

ПРИЗНАННАЯ КЛАССИКА
ИСТОРИОГРАФИИ

КАРЛО ГИНЗБУРГ



КАКОВО ЭТО:
МЫСЛИТЬ В ЭПОХУ
ИНКВИЗИЦИИ?



Карло Гинзбург
Сыр и черви. Картина
мира одного мельника,
жившего в XVI веке

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=73964957

Картина мира одного мельника, жившего в XVI веке: Москва; 2026

ISBN 978-5-389-33161-7

Аннотация

В 1583 году начался продолжительный инквизиционный процесс, растянувшийся на несколько лет. На скамье подсудимых оказался Доменико Сканделла, по прозвищу Меноккио – итальянский мельник, привлеченный к суду за смелые речи о боге и вере, не укладывавшиеся в привычную картину мира, бытовавшую в то время. Несомненно, Меноккио был выдающейся фигурой и воспринимался большинством современников как вольнодумец. Широта его кругозора, своеобразное прочтение и интерпретация религиозных и гуманистических текстов, как и смелость его идей, не перестают удивлять и сегодня. Рим, пристально следивший за развернувшимся процессом против философа-самоучки, пресекал любые гуманные поползновения инквизиционного трибунала по отношению к обвиняемому. Не сумев в полной мере отказаться от своих взглядов, он предстал

перед церковным судом во второй – и уже последний – раз. Осенью 1599 года Доменико Сканделла был приговорен судом инквизиции к сожжению.

Как получилось, что обычный мельник из небольшого фриульского селения привлек к себе столь серьезное внимание борцов с ересями? Каким образом собственное понимание основных вопросов мироздания привело человека к гибели? И кем же является Доменико Сканделла – еретиком или подлинным гением своего времени?

По материалам инквизиционного суда выдающийся итальянский историк Карло Гинзбург полно и красочно реконструирует духовный мир Меноккио, воссоздавая облик эпохи и давая голос безмолвствующему большинству – простому народу. «Сыр и черви» наглядно показывает, как материалы инквизиционных архивов помогают исследователям запечатлеть тихие голоса людей, которые практически не упоминаются в исторических документах, и пролить свет на актуальные проблемы современности – от вызова, брошенного простым народом в сторону власти, до переплетения устной и письменной культуры.

Книга переведена на 26 языков и является одним из ключевых текстов для современной историографии.

Содержание

Введение	7
Конец ознакомительного фрагмента.	23

Карло Гинзбург
Картина мира
одного мельника,
жившего в XVI веке

Посвящается Луизе

Carlo Ginzburg

IL FORMAGGIO E I VERMI

Il cosmo di un mugnaio del '500

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the Publisher.

Published by permission of the Reiser Literary Agency, Italy, & ELKOST International literary agency, Spain.

Перевод с итальянского Михаила Андреева (Введение, главы 1–62), Яны Богдановой (Заключение)

© 2019 by Carlo Ginzburg

© Андреев М. Л., перевод на русский язык, 2026

© Богданова Я. А., перевод на русский язык, 2026

© Издание на русском языке. ООО «Издательство АЗБУ-КА», 2026

КоЛибри®

Введение

1

Историков еще совсем недавно можно было упрекать в нежелании заниматься чем-либо, кроме деяний царствующих особ¹. Сейчас это уже не так. Все чаще они обращаются к тому, что их предшественники замалчивали, отодвигали в сторону или попросту не желали знать. «Кто построил семи-вратные Фивы?» – спрашивал «рабочий читатель» Брехта. Источники ничего не говорят об этих безымянных строителях, но вопрос остается.

2

Скудость свидетельств об угнетенных классах² прошлого

¹ Обычный человек, писал Висенс Вивес, “se ha convertido en el principal protagonista de la Historia” («превратился в главного героя истории»). Цит. по: *Chaunu P.* Une histoire religieuse serielle // *Revue d'histoire moderae et contemporaine*. XII. 1965. P. 2). Цитата из Брехта взята из *Fragen eines Lesenden Arbeiters // Hundert Gedjchte, 1918–1950. В., 1951, S. 107–108.* То же стихотворение использовано в качестве эпитафии в работе *Kaplow J.* *The Names of Kings. The Parisian Laboring Poor in the Eighteenth Century.* N. Y., 1973. Ср. также: *Enzensberger H. M.* *Letteratura come storiografia // И Menabo.* № 9. 1966. P. 13.

² Я использую термин Грамши «угнетенные классы», поскольку он указыва-

– первое (но не единственное) препятствие, с которым встречаются такого рода исследования. Из этого правила, однако, есть исключения. В настоящей книге рассказывается история одного фриульского мельника – Доменико Сканделла по прозвищу Меноккио, – который провел жизнь в полнейшей неизвестности и был сожжен по приговору инквизиции. Материалы двух судебных процессов, на которых с интервалом в пятнадцать лет рассматривалось его дело, дают нам широкую картину его мыслей и чувств, его фантазий и чаяний³⁴. В других документах содержатся сведения о его хозяйственной деятельности, о жизни его семейства. До нас дошли даже его собственноручные записи и неполный перечень прочитанных им книг (он умел читать и писать). Конечно, хо-

ет на широкий круг явлений действительности, но не имеет патерналистских коннотаций, более или менее явно присутствующих в термине «низшие классы». О проблемах, вошедших в научный оборот после публикации заметок Грамши о фольклоре и угнетенных классах, см. дискуссию, в которой участвовали Э. Де Мартино, Ч. Лупорини, Ф. Фортини и др. (перечень выступлений см. в кн.: *Lombardi Satriani L. M. Antropologia culturale e analisi della cultura subaltera*. Rimini, 1974. P. 74). О современной постановке этих проблем, в значительной мере предвосхищенной в работе *Hobsbawm J. Per lo studio delle classi subalterai // Societa*. XVI. 1960. P. 436–439.

³ Документы процессов против Меноккио содержатся в архиве архиепископской курии в Удине: Anno integro 1583 a p. 107 usque ad 128 incl., proc. n. 126; Anno integro 1596 a p. 291 usque ad 306 incl., proc. n. 285⁴. Единственный исследователь, который о них упоминает (но прямо к ним не обращается), – *Battistella A. II S. Officio e la riforma religiosa in Friuli. Appunti storici documentati*. Udine, 1895. P. 65 (он ошибочно полагает, что Меноккио избежал казни).

⁴ Указания на конкретные тома архивных дел в русском издании сняты.

телось бы знать о нем больше. Но и то, что мы знаем, позволяет реконструировать хотя бы фрагмент того, что принято называть «культурой угнетенных классов» или «народной культурой».

3

Наличием нескольких культурных уровней в рамках так называемых цивилизованных обществ определяется само существование той научной дисциплины, которая носит имя фольклористики, демологии, этнологии или истории народных традиций⁵. Но термин «культура» применительно к комплексу взглядов, верований, жизнеповеденческих принципов, присущих угнетенным классам в определенный исторический период, вошел в употребление сравнительно недавно, будучи заимствован у культурной антропологии. Только введя понятие «примитивная культура», удалось постулировать наличие хоть какой-то культуры у тех, кого не так давно свысока именовали «плебсом цивилизованных народов». К

⁵ Библиография предмета чрезвычайно обширна. Для общей ориентации полезны: *Cirese A. M.* Alterita e dislivelli interni di cultura nelle società superiori // *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo*. Palermo, 1972. P. 11–42; *Lombardi Satriani L. M.* *Antropologia culturale*. Op. cit.; *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*. A cura di P. Rossi. Torino, 1970. Грамши с некоторыми колебаниями также воспринял концепцию фольклора как «бессвязной мешанины идей»: *Letteratura e vita nazionale*. Torino, 1950. P. 215 sgg. (ср. также: *Lombardi Satriani*. Op. cit. P. 16 sgg.).

угрызениям совести, испытываемым классовым гегемоном, прибавились угрызения совести колониализма. Тем самым удалось преодолеть, хотя бы на словах, не только устаревшую концепцию фольклора как простого собрания диковинок, но и точку зрения тех исследователей, которые видели в идеях, верованиях, мировоззренческих установках угнетенных классов всего лишь бессвязную мешанину идей, верований, мировоззренческих установок, выработанных господствующими классами и выработанных иногда в далеком прошлом. На этом фоне завязалась дискуссия о характере отношений между культурой угнетенных классов и культурой классов господствующих. В какой степени первая зависит от второй? Можно ли говорить о каком-либо между ними взаимообмене?

Историки лишь недавно и с известной недоверчивостью стали рассматривать такого рода проблематику. Отчасти это объясняется тем, что взгляд на культуру как на явление сугубо аристократическое далеко не утратил своего влияния. Еще слишком часто оригинальные идеи и представления в обязательном порядке связываются с культурной деятельностью высших классов, а их появление в народной среде в лучшем случае отмечается как факт и не вызывает никакого интереса: разве что указываются «искажения» и «деформации», которые они претерпели в ходе своей миграции. Но у недоверчивости историков есть и другая, более веская причина – методологическая скорее, чем идеологическая. По от-

ношению к антропологам и исследователям народных традиций историки находят, что ясно само собой, в невыгодном положении. Вплоть до сегодняшнего дня культура угнетенных классов продолжает оставаться в значительной своей части культурой устной⁶ – какой она и была на протяжении веков. Но, к сожалению, историк не может вступить в непосредственный диалог с крестьянином, жившим в XVI веке (а если бы и мог, еще большой вопрос, поняли ли бы они

⁶ См. по этому поводу: *Bermani C. Dieci anni di lavoro con le fonti orali // Primo Maggio*, 5, primavera 1975. P. 35–50. Мандру (*Mandrou R. De la culture populaire aux XVII et XVIII siecle: la Bibliotheque bleue de Troyes*. P., 1964) первым делом замечает, что «народная культура» и «массовая культура» отнюдь не синонимы. (Надо сказать, что французский и итальянский термин «массовая культура» соответствуют англо-американскому выражению “popular culture”, что служит источником многих недоразумений). «Народная культура» в традиционном «популистском» понимании обозначает “la culture qui est l’oeuvre du peuple” («культуру, создаваемую народом»). Мандру предлагает более «широкое» толкование этого термина (на самом деле, принципиально иное): “la culture des milieux populaires dans la France de l’Ancien Regime, nous l’entendons... ici, comme la culture accepte, digeree, assimilee, par ces milieux pendant des siecles” («под культурой народных масс старорежимной Франции мы понимаем... культуру воспринятую, ассимилированную, переработанную этими массами в течение долгого времени») (с. 9–10.). Тем самым народная культура фактически отождествляется с массовой, что является явным анахронизмом: массовая культура в современном смысле предполагает существование культурной индустрии, которой, разумеется, в дореволюционной Франции не было (См. также с. 174). Употребление термина «надстройка» (с. 11) также порождает двусмысленность – лучше в ракурсе данного исследования говорить о ложном сознании. О литературе «коробейников» как литературе ухода от действительности и вместе с тем отражении мировоззрения народных масс см. с. 162–163. Во всяком случае Мандру ясно видит границы своего исследования, которое несмотря ни на что остается новаторским и заслуживает всяческого уважения.

друг друга). Поэтому он должен опираться прежде всего на письменные источники (а также, разумеется, на плоды трудов археологов), которые не являются прямыми источниками сразу в двух смыслах: потому что они письменные и потому что их происхождение связано с деятельностью лиц, прямо или косвенно причастных к доминирующей культуре. Отсюда следует, что мысли, верования, чувства живших в далеком прошлом крестьян или городских ремесленников доходят до нас (если доходят) только через посредников – в их искажающем изложении. Довольно одного этого, чтобы привести в уныние историка, заинтересовавшегося данной проблемой.

Характер исследования решительно меняется, когда объектом его выступает не «культура, созданная народом», а «культура, навязанная народу». Именно такое исследование десять лет тому назад предпринял Р. Мандру; в качестве материала он выбрал литературу «коробейников» (colportage), до тех пор почти не изучавшуюся: дешевые книжки (альманахи, песенники, сборники поваренных рецептов, рассказы о святых и о чудесах), изданные как бог на душу положит и продававшиеся бродячими торговцами на ярмарках и по деревням. Разобрав их основную тематику, Мандру пришел к выводу, который представляется несколько поспешным. По его мнению, эта литература («литература ухода от действительности», как он ее называет) в течение длительного времени способствовала формированию

мировоззрения, проникнутого фатализмом и детерминизмом, преклонением перед чудом и тайной – она уводила своих читателей от осознания их истинного общественного и политического положения и выступала тем самым – может быть, вполне сознательно – как орудие реакции.

Но Мандру не ограничился зачислением своих альманачов и песенников в разряд литературы популяризирующей. В результате резкого и бесосновательного логического перехода он объявил их документами победоносно завершившейся аккультурации, прямым отражением той картины мира, которая была присуща народным массам дореволюционной Франции: народ тем самым автоматически лишался сколько-нибудь активной роли в культурной деятельности, а литературе «коробейников» присваивалось значение, ни в коей мере ею не заслуженное. Пусть тиражи были не маленькие, пусть каждая из этих книжек читалась для не знающих грамоты вслух, все равно крестьяне, умеющие читать, составляли в обществе, где три четверти народонаселения были неграмотны, абсолютное меньшинство. Нельзя полностью отождествлять «культуру, созданную народом» и «культуру, навязанную народу», невозможно проникнуть к народной культуре исключительно через нравоучения, рецепты и рассказы «Голубой библиотеки». Маршрут, выбранный Мандру, чтобы обойти препятствия, связанные с реконструкцией устной культуры, приводит нас к отправному пункту.

На тот же путь ступила в простоте души и Ж. Боллем⁷; предпосылки у нее, правда, были существенно иные. Литературу «коробейников» эта исследовательница поняла не как орудие победоносной культурной экспансии (что невероятно), а как прямое отражение народной культуры во всей

⁷ Из работ Боллем укажем на следующие: *Bolleme G. Litterature populaire et litterature de colportage au XVIII siecle // Livre et societe dans la France du XVIII siecle. P., 1965, I. P. 61–92; Les Almanachs populaires aux XVII et XVIII siecle, essai d'histoire sociale. P., 1969; La Bibliotheque Bleue: la litterature populaire en France du XVI au XIX siecle. P., 1971; Representation religieuse et themes d'esperance dans la Bibliotheque Bleue; Litterature populaire en France du XVII au XIX siecle // La societa religiosa nell'eta moderaa. Atti del convegno di studi di storia sociale e religiosa. Napoli, 1973. P. 219–243.* Не все эти работы одинакового достоинства. Лучшая – это предисловие к антологии “Bibliotheque Bleue” (где на с. 22–23 мы находим замечание о типах восприятия этих текстов), но и здесь содержатся утверждения вроде следующего: “a la limite, l'histoire qu'entend ou lit le lecteur n'est que celle qu'il veut qu'on lui raconte... En ce sens on peut dire que l'ecriture, au meme titre que la lecture, est collective, faite par et pour tous, diffuse, diffusee, sue, dite, echangee, non gardee, et qu'elle est en quelque sorte spontanee” («В принципе история, которая сообщается слушателю или читателю, это всегда та история, которую он хочет услышать... В этом смысле можно говорить, что текст в момент его создания, равно как и в момент восприятия, всегда есть продукт коллективной работы, предназначенный для всех, нечто диффузное, размытое, всем известное, у всех на устах, всем доступное, никому не принадлежащее и в некотором роде спонтанное» – там же). Неприемлемые натяжки христианско-популистского толка, которыми изобилует статья “Representation religieuse”, все как один вытекают из подобных софизмов. В это трудно поверить, но А. Дюпрон упрекал Боллем за то, что она пыталась отыскать “l'historique dans ce qui est peut-etre l'anhistorique, maniere de fonds commun quasi 'indatable' de traditions” («историческое начало в том, что историческим не является, что не поддается датировкам и составляет общий фон всех традиций») – *Dupront A. Livre et culture dans la societe frangaise du XVIII siecle // Livre et societe. Op. cit. P. 203–204.*

ее самобытности и автономности, со всем ее религиозным пафосом (что не менее невероятно). Согласно ее концепции, в этой народной религии, в основе которой лежат идеи человечности и бедности Христа, гармонично соединяются природное начало со сверхъестественным, страх смерти и жизненная сила, смирение перед несправедливостью и протест против угнетения. Совершенно ясно, что исследовательница за «народную литературу» приняла «литературу, предназначенную для народа» и никуда за границы культуры, созданной господствующими классами, не вышла. Правда, время от времени Боллем указывает на существование разрыва между этой макулатурой и ее гипотетическим восприятием в народной среде, но эти весьма ценные замечания остаются без существенных последствий, поскольку ничто не может поколебать исходный тезис о каком-то неопределенном и неопределимом «народном творчестве», не оставившем после себя, ввиду своего устного характера, никаких следов.

4

Со слащавыми и стереотипными образами народной культуры⁸, создаваемыми в подобных исследованиях, ярко кон-

⁸ Из новейших публикаций о «народной литературе» следует отметить главу «Printing and the People» в книге *Davis N. Z. Society and Culture in Early Modern France*. Stanford, 1975. P. 189–206 – ее автор исходит из предпосылок, близких

трастирует живая и полнокровная картина, которую рисует М. Бахтин в своей фундаментальной книге о Рабле и народной культуре его времени⁹. Похоже, что «Гаргантюа и Пантагрюэль», вряд ли прочитанный хоть одним крестьянином, позволяет больше понять в культуре крестьянства, чем все эти «Пастушеские альманахи», которыми были наводнены французские деревни. Ядро той культуры, которую исследует Бахтин, составляет карнавал: миф и одновременно ритуал, где прославление плодородия и изобилия сочетается с праздничным опрокидыванием всех устоявшихся ценностей и иерархий и с ощущением космического масштаба все разрушающего и всепорождающего времени. Согласно Бахтину, эта картина мира, выработанная в течение столетий народной культурой, находилась в открытой конфронтации, особенно в эпоху Средневековья, с культурой господствующих классов с ее догматизмом и серьезностью. Только с точки зрения этой конфронтации можно верно понять роман

к нашим. Из работ, посвященных периоду, следующему за промышленной революцией, можно указать следующие: *James L. Fiction for the Working Man, 1830–1850. L., 1974* (1 ed. – Oxford, 1963); *Schenda R. Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der popularen Lesestoffe (1770–1910). Frankfurt am Main, 1970* (является частью серии, посвященной Trivallitteratur); *Darmon J. J. Le colportage de librairie en France sous le second Empire. Grands colporteurs et culture populaire. P., 1972.*

⁹ С книгой Бахтина я знаком по французскому переводу: *L'oeuvre de Francois Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance, P., 1970.* Сходные идеи развиваются в работе *Береловича А.* (в кн.: *Niveaux de culture et groupes sociaux. P. – La Haye, 1967. P. 144–145.*)

Рабле. Его комизм прямо связан с карнавальностью народной культуры. Перед нами пример культурной дихотомии, но вместе с тем и культурного круговорота, взаимообмена, особенно интенсивного в первой половине XVI века.

Не все в этой концепции в достаточной степени подтверждено материалом. Но ограниченность превосходной книги Бахтина в другом: персонажи народной культуры, которую он пытался описать – крестьяне, ремесленники, – говорят с нами почти исключительно языком Рабле. Именно богатая исследовательская перспектива, открытая книгой Бахтина, делает желательным следующий шаг: прямое, без посредников, обращение к народной культуре. Но по причинам, которые мы уже изложили, в этой области знаний замена флангового маневра на фронтальное наступление представляется чрезвычайно сложной.

5

Соглашаясь с неизбежностью искажений, привносимых всяческими посредниками, не следует все же чрезмерно отчаиваться. Если источник не полностью «объективен» (даже инвентарная опись таковой не является), это не значит, что ее вообще нельзя использовать. Враждебно настроенный автор хроники может сообщить бесценные подробности о поднявшей восстание деревенской общине. Образцовым в этом смысле остается анализ «карнавала в Романе», проде-

ланнный Э. Ле Руа Ладюри¹⁰. На фоне методологического разброда и скудости результатов, которыми отличаются большинство исследований о народной культуре доиндустриальной Европы, выделяются своим уровнем посвященные частным аспектам этой культуры работы Н. Девис и Э.П. Томпсона о «шаривари». Иначе говоря, даже скудные и разрозненные материалы можно с толком использовать.

Но многие историки, страшась погрязнуть в пресловутом наивном позитивизме и одновременно сильно преувеличивая идеологическую нагрузку, которую может таить в себе самая обычная и невинная на первый взгляд интеллектуальная операция, вместе с водой выплескивают ребенка – или, попросту говоря, саму народную культуру вместе с материалами, которые предлагают ее более или менее искаженный образ. Группа ученых, раскритиковав (и вполне справедливо) вышеупомянутые исследования о литературе «коробей-

¹⁰ *Le Roy Ladurie E. Les paysans de Languedoc. P., 1966, I. P. 394 sgg.; Davis N. Z. The Reasons of Misrule: Youth Groups and Charivaris in Sixteenth-Century France // Past and Present. № 50, 1971. P. 41–75; Thompson E. P. “Rough Music”: le Charivari anglais // Annales ESC, XXVII, 1972. P. 285–312 (и еще на ту же тему: Gauvard Cl., Gokalp A. Les conduites de bruit et leur signification a la fin du Moyen Age: le Charivari // Ibid. 1974. № 29, P. 693–704).* Эти работы имеют в своем роде показательный характер. О месте культурных моделей доиндустриальной эпохи в культуре промышленного пролетариата см.: *Thompson E. P. Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism // Past and Present. 1967. № 38. P. 56–97; Idem. The making of the English Working Class. L., 1968; Hobsbawm E J. Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the XIX and XX Centuries. Manchester, 1959; Idem. Les classes ouvrières anglaises et la cultures depuis les debutes de la revolution industrielle // Niveaux de culture. Op. cit. P. 189–199.*

ников», остановилась перед вопросом, «существует ли народная культура вне действия, направленного на ее уничтожение»¹¹. Вопрос явно риторический, и ответ следует отрицательный. Эта разновидность неопирронизма не может не вызывать удивления, и самое поразительное, что его источником являются работы того самого М. Фуко¹², который сво-

¹¹ См.: *De Certeau M., Julia D., Revel J.* La beauté du mort: le concept de “culture populaire” // *Politique aujourd’hui*, XII. 1970. P. 21.

¹² В своей книге “*Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique*” (1961) Фуко утверждает, что “faire l’histoire de la folie, voudra donc dire: faire une étude structural de l’ensemble historique – notions, institutions, mesures juridiques et policières, concepts scientifiques – qui tient captive une folie dont l’état sauvage ne peut jamais être restitué en lui-même; mais à défaut de cette inaccessible pureté primitive, l’étude structurale doit remonter vers la décision qui lie et sépare à la fois raison et folie” («написать историю безумия – это значит создать структурное исследование некоего исторического конгломерата, куда входят представления, институции, юридические и полицейские установления, научные знания – безумие находится у них в плену и никогда не предстает перед нами в своем истинном виде; поскольку этот его изначально чистый образ недоступен, в исследовательском решении должны быть одновременно связаны и разделены разум и безумие». – С. VII). Вот почему в этой книге нет безумцев: их отсутствие объясняется отнюдь не только – и даже не в первую очередь – редкостью соответствующих исторических материалов. В библиотеке Арсенала хранятся тысячи страниц с изложением бреда одного полуграмотного лакея: этот буйный помешанный, живший в конце XVII века, не имеет, по мнению Фуко, никакого права на место в «составе нашего дискурса», его случай «непоправимо меньше истории» (С. V). Трудно сказать, могли бы подобные материалы пролить свет на «изначально чистый образ» безумия: быть может, в конце концов он не так уж и «недоступен». Во всяком случае, последовательность Фуко в этой его книге, гениальной, несмотря на все вызываемое ею раздражение, не подлежит никакому сомнению (несмотря на отдельные противоречия – ср. с. 475–476). В том, что касается инволюции Фуко от «Истории безумия» (1961) к «Словам и вещам» (1966) и «Археологии знания» (1969)

ей «Историей безумия» привлек всеобщее внимание к проблеме ограничений, преследований, запретов, которые составляют историческую основу нашей культуры. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что удивляться нечему. Фуко интересуется гонение и его причины – сами гонимые много меньше. В «Истории безумия» есть уже указания на путь, который приведет ученого к «Словам и вещам» и «Археологии знания». К нему Фуко могла подтолкнуть и та нигилистическая критика, которой «История безумия» была подвергнута Ж. Деридда. Нельзя говорить о безумии языком, сложившимся в рамках западного «рацио» и, следовательно, исторически причастным к тому процессу, который привел к репрессиям против безумия: точки опоры, которую выбрал для своего исследования Фуко, не существует – вот что, в сущности, утверждает Деридда. Если с этим согласиться, то дерзкий замысел Фуко по созданию «археологии молчания» обречен угаснуть в самом настоящем молчании – или в немом восторге эстета.

см.: *Villar P. Histoire marxiste, histoire en construction // Faire de l'histoire. P., 1974, I. P. 188–189. О критике Деридда см.: Julia D. La religion – Histoire religieuse // Ibid., II. P. 145–146. О деле Ривьера: Moi, Pierre Riviere, ayant egorge ma mere, ma soeur et mon frere. P., 1973. Относительно «изумления», «молчания», отказа от каких-либо интерпретаций см.: с. 11, 14, 243, 314, 348. О круге чтения Ривьера: с. 40, 42, 125. Пассаж о блуждании в лесу находится на с. 260. Упоминание о каннибализме – с. 249. Характерные популистские деформации в статье Фуко “Les meurtres qu'on raconte”. P. 265–275. Об этой проблеме в целом: *Huppert G. Divinatio et Eruditio: Thoughts on Foucault // History and Theory, XIII. 1974. P. 191–207.**

Памятником этой инволюции является недавно вышедшая книга, которая включает в себя различные документы, касающиеся истории крестьянского парня, убившего в начале XIX века мать, сестру и брата, а также ряд статей, написанных Фуко и его сотрудниками. Предметом анализа в них являются точки схождения двух языков, которые отрицают друг друга: языка юридического насилия и языка психиатрического насилия. Фигура убийцы, Пьера Ривьера, уходит на второй план – притом что впервые публикуется его записка с объяснением причин тройного преступления. Какая-либо интерпретация этого текста объявляется невозможной, ибо интерпретировать – значит подчинить чему-то постороннему, внести чуждый смысл. В качестве единственно допустимых реакций остаются только «изумление» и «молчание».

Это научное направление закономерно приходит к эстетизирующему иррационализму как к своему итогу. Связи Пьера Ривьера с официальной культурой едва упомянуты; круг его чтения (альманахи, религиозно назидательная литература, но вместе с тем и «Здравомыслие отца Мелье») попросту не принимается во внимание. Вместо этого описывается, как он бродит в лесу после убийства – «человек, лишенный культуры, зверь, лишенный инстинкта... мифическое существо, чудовище, о котором невозможно ничего сказать, ибо к нему не приложимо никакое высказывание». Авторы приходят в экстаз перед этой абсолютной непознаваемостью, которая на самом деле проистекает из их собственного неже-

ления анализировать и познавать. Жертвы социального остракизма объявляются единственными носителями дискурса, свободного от лжи официального общества – дискурса, включающего в себя человекоубийство и антропофагию и воплощенного с одинаковой полнотой в записке Пьера Ривьера и в его преступлении. Это популизм с обратным знаком, «черный» популизм, но тем не менее популизм и ничто иное.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.