

ПЕРЕВОДЫ

Филипп Смит *

Рассуждения о гильотине: карательная техника как миф и символ **

Представление о наказании, разработанное Фуко в работе «Надзирать и наказывать» (Foucault 1977), позволило предложить более широкую научную перспективу для понимания криминологии, и эта перспектива стала доминирующей. Криминальная юстиция рассматривается в ней как фундаментально рациональная и бюрократическая, как холодное и рутинизированное выражение усиливающегося административного контроля. В рамках этой перспективы сакральные, мистические и аффективные элементы, когда-то присутствовавшие в криминальном процессе, могут быть отнесены в прошлое, в категорию лавки древностей. В настоящей статье предлагаются противоположные аргументы, которые строятся на анализе смыслов карательной техники. Прочитываемая как слепое и материальное выражение инструментального разума, эта техника понималась Фуко и другими социальными теоретиками как базовый посредник, с помощью которого мертвая рука современности влечет нас к обесмысленности железной клетки как некому печальному пункту назначения. Случай гильотины, рассматриваемый в данной статье, бросает вызов этому унылому нарративу. Оспаривая Фуко, мы прослеживаем устойчивую роль живучего символизма и мифологии в популярных, политических и экспертных дискурсах по поводу карательных техник и наказанных тел. Вместо того, чтобы уничтожить или заместить богатый смыслами дискурс, гильотина сама по себе стала играть центральную роль в культурной активности. Хотя она и была задумана как материальное воплощение торжества научных кодов Просвещения, олицетворяя их своим эффективным функционированием, гильотина одновременно стимулировала и лихорадочный контр-дискурс, исполненный многозначительного, гротескного и готического символизма. Тотемические коллективные репрезентации, мифология и спекуляции, исполненные пылкой игрой воображения, властно проникают в оценку этой карательной техники, кто бы с ней ни выступал – ее защитники или критики. Как материальная техника, приспособленная для рутинизированного, эффективного прерывания человеческой жизни, гильотина выступает в качестве рационального технического инструмента *par excellence*. Но наряду с этим, она является центральным образом обеих сложных, взаимопересекающихся, богато оснащенных вселенных – готики и Просвещения. В результате перед нами предстает картина дисциплинирующей власти, скорее, вовлеченной в сложный диалог с более насыщенными и потенциально подрывными дискурсами, нежели замещающей их.

Троп, с которого Фуко начинает «Надзирать и наказывать», представляет собой ныне хорошо известное противопоставление пытки царевны Дамьены в середине XVIII века и распорядка дня «Парижского дома малолетних заключенных», составленного Леоном Фоше в начале XIX века. Как и любой риторический прием, контраст между Дамьеном и Фоше скрывает не меньше, чем выявляет. Но что более важно, он уводит интеллектуальный фокус в сторону от собственно исследований смертной казни и от тех трансформаций, которые она

* Филипп Смит – ассистент профессора и заместитель директора Центра культурсоциологии Йельского университета.

** Smith P. Narrating the guillotine: punishment technology and symbol // Theory, Culture and Society. 2003. Vol. 20. P.27-51.

© Тартаковская И., 2008.

© Центр фундаментальной социологии, 2008.

сама претерпела в эпоху модерна. В конце концов, тюрьма ведь не стала простой заменой смертной казни, скорее, она дополнила ее. Гильотина помещается в области хронотопа, очерченного Фуко, и могла бы, на самом деле, служить альтернативным стартовым пунктом его исследования – неиспользованная возможность, подтвержденная двумя короткими абзацами из первой главы «Надзирать и наказывать» (Foucault 1977: 13, 15). В них Фуко, как и предшествующие ему более ортодоксальные историки, комментирует ее соответствие новой юридической этике и делает специальное замечание по поводу ее возможностей как «механизма быстрых и незаметных смертей» (Foucault 1977: 15). Он продолжает свою мысль кратким обзором прекращения зрелищной стороны смертных казней во Франции, поскольку деятельность гильотины в итоге переместилась за тюремные стены. Нарратив, в который встроены краткие очерки Фуко, вполне соответствует общей задаче текста. Она состоит в том, чтобы проследить, казалось бы, необратимое продвижение дискурсов и технологий рациональности и контроля в самую сердцевину системы криминальной юстиции – спартанский прогресс, замещающий сибаритские демонстрации силы, характерные для суверенной власти.

Историческая позиция, которую принимает здесь Фуко, состоит в том, что орудия и средства наказания все более освобождаются от аффективных функций, существенных ценностных аспектов и импровизированных прикрас рококо, которые процветали при режиме суверенной власти. Согласно Фуко, «социальная игра знаков», которая сопутствовала более ранней «репрезентативной, зрелищной, исполненной смыслов» модели наказания (Foucault 1977: 131), заменяется дисциплинарной властью, связанной с наблюдением, воспитанием и изоляцией. Эта власть, в свою очередь, воплощается в технических инновациях, для которых характерны механистичность, единообразие и измеримость. Такое видение ситуации предполагает жесткое противопоставление модерна и мифологии: одно неизбежно вытесняет другое. Бесстрастные технологии не способны нести сколько-нибудь существенную дидактическую и эсхатологическую нагрузку. Их приход к власти означает угасание богатой и мистической символической текстуры под влиянием удушающей ее власти/знания, даже если какое-то время она существует как анахронизм, оставшийся от предыдущей эпохи (см., например, Foucault 1977: 8–9, 13–14). Одновременно тела теряют свою способность коммуницировать в качестве потенциальных означающих в моральном спектакле юридической теодицеи, став всего лишь послушными *Trägers*¹ внешних и принудительных по отношению к ним режимов власти/знания. Для Фуко грубая, земная реальность подчиненного тела замещает более эсхатологические, лиминальные² и исполненные мистических смыслов трупы казненных, предьявляемые суверенной властью. Например, всего на одной странице он говорит о «человеке-машине», о «полезном теле», об «анализируемом теле», «манипулируемом теле» и о «послушном теле» (Foucault 1977: 136). Что же касается души, то трактовка, предлагаемая Фуко, резко контрастирует с ранней, более религиозной концепцией Канторовича. Новая душа дисциплинарного общества, скорее, ограниченная и земная, чем мистическая и священная. «Душа в ее исторической реальности, в отличие от души в представлении христианской теологии, не рождается греховной и требующей наказания, но порождается процедурами наказания, надзора и принуждения»³ (Foucault 1977: 29). В конце концов, душа оказывается местом, «в котором соединяются и выражаются проявления определенного типа власти и предметная область определенного знания, она – механизм, посредством которого отношения власти порождают возможное знание ...» (Foucault 1977: 29).

¹ *Trägers* (нем.) – носители. – Прим. перев.

² Автор апеллирует к понятию, концептуализированному в теории сакрального, главным образом, в работах Виктора Тернера и Арнольда ван Геннепа. «Лиминальное» означает – имеющее отношение к особой стадии ритуального процесса – стадии осквернения, которая характеризуется амбивалентностью и противоречивостью символического порядка. – Прим. ред.

³ Здесь и далее цит. по изд.: Мишель Фуко. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Перевод с французского Владимира Наумова под редакцией Ирины Борисовой. Издательство «Ad Marginem», Москва, 1999. – Прим. ред)

Таким образом, с точки зрения Фуко, первобытные мифы и символы более не играют значимой роли в дискурсе наказания. Наказание теперь объясняется как рациональное и инструментальное применение социального контроля, а не выражение каких-то смыслов. Поскольку приверженность наиболее существенным ценностям и паттерны верований все-таки продолжают существовать в прекрасном новом мире, представленном в «Надзирать и наказывать», они влачат там жалкое и скудное существование в виде подобных мантрам заклинаний, с помощью которых реформаторы и профессионалы формулируют свои принципы (см., напр., Foucault 1977: 73–103). Каждый из них продвигает свой конкретный проект с помощью рутинизированной языковой игры секулярного либерализма. В карательных операциях нет больше ни отсылок к имманентности сакрального, ни призыва и приятия неистового *tremendum*⁴ спасительного искупления. И даже уцелевшие обрывки смысла отвергаются как продукты ложного сознания. Фуко ясно дает понять, что мертвая рука дисциплинарной власти является истинной мотивирующей силой, стоящей за рвением реформаторов (Foucault 1977: 89). Нарисованная им картина формальной и бесстрастной инструментальной рациональности, подобно веберовскому тезису «расколдования», предполагает вытеснение несовместимого с ней и более богатого смыслами пласта изменчивой мифологии (Garland 1990a). Поскольку дисциплина замещает семиозис⁵, постольку генеалогия как метод исследования должна заместить собой герменевтику (Foucault 1977: 23). Ницшеанская теоретическая логика и фаталистический историзм, перекрещиваясь, подобно ножницам, срезает богатую и мощную культуру, которая становится иррелевантной для объяснения наказания

Традиция криминологической теории, берущая свое начало от Дюркгейма (Durkheim 1973, 1984), обеспечивает платформу для альтернативного видения культуры и наказания, которое я и собираюсь предложить в данной статье. Как известно, Дюркгейм утверждает, что наказание более связано с эмоциями, чем с рутинной демонстрацией силы. Оно дает возможность выразить коллективный гнев, связанный с попранием сакральных правил, и осуждение наказанных облечено моральным авторитетом. Конечно, позиция Дюркгейма может подвергаться критике, в той же мере справедливой, как и предсказуемой. Функционалистские допущения недооценивают социальные конфликты, и сам его теоретический словарь имеет тенденцию психологизировать процесс; и социально благоприятные последствия наказания, как индивидуальные, так и коллективные, скорее, подразумеваются, нежели демонстрируются. Не менее важно (хотя это отмечается реже), что сам способ, с помощью которого Дюркгейм объясняет предназначение наказания, кажется герменевтически обедненным. Как будто вдохновляясь Ветхозаветными текстами о взаимоотношениях между Иеговой и евреями, Дюркгейм видит в наказании воплощение возмущения, гнева, отмщения, неодобрения и т.п. и, казалось бы, упускает из виду его более разнообразные и тонкие экспрессивные возможности. Тем не менее, в его трудах могут быть усмотрены основы не только общекультурной модели наказания, но и более современного семиологического и текстологического понимания. Дюркгейм, например, говорит о санкциях как об «индексе» или «знаке» (Durkheim 1973: 167) или даже «символе» (Durkheim 1973: 176) стоящего за ними социального сознания. Теоретические возможности этой скрытой перспективы ведут к «насыщенному описанию»⁶ (thick description) наказания, наиболее убедительно разработанному Дэвидом Гарландом (Garland 1990a, 1990b). В его понимании ценности, этос и разделяемые (если их оспаривают) публичные коды, ритуально присутствуют в современных практиках наказания. Они и отражают, и воспроизводят

⁴ Трепет (лат.). – *Прим. перев.*

⁵ Семиозис (от греч. semeiosis) – термин, принятый в семиотике и обозначающий «процесс интерпретации знака» или процесс порождения значения. – *Прим. перев.*

⁶ Знаменитый метод культурного анализа, разработанный Клиффордом Гирцем. В настоящее время работы Гирца и его методологические ориентиры становятся все более востребованным ресурсом культуросоциологической исследовательской программы, к которой принадлежит настоящее исследование – *Прим. ред.*

культуру, действуя как конкретные означающие и символы в более широком публичном дискурсе. Но если наказание может быть описано (narrated) *in abstracto* как по большей части коммуникативный процесс, эти аргументы можно применить во всех деталях к центральным и наиболее знаковым конструкциям работы Фуко, а именно, деталям специфических *техник* и *тел*, к которым они прикладываются. Такого рода метатеоретическая работа, предпринятая Гарландом, очерчивает альтернативную логику исследования, но она нуждается в эмпирических подтверждениях. И хотя эмпирическая работа, выполненная в духе Дюркгейма, может предлагать удобные интерпретации наказания как ритуализированного действия и события (см., напр., Smith 1996), она, таким образом, явно оставляла бы техники и тела на откуп постструктуралистам.

И это снова возвращает нас к случаю гильотины. Очевидно, что теоретическая перспектива Фуко в данном контексте весьма продуктивна. Материалы кейс-стади покажут нам, что гильотина была «научным» инструментом; что ее функционирование подразумевало рутинизацию телесных действий; и что непредвзятый профессиональный взгляд с легкостью установит материальные последствия ее работы. Также станет ясно, что все вышеперечисленное не подразумевает более мощного символического резонанса. Совершенно не вытесняя и не замещая этот символизм, гильотина и гильотинируемые тела становятся, используя термины Леви-Строса (Levi-Strauss 1966), *bonnes a penser*⁷ нового мифологического комплекса.

Как это возможно? Взгляд на мир, предлагаемый Фуко, предполагает, что агрессивные силы власти/знания упраздняют своих более слабых и хуже организованных оппонентов. Формирование институтов и универсалистские рационалистические дискурсы, казалось бы, должны выгодно конкурировать с локализованными, фрагментированными, первобытными и применяемыми лишь к конкретным случаям традициями. Однако в этом предположении недооцениваются эластичность (*resilience*) сакрального – свойство, основанное на поддерживающих его сильных структурирующих кодах и нарративах, а также его способность адаптироваться к социальным обстоятельствам. Я полагаю более плодотворным понимание отношений между дисциплинирующим знанием и мифологией как, скорее, взаимодополняющих, чем взаимоисключающих. В этой статье рассматриваются два механизма, с помощью которых могут реализоваться эти отношения. Во-первых, не следует смешивать между собой дисциплинарную логику технической операции, протокола или формального оправдания с возможностями более разнообразных культурных смыслов. Автономные сферы дискурса действительно существуют, каждая со своей конкретной темой и повесткой дня. Например, инструкция для оператора гильотины (если такая существовала) имела культурную логику, отличную от парламентских дебатов о смертной казни или карикатуры на тему последней казни, опубликованной в сатирической газете. В каждом из этих случаев проблемы технической или административной функции будут иметь разную степень важности. Фокусирование Фуко на центральных дискурсах привело к прискорбному пренебрежению периферийными. Во-вторых, и это более важно, различие между дисциплинарным и символическим дискурсами может пониматься, скорее, как аналитическая возможность, чем как эмпирическая реальность. Приняв эту перспективу, мы можем рассматривать административное и профессиональное понимание специфических техник как спутанные нити символов и нарративов, сплетенные в гобелен, который лишь кажется эмоционально нейтральным. Как указывал Гарланд (Garland 1990b: 9) около 10 лет назад, «орудия карательной власти, описываемые Фуко, с необходимостью обрамлены социальными ценностями, культурой и *mentalite*». Таким образом, мы приходим к пониманию того, что «конкретные стили наказания» воплощают собой не только «власть и стратегии контроля», но также и общественные ценности, эмоции, концепции справедливости и цели социальной политики (Garland 1990b: 10). Переработав эту точку зрения в более сильной и более близкой к подходу Дюркгейма форме, мы можем утверждать,

⁷ *Bonnes a penser* – «Добрыми стражами» (фр.). – Прим. перев.

что сакральное, символическое и мифологическое имеют достаточно потенциала для того, чтобы быть обнаруженными в самой сердцевине властных дискурсов, причем не только периферийных по отношению к дисциплинарной власти. Это становится наиболее очевидным в случае, когда рациональность, наука и контроль фетишизируются как формы трансцендентных ценностей в рамках культуры модерна.

В остальной части статьи будут разрабатываться сюжеты, уже намеченные в ее начале. В первом эмпирическом разделе будет показано, что изобретение гильотины отвечало культурным потребностям и что ее конструкция и способ функционирования отражали культ разума, эффективности, новизны и равенства, доминировавший в революционной Франции. Поэтому все эти столь важные для Фуко качества сами по себе являются выражением глубоких смыслов нового понимания сакрального. В следующем разделе будут представлены дебаты экспертов по поводу воздействия гильотины на тела ее жертв. Приведенный материал свидетельствует, что клинические дискурсы были «заражены» подводными течениями легенд и воображения. Порожденная гильотиной бахтинская гетероглоссия⁸ приводит не только к дестабилизации, но и к профанации. В кратком последнем разделе акценты сделаны на актуализации этой тематики и ее продвижении от элитарной сферы общественного знания в массовую культуру – т.е. из центра на периферию. При этом подчеркивается, что цель данного подхода не в том, чтобы показать, что аргументы Фуко неверны и должны быть отброшены, но, скорее, в утверждении, что нет никакой неизбежной антиномии между техническим разумом, существующим в рамках дисциплинарного комплекса, и эмоционально-ориентированной мифологией. Хотя несопоставимость парадигм и разделяет хищнические формы власти/знания, ассоциирующиеся с модерном, и менее универсалистские, менее рациональные альтернативы, в реальной путанице практик общественной жизни мы видим различные формы их сосуществования. Распространяясь в различные социальные сферы, эти отношения порождают иногда конкурентную, а иногда и симбиотическую экологию идей, которая требует тщательного декодирования. Подход, позволяющий распознавать эти возможности существования парадоксального, удивительно живучего символизма, помогает корректировать или дополнять достаточно бледную картину герметичного *dispositif*⁹, предлагаемую Фуко. Брайан Тернер (Turner 1996: 173) уподоблял его положениям доминирующей идеологии, в том смысле, что эти дискурсы предстают не только всемогущими, но и колонизирующими, подчиняющими и искореняющими аутентичные системы смыслов, существовавшие в народном сознании или религиозных сферах.

Гильотина, рациональность и сакральное

После Великой французской революции возник весьма интенсивный интерес к закону и юстиции. Этот приоритет был связан с желанием революционеров вымести долой не только конкретную деспотическую власть, которую они считали отличительным признаком *ancien regime*, но и ее символические остатки. Такая «зачистка», столь же экспрессивная, ритуальная и религиозная, сколь и рациональная и целенаправленная, вращалась вокруг оси бинарных оппозиций, противопоставлявших старое, деспотическое, коррупционированное, иррациональное и зловещее новому, эгалитарному, здоровому, рациональному и открытому (Hunt 1984; Ozouf 1979). Эти просвещенческие ценности, выдвинутые революционерами, поддерживались их мессианским рвением и кругом восторженных наблюдателей. Вопросы криминалистики и права были далеко не свободны от этих очистительных усилий. Более того, они оказались в самом их центре, поскольку деспотическая власть считалась

⁸ Гетероглоссия – предложенный М. Бахтиным термин, обозначающий принцип множественности диалектов и речевых стилей, по отношению к каждому языковому элементу. – Прим. перев.

⁹ *Dispositif* – порядок, устройство, механизм (франц.). – Прим. перев.

основанной на системе репрессий, ядром которой был отвратительный символ Бастилии и произвол королевских *lettres de cachet*¹⁰ (Smith 1999).

Новые криминологические дискурсы, как, например, предложенный Беккариа¹¹, обеспечили средства для радикального переосмысления кодов наказания, включая те, что относятся к смертной казни. В результате судьбоносных страстных дебатов в мае-июне 1791 года было решено, несмотря на сильную оппозицию, сохранить смертную казнь, но в форме, соответствующей новому духу времени. Если *ancien regime* позволял классовые различия в своем подходе к смертной казни (аристократов обезглавливали мечом, простолудинов вешали), то по новому закону все осужденные должны были умирать одинаково, в соответствии с эгалитарными принципами. Деспотическая власть, разнообразные наказания и пытки противопоставлялись бинарному принципу нового закона. Как подытожил один из дискуссантов:

Даже не касаясь темы бесполезных суровых наказаний, противоречащих природе и гуманизму... не может быть и сравнения между определенным законом наказанием, которого, в некоторых случаях, заслуживает преступник, и произвольным наказанием, потому что произвол нередко приводит к подлинному неравенству в том, как судьи применяют свою власть... Поэтому я допускаю только такую смертную казнь, которая представляет собой простое лишение жизни, не отягощенное никакими пытками, для всех категорий убийц (M. Mougins de Roquefort, Assemblée Nationale 31/5/1791: 639).

С появлением Параграфа 2 Уложения о наказаниях 1791 года, где провозглашалось, что смертная казнь предполагает только такое равное и универсальное «лишение жизни», без причинения телесной боли, начались дискуссии по поводу того, какими средствами можно обеспечить именно такую кончину. В Параграфе 3 в качестве приемлемой возможности предлагалось обезглавливание как наиболее быстрый и безболезненный вид смерти. Однако прагматика приведения этой политики в действие заслуживает внимания. Как писал Ле Пелетьер де Сан-Фарго, попытки обезглавливания могли быть неудачными, что приводило к тому, что теперь называется «кровавым мясницким зрелищем».

Из опыта известно, что обезглавливание требует очень совершенной техники. Много примеров того, как оно исполнялось очень плохо (Assemblée Nationale 3/6/1791: 721).

Знаменитый опытный палач Сансон в своем письме к Национальной Ассамблее объяснял некоторые причины таких случаев:

После каждой казни меч теряет пригодность к работе, им нельзя сразу же совершать следующую казнь, его необходимо снова наточить. Соответственно, если одновременно надо убить несколько человек, то надо иметь заготовленными несколько мечей... когда одновременно надо казнить нескольких приговоренных, кошмарное зрелище казни и количество пролитой крови повергает в ужас и слабость духа даже самых мужественных из остальных приговоренных... осужденные нередко лишаются чувств при виде своих казненных товарищей по несчастью или, по меньшей мере, показывают слабость и страх – все это говорит против казни, осуществляемой с помощью отсечения головы мечом... При других видах казни возможно публично проявлять эту слабость, потому что осужденным необязательно сохранять присутствие духа, но в случае именно этой казни, если осужденный будет сильно трепетать, процедура может столкнуться с серьезными трудностями (цит. по Quentin-Bauchart 1905: 22).

¹⁰ *Lettres de cachet* – приказы, согласно которым при королевском режиме во Франции можно было кого угодно посадить в Бастилию и другие тюрьмы и держать там неопределенное время без следствия и суда, даже без объявления вины. Снабженный королевской печатью, такой документ адресовался на имя того лица, кому поручалось исполнение приказа. – *Прим. перев.*

¹¹ Беккариа Чезаре (1738-1794) – знаменитый миланский публицист, доктор права. Он существенно поколебал всеобщую веру в устрашение казнями как в единственное и всемогущее средство для уничтожения преступлений и доказал, что суровые наказания, ожесточая нравы, только увеличивают преступность в народе и что политическая мудрость безусловно требует постоянного смягчения системы наказаний. – *Прим. перев.*

Такие неприятные обстоятельства, указывает Сансон, имели место, в частности, при казни графа де Лалли, чья кончина еще не была забыта современниками. Чтобы отсечь ему голову, понадобилось нанести несколько ударов, несчастная жертва практически выкрутилась на спину, пока меч с трудом перерубал его шею. Таким образом, обезглавливание оказывалось зрелищем, к которому, скорее, подходил код «варварское», чем «цивилизованное».

И вот в этом контексте на передний план выдвинулась гильотина. С точки зрения подхода Фуко, это устройство должно рассматриваться как технология, приложимая к телу надежным и предсказуемым образом, подчиняя его рутинной и принудительной механической дисциплине. Новое устройство было столь эффективным, что позволяло во время Большого Трора «перерабатывать» партии по 20 человек в час. Несомненно, тут вполне продуктивны идеи, высказанные в «Надзирать и наказывать». Но в то же время гильотина может пониматься как исполненный смысла заменитель более харизматичной и капризной юстиции, воплощенной в деятельности палача с его примитивными технологиями – которые сами по себе служили знаком упраздненного варварства. Это было техническое решение специфической культурной проблемы – способ казни, который был не только чрезвычайно эффективен, но и мог соотноситься с просвещением. Синергия между дисциплинарной логикой и революционными ценностями может быть и далее прослежена в дискурсе сторонников гильотины.

Хотя более примитивные версии данного механизма существовали уже около двух столетий, это изобретение, начиная с 1789 года, подвергалось усовершенствованию и рекламировалось докторами Гильотеном и Луи, а окончательно было санкционировано в 1792 году министром юстиции М. Дюпортом. Новая технология смерти, предложенная Национальной Ассамблее доктором Игнасом Гильотеном, воплощала в себе революционные и просвещенческие идеалы гуманизма, научности и эффективности – качества, к которым революционеры, как мы уже показали выше, относились с почти религиозным благоговением (Hunt 1984). Внешне новое устройство было не лишено известной эстетической привлекательности. Рамка, по которой скользило лезвие – прямоугольная, само скошенное лезвие (*couperet*) образует треугольник, а шейные кандалы (*la lunette republicaine*) – окружность. В этой геометрической комбинации прямоугольника, окружности и треугольника может быть усмотрена воплощенная абстрактность и холодная математическая красота, которая консистентна Просвещенческим идеям разума и универсальности. Эта геометрическая комбинация прямоугольника, треугольника и круга может прочитываться как воплощение абстрактной, недостижимой математической красоты, которая соответствовала просвещенческим идеям о разуме и универсальности (Arasse 1987). Помимо этого Евклидова символизма, гильотина опирается на эмпирические научные дискурсы и процедуры. В ее конструкции мобилизованы научные знания анатомии и естественных наук, чтобы засвидетельствовать и подтвердить необходимость машинной функциональности и рациональной разработки. Ее эффективность подтверждена результатами экспериментальных испытаний. Доктор Луи, секретарь Хирургической академии, обезглавил на ней пук соломы, овцу и три трупа в присутствии членов Коммерческого суда между рю де Сант-Андре дез Артс и больницей Бисьетр (Saint-Agnes 1989). Это было необходимо, чтобы устранить препятствия, связанные с особенностями человеческого поведения и анатомии. Как указывал сам доктор Луи в докладе, подготовленном им для министерства юстиции,

принимая во внимание строение шеи... невозможно быть уверенным в точном и качественном отделении головы, если мы поручаем эту задачу человеку, поскольку ситуация будет зависеть от его технического мастерства и от его отношения к моральной и физической стороне дела. Для надежности процедуры необходимо, чтобы она, в свою очередь, зависела от неизменных механических процедур, последовательность и эффективность которых могут быть заданы... тело преступника располагается так, чтобы шея его находилась между двух столбиков, соединенных на

вершине балкой, с которой на шею опускается лезвие... для эффективной работы инструмент должен быть достаточно крепким и тяжелым, как в случае с овцой, которую во время испытания оказалось нелегко разрубить. Мы знаем, что сила удара увеличивается в зависимости от высоты, с которой падает лезвие... (*Journal de Paris* 22/3/1792: 332)

Каким бы холодным ни казался этот бесстрастный дискурс, он не лишен присутствия основополагающих ценностей, скорее, он нуждается в них для расширения своей легитимности. Машины и технологии – это не только устройства для выполнения приземленных функций, они также своеобразные сосуды, поддерживаемые и воспроизводящие более широкие поля смыслов (Alexander 1992). Во многих случаях их оценка зависит от символических кодов сакрального и профанного, с помощью которых они позиционируются как предвестники трансцендентного мира упорядочивающей власти. В частности, как утверждают ван Геннеп (Van Genneп 1960), Виктор Тернер (Turner 1977) и другие, материальные инструменты, ассоциирующиеся с ритуалами, связанными с изменением социального статуса, имеют фетишистские, магические свойства, которые вызывают благоговение и почтение. Неоднократно отмечалось, что гильотина стала коллективной репрезентацией террора (Arasse 1987; Geroud 1992). При этом, однако, упускался из виду тот способ, с помощью которого орудие смерти кодировалось как сакральный объект, позитивным образом кристаллизовавший возникающие идеологии нового политического порядка. Научные и технические рекомендации, вроде тех, которые сформулировал доктор Луи, помогали связать новое устройство с революционными ценностями равенства и прогресса. Как выразился Прюдомм, «невозможно представить себе орудие смерти, более соответствующее представлениям о гуманности и требованиям закона». Все, что оставалось сделать, это усовершенствовать саму церемонию казни, чтобы «окончательно устранить налет Старого Режима» (*Revolutions de Paris* 27/4/1793: 224–5). Автоматическая технология рассматривалась как выражение духа эпохи универсализма и дифференциации ролей, которая должна была заменить собой «юстицию в духе кади»¹², не признающую рациональных правил принятия решений (см. Weber 1968: 979). Как указывал один из корреспондентов, новшество, заключающееся в том, чтобы поместить механизм на место палача, который, как и сам закон, отделяет приговор от личности судьи, заслуживает эпохи, в которой нам предстоит жить, и нового политического порядка, в который мы вступаем... (Письмо к *Moniteur* 18/12/1789, цит. по Quentin-Beauchart 1905).

Таким образом, способность механизма преодолеть деспотизм и представить собой новую эру точности и справедливости была драматически выражена в уничтожении тех случайностей, которые происходили при взаимодействии палача, жертвы и меча. Сам доктор Луи указывал, что главное обоснование гильотины и призыв к ее использованию связаны с ее способностью обеспечить мгновенную, надежную и безболезненную смерть:

Нетрудно сделать такую машину, чья эффективность будет безукоризненной... обезглавливание будет происходить мгновенно... в соответствии с духом и волей нового закона... аппарат не вызовет никаких чувств и вообще будет малозаметен (Доктор Луи, доклад для Министерства юстиции, опубликованный в *Journal de Paris* 22/3/1792: 332).

Это видение было выражено в более наглядной форме самим Гильотеном:

Свистит лезвие, падает голова, брызжет кровь – и нет человека. Вы глазом не успеете моргнуть, как я обезглавлю вас с помощью моей машины, и вы ничего не почувствуете, кроме легкой прохлады на шее (из записанного выступления перед Национальной Ассамблеей 21/1/1790: 278).

Эти фрагменты проясняют моральный смысл гильотины. Она обещала большее, чем эффективное средство для выполнения закона. Герменевтически она обеспечивала «революционный» способ казни, при котором момент гибели драматически выражал свежий,

¹² Кади – шариатский судья, выносящий решение на основе самостоятельного истолкования Корана и Сунны. – Прим.перев.

рациональный, точный, чистый и гуманный дух новой Франции. Технология была исполненным смыслов противопоставлением барочному гротеску пытки и примитивному повешению. Подобно *чуринге* племени *арунта* – сакральному религиозному артефакту австралийских аборигенов, столь живо описанному Дюркгеймом (Durkheim 1968: 119ff.), она играла роль тотема, как «тот самый тип сакрального объекта», который отражал (новую) коллективную идентичность. Стоит ли тогда удивляться тому, что гильотина, как и *чуринга*, стала восприниматься как сакральная мстящая, почти сверхъестественная сила? Священным и чудесным образом вторгаясь в новый социальный порядок, она обладала свойствами мстительного Яхве и вызывала благоговение и страх, которые Дюркгейм считал основополагающими свойствами сакрального (см. также Alexander 1992; Arasse 1987). Как с энтузиазмом писал один из комментаторов революции,

Святая Гильотина великолепно работает на полную мощь и с помощью своей философии производит здесь великолепный террор в почти чудесной манере – на что невозможно было даже надеяться в течение целого столетия (Письмо гражданина Гато, администратора военного снабжения от 27 брюмера II года, цит. по Lenotre, 1893: 307).

Существуют свидетельства о людях, смачивавших свои носовые платки в крови у эшафота и трогавших сам аппарат и обезглавленные тела (Arasse 1987), следуя обычаю, который некоторые называли «Красной мессой» (Lenotre 1893: 310). Такая практика, сулившая защиту от болезни и других несчастий, полностью соответствует культуре *чуринги* (Durkheim 1968: 121), контакт с которой приводил к излечению болезней, придавал храбрость и приносил удачу. Поэтому вполне следовало ожидать, что гильотина как сакральный тотем будет защищена ритуалами избегания и уважения. Во время праздника Верховного Существа, например, машину покрывали кусками голубого бархата и букетами роз, в то время как сановники «умиротворенно шествовали рядом с ней... с религиозной торжественностью» (Lenotre 1893: 309). В том же духе мы обнаруживаем, что гильотина использовалась для обезглавливания священных статуй с фасада собора Нотр-Дам (см. Lenotre 1893: 299). Так новая божественная власть боролась с ложными идолами абсолютистского порядка.

Резюмируя, можно сказать, что гильотина была изобретением, вышедшим из дискурсов Просвещения и поддержанным новыми знаниями в области медицины и анатомии. Но здесь, как и применительно к другим аспектам Революции, мы можем говорить о том, что секулярные свойства покоились на духовном базисе. Разум, справедливость и наука были сами по себе сакральны. И, таким образом, логика Фуко применительно к власти и технической эффективности, помещается здесь в более широкое поле культурных кодов. Парадоксальным образом этот явно выраженный и драматичный поддерживающий контекст мог служить и объектом критики, открывая возможности своей дестабилизации с помощью столь же впечатляющих дискурсов. Как мы увидим в следующей части статьи, возник и контр-дискурс, который тоже сочетал естественнонаучный подход со сверхъестественным в понимании человеческого тела и наказания. Только на этот раз гильотина воспринималась не как чистая (*pure*), а как оскверняющая.

Сверхъестественные аспекты обезглавленных тел

Обсуждая случай Дамьена, Фуко совершенно справедливо указывает, что тело осужденного в домодернистскую эпоху использовалось как означающее. Но в повествовании, посвященном последующему периоду, эта перспектива исчезает из виду. Вместо того, чтобы служить текстом, в котором могут быть прочитаны послания власти, тело становится восприимчивым носителем интернализированной дисциплинарной логики. Выводы здесь те же, что и в случае медицины – новые научные эпистемы появляются для того, чтобы заменить собой гадательную судебную практику, действующую в соответствии с тем, что Леви-Стросс (Levi-Strauss 1966) называл «наукой конкретного». Если обратиться к

фактам, то на протяжении конца XVIII – XIX веков тело осужденного продолжало быть локусом интерпретации как с обыденной, так и с профессиональной точек зрения (Guignard 1998). В рамках дискурсов по поводу гильотины мы можем увидеть интенсивный интерес к телу как сочетанию поверхностей, на которых находят свое место моральные и метафизические паттерны. Особое внимание в этом отношении уделялось отрубленной голове и обезглавленному телу. Поскольку технически гильотина символизировала суровое, но справедливое правосудие, в ней была зашифрована самая суть революционного закона, постольку обезглавленное тело предоставляло возможность альтернативных прочтений техники и последствий ее применения. Эти прочтения можно рассматривать как специфическое преломление тенденции, весьма характерной для революции в целом. Она заключалась в рассмотрении тела как означающего и символа, позволяющего осмыслить и успешно разрешить важнейшие вопросы организации нового общества. Линн Хант (Lynn Hunt 1991), например, предположила, что репрезентация тела Марии-Антуанетты служило целям воспроизводства гендерного порядка, а Доринда Утрам (Dorinda Outram 1989) интересовалась тем, как классовая динамика влияла на телесное проявление *homo clausus*¹³. Точно таким же образом тела жертв гильотины служили разменными монетами на рынке идей о справедливости, науке и прогрессе.

Дебаты по этому вопросу кипели с мая по ноябрь 1795 года, когда выплеснулись наружу общественные противоречия в прочтении свежеразделенных голов и тел. В таблице 1 перечисляются основные участники этих дебатов и площадки, на которых они происходили, а также воспроизводится последовательность событий. Бросаются в глаза две особенности. Во-первых, обмен мнениями между квалифицированными фигурами в области недавно возникшей и постепенно консолидирующейся области медицины. Он аналогичен дискурсу, который изучал Фуко. Во-вторых, этот обмен мнениями происходил в публичной сфере. *Magasin Encyclopedique* и *Moniteur Universel* сочетали публикацию новостей с информацией о происходящем в сфере науки и искусства, предназначенной для широкого круга образованной публики. Таким образом, можно предположить, что экспертные дебаты привлекали широкий интерес, по крайней мере, у образованной элиты. Я покажу это чуть ниже, но сначала надо привести краткий обзор дискуссий, в которых переплетались абстрактное знание, личный опыт и выводы на основе здравого смысла, характерные для периода до конца XIX века, когда был консолидирован корпус медицинских знаний.

Таблица 1. Участники и источники дебатов о гильотине

Имя	Статус	Детали публикации
Зоммеринг	Профессор анатомии, Франкфурт	Письмо Е. Элснеру, полностью опубликованное в <i>Magasin Encyclopedique</i> ; брошюра «Об органе души»
Сю	Профессор медицины и ботаники	Статья в <i>Magasin Encyclopedique</i> , перепечатанная в виде брошюры в 1797 г.
Кабанис	Врач	Открытое письмо, полностью опубликованное в <i>Magasin Encyclopedique</i>
Седилло	Доктор Академии хирургии Париж. Член Лицея искусств	Изданная в виде брошюры речь перед дирекцией Лицея искусств
Левеллье	Хирург в Отель-Дьюи де Пари	Статья в <i>Magasin Encyclopedique</i>
Ведекинд	Врач военного госпиталя,	Статья в <i>Le Moniteur Universel</i>

¹³ *homo clausus* (соц., лат.) – человек замкнутый (модель человека, представляющая человека как замкнутого, закрытого от общества индивида). – Прим.перев.

Страсбург

Ле Пеллетье

Врач, политик и общественный
мыслитель

Статья в *Le Moniteur Universel*

Гастеллье

Врач Хоспис де Сенс, член
Филадельфийского философского
общества

Брошюра

Прочтения обезглавленного тела играли ведущую роль во влиятельных атаках на гильотину, которые возглавили профессор Зоммеринг (Soemmering 1795) и гражданин Сю (Sue 1795). Зоммеринг начал дебаты с публикации письма, где утверждал, что изобретатели гильотины слепо поверили в свою машину как в «самый надежный, быстрый и наименее мучительный вид смерти», но упустили из виду, что «после казни еще сохраняется способность чувствовать». По его словам, на самом деле гильотина представляет собой «чудовищный способ смерти. В отделенной от туловища голове жертвы еще некоторое время сохраняются чувства и самосознание, а шею ее охватывает фантомная боль» (Soemmering 1795: 469). Зоммеринг (Soemmering 1795: 470) предполагал, что главным источником боли является голова. Это подтверждается фантомными ощущениями отсеченных конечностей. Он указывал на то, что «пациенты часто жалуются на кажущуюся им боль в пальце, которого у них уже нет». Гражданин Сю с помощью аналогичного тропа утверждал, что пациенты, которые претерпели операцию по удалению руки, ноги, глаза или мужских половых органов, «сохраняли полное ощущение наличия у них тех органов, которых у них уже не было – им казалось даже, что они могут ими шевелить, дотрагиваться до них или ощущать ими посторонние тела. Они убеждали себя, что могут видеть уже удаленным у них глазом» (Sue 1795: 172). Самым главным в его атаке было утверждение о том, что голова может сохранять жизненную силу (*force vitale*) после отделения. Это заявление подтверждалось разными источниками. Наиболее важные из них были связаны с движениями мышц, наблюдавшимися на отсеченной голове. Как писал Зоммеринг,

свидетели утверждали, что наблюдали скрежет зубов после отделения головы от тела, и я убежден, что если бы в голосовых органах все еще циркулировал бы воздух и они бы не были рассечены, то головы могли бы говорить (Soemmering, 1795: 471).

«Если голова человека... остается достаточно активной... чтобы шевелить мышцами лица, – продолжает он свое рассуждение, нельзя сомневаться в том, что чувства (*sentiment*) и способность к восприятию также сохраняются» (Soemmering 1795: 472).

Насколько долго? Согласно Зоммерингу, если судить по органам, ампутированным у живых людей, к которым применяется гальваническое воздействие, можно предположить, что чувствительность сохраняется на протяжении еще четверти часа, поскольку голова, из-за своей плотности и круглой формы, достаточно долго сохраняет тепло (Soemmering 1795: 472).

Этот довод был усилен Сю, который утверждал, что за этими движениями стоит стремление к коммуникации:

У отсеченных голов неоднократно отмечалось движение зрачков, глаз, губ, даже движение челюстей, когда палач поднимал еще теплые головы, чтобы продемонстрировать их публике... Мы имеем основание предположить, что с помощью этих привычных движений они показывают осведомленность о своей казни... и из любви к людям... стараются обернуть этот печальный опыт к их благу (Sue 1795: 179).

Центральным мотивом их аргументов был призыв к воображаемому отождествлению с той болью, которую испытывают казненные. Это видно, например, из утверждений о том, что боль может ощущаться и в отсутствие движения и голоса. Зоммеринг, например, утверждает, что холод «может заморозить пальцы до такой степени, что они не смогут... писать, но чувствительность останется» (Soemmering 1795: 473). Сю также замечает:

Как много животных и растений страдает, не выражая свою боль каким бы то ни было криком! Если очевидно, что живое тело может страдать без плача и крика, то значит, что крики и слова не есть очевидные свидетельства боли. Это лишь дополнительные ее признаки (Sue 1795: 173).

Когда же речь заходит непосредственно об ощущениях отсеченной головы, нам предлагается представить себе беспредельное страдание. Знание Зоммерингом анатомии заставляет его предположить, что гильотина бьет в самое чувствительное место человеческого тела. Он пишет:

В шейных позвонках соединяются все нервы важнейших органов, которые служат источником всех нервов, распространяющихся по нижним конечностям. Соответственно, боль при их разделении... должна быть наиболее сильной, наиболее острой, наиболее раздражающей из всех, какие только можно себе представить (Soemmering 1795: 473).

Сю дополняет свои слова ссылкой на экзистенциальное страдание, причиняемое способностью сохранять чувствительность после смерти: «Как ужасно пережить ощущение казни и последующее понимание того, что она уже произошла!» (Sue 1795: 177).

В итоге своих размышлений Зоммеринг и Сю отвлекаются от тела и переходят к более общему значению своих аргументов. Страдания индивидуума, выраженные дрожанием челюстей или трепетом конечности, могут быть обобщены в том смысле, что революционная политика наказаний является на самом деле варварской, недостаточно просвещенной и негуманной. И дело здесь не в изуродованном теле (как предположил бы Элиас), но в отождествлении с сохраняющимся сознанием казненного, которое лежит в центре их критики. Указывая на сознание и боль, критики предполагают, что гильотина не может более кодироваться как «сакральное», как инструмент цивилизации и прогресса. Напротив, теперь ее надо воспринимать как индикатор варварства и монструозности, а ее сторонников – как дикарей, не достойных принадлежать к цивилизованному обществу.

Не надо специально доказывать достойным душам, как это новая форма казни позорит человеческую природу. Те, кто может наслаждаться ею и говорить о ней с удовольствием – монстры, которые уже не могут превратиться в разумных людей; их следует выслать жить среди каннибалов (Oelsner 1795: 467).

Эти омерзительные зрелища не должны существовать даже у дикарей – но республиканцы устраивают их и посещают (Soemmering 1795: 476–7).

Защитники гильотины систематически отвечали на доводы, приводимые ее критиками. Вначале они утверждали, что телесные движения казненных были всего лишь автоматическими реакциями – природными явлениями, не имевшими отношения к сколь угодно выраженному осознанию или *sensibilite*. Следующие высказывания Кабаниса, Ла Пеллетье, Седилло, Гастеллье, Ведекинда и Левелье дают представления об этой аргументации:

Движение частей тела не предполагает ни чувствительности, ни сознательного стремления совершать эти движения... При некоторых заболеваниях, вызывающих конвульсии, можно колоть, тянуть или резать больного, и он при этом не выказывает никаких признаков *sensibilite*, а когда он приходит в себя, то не помнит ничего из того, что случилось во время припадка (Cabanis 1795: 161)

Зоммеринг... приписывает свойство чувствительности тому, что является обычной раздражимостью, которой, как мы знаем, подвержены наши части тел еще долгое время после смерти, пока окончательно не прекращают функционировать (Sedillot 1795: 19).

Я убежден, что головы сохраняют то выражение лица, которое было у них в момент казни, и мышцы их остаются в этом положении. Несчастливая жертва, ложась на роковую планку [гильотины], ожидая острого инструмента, который должен оборвать ее жизнь, может скрежетать зубами или совершать другие конвульсивные движения, которые фиксируются, когда голова отделяется от тела (Gastellier 1795: 15).

Можно наблюдать достаточно сильные конвульсии мышц головы при пароксизме, связанном с апоплексическим ударом, эпилепсией и тогда, когда сознание уже полностью отсутствует (Wedekind 1795: 198).

[Конвульсии], возникающие перед лицом гильотины, являются следствием спонтанного сокращения мышц, которые теряют базу своего прикрепления, и т.д., а не следствием ощущаемой боли, поэтому казнь с помощью гильотины наиболее гуманна (Le Pelletier 1795: 213).

Этот феномен... является последствием шока всего тела, неожиданной реакцией на нарушение его функций и, в конечном счете, спазма и конвульсивных движений, которые неизбежно должны иметь место (Leveille 1795: 460–1).

Здесь происходит альтернативное применение медицинского знания, призванное переписать феномены, отмеченные Зоммерингом и Сю. В этом нарративе движения головы и тела жертвы не указывают на наличие сознания. Знаки, подаваемые телом, принадлежат другому порядку, не такому, как повседневная коммуникация. Это, скорее, естественные знаки, а не сознательные, и лучше всего они понимаются по аналогии с автоматическими конвульсиями. Они указывают только сами на себя и не могут быть интерпретированы в терминах семиотической системы более высокого порядка, такой как выражение эмоций. На самом деле, эти аргументы иногда приводят к парадоксальным заключениям, как указывал д-р Гастелье:

Чтобы понять абсолютную бессмысленность этого рода конвульсий, представим себе человека, который только что получил удар мечом по нервному центру диафрагмы – это привело бы к такому роду конвульсий мускулов лица, которые мы называем сардоническим смехом... он умирает, смеясь, или, скорее, с выражением смеха на лице, но мы знаем, что едва ли он испытывает счастье. Это чисто механическая конвульсия, и, конечно, раненый умирает, не осознавая того, что с ним происходит (Gastellier 1795: 15).

Знания в области анатомии, направленные против рассуждений о боли и сознании, применялись и иным способом. Кабанис настаивал на том, что человек, чью голову отрезают, находится в состоянии шока: «искусственно вызванное кровотечение, следующее за обезглавливанием... лишает мозг кровоснабжения, необходимого для его функционирования (Cabanis 1795: 169). Этот аргумент активно поддерживали Седилло и Ведекинд.

Известно, что даже обычное кровотечение может вызвать обморок, потерю сознания или бесчувствие (Sedillot 1795: 14)

...обморок неизбежно вызывает даже небольшая потеря крови, если она происходит стремительно. Хирург, который не хочет, чтобы пациент падал в обморок, когда он делает ему кровопускание, делает лишь очень маленький надрез на вене. И может ли быть потеря крови более быстрая и сильная, чем при рассечении сосудов шеи? (Wedekind 1795: 198).

А при рассечении позвоночника возникает отнюдь не острая боль, а мгновенная смерть.

Можно ежедневно наблюдать... тот же самый феномен в наших мясных лавках и на наших кухнях... кроликов убивают ударом между ушей, кур – сворачивая им голову: мы знаем, что птицы мгновенно умирают, если ввести иглу им в позвоночник. Все эти наблюдения... показывают, что при казни с помощью гильотины жертва умирает еще до завершения разделения ее тканей, в тот неуловимый момент, когда лезвие бьет в позвоночник и еще до того, как оно его рассекает (Sedillot 1795: 22).

Таким образом, медики, защищавшие гильотину, пытались закрыть дискуссию об альтернативных прочтениях тела и альтернативных предположениях по поводу человеческого сознания. Однако, как они ни старались, она не прекращалась. Как будет показано в следующем разделе статьи, в ходе дискуссии возникали скрытые темы и элементы, которые могли бессознательно подрывать доминирующие дискурсы.

Гильотина, тело и готическое воображение

В своей работе о тюрьмах Фуко указывает на тот факт, что наказание в современную эпоху основано на идее о неразрывной связи между душой и телом. В случае паноптикума¹⁴ самосознание заключенных приводит их к необходимости регулировать свои собственные тела. Другие приспособления, такие как однообразный механический труд, рутинно воздействовали на послушные тела, исходя из предположения о том, что это приведет к нормализации душ. Однако дебаты, которые мы рассмотрели, исходили из совершенно другой динамики смертной казни. Как адвокаты, так и критики гильотины были убеждены, что казнь может быть легитимной лишь в том случае, если с помощью нее удастся добиться эффективного отделения души от тела. Первая должна быть гарантировано изолирована от последнего. Любая связь между ними, вызывающая боль или сохранение сознания в процессе умирания, позволяет интерпретировать технику или процедуру как нелегитимную. Поэтому критики гильотины старались доказать как раз наличие такой связи. Опираясь на анатомическую теорию и философское рассуждение о взаимоотношениях между телом и сознанием, они предположили, что движения тела могут быть прочитаны как признаки функций более высокого порядка. Сторонники гильотины, напротив, выступили со своим собственным набором экспертных знаний. Они предполагали обесценивание этих свидетельств, интерпретацию их как механических мускульных и нервных реакций, не имеющих связи с более высокими уровнями организации чувств и сознания. То, что получилось в результате столкновения историй и их интерпретаций, могло привести только к шотландскому вердикту: «не доказано»¹⁵.

С точки зрения Фуко, изложенные нами дебаты можно считать типичными для дискурса власть–знание на заре модернизма. В них тело рассматривается аналитически, а его взаимодействие с техникой – с клинической точки зрения. Если бы Фуко проработал все документы, которые мы здесь кратко обобщили, нетрудно представить себе, что он нашел бы в них благодатный материал для своего уникального теоретического стиля. Но в данном конкретном случае дисциплинарное знание сформировалось не за счет народного знания или популярного дискурса, как он утверждает. Скорее, мы видим здесь странную гибридность, связывающую научную мысль с популярным воображением. Бахтин (Bakhtin 1981) говорил о диалогическом характере культуры – и его понимание дает определенные ресурсы для интерпретации рассматриваемого материала. Он утверждает, что новые концепты и интеллектуальные шаблоны зарождаются в некоем центре, в котором их значение бывает более или менее фиксированным. Но по мере того, как они начинают более широкую циркуляцию, их смыслы пролиферируют, вступая в противоречие с другими символическими системами – эту ситуацию он называет гетероглоссией. Дискурсы становятся многослойными и мутируют сложным и непредсказуемым образом, мигрируя от центра к периферии по мере того как формальные модели сталкиваются с обыденными. Если техно-политические аспекты гильотины могут лучше всего быть поняты с помощью теорий Фуко, а дюркгеймовская модель сакрального и профанного предоставляет наиболее эффективный механизм декодирования ее элементарной семиотической логики, то Бахтин, по всей видимости, предоставляет наилучший интеллектуальный инструмент для понимания ее последующего восприятия в научном и популярном воображении. Революционные авторы новой карательной техники, д-ра Гильотен и Луи, как и их политические покровители, старались ограничить область возможных значений, предлагая то, что Бахтин назвал «авторитарный дискурс». Он может пониматься как набор идей, связанных с политической властью и государственными институтами, которые выполняют роль «центростремительной силы», направленной против семантического разнообразия. Но, свободно существуя в

¹⁴ Паноптикум – круглая тюрьма с помещением для зрителя в центре. – *Прим. перев.*

¹⁵ Шотландский вердикт – формулировка «не доказано», которую имеют право выносить шотландские суды по результатам слушания дела, в добавление к обычной дилемме «виновен-невиновен». – *Прим. перев.*

публичной сфере, гильотина не могла не стать мульти-аспектным знаком, чьи определяющие смыслы размывались и оспаривались в расширяющейся вселенной неподконтрольных образов и символов. В результате возникла культурная динамика, имеющая параллели с экзистенциальным анализом террора, предложенным Морисом Бланшо (Blanchot 1949). Следуя Бланшо, опыт рутинизированных смертей, задуманных как стратегия политического контроля, в качестве непредвиденного последствие стал толчком для нового чувства свободы. Оно нашло свое предельное выражение в недозволенных, бьющих через край излишествах маркиза де Сада. Подобно тому, что Гегель описывал как «самую холодную и жалкую из всех смертей, имеющую не больше значения, чем разрезание кочана капусты», напротив, лучше понимается как банальное основание для творческой литературной деятельности, прославляющей жизнь, условность ее морали и, в конечном счете, ее отрицание.

Представленный здесь материал позволяет выстроить параллельную историю непредвиденных последствий, непослушных знаков и изменчивого сакрального. Вначале медицинские дискурсы о гильотине отражали тематику иррационального символизма и мифологии не менее чем разума и знаний. Позиция Зоммеринга, например, была связана с влиянием пиетистской¹⁶ анатомической теории Георга Эрнста Сталя, которая утверждала, что «органическое тело» не может рассматриваться механически, потому что каждое его движение совершается под влиянием живой, таинственной души. Широкая виталистская¹⁷ перспектива Сталя, как неоднократно отмечалось, бросала вызов ньютоновскому и картезианскому рационализму и их (дисциплинарному) пониманию тела как машины (French 1990). Другие следы иррационализма в медицинских дискурсах были менее систематическими или организованными, но, возможно, находили лучший отклик у мирской аудитории *Magasin Encyclopedique* и *Moniteur Universel*. Мы можем попробовать разобраться в них, соотнеся их с идеями готики. Истоки жанра готики обычно возводят к книге Горацио Уолпола «Замок Отранто» (1764 г.), а пика своего влияния он достигает в 1790-е годы – эпоху, когда происходили интересующие нас дебаты. Он играл центральную роль в политических языковых играх этого времени, выступая в роли кода, метафоры или тропа, с помощью которого осмыслились структурные трансформации и идеологические сдвиги эпохи. В книге Бурка «Рефлексии о Французской революции», например, революция изображается как уродливый монстр, угрожающий порядку во всей Европе, в то время как в контр-нарративах Пайна и Уолстенкрафт те же воображаемые образы используются для атак на несправедливый феодальный порядок, религиозные предрассудки и связанное с ними разложение нравов (Botting 1996: 86). Таким образом, мы можем считать готику ключевым компонентом культурного воображения конца XVIII столетия, функционирующим как лабиринт символов, с помощью которых могла пониматься стремительно меняющаяся и нестабильная окружающая действительность.

Жанр готики с точки зрения его тематического содержания повествует об ужасе, излишествах, трансгрессии и спекулятивном воображении (Haggerty 1989). Центральную роль в нем играют мрачное и эксцентричное, замещающие собой рутинное, познаваемое и эмпирически определенное как объекты дискурса. В связи с этим широко признанно, что «готические фигуры продолжают бросать свои тени на прогресс модернизма со своими контр-нарративами, выводящими на свет тайную сторону просвещенческих и гуманистических ценностей» (Botting 1996: 2). Эта центральная тема скрывается, например, за критикой науки в книгах Мэри Шелли «Франкенштейн» или Стивенсона «Доктор Джекил и мистер Хайд». В них выводится на свет высокомерие науки, а техника и изобретения

¹⁶ Пиетизм (от лат. *pietas* — благочестие) – мистическое течение в протестантизме (особенно в лютеранстве) конца XVII–XVIII вв., ставившее религиозное чувство выше религиозных догм. – *Прим. перев.*

¹⁷ Витализм (от лат. *vitalis* — «жизненный») — идеалистическое направление в биологии, признающее наличие в организмах нематериальной сверхъестественной силы («жизненная сила», «душа», «энтелехия», «архей» и другие), управляющей жизненными явлениями. – *Прим. перев.*

обвиняются в том, что они угрожают человеческим ценностям. Ландшафт готического воображения населяют причудливые образы – фантомы, психопаты, трупы и безумные ученые. Разорванные, расчлененные и деформированные тела продираются, хромя и спотыкаясь, сквозь готические тексты, угрожая идеям культурной и социальной революции и бросая вызов мышлению, основанному на разуме и логике (Hurley 1996). Сверхъестественные силы выступают во всей своей красе – «неведомые силы» (Lovecraft 1973:15), понимание которых возможно, скорее, в сфере интуиции, чем разума. Влиятельность этого жанра в первую очередь основывалось на силе человеческого воображения. Оно действовало, вселяя сомнение, страх и ужас в сердце читателя, заставляя его идентифицироваться с героями романов. Также очень важную роль в готических идеях играло чувство сомнения. Оно порождалось параллелями, возникавшими между добром и злом, а также указаниями на способы, с помощью которых за фасадом сакрального может скрываться зло. Иными словами, это был жанр, который ставил под вопрос способность просвещенческих идей успешно воплотиться и породить хорошее общество.

После этого краткого обзора специфики жанра готики вернемся к нашему материалу. Обратимся к приведенным выше цитатам из Зоммеринга и Сю. В дискурсах секулярной медицинской науки, представленных в них, несложно распознать имманентное им готическое воображение. Они повествуют о сознании, живущем после смерти. Они предлагают читателям использовать свое воображение, чтобы идентифицироваться с ужасом боли, стыда и страха, испытываемого жертвами. Они вызывают в воображении ампутации и говорящие головы. Образы, которые они используют один за другим, наводят ужас, бросают в дрожь и будоражат. Они предлагают своего рода раздвоение, когда у явно милостивой, рациональной, открытой техники появляется темная сторона. В их видении техника предстает зловещим монстром, последствия деятельности которого – немыслимые и варварские. Их критики, стараясь отклонить и опровергнуть это воображение, сами начинают его повторять. Готика бьет козырем язык науки, делая пугающим и беспокоящим то, что считалось само собой разумеющимся. И грубые аналогии с эпилептическим припадком и лавкой мясника, хирургическими процедурами, научными экспериментами и сардонической гримасой пораженного дуэлянта только льют воду на ту же мельницу. Даже попытки описать мгновенность наступающей смерти кончаются призывами к спекулятивному воображению и отождествлению. Когда Седилло говорит о «непредставимой скорости, с которой падающее лезвие ударяет в позвоночник... прежде чем перебить его» или Гильотен о «легкой прохладе на шее», мы находимся на той же территории, что и «Колодец и маятник» Эдгара Алана По. И там, и там отождествление с происходящим и чувство ужаса возникают от предвкушения момента разрушения поверхности тела (см. Haggerty 1989: 88). Поскольку ранние дискурсы, поддерживавшие гильотину, рассматривали технику как нечто экстраординарное, выходящее за пределы обыденного, пылкое воображение чего-то столь зловещего, находящегося на границе с потусторонним (liminal), упало на подготовленную почву. Общественный интерес к этой теме вырос настолько, что даже признавался нездоровым. Издатели *Magasin Encyclopedique*, например, прекратили эту дискуссию в своем журнале.

Продвигаясь далее в нашем исследовании непокорных тел и готических дискурсов, мы вновь следуем ориентирам концепции Бахтина. В работе о Рабле (1984) Бахтин обратил внимание на тематику гротескного тела. Такое тело, характеризующееся чрезмерностью, открытостью, болью, удовольствием, расчлененностью и профанностью, действовало не только для того, чтобы славить популярное и карнавальное (о чем много писали), но также предлагало контртематику и иронический комментарий к закрытому и индивидуализированному телу, возникшему после Ренессанса, когда рационалистическое знание вытеснило теологический авторитет. Иными словами, гротескное тело функционировало, ставя под вопрос совершенство и рациональность, порядок и дисциплину, опираясь на свои коды материальности, распада и профанности (см. Hitchcock 1998). Технически гильотина работала эффективно, однако своими инструментальными

операциями она производила не только мертвые тела, но и облачение для непреднамеренных телесных знаков, с помощью которых ее легитимность могла быть деконструирована. Бахтин указывает, например, на расчленение, разложение и телесные жидкости как на ключевую эмблему лексикона гротескного тела – а все это основные последствия деятельности гильотины. Он, в частности, указывает на центральную роль в этой символической вселенной гротескного лица и прежде всего зияющего рта. Своей нацеленностью на голову, которую затем палач показывал толпе, механические операции гильотины привлекали внимание как раз к этому пункту, создавая критическое затруднение в виде семиотической амбивалентности. На Зоммеринга и Сю, как мы помним, наиболее сильное впечатление оказали скрежещущие зубы и вращающиеся глаза. Подобным же образом Морис Шардон (1878) в своем поэтическом обвинении смертной казни обратил внимание на «человеческую маску»: «Видишь маску, которую держит палач; человеческую гримасничающую маску...» Неслучайно пик нездорового интереса вызвал эпизод, когда палач дал пощечину голове Шарлотты Корде, любовницы короля, выставляя ее на обозрение публики. Вдохновленные верой в сохранение *sensibilite* после смерти, по Парижу поползли слухи, что она покраснела от стыда и позора этого морального унижения (Outram 1989: 119).

Таким образом, готические мотивы и раблезианское тело могли существовать параллельно с информационными научными дискурсами и одновременно затрагивать нерв популярных чувств. Они работали на дестабилизацию свежих норм морали, направляя воображение в сторону гротескного тела и головы и невыразимого ужаса обезглавливания. Гильотина, конечно, пережила свой теневой дискурс и последний раз использовалась в 1977 году. Что касается дебатов 1795 года, то вопросы о боли и сознании оставались на повестке дня, настойчивые и неискоренимые. Недостаток решительности позволял новой сомнительной технике сохранять минимальную легитимность. Но у этой неискоренимости была своя цена: неуверенность и незавершенность дискуссии препятствовали рутинизации харизматичной техники в общественном воображении. Чтобы лучше себе это представить, мы можем обратиться к знаменитой интерпретации Фрейдом Моисея Микеланджело. Согласно Фрейду, культурные объекты, «сложные для нашего понимания»... и не поддающиеся простым, конвенциональным объяснениям, часто производят чувство «благоговения» (Freud 1955: 211). Они имеют «магическую притягательность» и приглашают нас обнаружить источник «стоящей только за ними силы» (Freud 1955: 213). Эти слова вторят уверенности Дюркгейма в том, что сакральное окружено таинственным и двусмысленным.

Так же, как и тело Моисея в скульптуре Микеланджело, усеченные тела и отрубленные головы жертв гильотины порождают сложное дискурсивное поле интерпретации, включая двусмысленные жесты и движения, связанные с непознаваемыми эмоциями. Фрейд, столкнувшись с этой проблемой, предпринял почти детективное расследование, чтобы реконструировать последовательность движений и мотивации позы, в которой пребывает мраморная скульптура. Однако он должен был признать, что все его старания прочтения этого тела содержат в себе элемент предположения и веры. Аналогичным образом гильотина задает телу такие вопросы, на которые никогда нельзя найти окончательный ответ. Взаимоисключающие объяснения, естественные и сверхъестественные, вызывают лишь острые, как нож, сомнения, которые, как показал Цветан Тодоров, лежат в основе такого жанра, как фантастика. Он требует от читателя «колебаний между естественным и сверхъестественным объяснением описываемых событий» (Todorov 1973: 33). Здесь кроется удивительное противоречие: та самая неуверенность, которая позволила продолжать применение этой карательной техники, дает почву для устойчивого контр-дискурса фантастических размышлений и нездорового интереса публики. Своего апофеоза он достиг в XIX веке в популярных повествованиях о фаустианских научных интервенциях в гротескное тело. Писатель-романист Вилльер де Лилль-Адам, например, опубликовал ставшее бестселлером описание экспериментов, проводимых доктором Вельпо с головой убийцы ла Помре. Многие считали, что в книге

описывались реальные события. Постоянно циркулировали мрачные и необоснованные слухи о секретных экспериментах. Десмазе (Desmaze 1880) сообщал полученную из вторых рук информацию о неких испытаниях, которые якобы проводились с отсеченной головой человека по имени Пруньер, целью которых было обнаружить в ней признаки жизни, такие как расширение зрачков. Подобные научные операции, проводимые ради того, чтобы прекратить публичные рассуждения на эту тему и получить, наконец, определенный результат (если они вообще имели место в действительности), лишь подпитывали жадный спрос на макабрические истории. Еще в начале XX века этот жанр тайных исследований привлекал публичный интерес. Например, в 1907 году на первой полосе популистской газеты *Le Matin* (3/3/1907) было опубликовано интервью с доктором Дасси де Лигнерье, который, как он утверждал, работал с головой убийцы Менесклу в 1880 году. Лигнерье поведал о весьма причудливом акте вивисекции, когда отсеченной голове было обеспечено кровоснабжение за счет живой собаки. Отсюда – только один шаг до «Острова доктора Моро». По словам Лигнерье, лицо порозовело, и к нему на пару секунд вернулась жизнь. Он заканчивает свое интервью призывом к отождествлению, который, со своим пафосом *grand guignol*¹⁸, практически не отличается от текстов критиков революционного периода: «когда нож завершает свою работу... и голова падает... эта голова вас прекрасно слышит. Эта отделенная от тела голова слышит гул толпы. Отрубленная голова чувствует, как она умирает в корзине» (*Le Matin* 3/3/1907: 2).

Возможно, большего доверия заслуживают эксперименты с головой Лангийя, о которых сообщается в *Archives d'Anthropologie Criminelle* (Beaugieux 1905). Экспериментатор рассказывал, что когда называли имя Лангийя, голова открывала глаза и «фокусировала взгляд на мне и моих учениках. У меня было ощущение, что на меня смотрят глаза живого человека» (Beaugieux 1905: 645). Здесь мы снова можем наблюдать, как в научный подход проникают субъективные элементы, которые, скорее, приглашают к размышлению и интересубъективности, чем к закрытию дискуссии на эту тему. Таким образом, неудивительно, что эти леденящие кровь подробности сообщались во всех деталях и затем анализировались в популярной прессе. В *Le Matin* (30/6/1905), например, было опубликовано длинное интервью с профессором Хартманом. Проводя аналогии со своей работой, в ходе которой ему приходилось препарировать лягушек и других животных, Хартман делал вывод, что признаки жизни, на которые ссылался Беатрикс, были чисто автоматическими рефлексам. Нам трудно сейчас сказать, на чьей стороне была правда в этих дебатах и о чем говорили результаты всех этих экспериментов. Но что здесь важно отметить, так это непрекращающуюся, упорную циркуляцию всех этих мифических документов, болезненный общественный интерес к образам отрубленной головы, ученого и гильотины. Оперирова фактами или мифами, научные попытки покончить с этой неопределенностью только создают бахтинскую гетероглоссию, давая пищу для популярного воображения, более заинтересованного в фантастических и сверхъестественных последствиях применения карательной техники к душе и телу, чем в юридической логике и технической функции. И какими бы тривиальными ни казались эти популярные дискурсы, они просачивались обратно в дебаты элит. Так, мы видим, что в своем полемическом эссе «*Reflexions sur la guillotine*»¹⁹ обычно склонный к инновациям и скептический Альбер Камю (Camus 1957: 133–5) перерабатывает эти знакомые нам образы покрасневшей Шарлотты Корде и глаз Лангийя. Он говорит о «новых» научных данных, свидетельствующих о том, что гильотина ведет к «чудовищному опыту, убийственной вивисекции, после которой хоронят заживо» (Camus 1957: 133). Так гетерологические²⁰ коллективные репрезентации и иконография

¹⁸ *Grand guignol* (франц.) – наименование пьес, спектаклей и отдельных сценических приёмов, основой которых является изображение различных преступлений, злодейств, избиений, пыток и т.п. От названия театра «Гран Гиньоль», открытого в 1899 году в Париже. – Прим. перев.

¹⁹ Размышления о гильотине (франц.). – Прим. перев.

²⁰ Гетерология – учение о Другом. – Прим. перев.

просачиваются во вторую половину XX века практически в той же форме, что и во времена своего зарождения в конце XVIII столетия.

В рамках культурной теории многократно признавалось, что смерть дает богатую почву для символизма. Он сложным образом связан с изображениями тела и возникновением дискурсов об осквернении и спасении (Bataille 1991; Hertz 1960). Поэтому гильотина остается стратегически важным объектом исследования, позволяющим рассмотреть мифологию о дисциплинарных техниках. *Prima facie*²¹ свидетельства предполагают, что другие приспособления для смертной казни также могут иметь не только аналогичный эпистемологический статус, но и такие же культурные коды. Например, газовая камера или электрический стул имеют долгую историю функционирования в качестве макабрических и сверхъестественных символов в музеях восковых фигур и фильмах ужасов (см. Garland 1990a: 245). Мы можем также поразмышлять о том, что до современной эпохи дожили те техники причинения смерти, которые не только являются наименее мучительными, но и наилучшим образом приглушают готические и гротескные обертоны. Если посмотреть на них с этой точки зрения, бюрократические и медицинские протоколы, которые сопутствуют введению смертельной инъекции – наиболее популярной формы современной казни – являются не только выражением мертвой руки инструментального разума. Скорее, это техническая стратегия, которая может быть прочитана как текстуальная – культурная инновация, которая доказала свою способность тихо сопротивляться неподобающей гетерологии.

Конечно, интересно будет пронаблюдать, создаст ли инъекция с ядом свою подрывную иконографию. Хотя в моем более раннем исследовании, посвященном Бастилии, указывалось, что даже тюрьма может бросать тени сакрального и профанного на популярный, гражданский и политический дискурсы (Smith 1999), остается неясным, могут ли более приземленные инструменты, относящиеся к тюремной системе, порождать образцы дискурсов, аналогичные тем, что мы здесь рассмотрели, по содержанию или устойчивости. Поэтому, если говорить о новой повестке дня для исследований в области исторической криминологии, выводы этой статьи, скорее, стоит принимать во внимание, чем напрямую распространять на другие сферы. Тем не менее, я постарался показать настоящую необходимость проследивать диалог и взаимопроникновение облеченных полномочиями режимов власти–знания с более широкими нарративными и символическими структурами, задающими образцы коллективных репрезентаций и поддерживающими смысл сакрального. Только таким образом мы сможем добиться более полного понимания карательных техник как способов культурного выражения.

*Перевод с английского Ирины Тартаковской
Под научной редакцией Дмитрия Куракина*

Примечания

Исследования для этого проекта проводились в *Bibliothèque Nationale* и в *Bibliothèque de l'Histoire de Paris*. Персонал этих библиотек оказывал самую активную помощь в обеспечении доступа к документам и архивам. Филиппа Смит оказывала бесценную помощь в проведении исследования. Джеффри Александер, Стивен Шервуд, Арпад Заколжай, Лоран Тевено и анонимные обозреватели *Theory, Culture & Society* дали комментарии к

²¹ Из первых рук (лат.). – *Прим. перев.*

выраженным здесь идеям и к более ранней версии этой статьи. Переводы французских источников выполнены автором.

Библиография

- Alexander, Jeffrey (1992) 'The Promise of a Cultural Sociology: Technological Discourse and the Sacred and Profane Information Machine', pp. 293–323 in Neil Smelser and Richard Munch (eds) *Theory of Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Arasse, Daniel (1987) *La Guillotine et l'imaginaire de la Terreur*. Paris: Flammarion.
- Bakhtin, Mikhail (1981) *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press.
- Bakhtin, Mikhail (1984) *Rabelais and his World*. Austin: University of Texas Press.
- Bataille, Georges (1991) *The Accursed Share*. New York: Zone Books.
- Beaurieux, Dr (1905) 'Execution de Languille: observation prise immédiatement apres decapitation', *Archives d'Anthropologie Criminelle* 20: 643–8.
- Blanchot, Maurice (1949) 'La Litterature et le droit de la mort', in *La Part du Feu*. Paris: Gallimard.
- Botting, Fred (1996) *Gothic*. London: Routledge.
- Cabanis, Citoyen (1795) 'Note adressee auz auteurs du Magasin Encyclopedique, sur l'opinion de Messieurs Oelsner et Soemmering et du Citoyen Sue, touchant le supplice de la guillotine, par le citoyen Cabanis', *Magasin Encyclopedique* 155–74.
- Camus, Albert (1957) 'Reflexions sur la guillotine', pp. 125–238 in Albert Camus and Arthur Koestler *Reflexions sur la peine capitale*. Paris: Calmann-Levy.
- Chardon, Maurice (1878) *Les Nuits de l'echafaud*. Paris: Librairie Generale.
- Desmazes, Charles (1880) *Histoire de la medicine legale en France*. Paris.
- Durkheim, Emile (1968) *The Elementary Forms of Religious Life*. London: Allen and Unwin.
- Durkheim, Emile (1973) *Moral Education*. New York: Free Press.
- Durkheim, Emile (1984) *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press. (First published 1893.)
- Foucault, Michel (1973) *The Birth of the Clinic*. London: Tavistock. (First published 1963.)
- Foucault, Michel (1977) *Discipline and Punish*. London: Allen Lane. (First published 1975.)
- French, Roger (1990) 'Sickness and the Soul', pp. 88–110 in Andrew Cunningham and Roger French (eds) *The Medical Enlightenment of the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freud, Sigmund (1955) 'The Moses of Michelangelo', pp. 211–36 in Sigmund Freud *Standard Edition*, vol. 13. London: Hogarth Press. (First published 1914.)
- Garland, David (1990a) *Punishment and Modern Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Garland, David (1990b) 'Frameworks of Inquiry in the Sociology of Punishment', *British Journal of Sociology* 41(1): 1–15.
- Gastellier, Georges (1795) *Que penser enfin du supplice de la guillotine*, pamphlet. Paris.
- Geroud, Daniel (1992) *Guillotine: Its Legend and Lore*. New York: Blast Books.
- Guignard, Laurence (1998) 'Les Supplices publics au XIXe siecle', pp. 157–84 in M. Porret (ed.) *Le Corps violente*. Geneva: Droz.
- Haggerty, George (1989) *Gothic Fiction/Gothic Form*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Hertz, Robert (1960) *Death and the Right Hand*. London: Cohen and West. (First published 1907.)
- Hitchcock, Peter (1998) 'The Grotesque of the Body Electric', pp. 78–94 in Michael Meyerfeld Bell and Michael Gardiner (eds) *Bakhtin and the Human Sciences*. London: Sage.
- Hunt, Lynn (1984) *Power, Politics and Class in the French Revolution*. Berkeley: University of California Press.
- Hunt, Lynn (1991) 'The Many Bodies of Marie-Antoinette', pp. 108–30 in Lynn Hunt (ed.) *Eroticism and the Body Politic*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Hurley, Kelly (1996) *The Gothic Body*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lenotre, Gilles (1893) *La Guillotine pendant la revolution*. Paris: Perrin.

- Le Pelletier, Marquis de (1795) 'Melanges: au redacteur', *Le Moniteur Universel* 15 (9bre): 213–14.
- Leveille, J.B.F. (1795) 'Dissertation physiologique par J.B.F. Leveille, chirurgien a l'Hotel-Dieu de Paris', *Magasin Encyclopedique* 453–62.
- Levi-Strauss, Claude (1966) *The Savage Mind*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Lovecraft, Howard P. (1973) *Supernatural Horror in Literature*. New York: Dover Press.
- Oelsner (1795) 'Oelsner aux redacteurs du Magasin Encyclopedique', *Magasin Encyclopedique* 463–7.
- Outram, Dorinda (1989) *The Body and the French Revolution*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Ozouf, Mona (1979) *La Fete revolutionnaire 1789–1799*. Paris: Gallimard.
- Quentin-Bauchart, Pierre (1905) *Le Docteur Guillotin et la guillotine*. Paris: Editions de la Nouvelle Revue.
- Saint-Agnes, Yves (1989) *Guide de Paris revolutionnaire*. Paris: Musee et Perrin.
- Sedillot le Jeune (1795) *Reflexions historiques et physiologiques sur le supplice de la guillotine*, pamphlet. Paris: L'Imprimerie de Pain, Passage-Honore.
- Smith, Philip (1996) 'Executing Executions', *Theory and Society* 25(2): 235–61.
- Smith, Philip (1999) 'The Elementary Forms of Place and Their Transformations: A Durkheimian Model', *Qualitative Sociology* 22(1): 13–36.
- Soemmering, Professeur (1795) 'Lettre de M. Soemmering a M. Oelsner', *Magasin Encyclopedique* 468–78.
- Sue, J.-J. (1795) 'Opinion de J.-J. Sue sur la douleur qui survit a la decollation', *Magasin Encyclopedique* 170–89.
- Todorov, Tzvetan (1973) *The Fantastic*. Cleveland, OH: Press of Case Western Reserve University.
- Turner, Bryan (1996) *The Body and Society*. London: Sage.
- Turner, Victor (1977) *The Ritual Process*. Ithaca, NY: Cornell University Press. (First published 1969.)
- Van Gennep, Arnold (1960) *The Rites of Passage*. London: Routledge. (First published 1908.)
- Weber, Max (1968) *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
- Wedekind, Georges (1795) 'Sur le supplice de la guillotine', *Le Moniteur Universel* 11 (9bre): 198.