

ГЛАВА V. Умалишенные

Каждая из двух основных форм опыта безумия, сосуществующих на протяжении классической эпохи, имеет свой временной признак. Не в том смысле, что одна представляет собой развитый опыт, а другая — грубое, почти не оформленное сознание; каждая из них явно связана со своей, внутренне однородной системой практик; но первая досталась в наследство от прошлого и, по-видимому, являлась одной из главных и постоянных составляющих понятия неразумия в западном мире; другая же — порождение именно классической эпохи; к ее рассмотрению мы сейчас и перейдем.

Несмотря на то что историки медицины испытывают радость и удовлетворение, обнаруживая на страницах великой книги изоляции привычные и, по их мнению, вечные лики галлюцинаторных психозов, умственной отсталости, органических изменений либо параноидальных состояний, — несмотря на это, формулировки, на основании которых умалишенные подвергались изоляции, абсолютно невозможно распределить на едином и однородном нозографическом пространстве. В действительности эти формулировки отнюдь не предваряют наше понимание болезней; они указывают на опыт безумия, с которым наши исследования патологии могут пересечься лишь по чистой случайности: осмыслить его во всей полноте нам не под силу. Возьмем наугад несколько человек, подвергшихся изоляции из-за “повреждения в уме” и упомянутых в регистрационных книгах: это “закоренелый жалобщик”, “величайший из сутяг”, “человек весьма злобный и сварливый”, “человек, днем и ночью докучающий прочим людям своими песнями и изрыгающий ужаснейшие богохульства”, “расклещик пасквилей”, “большой лжец”, “человек, умом беспокойный, угрюмый и нелюдимый”. Бесплезно задаваться вопросом, действительно ли это больные и насколько они больны. Пусть психиатры докапываются, был ли “человек нелюдимый” параноиком, или диагностируют тяжелый навязчивый невроз у “помешанного в рассудке, каковой молится на собственный лад”. Формулами этими обозначены не болезни, а различные виды безумия, воспринимаемые как крайняя степень недостатков. Создается впечатление, что чувствительность к безумию в рамках института изоляции существовала не автономно, но в тесной связи с определенным нравственным порядком, проявляясь лишь через его нарушение. Читая все эти определения, следующие в списках сразу после имени умалишенных, мы словно возвращаемся в мир Бранта или Эразма, в мир Глупости — корифея в хороводе человеческих изъянов, в сумасшедшей пляске порочных жизней.

И все же это совершенно иной опыт безумия. В 1704 г. в Сен-Лазар помещен некий аббат Баржеде; ему семьдесят лет, и изоляции он подвергнут “для получения того же ухода, что и остальные умалишенные”; “главным его занятием было ссужать деньги в рост и наживаться на самом отвратительном, самом позорном для его священнического сана и для всей церкви ростовщичестве. До сих пор не удалось убедить его покаяться в своих злоупотреблениях и привести его к мысли, что ростовщичество — грех. Он почитает скупость за достоинство”[1]. Оказалось, что в нем невозможно “обнаружить какое-либо чувство милосердия”. Баржеде — умалишенный; но умалишенный иного типа, нежели персонажи, находящиеся на борту

“Корабля дураков” и увлекаемые живой силой безумия-Глупости. Баржеде умалишенный не потому, что лишился рассудка, а потому, что он, служитель церкви, дает деньги в рост, не проявляет никаких признаков милосердия и не испытывает угрызений совести, — т. е. потому, что он выпал из установленного для него морального порядка. В таком рассуждении обнаруживается не неспособность окончательно признать человека больным и тем более не тенденция осуждать безумие с нравственной точки зрения, — но тот весьма важный для понимания классической эпохи факт, что восприятие безумия возможно для нее лишь в этических формах.

В пределе рационализм мог бы помыслить и такое безумие, которое парадоксальным образом разрушает не рассудок, а мораль: оно проявляется в искаженной нравственной жизни человека и в его злой воле. В конечном счете секрет безумия заключен не в целостности разума, а в качестве воли. Любопытно, что еще за столетие до того, как медицинское сознание Руайе-Коллара подвергнется испытанию в связи с делом Сада[2], лейтенант д'Аржансон тоже стал в тупик перед во многом аналогичным — за исключением гениальности — случаем:

“Женщина шестнадцати лет, чей муж носит имя Бодуэн... объявляет во всеуслышание, что никогда не полюбит своего мужа, что нет такого закона, который бы это предписывал, что каждый волен распоряжаться сердцем своим и телом по собственному усмотрению и что отдавать одно без другого сродни преступлению”. От себя лейтенант полиции добавляет: “Я беседовал с нею дважды, и хотя привык за долгие годы к речам бесстыдным и нелепым, все же не мог не подивиться тем рассуждениям, на основании коих женщина эта возводит свою систему. Брак, по мысли ее, есть не что иное, как проба...”[3] В начале XIX в. Сад так и скончается в Шарантоне; в первое десятилетие XVIII в. еще нет полной уверенности, что женщину, страдающую разве что избытком ума, следует подвергнуть изоляции. Министр Поншартрен не позволяет д'Аржансону даже поместить ее на несколько месяцев в богадельню: “Строгого внушения более чем довольно”, — помечает он. И все же д'Аржансон недалек от того, чтобы обеспечить ей “такой же уход, как и остальным умалишенным”: “Ввиду подобной наглости и бесстыдства мне ничего не оставалось, как только счесть ее безумной”. Мы на пути к тому, что XIX век назовет “моральным безумием”; но, что всего важнее, здесь возникает тема безумия, целиком основанного на злой воле человека, на его этической ошибке. Безумие связывалось со Злом в продолжение всего Средневековья и большей части Возрождения, однако эти связи были трансцендентными и воображаемыми; отныне оно сообщается со Злом более тайно — через личный выбор человека и его дурное намерение.

Нет ничего удивительного в том, что классическая эпоха не стремилась установить строгие границы между безумием и заблуждением, между сумасшествием и злонамеренностью. Это ее безразличие происходит не от недостаточности знания, а от последовательно проводимого и основываемого на причинно-следственных связях уподобления безумия преступлению. Они не исключают друг друга, но и не сливаются в одном расплывчатом понятии; они предполагают друг друга в пределах того сознания, которое с равным основанием, в зависимости от обстоятельств, будут либо исправлять в тюрьме, либо врачевать в больнице. Во время войны за испанское наследство в Бастилию посадили некоего графа д'Альбютера, которого в действительности звали Дуслен. Он объявил себя

наследником Кастильской короны, “однако, сколь бы ни было непомерно безумие этого человека, ловкость его и злонравие заходят еще дальше; он клятвенно уверяет, что всякую неделю является ему Пресвятая Дева и что нередко беседует он с Богом с глазу на глаз... Полагаю, что узника сего должно заключить в госпиталь пожизненно как опаснейшего из сумасшедших, либо же забыть о нем и оставить в Бастилии как первостатейного негодяя; думаю даже, что второе надежнее, а следственно, и правильнее”[4]. Безумие не исключает преступления, и наоборот; они предполагают друг друга и тем связаны. Данный субъект может быть скорее умалишенным или скорее преступником, но безумие как таковое в крайних своих проявлениях неизменно одержимо злобой. По поводу все того же Дуслена д'Аржансон позже сделает такую запись:

“Чем покорнее он с виду, тем больше оснований полагать, что в странностях его много было притворства или же хитрости”. В 1709 г. он уже “далеко не столь упорно держится за свои химеры и несколько более тупоумен”. Та же взаимная дополнительность зла и безумия наглядно выражена в другом донесении лейтенанта д'Аржансона; Фаддей Кузини, “дурной монах”, был помещен в Шарантон, и в 1715 г. “по-прежнему остается безбожником, когда пускается в рассуждения, и превращается в полнейшего тупицу, когда рассуждать перестает. А потому, невзирая на всеобщий мир, позволяющий выпустить его, как бывшего шпиона, на свободу, состояние его рассудка и честь религии сего не допускают”[5]. По отношению к основополагающей правовой норме “настоящее безумие оправдывает все”[6] мы сейчас занимаем прямо противоположную позицию. В мире изоляции безумие ничего не объясняет и не оправдывает; оно вступает в сговор со злом, умножая его, делая еще упорнее и опаснее, придавая ему новые обличья.

Про клеветника, потерявшего рассудок, мы бы сказали, что его клевета — это бред: мы привыкли рассматривать безумие как последнюю и в то же время невинную истину о человеке; в XVII в. расстройство ума добавляется к клевете, не выводя ее за пределы зла, единого и неделимого; в Санлисе в госпиталь Милосердия попадает “за клевету и слабость рассудка” человек, отличающийся “характером буйным, беспокойным и суеверным, к тому же большой лжец и клеветник”[7]. При буйном помешательстве, которое столь часто упоминается в учетных списках изоляторов, приступы буйства образуют как бы некую целостность зла, безудержно свободного и предоставленного самому себе: все, что относится к безумию, не вычитается из злобы, а плюсуется к ней. Д'Аржансон ходатайствует о помещении в богадельню женщины, “не только по причине распущенных ее нравов, но и в силу безумия ее, каковое нередко доходит до буйства и, по всему судя, понудит ее при первом удобном случае либо избавиться от мужа, либо покончить с собой”[8]. Психологическое объяснение как будто усугубляет моральное обвинение, тогда как мы с давних пор привыкли считать его смягчающим фактором.

Но если невольное безумие, завладевающее человеком словно бы помимо него, стихийно вступает в сговор со злобой, то по тайной сущности своей оно ничем не отличается от безумия, которое намеренно разыгрывают вполне здравомыслящие субъекты. В любом случае между ними существует глубинное родство. Юриспруденция же, наоборот, стремится как можно строже разграничить сумасшествие притворное и сумасшествие настоящее, ибо человека, “по-настоящему пораженного безумием”[9], не приговаривают к той мере наказания, какой заслуживает его преступление. В рамках изоляции таких

различий не проводят: реальное безумие не имеет никаких преимуществ перед безумием притворным. В 1710 г. в Шарантоне оказался юноша двадцати пяти лет, называвший себя доном Педро де Хесус и утверждавший, будто он сын короля Марокко. До тех пор его считали просто безумным. Но вскоре его стали подозревать в том, что он, вероятнее всего, разыгрывает из себя безумца; не провел он в Шарантоне и месяца, как “стало ясно, что он в здравом уме; он согласен, что не является сыном короля Марокко, однако настаивает, что отец его — губернатор провинции, и не может решительно отказаться от всех своих химер”. Безумие настоящее и безумие притворное стоят в одном ряду, как если бы корыстная ложь дополняла собой химеры неразумия. Во всяком случае, д'Аржансон пишет Поншартрену: “Дабы наказать его за обман и притворное безумие, думаю, лучше всего будет препроводить его в Бастилию”. В конце концов мнимого безумца отправляют в Венсен; пять лет спустя химер, судя по всему, становится больше, чем лжи; но умереть ему суждено в Венсенской тюрьме, среди ее узников: “Рассудок его сильно расстроен; речь бессвязна; и нередко случаются с ним припадки буйства, из которых последний едва не стоил жизни одному из его товарищей; так что все говорит в пользу того, что выпускать его на свободу нельзя”[10]. Безумие без намерения казаться безумцем или же просто одно намерение без настоящего безумия подлежат одному и тому же уходу и лечению, — быть может потому, что подспудно прорастают из одного корня: зла или, по крайней мере, злой человеческой воли. Следовательно, перейти из одного состояния в другое нетрудно, и все с легкостью признают, что человек становится безумным уже по одной той причине, что захотел им стать. По поводу одного заключенного, “до такой степени безумного, что желал он говорить с Королем, но не соглашался открыть кому-либо из министров, что же он хочет сказать Королю”, д'Аржансон пишет следующее: “Он так долго притворялся умалишенным, то в Бастилии, то в Бисетре, что стал им на самом деле; он по-прежнему желает приватно говорить с Королем, а когда его настоятельно просят объяснить, изъясняется речами, в коих нет ни малейшего признака рассудка”[11].

Очевидно, что опыт безумия, воплощающийся в практике изоляции и, вероятно, через нее и формирующийся, совершенно чужд тому опыту, который нашел выражение в юридическом сознании начиная с римского права и юристов XIII в. С точки зрения представителя закона, безумие поражает прежде всего разум, извращая тем самым волю человека и одновременно делая ее невинной: “Безумие, или сумасбродство, есть помешательство ума и расстройство рассудка, каковое не позволяет нам различать правду от лжи и, заставляя ум пребывать в постоянном возбуждении, лишает человека, впавшего в подобное состояние, всякой правоспособности давать на что-либо свое согласие”[12]. Таким образом, главное — знать, является ли безумие настоящим и какова его степень; чем она выше, тем более невинной будет считаться воля субъекта. Буше упоминает множество приговоров, “в коих постановлялось, что люди, убившие в припадке буйного помешательства даже и ближайших своих родственников, не должны нести никакого наказания”[13]. Наоборот, для мира изоляции совершенно неважно, действительно ли человек повредился в рассудке или нет; если разум в самом деле поврежден и пользоваться им можно ограниченно, то объясняется это прежде всего каким-то отклонением воли, а воля не может быть вполне невинной, поскольку принадлежит к разряду причин, а не следствий. Разумеется, в текстах, сохранившихся до наших дней, вовлечение воли в тот опыт безумия, который обнаруживает себя в изоляции, эксплицитно не выражено — но оно сказывается в мотивировках и

способах изоляции. Речь идет о некоей смутной связи между безумием и злом; однако связь эта теперь поддерживается не через темные мировые силы, как в эпоху Возрождения, а через такую индивидуальную способность человека, как воля. Безумие тем самым укореняется в мире нравственности.

* * *

Но безумие — это вовсе не адская смесь всех человеческих недостатков и всех оскорблений морали. Когда эпоха классицизма приобретает собственный опыт безумия, когда она говорит безумию свое “нет”, она опирается не только на нормы морали, но и на этическое сознание в целом. Именно оно, а не щепетильная чувствительность, неотступно следит за безумием. И, наблюдая за его бессмысленной возней, человек классической эпохи сам стоит не на плоском берегу чисто рационального сознания, а, так сказать, на вершине того акта разума, который кладет начало этическому выбору.

Если мы будем рассматривать изоляцию в ее простейших, самых поверхностных проявлениях, она может показаться свидетельством того, что разуму классической эпохи удалось заковать все властные силы безумия и раз и навсегда отмежеваться от него уже на уровне социальных институтов. В каком-то смысле изоляция выглядит как удачная попытка экзорцизма. И все же моральное восприятие безумия, осязаемое даже в конкретных формах изоляции, явно выдает неустойчивость проверенных разграничений. Оно свидетельствует о том, что неразумие в классическую эпоху не вытесняется за пределы рационального сознания, замкнувшегося в себе самом; что противостояние его и разума по-прежнему осуществляется на открытом пространстве индивидуального выбора и индивидуальной свободы. И если классическое сознание безразлично к любым формам строгого разграничения провинности и безумия, то это указывает на существование в нем некоей глубинной сферы, где проблема разума и неразумия решается как проблема основополагающего выбора, в котором участвует самая главная и, быть может, самая ответственная воля субъекта. Естественно, что это сознание не выражает себя эксплицитно и его не обнаружить в практических мерах изоляции или в их обосновании. Но оно и не безмолвствовало в XVII в. То выражение, какое оно получило в философской мысли эпохи, помогает найти к нему иной подход.

Мы видели, сколь решительно обходило декартовское сомнение саму возможность лишиться разума; если все прочие формы заблуждения и иллюзии, обступая со всех сторон область твердой уверенности, все же позволяли проявиться определенной форме истины, то безумие оказалось попросту изгнанным с поверхности мысли, на которой оно не оставило ни единого следа, ни единой отметины. Для сомнения и его движения к истине безумие обладало нулевой степенью эффективности. Теперь самое время задаться вопросом, почему это было так: обошел ли Декарт проблему безумия по причине ее неразрешимости, или же неприятие безумия в качестве инструмента сомнения не имеет смысла на уровне истории культуры и тем самым свидетельствует о новом статусе безумия в классическом мире. Судя по всему, безумие не входит в структуру сомнения по той причине, что намерение во всем сомневаться и изначально одушевляющая его воля одновременно и предполагают его, и исключают. Путь, пролегающий между начальным замыслом разума и первоосновами науки,

— это путь по берегам реки безумия; не соскользнуть в эту реку удастся лишь благодаря этическому выбору, а он есть не что иное, как воля к неустанному бдению, намерение заниматься “исключительно разысканием истины”[14]. От постоянно подстерегающего разум искушения уснуть, отдаться во власть химер спасает только вновь и вновь подтверждаемая решимость не смыкать глаз, не отводить взора от истины: “...какая-то леность вовлекает меня незаметно в ход моей привычной жизни. И подобно тому, как раб, наслаждавшийся во сне воображаемой свободой, боится пробудиться, когда начинает подозревать, что его свобода — только сон, и содействует этим приятным иллюзиям, чтобы быть подольше обольщенным ими, так точно и я... страшусь пробудиться...”[15] Следуя по пути сомнения, безумия можно избежать сразу, поскольку сомнение, в той мере, в какой оно является методом, целиком подчинено воле к бодрствованию, которая есть ежесекундное добровольное отречение от соблазнов безумия. Точно так же как сомневающаяся мысль предполагает наличие мысли и того, кто мыслит, воля к сомнению заранее исключает невольную подверженность чарам неразумия и ницшеанскую возможность существования безумного философа. Задолго до того, как прозвучало Cog/то, взаимоотношение разума и неразумия строилось на основе воли и свободного выбора. Классический разум соприкасается с этикой не как с истиной в последней инстанции, принявшей форму моральных норм; этика, понимаемая как выбор в пользу разума, как отрицание неразумия, изначально присутствует в любой последовательной мысли, и поверхность ее, бесконечно растяжимая, равновеликая размышлению, намечает траекторию такой свободы, которая коренится в самом разуме.

В классическую эпоху разум рождается в пространстве этики. По-видимому, именно это обстоятельство придает распознанию — или, если угодно, не-распознанию — безумия в данную эпоху его неповторимый стиль. Всякое безумие таит в себе выбор, равно как всякому разуму присуща способность свободно выбирать. Это угадывается в настоятельном императиве сомнения у Декарта; но сам выбор как конститутивное движение разума, свободно исключаящее всякое неразумие, последовательно разворачивается в рассуждениях Спинозы, в его незаконченном “Трактате об усовершенствовании разума”. Здесь разум утверждает себя через решительное противостояние неразумию мира в целом, через отчетливое сознание того, что “все встречающееся обычно в повседневной жизни суетно и пусто”; отсюда следует, что надо заняться поисками такого блага, “найдя и приобретя <кото-рое я вечно наслаждался бы постоянной и высшей радостью”, - это своего рода этическое пари, которое человек выигрывает, лишь осознав, что свобода находит осуществление в конкретной полноте разума, вступившего в союз с природой во всей ее целостности и потому открывающего доступ к некоей природе высшего порядка. “Что такое эта природа, мы покажем в своем месте, а именно, что она есть знание единства, которым дух связан со всей природой”[16]. Тем самым свобода, которую предполагает пари, достигает предела в некоем единстве, где она перестает быть свободой выбора и осуществляется как необходимость разума. Но осуществление это становится возможным лишь на фоне отвергнутого безумия, свидетельствуя о его неотступной угрозе. В XIX в. попытки разума соотнести себя с неразумием будут предприниматься на почве позитивной необходимости, а не в пространстве свободного выбора. С этого момента отрицание безумия перестанет быть этическим жестом исключения и превратится в данную как факт дистанцированность; разуму не придется больше отграничивать себя от безумия: теперь он неизменно предшествует безумию, даже если иногда отчуждается в нем. Но до тех пор пока

эпоха классицизма придерживается основополагающего выбора между ними в качестве условия деятельности разума, проблеск свободы выхватывает из мрака безумие.

Когда в XVIII в. считают умалишенной и подвергают изоляции женщину, которая “молится на свой лад”, или священника, не проявляющего ни малейших признаков милосердия, то обвинение, выносимое подобным формам безумия, не таит в себе никаких моральных предпосылок; в нем проявляется лишь этическое разграничение разума и безумия. Только “нравственное” сознание, в том смысле, какой придаст ему XIX век, может возмущаться негуманностью, с которой в предшествующую эпоху обращались с сумасшедшими, — или же удивляться тому, что во времена, когда множество врачей писали ученые труды о природе и способах лечить буйное помешательство, меланхолию и истерию, безумных не помещали в больницы. В действительности медицина как позитивная наука не могла оказать никакого влияния на то этическое разделение, из которого рождались все формы разума. Для классической мысли угроза безумия никогда не означает трепета и гуманного пафоса разума, заключенного в телесную оболочку; она отсылает к той сфере, где с прорывом свободы должен родиться разум, а с ним и само лицо человека. В эпоху Пинеля, когда основополагающее отношение этики к разуму превратится во вторичное отношение разума к морали, а безумие предстанет лишь невольным, случайно постигшим разум несчастьем, люди ужаснутся тому, как содержали безумных в камерах приютов и богаделен. Тот факт, что с “невинными” обращались как с “виновными”, вызовет всеобщее негодование. Это отнюдь не значит, что безумие получило наконец человеческий статус или что психопатология выходит из периода первобытной дикости; это означает, что человек изменил свое изначальное отношение к безумию и отныне воспринимает его лишь как отражение самого себя, как человеческую акциденцию — болезнь. Теперь он сочтет бесчеловечным гноить безумцев заживо в исправительных домах и арестантских отделениях; он перестанет понимать, что для человека классической эпохи возможность безумия одновременна с основополагающим выбором, совершаемым разумом, а значит, самим человеком. В XVII–XVIII вв. с безумием невозможно было обращаться гуманно, “почеловечески” — ибо оно в прямом и полном смысле нечеловечно: это, так сказать, изнанка того выбора, благодаря которому перед человеком открывается свобода распоряжаться своей разумной природой. В том, что безумные находятся среди правонарушителей, нет ни слепоты, ни заблуждения, ни предрассудка: безумию сознательно предлагается говорить на присущем ему языке.

* * *

Благодаря этому опыту выбора и личной свободы, возникающих одновременно с разумом, для человека классической эпохи со всей очевидностью и наглядностью открывается некий континуум, заполняющий все пространство неразумия: повреждение нравов и расстройство рассудка, безумие настоящее и безумие притворное, бред и ложь по сути своей происходят от одного корня и заслуживают одинакового обращения.

И все же не следует забывать, что “умалишенные” занимали особое, только им принадлежащее место в мире изоляции. Их статус не сводился лишь к тому факту, что с ними обходились как с преступниками. В рамках общей чувствительности к неразумию

существует нечто вроде особой модуляции, которая относится к безумию в собственном смысле слова и обращена к тем, кого, не проводя четких семантических границ, называют умалишенными, сошедшими с ума, повредившимися в рассудке, людьми со странностями или впавшими в слабоумие.

Неповторимый облик безумия в мире неразумия обрисован этой особой формой чувствительности. В первую очередь она связана с понятием скандала или соблазна. Изоляция в самом общем своем виде объясняется — или, во всяком случае, находит оправдание — в намерении избегнуть скандала. И это свидетельствует, что в сознании зла произошла важная перемена. Ренессанс позволял неразумию в любых его формах свободно разгуливать при свете дня; огласка наделяла зло силой примера и искупления. Жиль де Ре, которому в XV в. было предъявлено обвинение в том, что он был и остается “еретиком, вероотступником, колдуном, содомитом, вызывателем злых духов, чародеем, убийцей невинных младенцев, хулителем веры, идолопоклонником, не понимающим истинной религии”[17], в конечном счете сам сознался в своих преступлениях, “коих достало бы для предания смерти 10 000 человек”, на внесудебной исповеди; перед церковным судом он повторяет свои признания на латыни, а затем сам обращается с просьбой, “чтобы исповедь сия всем и каждому из присутствующих, коих большая часть не сведуща в латинском наречии, была оглашена и изложена на народном языке и чтобы, к стыду его, оглашение и исповедь в поименованных преступлениях повторялись еще, дабы легче ему было получить отпущение грехов и дабы по милости Божией избавился он от грехов, им совершенных”[18]. На гражданском процессе от него требуют повторить ту же исповедь перед собравшимся народом: “Ведено ему было Монсеньором Председателем, чтобы рассказал он о деле своем от начала и до конца, а стыд, каковой он от того испытывает, частично зачтется ему в облегчение кары, что суждено ему принять на том свете”. До XVII в. зло даже в самых буйных, самых бесчеловечных своих проявлениях может получить по заслугам и подвергнуться наказанию, лишь будучи извлечено на свет. Только свет, при котором совершается признание и наказание, может стать противовесом ночи, породившей зло. Существует как бы цикл свершения зла, внутри которого оно, прежде чем достигнуть предела и быть уничтоженным, обязательно проходит стадию публичных признаний и заявлений.

Напротив, изоляция обнаруживает такую форму сознания, для которой все нечеловеческое вызывает лишь чувство стыда. У зла есть заразительные стороны, представляющие сильнейший соблазн, а потому любая огласка может умножить их до бесконечности. Уничтожить их под силу только забвению. По одному из дел об отравлении Поншартрен дает указание не проводить публичных судебных слушаний, а тайно препроводить обвиняемых в тюрьму: “По причине того что произведенные допросы вызвали интерес у части парижских жителей, Король не счел необходимым предавать суду столь многих людей, из коих многие впали в преступление по неведению, а прочие вовлечены были в него легкостью совершения оногo; Его Величество принял решение сие тем более охотно, что, по Его убеждению, преступления известного рода следовало бы вовсе предавать забвению”[19]. Для того чтобы поместить человека в изолятор, достаточно не только опасения, что он подаст дурной пример, но и заботы о соблюдении чести семьи или религии. Об одном священнике, которого помещают в Сен-Лазар, говорится: “А посему такой служитель церкви, как имярек, дабы не оскорблять честь религии и сана его, должен быть

скрыт от глаз со всей возможной тщательностью”[20]. Еще в конце XVIII в. Мальзерб встанет на защиту изоляции как права семьи, желающей избежать бесчестия: “То, что мы именуем низостью, принадлежит к разряду деяний, к каковым правила общественного порядка не позволяют относиться с терпимостью... Думается, что честь семьи требует удалять из общества того, кто подлыми и гнусными своими нравами заставляет краснеть родных”[21]. Напротив, когда опасности скандала удастся избежать и чести семьи либо церкви ничто не угрожает, поступает приказ освободить заключенного. Аббата Баржеде держат в Сен-Лазаре уже долго; он не раз просил об освобождении, но ему отказывали; но вот он состарился и стал калекой, а значит, скандал разразиться не может. “В конце концов, паралич его не проходит, — пишет д'Аржансон. — Он не способен ни писать, ни даже поставить свою подпись; думаю, что будет справедливо и милосердно выпустить его на свободу”[22]. Все формы зла, примыкающие к неразумию, должны держаться в тайне. Классицизм питает в отношении нечеловеческого начала какое-то чувство стыдливости, неведомое Возрождению.

Однако есть одно исключение из правила — и делается оно для безумных[23]. По-видимому, обычай выставлять напоказ умалишенных был очень древним, еще средневековым. В некоторых немецких Narr-turme проделывали зарешеченные окошки, через которые снаружи можно было наблюдать за привязанными там безумцами. Такое зрелище любой мог созерцать у городских ворот. Но странное дело: когда ворота приютов оказались крепко запертыми, этот обычай не только не исчез, но, наоборот, получил дальнейшее развитие, а в Париже и Лондоне превратился едва ли не в социальный институт. Судя по докладу, представленному в Палату общин еще в 1815 г., в Вифлеемском госпитале по воскресеньям показывали за один пенни буйно помешанных. Годовой доход от этих посещений достигал 400 фунтов стерлингов, а это значит, что число посетителей было на удивление велико: 96 тысяч в год[24]. Во Франции горожане с левого берега Сены до самой революции совершали по воскресеньям развлекательную прогулку в Бисетр, чтобы поглазеть на знаменитых сумасшедших. В своих “Наблюдениях английского путешественника” Мирабо сообщает, что безумных в Бисетре выставляли напоказ, “словно диковинных зверей, на потеху первой попавшейся деревенщине, которая согласится заплатить лиард”. Сторож показывает безумных, словно фигляр на ярмарке в Сен-Жермене — дрессированных обезьян[25]. Некоторые тюремщики славились своим умением заставлять умалишенных проделывать множество танцевальных па и акробатических трюков — для этого достаточно было нескольких ударов хлыста. Единственное послабление было сделано в конце XVIII в.; оно состояло в том, что демонстрировать безумных должны были отныне сами умалишенные: безумию дано было самому свидетельствовать о себе. “Не будем возводить клевету на природу человеческую. Английский путешественник прав, усматривая в обязанности показывать безумных нечто превосходящее силы человека, даже и самого закаленного. Об этом мы уже говорили. Но всему можно помочь. Отныне задача показывать безумных возложена на их же сотоварищей, пребывающих в просветленном состоянии, которым те в свою очередь оказывают такую же услугу. А потому сторожа этих несчастных извлекают доход, доставляемый подобным зрелищем, и не обладая подобной мерой бесчувственности, какой им, конечно же, никогда не достигнуть”[26]. Безумие, преодолевая молчание приютов, выходит на подмостки и превращается, ко всеобщей радости, в публичный скандал. Неразумие скромно пряталось по изоляторам — но безумие продолжает выступать на театре мира. И заявляет о себе громче, чем прежде. Средневековью и Возрождению была

еще неведома та роль, какой наделила безумие эпоха Империи; некогда странное братство Синего корабля давало спектакли, в которых оно изображалось мимикой[27]; теперь настоящее безумие, безумие во плоти, дает представление, изображая самого себя. В первые годы XIX в. Кумье, директор Шарантона, организовал свои знаменитые спектакли, в которых безумные играли то роль актеров, то роль зрителей на сцене. “Сумасшедшие, участвовавшие в таких театральных представлениях, становились объектом внимания и любопытства со стороны публики, легкомысленной, беспечной, а иногда и злой. Странное поведение этих несчастных, их манера держаться вызывала насмешки и оскорбительную жалость у присутствующих”[28]. В том мире, над которым простирает свое господство Сад[29], безумие становится спектаклем в чистом виде, его преподносят как развлечение уверенному в себе разуму с его спокойной совестью. До самого начала XIX в., вплоть до того момента, когда пришел в негодование Руайе-Коллар, безумцы оставались чудовищами (monstres) — т. е. существами или вещами, которые стоит показывать (montrer), чтобы на них дивились, как на чудо.

Изоляция прячет неразумие и тем обнаруживает чувство стыда за него; однако она открыто демонстрирует безумие, указывает на него пальцем. В первом случае хотят прежде всего избежать скандала, во втором скандал устраивают намеренно. Странное противоречие: классическая эпоха включает безумие во всеобъемлющий опыт неразумия; она растворяет его неповторимые формы, которые обрели индивидуальность в Средние века и в эпоху Ренессанса, в опасливом отношении к неразумию вообще, ставит их в один ряд со всеми формами неразумия, не делая между ними различий. И одновременно то же самое безумие наделяется особой приметой: это не болезнь, это громкий скандал. И все же между той свободой проявления, какая была предоставлена безумию в эпоху Ренессанса, и его публичной демонстрацией в XVIII в. нет ничего общего. Тогда безумие скрывалось повсюду, его образы, его угрозы примешивались ко всякому опыту. На протяжении классического периода его выставляют напоказ — но по другую сторону решетки; оно являет себя лишь на расстоянии, под присмотром разума, который больше не связан с ним родственными узами и, утратив сходство с безумием, избавился и от чувства собственной ущербности. Безумие превратилось в вещь, вещь зримую и зрелищную: это уже не чудовище, таящееся в глубинах человеческого “я”, а непонятно устроенное животное, чисто звериное начало, в котором уничтожено все человеческое. “Я могу представить себе человека без рук, без ног, без головы — ведь нас только опыт учит, что голова человеку более необходима, чем ноги. Но я не могу вообразить человека без мысли. Это был бы камень или животное”[30].

* * *

Депорт в своем “Докладе о службе вспомоществования умалишенным” описывает одиночные камеры Бисетра, какими они были в конце XVIII в.: “Несчастный, коему обстановкой служил один лишь покрытый соломой топчан, был тесно прижат к стене головою, ногами и всем телом и мог вкушать сон лишь под струями воды, стекавшими по этой груде камней”. Что касается одиночек Сальпетриера, то “жить в них было еще страшнее, а зачастую и смертельно опасно, ибо зимою, когда случался на Сене паводок, камеры эти, расположенные на уровне водостоков, становились не только гораздо более нездоровыми, но к тому же превращались в прибежище для множества громадных крыс,

каковые по ночам набрасывались на несчастных узников и грызли их везде, куда могли добраться; мы обнаружили безумных женщин, у которых ноги, руки и лица покрыты были ранами от их зубов, часто опасными; многие умерли от укусов”. Но здесь находятся камеры, издавна предназначавшиеся для самых опасных и самых буйных умалишенных. Тех же, кто поспокойнее и не внушает опасений, набивают во множестве в более или менее вместительные камеры. Один из самых деятельных учеников Тьюка, Годфри Хиггинс, заплатив 20 фунтов стерлингов, получил право посетить в качестве добровольного инспектора приют в Йорке. В ходе посещения он обнаруживает тщательно замаскированную дверь, а за ней — комнату не более 8 футов в длину и ширину (около 6 квадратных метров), в которой обычно располагались на ночь 13 женщин; днем их держали в комнатке чуть больших размеров[31].

Напротив, в том случае, когда умалишенные представляют особую опасность, к ним применяют систему принудительных мер, которая, по-видимому, не носит карательного характера, но призвана поставить жесткие физические границы безумию, впавшему в бешенство и ярость. Обычно таких больных приковывают цепями к стене и к кровати. В Вифлееме буйно помешанных женщин приковывали за щиколотку к стене длинной галереи; единственной их одеждой было грубое шерстяное платье. Одна из пациенток другого госпиталя, в Бетнэл Грине, страдала припадками крайнего возбуждения: на это время ее сажали в свинарник, связав по рукам и ногам; когда припадок кончался, женщину привязывали к кровати, прикрыв только одеялом; когда же ей позволяли сделать несколько шагов, между ногами ей прилаживали железный стержень, закрепленный кольцами у щиколоток и соединенный короткой цепью с наручниками. В своем “Докладе о положении умалишенных-бедняков” Сэмюэл Тьюк подробно описывает хитроумную систему, которую использовали в Вифлееме для содержания безумца, считавшегося буйным: он был прикован к длинной цепи, продернутой через отверстие в стене и тем самым позволяющей надзирателю управлять им и, так сказать, держать его извне на привязи; на шею ему надели железный ошейник, соединенный короткой цепью с другим кольцом, которое, в свою очередь, скользило вдоль толстого железного прута, закрепленного вертикально, на полу и на потолке камеры. Когда в Вифлееме начались реформы, там обнаружили человека, прожившего в такой камере и при такой смирительной системе двенадцать лет[32].

Именно тогда, когда практика содержания безумных достигает пароксизма насилия, становится ясно: прибегать ко всем этим мерам побуждает отнюдь не сознание того, что безумца следует наказать, и не долг, повелевающий его исправить. Идея “раскаяния” этому режиму совершенно чужда. Но звериный лик безумия неотступно преследует в это время все госпитали и богадельни. Облик безумия — это облик, позаимствованный у животного. Те, кого приковывают цепями к стенам камер, — не столько помешанные в рассудке люди, сколько звери, которыми овладело присущее им от природы бешенство; безумие как будто достигает своей крайней точки и, освободившись от морального неразумия, заключавшего в себе его наиболее смягченные формы, внезапно, скачком, отождествляется с прямым, неопосредованным буйством животного. Идея животного начала, утвердившись в приютах, придает им сходство со зверинцем и его клетками. Когель так описывает Сальпетриер конца XVIII в.: “Безумные женщины в припадке буйства посажены на цепь, словно собаки, у дверей своих камер; от надзирательниц и посетителей их отделяет длинный коридор, огороженный железной решеткой; через решетку им просовывают пищу и солому, на

которой они спят; окружающие их нечистоты частично удаляют граблями”[33]. В Нантском госпитале зверинец выглядел как ряды одиночных клеток для хищных животных. Эскиролю нигде не встречалось “столь роскошных замков, засовов, железных брусьев для укрепления дверей узилищ... Рядом с дверями были проделаны маленькие отверстия, зарешеченные и снабженные ставнем. Вблизи такого отверстия спускалась вниз цепь, укрепленная в стене одним концом, а на другом конце имеющая литой сосуд, весьма похожий на башмак; в него клали пищу и опускали ее сквозь решетчатое отверстие”[34]. В 1814 г. Фодере прибывает в Страсбургский госпиталь; здесь он обнаруживает нечто вроде хлева для людей, устроенного с большой заботой и хитроумием: “Для безумцев докучных и пачкающих белье” додумались соорудить по бокам больших палат “нечто вроде дощатых клеток либо шкафов, в каковых может поместиться, самое большее, один человек среднего роста”. Пол у этих клеток сделан так, что он находится не прямо на земле, а чуть приподнят над нею, образуя просвет сантиметров в пятнадцать. На доски бросают немного соломы, “на которой умалишенный спит, обнаженным или полуобнаженным, на которой он ест и на которой оправляется...”[35]

Конечно же, речь здесь идет о системе безопасности, о мерах, предпринятых на случай буйства сумасшедших, для защиты от их безудержного бешенства. Безудержность эта осмысливается прежде всего как социальная опасность. Но для нас особенно важно то, что в сфере воображаемого она предстает как разновидность свободы, какой пользуются животные. Тот негативный факт, что “с безумным обращаются не как с человеческим существом”, имеет вполне позитивное содержание; бесчеловечное равнодушие к умалишенному в действительности означает своего рода навязчивую идею, уходящую корнями в далекое прошлое, в те страхи, из-за которых животный мир со времен Античности и особенно Средневековья предстает привычно-загадочным, чудесным и угрожающим, несет в себе какое-то неясное беспокойство. Однако этот страх перед животным, который сопровождал восприятие безумия, привнося в него все разнообразие картин своего воображаемого, был уже не тем, что двумя или тремя веками ранее: превращение человека в животное перестало быть зримым признаком присутствия дьявольских сил или плодом адской алхимии неразумия. Явление зверя в человеке не означает больше его принадлежности к потустороннему миру; зверь — просто его безумие, не указывающее ни на что, кроме себя самого: его безумие в природном состоянии. Буйствующее звериное начало безумия лишает человека всего человеческого — но при этом не отдает его во власть иных сил, а лишь низводит на нулевой уровень его собственной природы. Для эпохи классицизма безумие в крайних своих формах — это человек в непосредственной связи с собственной животностью, безотносительно к чему-либо иному, постороннему[36].

1. Настанет день, когда присутствие в безумии звериного начала будет рассматриваться, в свете эволюционного учения, как симптом и, более того, как сущность болезни. В классическую же эпоху оно, наоборот, с особой ясностью указывает именно на то, что безумный человек — не больной. В самом деле: животное начало оберегает безумца от той хрупкости, неустойчивости, болезненности, которая свойственна человеку. Звериная крепость безумия, его толстокожесть, позаимствованная из бессознательного животного мира, делает безумного человека устойчивым к голоду, жаре, холоду, боли. До конца XVIII в. было общепризнанной истиной, что безумцы могут переносить тяготы жизни сколь угодно долго. О них нет надобности заботиться; их не нужно ни укрывать от холода, ни обогревать.

Сэмюэл Тьюк, посетив в 1811 г. один workhouse в Южных графствах, обнаруживает там камеры, куда свет проникает лишь через проделанные в дверях зарешеченные окошки. Все женщины, находящиеся там, раздеты догола. Однако же “температура была чрезвычайно низкой, накануне вечером термометр показывал 18° мороза. Одна из этих страдалиц лежала на жалкой охапке соломы, одеяла у нее не было”. Еще для Пинеля эта способность сумасшедших переносить, подобно животным, любую непогоду была медицинским догматом; он по-прежнему будет восхищаться той “стойкостью и легкостью, с какой некоторые умалишенные обоего пола переносят даже самый жестокий и продолжительный мороз. В месяце нивозе III года в продолжение нескольких дней термометр падал до 10, 11 и даже 16° ниже нуля, но один из умалишенных из госпиталя Бисетр никак не хотел лежать под шерстяным одеялом и все время сидел на ледяном дощатом полу своей камеры. По утрам, едва открывали ему дверь, как он уже бежал в одной рубашке во внутренний двор, хватал горстями лед и снег, прикладывал к груди и ждал, пока он растает, испытывая своеобразное наслаждение”[37]. Безумие с его звериной свирепостью предохраняет человека от грозящих ему болезней; благодаря безумию он достигает неуязвимости, схожей с той, какой природа со свойственной ей предусмотрительностью наделила животных. Любопытно, что помешательство в рассудке, возвращая безумца к животному состоянию, тем самым непосредственно вверяет его доброте природы[38].

2. Именно поэтому безумие в крайних своих проявлениях менее всего относится к медицине; равным образом оно не подлежит воздействию исправительных мер. Разнузданное звериное начало можно обуздать только дрессурой и отуплением. Тема безумца-животного получила весьма наглядное воплощение в тех педагогических приемах, которые в XVIII в. иногда применялись по отношению к сумасшедшим. Пинель ссылается на пример одного “весьма знаменитого монастыря в южных областях Франции”; здесь умалишенному со странностями в поведении было отдано “строгое приказание измениться”; если он отказывался ложиться спать или есть, его “предупреждали, что в наказание за упорствование свое в заблуждениях назавтра он получит десять ударов воловьей жилой”. Напротив, если он был послушным и хорошо себя вел, ему разрешали “принимать пищу в столовой, подле своего наставника”, но стоило ему совершить хотя бы малейшую провинность, как он получал предупреждение: “на пальцы ему обрушивался жестокий удар палочкой”[39]. Возникла, таким образом, любопытная диалектика, объясняющая все “бесчеловечные” приемы, которые использовались в практике изоляции: высвободившееся в безумии животное начало подчиняется лишь дрессировке, чей смысл состоит вовсе не в том, чтобы возвысить зверя до человека, а в том, чтобы восстановить в человеке все чисто животное. Безумие разоблачает тайну звериного начала, в которой состоит его истина и в которой оно до известной степени растворяется и уничтожается. Примерно в середине XVIII в. у всех на устах было имя одного фермера с севера Шотландии; прославился он искусством излечивать маниакальные состояния. Пинель мимоходом упоминает, что сложения этот Грегори был геркулесового; “метод его состоял в том, что на умалишенных он взваливал самые тяжкие сельскохозяйственные работы, одних использовал как вьючных животных, других — в качестве слуг и в конце концов, обрушивая на них целый град ударов за малейшую попытку ослушания, приводил к полному повиновению”[40]. Безумие, возвращаясь к звериному началу, обретает свою истину — и одновременно исцеление: превращение безумца в животное стирает то проявление зверя в человеке, которое и составляло соблазн безумия; голос зверя не умолкает — просто сам человек перестает существовать. Отсутствие разума

в человеческом существе, превращенном во вьючное животное, равносильно мудрости и соответствует ее порядку: безумие излечивается тогда, когда оно отчуждено в чем-то ином, и не в чем ином, как в собственной истине.

3. Настанет момент, когда заключенное в безумии звериное начало наведет на мысль о создании механистической психологии, а также о возможном сведении всех форм безумия к основным структурам животного мира. Но в XVII-XVIII вв. наличие животных черт в облике безумных ни в коей мере не предполагало, что явления безумия как-то детерминированы животностью. Напротив, в эту эпоху безумие располагалось в пространстве непредсказуемой свободы, в котором бешенство не знает узды; власть детерминизма над ним может проявляться лишь в форме принуждения, наказания и дрессировки. Благодаря животному началу безумие не возвращается к великим законам природы и жизни, а, скорее, обретает тысячеликость Бестиария. Однако этот Бестиарий отличен от Бестиария средневекового, повествующего о метаморфозах зла через его многочисленные символические обличья: он абстрактен, зло в нем лишено своей фантастической телесности и наводит страх только предельной своей формой, лишенной содержания истиной зверя. Оно очищено от богатства и разнообразия воображаемой фауны и сохраняет в себе лишь общую для всех ее представителей угрожающую силу, ту смутную опасность, которую несет животное начало, неустанно подстерегающее человека и внезапно ввергающее его разум в буйство, а истину его растворяющее в бешенстве умалишенного. Несмотря на предпринятые в тот же период шаги по созданию позитивной зоологии, маниакальная одержимость животностью, воспринимаемой как естественное, природное пространство безумия, продолжает порождать все новых и новых обитателей преисподней классической эпохи. Именно звериное начало — тот элемент воображаемого, в котором коренится вся практика изоляции, все самые причудливые аспекты ее жестокой дикости.

В Средние века — и в период, предшествующий францисканскому движению, и, по-видимому, еще долгое время после его возникновения, вопреки ему, — соотношение человеческого существа с животным миром было соотношением (воображаемым) человека с подземными силами зла. В наше время человек осмысляет это соотношение в форме позитивности, присущей самой природе, — как иерархию, упорядоченность и эволюцию одновременно. Но переход от первого типа соотношения ко второму произошел как раз в классическую эпоху, когда животное начало воспринималось еще как негативное, но уже как естественное, — иными словами, когда человек переживал свою связь со зверем только через безусловную угрозу безумия, которое уничтожает человеческую природу, растворяя ее в не знающей внутренних разграничений стихии природы. Такой способ осмысления безумия — свидетельство того, что даже и в XVIII в. связь человека с природой не была ни простой, ни непосредственной и что осуществлялась она в формах строжайшего негативизма[41].

По-видимому, та связь, которая установилась в западной культуре между восприятием безумия и воображаемыми формами соотношения человека с животным, была для этой культуры сущностно важной. Изначально для нее отнюдь не было очевидным, что животное тоже причастно к полноте, мудрости и упорядоченности природы: эта идея возникла

гораздо позднее и долго оставалась на поверхности культуры; возможно, что и сейчас она еще не слишком глубоко проникла в скрытые от глаз пространства воображения. В самом деле, если как следует в них всмотреться, не остается сомнений в том, что животное — это скорее нечто противоестественное, некая отрицательная величина, ибо оно угрожает порядку и своим буйством создает опасность для положительной мудрости природы. Доказательством тому может служить творчество Лотреамона. То, что западный человек на протяжении двух тысячелетий жил под знаком определения “разумное животное”, вовсе не означает, что он признавал возможность существования некоего порядка, общего и для разума, и для животного начала. Определение это отнюдь не обозначает того способа, каким человек включается в позитивный порядок природы.

Можно ручаться: слова “разумное животное”, что бы ни вкладывал в них в действительности Аристотель, долгое время означали для западного мира то, каким образом происходило выделение разума в его свободе из пространства безудержного неразумия, в результате которого они становились прямыми противоположностями. С того момента, как философия сделалась антропологией, а человек захотел познать свое место в полноте и разнообразии природы, животное начало утратило свой негативный заряд и превратилось в позитивную форму эволюции, стоящую между природным детерминизмом и человеческим разумом. Формулировка “разумное животное” наполнилась совершенно иным смыслом: ведь неразумие, которое она предполагала у истоков всякого возможного разума, исчезло без следа. Отныне безумию пришлось подчиниться человеческому детерминизму: человек предстает как существо природное даже и в самой своей животности. Научный и медицинский анализ безумия в классическую эпоху, как мы увидим далее, упорно пытался вписать его в природный механизм, — однако реальная практика обращения с умалишенными достаточно ясно свидетельствует о том, что безумие по-прежнему не отделялось от противоестественного буйства животного мира.

* * *

Во всяком случае, изоляция выставляет на всеобщее обозрение именно звериное начало безумия — но в то же время стремится избежать скандала, связанного с аморализмом неразумного. В этом наглядно проявляется та дистанция, которая установилась в классическую эпоху между безумием и другими формами неразумия, — даже если с известной точки зрения они действительно смешивались и сближались друг с другом. Но если безумию дозволено вести свои вольные речи на языке скандала и соблазна, при том что целый ярус в здании неразумия погружен в немоту, то какой же урок оно может нам преподать — урок, которого нельзя извлечь из неразумия вообще? Каков тот особый смысл буйных припадков и всей неистовой ярости помешанных, который отсутствует в речах, должно быть более осмысленных, других обитателей изоляторов? В чем состоит особое значение безумия?

Начиная с XVII в. неразумие в самом общем смысле этого слова уже не несет в себе назидания. Опасная обратимость разума, которую Возрождение переживало как нечто неизменно близкое, скоро забудется, а вызываемые ею соблазны исчезнут. Великая тема, тесно связанная с ренессансным опытом христианства — безумие Распятия, — в XVII в.

постепенно изживает себя, несмотря на янсенистов и Паскаля. Вернее, она существует, но смысл ее искажен и вывернут наизнанку. Человеческому разуму больше не предъявляется требование отказаться от своей гордыни и убеждений, чтобы затеряться в великом неразумии жертвоприношения. Когда христианство классической эпохи говорит о безумии Распятия, тем самым оно имеет в виду лишь унижить ложный разум, дабы воссиял вечный свет разума истинного; безумие Бога, ставшего человеком, — это только мудрость, недоступная людям, живущим в неразумии этого мира: “Распятый Христос... был соблазном для мира и в глазах века своего явился невежеством и безумием”. Однако мир обратился в христианство, и тот божественный порядок, какой обнаруживает себя во всех перипетиях истории и во всем безумии людей, ясно показывает ныне, что “Христос стал вершиной нашей мудрости”[42]. Соблазн христианской веры и христианского смирения, который еще для Паскаля сохранял всю свою силу и ценность свидетельства о Боге, вскоре лишится для христианской мысли всякого смысла — кроме разве что одного: что люди, чье сознание впало в этот соблазн, слепы душой: “Не допускайте же, чтобы крест ваш, подчинивший вам целый мир, оказался безумием и соблазном для одержимых гордынею душ”. Христианское неразумие — сами христиане отталкивают его ныне на обочину разума, который сделался тождествен мудрости богочеловека. Лишь два столетия спустя после Пор-Рояля, у Достоевского и Ницше, Христос вновь явится во славе своего безумия, соблазн снова получит значение свидетельства о Боге, и неразумие перестанет быть лишь публичным позором разума.

Но в тот самый момент, когда христианский разум избавляется от безумия, с которым он долгое время составлял единое целое, безумец как таковой, с его утраченным разумом и беснующейся животностью, обретает особую показательность: соблазн, изгнанный из тех горних сфер, где человек уподобляется Богу и где являет себя Вочеловечение, словно бы с новой, полной силой и принимая новый поучительный смысл, переносится в ту сферу, в которой человек связан с природой и ее животным миром. Точка приложения назидательного урока сместилась на нижние уровни безумия. Отныне распятие не следует рассматривать как соблазн и скандал; но не следует и забывать, что Христос на протяжении всей своей человеческой жизни как бы почитал безумие; он освятил его — как освятил исцеленное увечье, отпущенный грех, бедность, призванную стяжать вечные богатства. Святой Винцент де Поль напоминает тем, кому поручено надзирать за слабоумными в домах-изоляторах, что “в этом устав их — сам Господь, каковому угодно было пребывать в окружении лунатиков, бесноватых, безумных, искушаемых, одержимых”[43]. Люди эти, пребывающие во власти нечеловеческих сил, окружают тех, кто являет собой образ вечной Мудрости, того, кто воплощает ее в себе самом, и создают вокруг них как бы ореол хвалы: обступая со всех сторон разум, в котором им отказано, они и славят его, и дают ему повод признать в смиренном самоуничижении, что дарован он лишь по милости Божией. Более того: Христос не только пожелал видеть вокруг себя лунатиков, он пожелал и сам казаться для всех помешанным, дабы в вочеловечении своем пройти все степени человеческого падения; тем самым безумие становится высшей формой и высшей ступенью вочеловеченного Бога, последней перед свершением и искуплением Распятия: “О Спаситель, угодно Тебе было сделаться соблазном для Иудеев и безумием для Еллинов; Тебе угодно было казаться словно не помнящим себя; да, Господу нашему угодно было выдавать себя за умалишенного, как гласит Святое Евангелие, и желал он, чтобы почитали его буйно помешанным. Dicebant quoniam in furorem versus est(п.43). Апостолы его,

случалось, взирали на него как на человека, обуянного гневом, и казалось им так до той поры, когда стали они свидетелями сострадания его ко всем немощам нашим, когда благословил он нас во скорбях для того лишь, чтобы научились они, и мы также, сострадать всем немощным и увечным”[44]. Иисус, придя в мир, согласился принять все тяготы удела человеческого и даже стигматы падшей природы; он прошел весь путь Страстей, от уничтожения и до смерти, и путь его был также путем страстей, забытой мудрости и безумия. И поскольку безумие было одной из форм страстей — в каком-то смысле их последней формой, за ней могла быть только смерть, — люди, страждущие им теперь, должны вызывать к себе почтение и сострадание.

Почитать безумие отнюдь не означает видеть в нем произвольную и неизбежную случайность болезни; это значит рассматривать его именно как нижнюю границу истины человека, границу не только не случайную, но и весьма существенную. Смерть полагает предел человеческой жизни во времени, безумие полагает ей предел в животной стихии; и как человеческая смерть оказалась освящена смертью Христа, так и безумие даже в самых скотских своих проявлениях тоже оказалось освящено. 29 марта 1654 г. святой Винцент де Поль писал Жану Барро, одному из членов Конгрегации, что его брата только что поместили в Сен-Лазар как помешанного: “В состоянии, в каком пребывал он, должно нам почитать Господа нашего, каковой, когда хотели связать его, произнес *quoniam infrenesim versus est*, дабы освятить состояние это в тех людях, кого ввергнет в него божественное провидение”[45]. Безумие есть самое низменное проявление человеческой природы, которое Бог принял в своем воплощении, дабы показать, что нет в человеке ничего столь нечеловеческого, чего нельзя было бы искупить и спасти; крайняя точка человеческого падения была возвеличена навеки присутствием Бога — вот тот урок, который в XVII в. заключен во всяком безумии.

Теперь нам понятно, отчего соблазн безумия может быть явлен всем, в то время как соблазн иных форм неразумия скрывают самым тщательным образом. Этот последний содержит в себе лишь заразительный пример нравственной вины и аморализма; первый же показывает людям, до какой близости к животному могут они дойти в своем падении, — но и до каких пределов простиралось милосердие Бога, изъявившего готовность спасти человека. Для христианства эпохи Возрождения поучительный смысл неразумия и его соблазнов был заключен в безумии Вочеловечения Бога; для эпохи классицизма вочеловечение перестает быть безумием; безумием становится воплощение человека в животном, та низшая точка его падения, которая служит несомненным признаком виновности, — и та крайняя степень божественного снисхождения, которая выступает символом всепрощения и вновь обретенной невинности. Отныне все уроки безумия, вся его назидательная сила сосредоточиваются в той темной области, находящейся на нижней границе человеческого, где человек соединяется с природой и где он одновременно и предел падения и абсолютная невинность. Участие, которое на протяжении классического периода принимала в умалишенных церковь (символом этого участия стали святой Винцентде Поль и его Конгрегация, или Братья Милосердия), все эти церковные ордена, опекающие безумие и демонстрирующие его миру, — разве не служат они свидетельством того, что церковь рассматривала безумие как трудный, но исключительно важный урок: урок виновной невинности животного в человеке? Именно его, этот урок, должны были прочесть и усвоить зрители, которым представлен был в лице безумца бешеный человек-зверь.

Парадоксальным образом христианское осмысление животного начала подготавливает тот момент, когда с безумием станут обращаться как с явлением природы; вскоре забудется, что означала “природа” для классической мысли, — забудется, что она была вовсе не открытой и доступной сферой объективного анализа, а пространством, где для человеческого существа рождается вечный соблазн безумия — последней истины человека и формы его уничтожения как такового.

* * *

Опутанное целой сетью фактов и явлений, непонятных практик и обычаев, в силу которых оно выставляется напоказ и одновременно обуздывается, низводится до животного начала, в то же время заключая в себе зримый урок Искупления, — безумие оказывается в странном положении по отношению к неразумию в целом. В изоляторах оно соседствует со всеми формами неразумия, которые окружают его со всех сторон и определяют его наиболее общую истину; и тем не менее его отделяют от остальных форм, с ним обращаются по-особому, обнаруживая в нем своеобразие, — как если бы, принадлежа к области неразумия, оно беспрестанно пересекало ее и каким-то неповторимым, ему одному свойственным образом, само собой устремлялось к ее парадоксальному пределу.

Если бы мы стремились воссоздать историю безумия в позитивистском духе, все это едва ли имело бы для нас значение. Постепенное распознавание патологической реальности безумия смогло осуществиться не через изоляцию либертинов и не через навязчивое присутствие звериного начала; наоборот, его медицинская истина открылась лишь после того, как оно избавилось от всего, что замыкало его в нравственном мире классической эпохи; во всяком случае, именно это предполагает любой позитивизм, движимый искушением поправить картину своего собственного становления и развития. Как будто вся история познания совершалась лишь благодаря эрозии некоей научной объективности, которая мало-помалу обнажает от всего наносного свои основополагающие структуры; как будто мы не должны с самого начала принять в качестве постулата как раз то, что именно форма медицинской объективности может определять сущность и глубинную истину безумия. Вполне возможно, что принадлежность безумия к сфере патологии следует рассматривать скорее как изъятие его из другой сферы, как своего рода метаморфозу, подготовленную длительным развитием нашей культуры, однако ни в коей мере не обусловленную самой сущностью безумия. Те родственные связи, которые в классическую эпоху устанавливались между ним и, например, либертинами и освящались практикой изоляции, предполагают совершенно иной, недоступный для нас облик тогдашнего безумия.

В наши дни мы привычно воспринимаем безумие как низвержение в пространство детерминизма, где постепенно уничтожаются любые формы свободы; мы видим в нем лишь детерминизм с его природными закономерностями, причинно-следственными связями и дискурсивным движением форм; ибо современному человеку безумие грозит лишь этим возвратом в угрюмый мир животных и вещей с их крайне ограниченной свободой. Но в XVII-XVIII вв. безумие воспринималось не в перспективе природы, а на фоне неразумия; в нем открывался не механизм, а скорее именно свобода, в неистовстве своем принявшая чудовищные звериные формы. Сегодня мы понимаем неразумие только в свете эпитета

неразумный, применяемого к поступкам или словам, которые в глазах человека непосвященного служат признаком безумия и всех сопровождающих его патологических явлений; неразумное для нас — лишь одна из форм проявления безумия. Для классицизма же, напротив, неразумие имело статус существительного; оно составляет в эту эпоху нечто вроде субстанциальной функции. Именно в соотношении с ним, и только с ним, возможно понять безумие. Неразумие является для него опорой или, вернее будет сказать, определяет пространство его возможности. Для человека классической эпохи безумие — это вовсе не естественное условие неразумия, не психологическая и человеческая его причина; оно выступает лишь эмпирической формой неразумия; безумец, описав кривую человеческого падения и достигнув ее крайней точки, животного буйства, разверзает перед всеми ту пропасть неразумия, которая угрожает человеку и в глубине которой обретаются все формы его природного бытия. Дело тут не в соскальзывании в область детерминизма; безумие — это окно в бездну ночи. Рационализм классической эпохи лучше, чем любой другой, во всяком случае лучше, чем наш современный позитивизм, сумел уловить и сделать доступной восприятию подспудную опасность неразумия — этого грозного пространства абсолютной свободы.

Современный человек со времен Ницше и Фрейда находит в глубинах своего “я” опровержение любой истины: при нынешнем своем знании о самом себе он способен понять собственную неустойчивость и увидеть, где ему угрожает неразумие; человек XVII в., напротив, обнаруживает в непосредственном предстоянии ему его собственной мысли ту неколебимую уверенность, с какой изъясняется разум в первичной своей форме. Но это вовсе не означает, что человек классической эпохи с его опытом истины стоял от неразумия дальше, нежели мы. Cog/ito действительно есть абсолютное начало; но не следует забывать, что злой гений появился раньше. Причем злой гений — это не символ, в котором сходятся и выстраиваются в систему все опасности, таящиеся в таких психологических явлениях, как образы сновидений и заблуждения чувств. Злой гений пребывает между Богом и человеком и имеет абсолютный смысл: это, собственно говоря, сама возможность неразумия и вся полнота его власти. Он — нечто большее, чем преломление смертности человека; он — указание на опасность, которая намного превосходит человеческие силы и способна решительным образом воспрепятствовать постижению истины; он ставит перед истиной заслон — не для духа, а для разума. И то, что истина, воссиявшая в Cogito, в конечном счете целиком закрывает собой тень злого гения, еще не позволяет забыть о его грозном незыблемом всевластии: опасность неразумия нависала над мыслью на протяжении всего пути, проделанного Декартом, вплоть до заключения о существовании и истинности внешнего мира. При таких условиях неразумие в классическую эпоху никак не могло быть соизмеримо с психологическим событием или даже с человеческим пафосом вообще: ведь оно — стихия, в которой мир рождается для истины о себе самом, та область, где разуму придется отвечать за себя. Для классицизма безумие никоим образом не может считаться самой сущностью неразумия — и даже простейшим из его проявлений; психологии безумия не дано высказать истину неразумия. Наоборот, для того чтобы установить подлинные масштабы безумия, его следует рассматривать в перспективе неразумия и отведенной ему свободы.

Люди, которых мы будем называть “душевнобольными”, стояли в одном ряду с либертинами, осквернителями святынь, развратниками и расточителями не потому, что

безумию с его детерминизмом и его невинностью придавали слишком мало значения, но потому, что неразумие еще не было поколеблено в своих правах. Выпустить безумных на волю, “освободить” их от этого компрометирующего соседства отнюдь не значит стряхнуть с себя старинные предрассудки; это значит закрыть глаза и погрузиться в “психологический сон”, забыв о той бдительности в отношении к неразумию, какая придавала классическому рационализму предельно заостренный смысл. Нам кажется, что безумец, затерявшийся в пестрой толпе, которая населяла богадельни и с которой удалось разобраться лишь в начале XIX в., остался неузнанным, и истина его психологического облика не была открыта; но объяснялось это тем, что в безумии видели глубинное родство со всеми формами неразумия. Когда умалишенного подвергают заключению вместе с развратником или еретиком, тем самым затушевывается сам факт безумия, но зато обнажается всечасная возможность неразумия; именно против этой угрозы в ее абстрактной и всеобъемлющей форме и пытается бороться практика изоляции.

Для всех прочих ликов неразумия безумие — то же, что грехопадение для различных форм греха: это их начало, первотолчок, величайшая виновность в ее моментальном соприкосновении с величайшей невинностью, бесконечно повторяемый высокий образец того, о чем следовало бы забыть, преисполнившись стыда. Безумие потому и служит примером для мира изоляции, его потому и выставляют напоказ, обрекая на немощь все прочие признаки неразумия, что оно принимает на себя всю силу соблазна. Оно распространяется по всей области неразумия, соединяя противоположные ее пределы: нравственный выбор, относительную вину, всякого рода слабости — и звериную ярость, свободу, неотделимую от буйства, изначальное и абсолютное человеческое падение; полюс свободы светлой и полюс свободы темной. Безумие — это неразумие в целом, стянутое в одну точку: это виновный день и невинная ночь.

В этом, по-видимому, и состоит главный парадокс классического опыта безумия: с одной стороны, он вошел в моральный опыт неразумия, подвергнутого в XVII в. изгнанию и изоляции; но с другой стороны, он связан с опытом животного неразумия, составляющего абсолютный предел для заключенного в телесную оболочку разума и величайший скандал человеческого существования. Постольку, поскольку безумие находится под знаком всех малых форм неразумия, оно связывается с неким этическим опытом и с нравственной ценностью разума; но поскольку оно соотнесено с животным миром и его высшим неразумием, оно соприкасается с его чудовищной невинностью. Классический опыт безумия, если угодно, противоречив и весьма далек от тех юридических определений безумия, в которых делается попытка разграничить ответственность и детерминизм, проступок и невиновность; он весьма далек и от тех медицинских исследований, задачей которых в ту же самую эпоху становится анализ безумия как явления природы. И тем не менее на практике и в конкретном сознании эпохи классицизма существует такой, совершенно особый опыт безумия, в мгновение ока вбирающий в себя всю протяженность неразумия; основанный на этическом выборе ~ и одновременно неудержимо тяготеющий к буйному животному началу. Позитивизму не суждено преодолеть эту двойственность — хоть он и упростит ее, рассматривая тему животного безумия и его невинности в рамках теории, трактующей умопомешательство как патологический механизм природы: безумец по-прежнему останется в изоляторе, изобретенном для него в классическую эпоху, — а значит, позитивизм втайне, сам себе в том не признаваясь, будет удерживать его в системе морального принуждения и укрощенного неразумия. Несмотря на то что позитивистская

психиатрия XIX в., да и наша тоже отказались от практических мероприятий, разработанных в XVIII в., и отвергли знания той эпохи, они втайне унаследовали многие из тех связей, которые установила с неразумием классическая культура в целом; они модифицировали эти связи, сместили в них акценты; они полагали, будто ведут речь исключительно о безумии и его объективной патологии; но, помимо собственной воли, они имели дело с безумием, по-прежнему проникнутым этикой неразумия и соблазном звериного начала.

Версия #1

Зверобой создал 2 февраля 2026 02:21:35

Зверобой обновил 2 февраля 2026 02:23:09