власть, отправляясь от которой становятся возможны все опровержения ее, и тотальное опровержение? Быть может, оно возвращает им всю их дикую первобытность?

Спокойный, терпеливый язык Сада также подхватывает последние слова неразумия, также несет их в будущее, также наделяет отдаленным во времени смыслом. Между ломаным рисунком Гойи и прямой линией слов, непрерывно длящейся от первого тома “Жюстины” вплоть до десятого тома “Жюльетты”, безусловно, нет ничего общего, — кроме какого-то неопределенного течения, которое направлено против хода современной ему поэзии, к своим истокам, и которое, иссушая их, вновь обнажает тайну небытия неразумия.

На первый взгляд кажется, что в замке, где запирается герой Сада, в монастырях, лесах и подземельях, где длится бесконечная агония его жертв, природа может развернуться во всей своей полноте и нестесненной свободе. Здесь человек обретает забытую, хоть и вполне очевидную истину: нет желаний противоестественных, ибо все они заложены в человеке самой природой и она же внушила их ему на великом уроке жизни и смерти, который без устали твердит мир. Безумное желание, бессмысленные убийства, самые неразумные страсти — все это мудрость и разум, поскольку все они принадлежат природе. В замке убийств оживает все то, что было подавлено в человеке моралью и религией, дурным устройством общества. Здесь человек наконец-то предоставлен своей природе; или, вернее, человек здесь, следуя этическим нормам этой странной изоляции, должен неукоснительно хранить верность природе: перед ним стоит четкая и неисчерпаемая задача — объять ее всю: “Не познав все, ты не познаешь ничего; и если робость помешает тебе идти до конца, природа ускользнет от тебя навеки”[27]. И наоборот: если человек уязвит или извратит природу, то именно человеку дано поправить зло в расчетливой, всепобеждающей мести: “Природа повелела, чтобы все мы рождались равными; и если судьбе угодно расстроить план общих ее законов, то именно мы должны исправить прихотливые ее ошибки и умело покончить с узурпацией прав сильнейшими”[28]. Неспешное отмщение также принадлежит природе, как и бесстыдное желание. Все, что изобретает людское безумие, есть природа: природа явленная или восстановленная в своих правах.

Но для мысли Сада это всего лишь начальный момент, отправная точка: ироническое, рациональное и поэтическое самооправдание, грандиозная пародия на Руссо. Показывая несостоятельность современной философии со всей ее болтовней о человеке и природе, доводя ее до абсурда, Сад приходит к истинным решениям: решениям, каждое из которых будет разрывом с природой, уничтожением связи человека с его природным бытием[29]. Если рассматривать знаменитое “Общество друзей преступления” и проект конституции для Швеции сами по себе, не учитывая их хлестких аналогий с “Общественным договором” и с конституциями, разработанными для Польши и Корсики, от них останется лишь одно: жесткая, самодовлеющая субъективность, отрицающая всякую естественную свободу и всякое естественное равенство, — возможность бесконтрольного распоряжения человека человеком, не знающее меры насилие, неограниченное применение права на смерть; единственное, что связует все это общество, — это отказ от каких бы то ни было связей, оно — своего рода отпуск, предоставленный природе; от личностей, входящих в группу, требуется одно — чтобы они были едины не в смысле защиты некоего естественного способа существования, но в свободном осуществлении своего всевластия над природой, направленного против природы[30]. Отношение здесь прямо противоположно тому, которое было установлено Руссо: верховная власть не является больше ипостасью естественного существования; оно само есть лишь объект для властелина, то, что позволяет ему измерить свою тотальную свободу. Желание, доведенное до своего логического предела, лишь по видимости влечет за собой свое открытие природы. На самом деле у Сада нет возвращения к родной земле, нет надежды на то, что начальный отказ от всего социального незаметно, в силу диалектики природы, утверждающей себя через собственное отрицание, обернется благоустроенным порядком счастья. Еще у Гегеля, как и у философов XVIII в., одинокое безумие желания в конечном счете погружает человека в природный мир и тем самым немедленно переводит его в мир социальный; но у Сада оно лишь бросает его в пустоту, что стоит намного выше природы и господствует над нею, в абсолютное отсутствие

соразмерности и общности, в не-существование вечно повторяющегося утешения. В этом случае ночь безумия безгранична; все то, что можно было принять за неистовую природу человека, было лишь бесконечностью не-природы.

Отсюда и проистекает великое однообразие Сада; по мере продвижения вперед декорации у него исчезают; устраняются любые неожиданности, случайности, обрываются патетические и драматические связи между отдельными сценами. В “Жюстине” еще существовала перипетия — переживаемое, а значит, новое событие; “Жюльетта” же целиком превращается в игру, самодостаточную, неизменно торжествующую, не ведающую негативного начала, совершенную настолько, что в своей новизне она может быть лишь подобием себя самой. Как и у Гойи, в этих тщательно выписанных “Снах” отсутствует фон. И все же, продвигаясь по этому пустому, лишённому каких-либо декораций ландшафту, который в равной степени может быть и крошечным ночным мраком, и абсолютным светом дня (у Сада нет тени), мы медленно приближаемся к концу: к смерти Жюстины. Ее невинность сделалась настолько утомительной, что вызывает желание поиздеваться. Нельзя сказать, что преступление не сумело истощить ее добродетель; дело обстоит как раз наоборот: природная добродетель довела ее до той точки, в которой оказались исчерпаны все возможные для нее способы быть объектом для преступления. И именно в этот момент, когда преступлению остается только одно — изгнать Жюстину из сферы своего всевластия (Жюльетта прогоняет сестру из замка Нуарсёя), именно тогда природа, которую столь долго подавляли, осмеивали, оскверняли[31], в свою очередь целиком подчиняется тому, что вступало с нею в противоречие: в свою очередь она становится безумной и на миг, но только на миг, предстает в прежнем своем всемогуществе. Разразившаяся буря, молния, поразившая и испепелившая Жюстину, — это природа, сделавшаяся преступной субъективностью. Смерть Жюстины, по видимости ускользнувшая от безумного царствования Жюльетты, принадлежит ему в большей мере, чем любая другая; ночная буря, молния и гром ясно указывают на то, что природа разрывается надвое, что она достигает предела в разладе с самой собой и являет в золотой вспышке, прочертившей небо, то самовластие, которое есть она сама и нечто совсем иное, — самовластие сердца, впавшего в безумие и в одиночестве своем достигшего пределов мира, сердца, разорвавшего этот мир, обратившего его против самого себя и уничтожившего в тот самый момент, когда, восторжествовав над ним, получило право с ним отождествиться. Мгновенная вспышка огня, который природа добыла из самой себя, чтобы поразить Жюстину, есть то же, что и долгая жизнь Жюльетты — которая также исчезнет сама собой, не оставив ни следов, ни трупа: ничего, что позволило бы природе вновь вступить в свои права. Ничто неразумия, где навсегда умолк язык природы, превратилось в неистовство природы, обращенное против самой природы — вплоть до самовластного самоуничтожения[32].

И у Сада, и у Гойи неразумие по-прежнему неусыпно бдит в ночи; но в бдении своем оно соотносится с новыми, нарождающимися силами. Оно было небытием, ничто, теперь же становится силой у-ничто-жения. Благодаря Саду и Гойе западный мир вновь обрел возможность перейти черту разума в неистовстве насилия и, минуя все обетования диалектики, вернуться к трагическому опыту безумия.

* * *

Неразумие в современном мире, после Сада и Гони, принадлежит к решающим моментам любого творчества, — иначе говоря, к тем смертоносным, властным стихиям, которые заложены в творчестве как таковом.

Безумие Тассо, меланхолия Свифта, бред Руссо принадлежали их произведениям, точно так же как их произведения принадлежали им самим. Одно и то же неистовство, одна и та же тоска говорили и в текстах, и в жизни людей; те же видения переходили из творчества в жизнь и обратно; язык и бред сплетались воедино. Больше того: в классическом опыте творчество и безумие были связаны на ином, более глубоком уровне: они парадоксальным образом ограничивали друг друга. Ибо существовала некая область, в которой безумие опровергало творчество, уничтожало его своей иронией, превращало его воображаемые ландшафты в патологический мир фантазмов; язык бреда не мог быть творческим. И наоборот: если бред считался творчеством, он тем самым отделялся от жалкой истины собственного безумия. Однако, опровергая, они не уничтожали друг друга: скорее (вспомним Монтеня) в их столкновении раскрывался тот центральный для творчества момент неуверенности, в который рождается произведение, момент, когда оно уже появилось на свет и по-настоящему становится произведением. Сходясь лицом к лицу, безумие и творчество в своем противостоянии — свидетелями которого были Лукреций, а позднее Тассо и Свифт и которое безуспешно пытались поделить на кризисы и периоды просветления — обозначали тот промежуток между ними, в котором оказывалась под сомнением сама истина произведения: что оно есть — безумие или творение? полет вдохновения или фантазм? стихийное словоизвержение или чистый первоисточник языка? Следует ли еще до его рождения изъять его истину из убогой истины людей, — или же ее нужно отыскать где-то вне ее источника, по ту сторону его, в полагаемом ею бытии? Безумие писателя было для всех остальных возможностью увидеть, как рождается, как возрождается вновь и вновь в отчаянии самоповторения и болезни истина произведения и творчества в целом.

Безумие Ницше, безумие Ван Гога или Арто также принадлежит их творениям, связано с ними, быть может, не более и не менее глубоко, — и однако его принадлежность творчеству совсем иного порядка. Распространение в современном мире произведений, взрывающихся безумием, по-видимому, ничего не говорит относительно разумности этого мира, смысла таких произведений и даже складывающихся и вновь обрывающихся связей между реальным миром и художниками — создателями этих произведений. И все же к распространению их следует отнести всерьез, ибо в нем заложен какой-то настоятельный вопрос; со времен Гёльдерлина и Нерваля число писателей, художников, музыкантов, “впавших” во мрак безумия, постоянно множилось; но это не должно ввести нас в заблуждение; безумие и творчество не приспособились друг к другу, не наладили взаимосвязь, не нашли общего языка; их противостояние гораздо более опасно, чем прежде; их взаимное опровержение не знает пощады; игра идет не на жизнь, а на смерть. Безумие Арто не проникает в зазоры творчества; оно есть именно отсутствие творчества, повторенное снова и снова присутствие этого отсутствия, его срединная пустота, пережитая и отмеренная во всех своих нескончаемых измерениях. Последний вопль Ницше, провозгласившего себя одновременно Христом и Дионисом, звучит вовсе не там, где смыкаются разум и неразумие; он не стремится вслед ускользающему произведению, вслед их общей, на миг осуществившейся и тут же сгинувшей грезе о примирении “аркадских

пастухов и грешников Тибериады”; вопль этот — уничтожение самого произведения, после него оно становится невозможным и вынуждено умолкнуть; молот выпадает из рук философа. И Ван Гог — ему, не желавшему просить “разрешения писать картины у врачей”, — было прекрасно известно, что его творчество несовместимо с его безумием.

Безумие есть абсолютный обрыв творчества; оно образует конститутивный момент того уничтожения произведения, которое во времени служит основанием его истины; оно очерчивает его внешнюю оконечность, линию низвержения в пропасть, черту, за которой начинается пустота. Творчество Арто испытывает в безумии собственное отсутствие, но испытание это, мужество бесконечного повтора этого испытания, все эти слова, исступленно летящие в сущностное отсутствие языка, все это пространство физического страдания и ужаса, окружающее пустоту или, вернее, совпадающее с ней, — именно это и есть само творчество, само произведение: обрыв над пропастью отсутствия произведения. Безумие — это уже не пространство нерешимости, в котором дерзко просвечивала исконная истина произведения, а решение, после которого творчество прекращается окончательно и бесповоротно и навсегда уходит ввысь, недоступное истории. Неважно, в какой точно день осени 1888 г. Ницше полностью утратил рассудок и его тексты стали принадлежностью уже не философии, а психиатрии: все они, включая открытку, адресованную Стриндбергу, принадлежат Ницше, и во всех обнаруживается тесное родство с “Происхождением трагедии”. Но преемственность их нельзя помыслить на уровне единой системы, единой тематики, даже единства человеческого существования: безумие Ницше, иными словами, крах его мысли, и есть то, посредством чего эта мысль получает выход в современный мир. Безумие делало ее невозможной — и оно же открывает нам ее присутствие; оно вырвало ее у Ницше — но вручило нам. Это не значит, что безумие является единственным языком, общим для творчества и для современного мира (опасности патетических проклятий — и обратная им, симметричная опасность психоаналитических сеансов); это значит, что благодаря безумию творчество, казалось бы, без остатка растворенное в мире, обнаруживающее в нем свою бессмыслицу и принимающее сугубо патологические черты, по сути вовлекает в себя время этого мира, подчиняет его себе и ведет вперед; обрывая творчество, безумие обнажает пустоту, время безмолвия, безответный вопрос; оно вызывает тот непреодолимый разрыв, который заставляет мир задаться вопросом о самом себе. На него обращается все неперемное святотатство творческого акта, и время произведения, погрузившегося в пучину слабоумия, понуждает его испытать чувство собственной вины. Отныне, впервые в истории западного мира, именно мир, через посредство безумия, становится виновным перед творчеством; он затребован произведением, обречен приравниваться к его языку, принуждается им к исполнению задачи узнавания и исправления своих ошибок; перед ним стоит цель передать разум этого неразумия и вернуть разум этому неразумию. Безумие, в котором тонет произведение, — это пространство нашего труда, бесконечный путь, ведущий к его исполнению, это наше призвание — быть одновременно и апостолами, и экзегетами. Вот почему не так важно, когда именно впервые зазвучал в гордыне Ницше или в униженности Ван Гога голос безумия. Безумие существует лишь как конечный миг творчества — творчество неустанно вытесняет его за свои пределы; где есть творчество, там нет места безумию; и однако безумие современно творчеству и творению, ибо кладет начало времени его истины. Миг, когда вместе рождаются и достигают свершения творчество и безумие, есть пролог того времени, в котором мир оказывается подсуден произведению и ответствен за то, чем он является перед его лицом. Хитрость безумия торжествует вновь: мир, полагающий, будто

знает меру безумию, будто находит ему оправдание в психологии, принужден именно перед безумием оправдывать сам себя, ибо в усилиях своих и спорах он соразмеряется с безмерностью таких творений, как произведения Ницше, Ван Гога, Арто. И нигде — менее всего в своем познании безумия — он не находит уверенности, что эти творения безумия оправдывают его.

Версия #1

Зверобой создал 2 февраля 2026 03:14:39

Зверобой обновил 2 февраля 2026 03:16:09