

Филипп Соллерс

(перевод И. Дементьева)

32). Почему я стал китайцем¹

Шуси Као: Накануне появления ваших новых (после 1974 года) работ бросим ретроспективный взгляд на путь, пройденный Филиппом Соллерсом, писателем и «тельке-листом», в 1965–1975 годы. Многие вопросы возникают сами собой. Сперва такой — резко и без всяких объяснений (если не считать объяснением тот факт, что я китайка): как это вышло — Соллерс / «Тель Кель» и Китай?

Филипп Соллерс: В Китай меня привела литература, то есть мой личный опыт. Вы говорите — 1965-й. В 65-м у меня вышла маленькая книжка — «Драма», попытка найти самое «бессодержательное», насколько это возможно, повествование. Какое-то продвижение я уже совершил к тому времени и ожидал только своего рода конфирмации в китайской символической ткани. Именно через свой психический и физический

¹ Tel Quel, 1981, №80.

опыт я заинтересовался китайской философией, китайской поэзией и соотношением китайской телесности с языком и письмом. Я был увлечен тем, что стало даже некоторой константой в моих интересах в то время — даосизмом. Речь идет в первую очередь об эротическом опыте.

Ш. К.: Тогда написание «Драмы» определенным образом обозначает уже некоторый этап...

Ф. С.: «Драма» уже была китайским романом.

Ш. К.: Да, подготовительный этап к определенному состоянию духа, лучше осознать которое позволяет даосизм...

Ф. С.: Позволяет прояснить. Есть кое-кто, написавший в то время текст о «Драме», это Барт, который, со своей стороны, был весьма увлечен Японией. Если вы посмотрите текст Барта о «Драме» и прочитаете вдобавок к этому «Империю знаков»², где к тому же он процитировал мой текст по поводу техники китайского письма, вы увидите, что существует нечто вроде чувственной общности, которая обнаруживает себя в то время и продолжается достаточно долго. Но Барт был заморожен Японией, тогда как я больше — Китаем. С другой стороны, к 1966–1967 годам было совершено великое открытие (если вернуться к культурным истокам), позволившее мне связать во едино культурное влияние и личный опыт — труды Джозефа Нидэма³, который опубликовал великолепную

энциклопедическую работу под названием «Наука и цивилизация в Китае»⁴. И именно тогда мне открылось нечто абсолютно новое, потому что мы увидели, что этот подход дает начало некоторому новому отношению к знанию. Нидэм считал, что в дальнейшем (и он нам сам это говорил) вступление Китая в историю знания способно сыграть роль, полностью сопоставимую с греческим влиянием на людей западного Возрождения. Таким образом, в конечном счете мы смогли бы пересортировать основы античной культуры заново, начиная с Азии.

Но вот кто заинтересовался более всех Китаем, с кем мы обычно говорили о китайском языке и кто к тому же должен был поехать с нами в Китай в 1974 году, — так это Лакан. Лакан — это тот, кто сумел по-настоящему интеллектуально приблизиться к Китаю, кто готов был без конца рыться в старых китайских книгах. Однако можно идти через знание, гуманитарные науки, язык, но в то время можно было пройти и напрямик — как и было в моем случае — через поэзию, то есть через ощущение глубокой вовлеченности в поэзию китайских событий. А ведь был еще (и об этом тоже не стоит забывать) Эзра Паунд, который оказал на нас колоссальное влияние задолго до 1965 года.

Ш. К.: Один из сотрудников «Тель Кель», Дени Рош, познакомил Францию с Паундом.

Ф. С.: Да. Он превосходно перевел «Пизанские Кантос»⁵. Мы, впрочем,

² «Империя знаков» (1970, рус. перевод — 2004) — сборник путевых заметок Р. Барта о Японии (прим. пер.).

³ Нидэм Джозеф (1900–1995) — английский биохимик и синолог, автор 27-томного капитального труда «Наука и цивилизация в Китае» (1954) (прим. пер.).

⁴ Cambridge University Press.

⁵ «Пизанские Кантос» (1948) — сочинение Паунда, написанное в результате его пребывания в исправительном лагере в Пизе. За это произведение Паунд был удостоен в 1949 г. Боллингенской премии библиотеки конгресса США (став первым ее лауреатом) (прим. пер.).

немного критиковали тексты Паунда за их чрезмерную декоративность и конфуцианство⁶ — в самом худшем смысле слова, так как это лишало их живости, но они все равно стали для нас значительным открытием, поскольку это был первый западный писатель, предоставивший китайскому языку возможность появиться на листе бумаги (это не пустяки!), первый, кто попытался ввести китайский в употребление, поместив в один ряд с западными языками, заставив действовать его как своего рода буфер, зеркало, электрод, который столкнулся с чем-то принципиально иным.

Ш. К.: Чтобы показать иной вид поэтики?

Ф. С.: Именно так. Чтобы прийти к другой поэтике, которая в конечном счете смогла бы максимально нагрузить то, что сказано в минимуме пространства и с очень сильной и интенсивной экономикой.

Ш. К.: Если, как вы говорите, «Драма» уже была «китайским» романом, чем тогда стали «Числа» и «Законы», два текста, где можно обнаружить многочисленные вкрапления китайских отсылок?

Ф. С.: «Числа» в моем воображении — это книга, анонсирующая приход Китая. Я писал ее в 1966–1967 году, а опубликованы «Числа» были в апреле 1968 года. По-моему, это замечательно, что едва книга вышла, как все начали задаваться вопросом о том, чем стало появление

Китая в той революционной атмосфере. А «Законы» были написаны в 1970–1971 году и появились в 1972 году. Там тоже есть немного китайского языка, но я занимаюсь уже совсем другим — перешлывкой французского языка в более народный и дерзкий на уровне речевой выразительности непосредственно в том, что касается экспрессии.

Ш. К.: Но «Законы» не могут быть отделены от всего того, что вы пережили за эти три или четыре года. Я имею в виду политическую деятельность «Тель Кель» в то время.

Ф. С.: Конечно, нет. Это также достоверный отчет обо всех тогдашних потрясениях. Он присутствует там на уровне интеграции народных и общественно-политических элементов. Там все пронизано атмосферой шока, исторического перелома, который имел место во Франции между 1968 и 1970 годами. Однако «Числа» — это предвестие бури, которая уже показалась на горизонте, а «Законы» — это регистрация потрясения, которое затронуло самое сердце французской культуры.

Ш. К.: Поговорим об этом переломе, о мае 1968-го.

Ф. С.: Я был одержим идеей как можно быстрее окультурить тех людей, которые оказались вовлечены в восстание 1968 года, то есть вывести их немного за пределы их стереотипных привычек (от которых, впрочем, они так и не отказа-

⁶ В Китае меня интересовал только Лао Цзы (см. «Рай», с. 106–109. Лучшее всего передать «Дао дэ цзин» на французском, мне кажется, получилось у Дэйвендака (Dayvendak), Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1953.

лись), исправить все то, что терпело, на мой взгляд, неудачу каждый раз из-за несовпадения культуры, языка и действия. Однако окультурить повстанческие массы, при всем желании, мне было довольно сложно. Это было утопией, которую я теперь больше не разделяю, что революция языка и революция в действии — вещи, которые совершенно обязаны маршировать в ногу. Это идея, в некотором роде пришедшая от формалистов и сюрреалистов. Иллюзия европейского авангарда XX века, от которой совершенно необходимо отказаться, потому что ошибочно желать, чтобы все двигались с одинаковой скоростью. Это просто не может совпадать. Мы вновь оказываемся одинокими в поезде, который мчится на всех парах, рядом с людьми, которые попросту никогда не задумывались о том, чтобы революционизировать язык. В действительности они совершают революцию, чтобы вернуться к конформистскому марксизму. Романтическое видение восставшего Китая, который изобретает другую модель для общества, должно было неизбежно вернуться к чему-то, что по сути окажется просто немного подкрашенной советской моделью, к тому, что и подтвердила сама китайская история.

Ш. К.: Под «романтическим видением» вы подразумеваете, вероятно, восприятие во Франции китайской культурной революции. Не могли бы вы пояснить, что это было за видение и в чем именно оно было романтическим?

Ф. С.: «Тель Кель» проявил нерешительность в этом вопросе с «маоистским» (как его называли) движением. Это было очень трудно для «Тель Кель» и, я сказал бы, для большей части французских интеллектуалов, которых вы обнаружите позднее на философской и идеологической сцене и которые были в то время слишком затронуты этим течением, бывшим одновременно французским повстанческим движением...

Ш. К.: Не только во Франции, но и в Германии в 1967 году...

Ф. С.: Всюду. Происходящее было чем-то вроде очень странного наводнения, эпицентр которого, выражаясь более или менее мифологически, находился в Китае. Это все-таки любопытно.

Ш. К.: Почему любопытно?

Ф. С.: Потому что впервые Китай направил свой месседж. И этот месседж был получен, думаю, благодаря тяжелой депрессии советской модели, которая проявилась раньше, но раскрылась с еще большей силой начиная с 1974 года, с Солженицына⁷. Имела место все же инкапсуляция, стратификация, совершенно заблокированная советским марксизмом. И то, что происходило во Франции, Чехословакии или в других местах, становилось попыткой освободиться от этой советской модели, попыткой с мощными либертарными или анархистскими компонентами. Казалось, что Китай стал местом, откуда вновь началась

⁷ Год публикации «Архипелага ГУЛАГ» во Франции (прим. пер.).

как будто в прямом эфире живая трансляция революционной воли. Это все-таки было экстраординарно, потому что никогда прежде прямое послание не доходило из Китая до Запада. Простая стереотипная формула: «Ветер с востока пересилит ветер с запада»⁸ была в то время чем-то, что казалось ниспровергающим классические координаты планеты.

Ш. К.: Потому что до этого момента Китай молчал?

Ф. С.: Молчал и в конечном счете эксплуатировался, начиная по меньшей мере с опиумной войны.

Ш. К.: Возможно, я слишком настойчиво спрашиваю о Китае, но это потому, что определенная форма маоизма сыграла все-таки ключевую роль в политическом развитии «Тель Кель» в течение 1968–1972 годов. Как события культурной революции тогда осмыслились и интерпретировались? Насколько серьезно анализировалась и воспринималась сама идея культурной революции? Вы говорили об интеграции языковой революции в активную и воинствующую революцию. Как «Тель Кель» предполагал осуществить эту интеграцию в сфере языка, в качестве языковой практики?

Ф. С.: В этом вся проблема. Вот как это происходило. Сразу начались очень долгие, очень сложные дискуссии. Были те, кого увлекало происходившее в Китае, кто находил там нечто совершенно новое: восстание,

вхождение в язык китайских знаков. Началось колоссальное распространение китайского языка; какие-то волны исходили от китайцев, которых мы видели; китайцы, казалось, обнаруживали свое существование так, как будто никто их никогда не видел. И еще эта история с дацзыбао, которая сразу нашла отклик у тех, кто интересовался письмом и функционированием письма в пространстве. Какое-то безумие листовок, прокламаций, столкновение, отмена одних другими, это все-таки экстраординарный опыт возникновения языка. Тогда были те, кому все это было интересно, но сразу же появились и такие, кто выступал против и этому препятствовал. С точки зрения последних, история не должна была разворачиваться подобным образом, это была случайность, что-то вроде лихорадки, варварской эпилепсии. Но для остальных это был феномен, который — пусть даже в варварской форме — нес нечто совершенно не похожее на то, что открывалось поверхностному взгляду. Легко сказать: культурная революция — это страшная эпоха, во время которой преследовали всех художников и интеллектуалов. Конечно, это так. Но, может быть, без этого мы никогда бы больше не услышали о китайцах, которые так и оставались бы «смелыми русскими», русскими, которые выглядели китайцами, русскими, которые вырядились в китайские костюмы. Мне же хотелось, чтобы китайцы были китайцами, а не русскими, переодетыми в китайские костюмы. Я считаю, что это остается фундаментальным вопросом и сегодня.

8 Слова Мао Цзэдуна
(прим. пер.).

Тогда возникло множество конфликтов. Это изначально был политический конфликт: между прорусскими, то есть теми, кто был за коммунистические партии, и теми, кто был против. И это был очень серьезный политический конфликт, потому что ставки во Франции были огромные. Все знали, кто в культуре защищает коммунистическую партию: не вдаваясь в подробности, это почти всегда были представители академической культуры — Арагон, преподаватели, академизм. Другим хотелось, чтобы культура стала более открытой, более экспериментальной, более совершенной. Иначе говоря: мы перевернем вверх дном библиотеку, чтобы включить в нее новые данные, или ограничимся простым сокращением отделов библиотеки? Был ли весь Китай введен в библиотеку? Я выступал за, но были те, кто находил, что в конечном счете это повысит конкуренцию, возможно, разрушит рынок их собственной продукции, то есть приведет к слишком большим сложностям. Короче, как всегда, были люди, которые боялись, и те, кто считал, что, напротив, все это вполне соответствует их собственному опыту.

Ш. К.: И этот опыт был связан с их собственной литературной практикой — я имею в виду тех, кто работал с «Тель Кель»?

Ф. С.: На первый план выдвинулось некоторое сообщество, для которого идеологическая общность и идеология значили не больше, чем то, чем они всегда занимались, то

есть их личный литературный опыт. Все очень просто: по мере того как идеологическая концепция, символическая деятельность пришли в упадок, впали в глубокий кризис (поскольку, как ни банально сегодня говорить, происходил общий кризис идеологий), то, что оставалось позади и постоянно подталкивало работу, собственно говоря, литературную работу, выдвинулось на передний план, и это привело к тому, что акцент все больше смещался на литературное творчество.

Ш. К.: Все-таки именно в это время в «Тель Кель» формулируется коллективная практика письма.

Ф. С.: Да, как раз потому, что это была перспектива идеологического сообщества, которое определяло само себя теорией истории в марксистской перспективе и на марксистской базе, и потому что неожиданно раскрывшийся кризис этой перспективы и этой базы убедил в том, что общего понимания больше нет. Тогда это новое понимание подчиняется законам уже новой логики, которая более не представляет собой логику идеологии, а является логикой пересечения индивидуальностей.

Именно в этом и заключается новый опыт. Это же так просто: взрыв «Тель Кель», между 1968 и 1975 годами — это в сущности взрыв марксистской основы. Если вы примете марксистские координаты, за этим последует множество вещей. Это совершенно когерентная концепция мира, с собственной логикой, выводимая как серия теорем, которые можно повто-

рять долгое время. Это одна логика. Если эта логика впадает в кризис под давлением упрямой действительности, которая ей не подчиняется, или под давлением субъективного, более глубокого, более интенсивного желаний, необходимо тогда разработать другую логику отношений между субъектами, чем та, которая состоит в самоопределении по отношению к той же самой перспективе. Нужно назвать вещи своими именами: марксизм — это великая схоластика наших дней. Это обмирщенная теология для Нового времени, и кризис марксизма, если соблюдать пропорции, можно приравнять к кризису теологической концепции мира, обнаружившему себя на выходе из Средневековья.

Ш. К.: Марксизм как новая религия?

Ф. С.: Это религия просто потому, что это связанная непротиворечивая теория, которую можно принять или же отвергнуть. Я могу, если хотите, изобразить марксистский дискурс, я знаю в совершенстве все базовые аксиомы и их последовательности. Мы можем сделать это подобно тому, как в формальной логике, где предложения формулируются по образцу математических. Это как евклидова геометрия: вы можете ее вдруг повергнуть в кризис, если просто изобретете другую геометрию, которая вберет в себя первую. Я думаю, что проблема вовсе не в разрушении или исчезновении марксизма; дело в том, что кое-что выявляется, когда мы рассматриваем марксизм как подмножество более широкой логики.

Следовательно, это прогресс разума, а вовсе не возврат к иррациональному. Речь, на самом деле, идет о том, чтобы превзойти марксизм и определить то, где находятся сегодня его границы, точно так же, как мы изобретаем математическую систему, которая включает в себя предшествующую логику.

Ш. К.: Что вам послужило мостом для того, чтобы пройти от коллективного проекта «Тель Кель» к тому, что вы сформулировали?

Ф. С.: Моя книга, которая называется «О материализме», где я доказываю, что сами основания марксистской теории не были применены на практике и остались непонятыми. Продвигаясь вперед в смысле углубленного исследования материалистической традиции, и, с другой стороны, в смысле углубления диалектики, докопавшись действительно до основания, я прихожу к выводу, что марксизм был совокупностью пустых аксиом, которые не обеспечили понимания самой основы, на которой он был построен. Это происходит попросту из того факта, что то, что я писал, открывало мне целый богатейший и исторически протяженный континент, новый способ понимания истории, в деталях, в более точных ответвлениях. Кроме того, я вошел в противоречие с марксистской вульгатой, с окостеневшим марксизмом — таким, какой он существует сегодня. Я пережил это как глубокое противоречие между тем, чему моя практика письма меня научила, и основой, которую я в то время считал необхо-

димым принять. Самое странное заключалось в том, что «марксистам», в сущности, сложные мысли Маркса нужны не больше, чем христианам — бездны, открытые Евангелием.

Ш. К.: И коллективная практика тоже столкнулась с этим противоречием?

Ф. С.: Коллективная практика может быть определена только по отношению к идеологии, она не может быть таковой по отношению к практике. Каждая практика своеобразна, и общность выстраивается всегда на основе идеологического консенсуса. Консенсус может быть политического или теологического порядка, но он не может быть общностью субъективностей. Поскольку то, что пропускает общность субъективностей, — это однозначно фрейдистская точка зрения, которой мы всегда придерживались даже в то время (со всеми противоречиями, которые она предполагает) и придерживались очень последовательно; отсылки к Фрейду или Лакану никогда не скрывались и всегда делались совершенно открыто. А абсолютно ключевой пункт фрейдовской теории как раз и заключается в том, что нет коллективного бессознательного, есть только частные случаи. Именно потому мы всегда и поддерживали понятие гетерогенности, своеобразия. В кризисе же оказалась концепция общности как арифметики. Если в отношениях между субъектами и существует какая-то сложность, то явно не этот старый и хорошо изученный момент.

Ш. К.: Вы ведь входили в «Тель Кель» в число тех, кого называют структуралистами?

Ф. С.: Допустим.

Ш. К.: Было некоторое число предпосылок — письмо, текст и т. д. — и параллельно был маоизм как иная форма марксизма.

Ф. С.: Казалось, что так. Но сегодня я больше так не считаю. Я полагаю, что, к сожалению, теперь это обычный марксизм, то есть тщательно разработанная логика, но далеко не всеобъемлющая. Если и имело место некогда соединение маоизма и структурализма, то это было бунтарское соединение. Одна вещь, которую, по моему мнению, всегда забывают, заключается в следующем: для того, чтобы новое выразилось и могло проложить себе дорогу, нужно, чтобы оно взбунтовалось против существующей невинности. И прежде всего, это всякого рода путаница, привычки, склероз, инертность и, наконец, ложь. Вот вы спрашиваете о структурализме — временно объединившейся группе; о маоизме (это другая группа), об опыте «Тель Кель», располагавшегося на стыке между этими двумя явлениями и продолжающего литературную практику. Я могу вам сказать: то, что сейчас называют «структурализмом» или «маоизмом», — это всегда было формой радикального бунта против существующего положения вещей.

Ш. К.: А против какого порядка вещей взбунтовались те, кого причисляют к структуралистам?

Ф. С.: Против засилия гуманизма и его концепции языка. Именно против этой концепции выступали структуралисты: эта философская концепция не работает, она не имеет понятия об этнологии, о психоанализе, о лингвистике. Вот тех, кто пытались внедрить конкретную новацию, с которой сталкивались в практике, и называли структуралистами просто потому, что они противостояли некоторым вещам. Чему? Философскому дискурсу. Нужно помнить об этом противостоянии.

Ш. К.: Почему появились маоисты?

Ф. С.: Маоисты были людьми, не очень довольными способом функционирования официального марксизма, советизированного марксизма западных коммунистических партий, а также практикой интеграции профсоюзов и рабочего класса в хорошо известный диалектический процесс, когда господин и раб совершенно согласны в том, чтобы дела оставались прежними, консервативными⁹. Возьмите, к примеру, французскую коммунистическую партию: многие даже задавались вопросом, почему она все еще называется коммунистической; можно было с таким же успехом назвать ее «Народная национальная партия, Н. Н. П., генеральный секретарь Жорж Марше». Это националистическая партия, совершенно забывшая, для чего существуют коммунистические

партии в наши дни, но она вписана в ту же самую логику конституции и советизации марксизма. Тогда называли «маоизмом» попросту бунт — то очень архаичный, сталинский, то, напротив, с более анархистскими, либертарными тенденциями, когда восставали против этого абсолютно академичного, репрессивного, официально признанного марксизма. Таким образом, эти перегруппировки общностей, тщательно продуманные и спонтанные, вокруг «Тель Кель» — структурализма, маоизма — были всегда лишь симптомами оспаривания существующего порядка на очень глубоком уровне. Но тут необходимо определить и этот порядок, который оспаривается с разных точек зрения, часто весьма причудливых — литературных, философских, научных и политических — этот порядок, который установлен философией, концепцией истории и власти, экономической концепцией. Важно определить порядок, против которого выступает новое, потому что без этого мы не поймем несоответствие между бунтами и формой, которую они порой принимают. Таким образом, между концепцией гуманизма, скажем, сартровской¹⁰, и советизированным бюрократическим марксизмом существует тайный сговор, который, имитируя обновление общества, в сущности представляет собой лишь увековечение старого. Но для того и осуществляются некие прорывы, вторжения нового — нового, которое часто ошибается, но сражается за то, чтобы заставить признать себя как новое. Действие общности представ-

⁹ Соллерс имеет в виду диалектическое взаимодействие Господина и Раба, описанное в «Феноменологии духа» Гегеля (прим. пер.).

¹⁰ Аллюзия на знаменитую статью Ж. П. Сартра «Экзистенциализм — это гуманизм» (прим. пер.).

ляет собой только действие людей, которые объединяются, потому что восстают против сложившегося порядка. Но как только эта общность начинает устанавливать свой порядок, она перестает быть интересной; «Тель Кель» был коллективом до момента, пока существовала необходимость в отрицании. Если бы «телькелизм» стал господствовать, его сразу нужно было бы отвергнуть; я сам стал бы первым, кто возглавил бы операцию по борьбе против телькелизма.

Ш. К.: Но этого не произошло?

Ф. С.: Нет, но риск был.

Ш. К.: Это нечто вроде перманентного процесса?

Ф. С.: Это всегда один и тот же процесс. Пока поколения людей следуют друг за другом, не нужно удивляться, что это принимает каждый раз форму преемственности, повторения некоторого набора общих черт. Интереснее найти точку зрения, с которой это своеобразное повторение и отрицание понимают друг друга. Можно было бы представить себе, что марксизм, снабженный материалистической диалектикой, был бы способен обновляться беспрестанно, все время оспаривая себя. Сам Мао Цзэдун говорил: «В бесконечном потоке абсолютной истины...» В принципе, ничто не должно противопоставляться тому, что бы было постоянным оспариванием. Но случилось так, что мы очень быстро нашли границы этого оспаривания марксизма. Марксизм

оказался не способен вынести такую нагрузку. Следовательно, нужна более радикальная, более глубокая точка зрения.

Ш. К.: Культурная революция была в то время определенной формой оспаривания.

Ф. С.: Именно это она и пыталась осуществить. Но, по моему мнению, это было сделано на чересчур утопических основаниях. Мао Цзэдун был слишком китайцем. Он не знал в достаточной степени науку. Пока мы не преодолеем точку зрения науки, мы останемся под властью науки. Это фундаментальный пункт. Наука всегда будет права, если мы не найдем основания, которое было бы выше нее. Иначе наука всем управляет. Потом что она провозглашает истину. Вы не можете заставить уравнения говорить противоположное тому, что они говорят, и тщетным будет всякий протест против этой научной рациональности. Моя точка зрения в настоящий момент — гегельянская, если хотите, или марксистская, но это особый марксизм, поскольку я думаю, что наука не исчерпывает всей действительности. Считалось, что Китай попытался встать по ту сторону науки, будучи полным составляющих, возможно, очень новых, но завещанных поколениям для того, чтобы они их интерпретировали по своему желанию. Архаичная точка зрения как раз и заключается в том, чтобы сказать: это очень плохо — техника, технократия, сциентизм, народ важнее науки. А надо не так! Наука всегда права.

Эту точку зрения, по-моему, нельзя назвать гуманной. Вряд ли она способна вызвать воодушевление или же депрессию. Вот как надо.

Ш. К.: Все же действие культурной революции было интерпретировано как акт позитивного разрыва для телькелиста того времени.

Ф. С.: Мы были маоистами, заботясь о бунте. В тот момент мы незамедлительно вновь вошли в противоречие с самими маоистами, то есть с колготками маоистов, которые думали об архаичной модели и считали, что маоизм — это возвращение к чистой и жесткой модели марксизма, то есть сталинизма. «Телькелист-маоист» того времени находился в тройной изоляции: он понимал, что существовал очень важный феномен, но он вовсе не мог заставить других маоистов разделять свою интерпретацию, в противном случае он немедленно вошел бы в противоречие с ними; потому что предложенное им, например, в литературном плане, было высокотехнологичным продуктом, очень важным лабораторным экспериментом, пользы от которых другие абсолютно не видели. В то время маоист сказал бы телькелисту-маоисту: «Почему вы продолжаете делать Тель Кель? Почему вы продолжаете писать? Вам нужно просто закрыть ваш офис и поступить на службу к народу». Убогое повторение ошибок прошлого — поражение можно было предвидеть, но люди любят поражения; нужно понимать, что это очень глубоко запрятано в человеческой природе — бездарное по-

вторение опыта коммунистических партий. А это и было, соответственно, очередным возвратом к старым ошибкам, к проторенным дорогам, и пробуждением со всей силой, со всей безрассудностью желания потерпеть поражение, которое, повторюсь, очень глубоко запрятано в человеческой природе, потому что если бы это желание вышло наружу, чтобы реализоваться, оно познало бы себя; но оно пробуждается исключительно для того, чтобы провалиться и удовлетвориться этой неудачей. Таким образом, маоистский телькелизм находился в противоречии с маоистами. Это очень глубокое противоречие, которое совсем не нужно маскировать сегодня, потому что оно имело место. Я переживал его очень глубоко, но так ничего и не смог сделать. Я потратил два или три года, пытаюсь объяснить все эти вещи, и затем обнаружил, что остался в одиночестве. Тогда я сказал себе, что это именно я ошибался, попытался понять почему, и мне казалось, что я это понял. Тем временем телькелистские маоисты испарились под солнцепеком реальности, то есть, проще говоря, научной рациональности. Я больше не знаю, кем они стали. А «Тель Кель» продолжался, тогда как маоисты исчезли.

Ш. К.: Но, кроме того, эти противоречия и расхождения, которые вы очертили, могут быть поняты только с учетом того раскола, который деформировал марксизм изнутри и который вы упомянули ранее?

Ф. С.: Вот-вот. Вначале было противоречие между возвышением нового и возвращением архаики, то есть интерпретацией китайского феномена как бывшего симптомом чего-то очень нового, планетарного, вместо того чтобы быть, напротив, возвращением к истоку, от которого отклонились в пути; вот две интерпретации, одна современная, в конечном счете вышедшая из прошлого, другая, напротив, только сложившаяся и вновь возвращающаяся на архаичные позиции интерпретация, завоевавшая большинство. И что же произошло потом? Эти марксисты так ничего и не поняли, как попугаи, которые имели в своем распоряжении полтора десятка фраз; полтора десятка фраз для того, чтобы анализировать сложность сегодняшнего мира, — этого все-таки маловато. Возникла проблема: понять, почему сформировалась эта раковая опухоль, которую называют трафаретным марксизмом, понять это не по шаблонам марксиста, говорящего: «Все зависит от борьбы между низами и верхами и проч.», но понять это в самом марксизме, в том факте, что нужно было бы совершенно превзойти его некоторым образом. Именно в этот момент были различные попытки, среди которых самая важная, на мой взгляд, — анализ религиозного феномена, вновь возникающего на почве марксистского разума, то есть правды свидетельства, предложенного Солженицыным в то время, — правды, которая была очень важной для многочисленных мыслителей следующего поколения, но которая

также очень быстро принесла свои результаты — открытие совершенно экстраординарного способа, которым марксизму не удалось ликвидировать религиозный феномен, и после этой неудачной попытки он воспроизвел его в себе самом.

Возьмите сегодня случай Польши: в высшей степени интересно наблюдать, как рабочие бастуют с распятием в руках. Там есть очень отчетливая воля сражаться против власти, отрицающей символическую деятельность. Вы видите взбунтовавшийся польский католицизм на подъеме, он впервые проделывает реальную трещину в полицейском и бюрократическом блоке советизированных стран. Тут рационалисты удивляются и не понимают всего происходящего. Им неловко видеть, как Валенса, с распятием в руках и под портретом папы, добивается успеха в самых мощных забастовках социалистического мира. Если бы марксист объяснил это, он произнес бы речь о том, что религиозный протест является в действительности экономической и социальной болезнью, но он не понял бы, как этот протест может оказаться эффективным до такой степени.

Марксизм (крайняя форма рационализма) — это религия и даже хуже, чем религия, в некотором смысле, потому что он еще больше обеднил то, что символически стратифицирует религия. Есть, следовательно, в марксизме, как и в рационализме, заблуждение в отношении символического. Это заблуждение по большей части вытекает из непризнания некоторого количества открытий,

особенно фрейдовского открытия, которое было, безусловно, важнейшим после Маркса: того, что есть в человеческом желании, в неосознанных стремлениях, в действии пола и т. д. Происходит своего рода застывание марксистского разума, которое обеспечивает — о, чудо! — религиозный симптом, вновь возникающий во всем своем великолепии и совершенно ни в чем не задетый распадом критического разума.

Ш. К.: Как вы видите сегодня в свете того, что вы сказали, то «новое», о котором только что шла речь и которое представляло то, что называют «эпохой мысли Мао Цзэдуна»?

Ф. С.: Это внезапное своего рода вторжение Китая в западную историю имело, на мой взгляд, две цели: во-первых, бросить в ультрамифологической форме нечто вроде вызова всей планете. Я хорошо помню очень живой, очень светлый момент с этой знаменитой купальней¹¹ Мао Цзэдуна, когда у меня было впечатление, будто нечто действительно писалось в реальности, в жесте, в способе действия. Это был совершенно удивительный способ вторжения, которым кто-то, то ли достаточно безумный, то ли достаточно экстравагантный, осуществил переход к прямому действию и бросил свой вызов целой планете и, прежде всего, Советскому Союзу. Я думаю, что в его чувствительности была утопическая и анархистская сторона. Это была попытка осуществить выход Китая из истории. Но постараться выйти из

истории — это, может быть, как раз жест писателя. Как говорил Джойс, «история есть кошмар, от которого я стараюсь пробудиться»¹². Это была попытка пробудиться от кошмара, и, очевидно, нельзя пробудиться от кошмара просто в действительность, без трансформации языка. Следовательно, вещи снова рушатся. Но опыт сам по себе, проходящий через какое-то трогательное поэтическое стремление, мне показался чем-то достаточно сильным в мировой истории.

Есть одна кризисная точка, экстраординарно драматичная в развитии культурной революции. Я ничего не знаю более патетического в некотором смысле, чем попытка Мао Цзэдуна в то время постараться принять другую возможную логику. И, на мой взгляд, это было поражением, потому что для логического расширения марксистского континента, следовало отказаться от причин. Но эти причины, каковы они есть, могут немедленно вызвать только судороги — очень резкие судороги, которые и называют культурной революцией; ее сущность, по моему мнению, все-таки в том, о чем всегда забывают сегодня говорить: в разрыве с Советским Союзом, что-то вроде отпадения от советской империи, что вносило тот же самый кризис в сам марксизм, поскольку впервые в данном лагере не оказалось единства. И потом последовавшие результаты, это не только широко распространившийся кризис марксизма, но также симптомы, которые проявились всюду настолько, что, можно сказать, Мао Цзэдун

¹¹ Мао Цзэдун купался только в бассейне своей пекинской резиденции, опасаясь отравления воды в других местах (прим. пер.).

¹² Прочитанная фраза принадлежит не самому Джойсу, а герою его романа «Улисс» Стивену (прим. пер.).

13 В русской традиции «первовытеснением» принято обозначать то, что у Фрейда называется *Urverdrängung* (франц. «refoulement originaire») (прим. пер.).

убил марксизм. Это может оказаться причиной, по которой он будет впоследствии отброшен или раскритикован! Подлинная интерпретация Мао состоит, возможно, в том, чтобы подтолкнуть марксизм к его точке накаливания, чтобы упразднить его. Я часто возвращаюсь к одной мысли: в 1968–1969 году Мао собирает огромную массовую манифестацию на площади Тяньаньмэнь и объявляет китайскому народу о преодолении и разложении марксизма, и это тогда приводит к гигантскому кризису в китайской цивилизации. К несчастью, он вскоре умер и, конечно, машина продолжила работать, а он сам был забальзамирован и т. д. В конечном счете, подлинную цель культурной революции больше сегодня никто не видит, поскольку Китай снова закачался в орбите истории (в однозначно западном смысле этого слова), то есть ему придется привести себя в соответствие с великим экспериментом современной мировой империи — американо-русской империи, состоящей из двух держав, которые, на мой взгляд, прекрасно понимают друг друга, чтобы управлять планетой. Следовательно, необходимо, чтобы Китай имел более разработанное техническое сознание. Именно такое техническое сознание, которое пытается занять место той же технической рационализации, то есть нефтепроводы, газ, бензин, станки и проч. Китайский опыт доказывает, что для складывания социального тела можно использовать очень бедную марксистскую вульгату, но настоящие цели остаются экономическими, техническими

и научными. Я думаю, что чистое техническое управление китайским континентом отныне марксизму обеспечено.

Пока что мне кажется очень интересным то, что выживает в Китае, и то, что в других местах, возможно, неустранимо во всем человеческом обществе: это то, что Фрейд называл «первовытеснением»¹³, которое имеет место перед самым учреждением общества. Мне показалось совершенно симптоматичным недавно то, что это в конечном счете становится историей женщин, историей Китая. Этот симптом стал женским симптомом. Чтобы закончить это большое дело сведения счетов, перехода власти и борьбы за власть, вновь в обществе обнаруживается то, что нужно для примирения с самим собой, — козел отпущения. Тогда Китай действовал нерешительно в указании на козла отпущения; это история абсолютно зигзагообразная, запутанная и безумная в некотором смысле, бредовая и смертоносная. И затем, вероятно, нашли хорошего, по моему мнению, козла отпущения, который послужил модернизации Китая — Цзян Цин, и это женщина! Тут есть нечто интересное: дело было в том, что это была вдова Великого Человека и что, следовательно, там было нечто, вероятно, невыносимое для китайского общества, сексуальное. Есть в сведении счетов, перенесенном на Цзян Цин (и это работает в других местах чтобы маскировать репрессию демократического движения, например, Вэй Цзинчен), сексуальный элемент, на мой взгляд, очень сильный для окружающего

желания, задействовавшего механизмы репрессии и вытеснения. Нашли ведьму, весь мир доволен. Это первый большой всемирного значения процесс всеобщей Ведьмы, и она китаянка, это должно было нас заставить поразмыслить.

Ш. К.: В то время, когда вы начали интересоваться Китаем, это был не столько марксистско-ленинский Китай, сколько даосистский Китай...

Ф. С.: Это был главным образом даосизм. Было чтение книг вроде Масперо или «Китайской мысли» Марселя Гране¹⁴. Но существовало нечто, что было не только знанием, но чем-то вроде личного опыта, который заставлял меня резко порвать с западной культурой, с ее манерой замыкаться на себе, кружить вокруг своеобразной законченности, субстанциального единства. Была такая идея, что секс не есть какой-то возвышенный предмет, что это измерение, которое может быть строго рассмотрено и которое должно дать место транслогическому сознанию, чему-то между техникой и молчанием. Я считаю, что сексуальный вопрос, то, что воспринято от китайской эротической традиции, пусть даже способом очень дискретным и, вероятно, всегда вытесненным, детерминировал во многом интерес некоторых к Китаю, во всяком случае мой интерес. Ясно, что китайская эротическая техника, которую можно научиться применять, будучи совсем не отягощенным чувством вины, мне казалась в ее

отношениях с поэзией, живописью, мистикой чем-то совершенно особенным. Я не нахожу ничего подобного в других культурах.

Еще одним стимулом, побудившим меня откликнуться на этот очень своеобразный опыт, стали исследования в Китае даосской традиции, то есть что-то из разряда пустоты. Потому что нужно найти пустоту, которая не была бы полностью невидимой, не так ли? И которая была бы настоящей пустотой, а это очень сложно. То, что в общем принимают за пустоту, особенно в материалистических теориях, — это только нечто вроде замаскированного субстанциализма. Тогда что осуществляет разрыв? существует ли нечто другого порядка, нежели мир феноменов? что существует подобно дыре в ткани феноменов? Китай интересует меня еще и с этой точки зрения. Например, если вы возьмете мужской символ «Пи» — пусть это был бы пробитый насквозь кружок: это показалось бы мне совершенно потрясающей интуицией потрясающей. Мне в то время хотелось увидеть, например, что указанная категория фаллоса не имела полного соответствия в Китае или в китайцах; речь идет о феномене, ограниченном одним типом средиземноморской или индийской культуры. Но в Китае странным образом складывается впечатление, что координаты меняются и что там, где было всего полно или что-то возводилось, мы получали, напротив, разбитую чашку: пустоту. Следовательно, это нечто, что предлагает из-за тела и отношения между телом и полом, между полом, телом

¹⁴ Масперо Гастон (1846–1916) — выдающийся французский востоковед; Гране Марсель (1884–1940) — крупнейший французский синолог. Его знаменитая книга «Китайская мысль» вышла в 1934 г. (русский перевод — 2004 г.). (прим. пер.).

и символикой как будто некоторую другую логику, чем та, функционирование которой вы обнаруживаете и которая интригует всех в том, что называют китайской мыслью — мыслью, которая, быть может, исходит из другого порядка или другой природы. Мне она казалась исходящей из меня, спонтанно, хотя я и не похож на китайца. Было странно для западного человека не найти в координатах своей собственной культуры нечто, что он, напротив, совершенно очевидно находит в восточной культуре.

Ш. К.: И ваши работы сохранили след этого интереса к китайской символике?

Ф. С.: Больше всего меня занимало в то время, то есть к 1967–1968 годам, как на самом деле найти (а я чувствовал, что западная риторика больше не работает) языковую конструкцию, которая была бы способна интегрировать этот китайский опыт и произвести совсем другую фразу. К этому я пришел значительно позже: после семи или восьми лет я нашел свой постоянный режим письма, то есть с множеством мелких технических премудростей вроде уничтожения пунктуации или крайне монотонной метрики. Но все это так или иначе произошло, в конечном счете, из Китая.

Ш. К.: Я помню, что читала некоторые ваши переводы из Мао Цзэдуна.

Ф. С.: Я сделал эти переводы способом крайне провокационным, чтобы

отчасти показать, что способ, которым обычно китайцев переводили неторопливые западные профессора, остается пленником академических форм и что он не дает буквально-го, прямого перевода, своего рода сгущения телеграфного типа, этой различной длины волн воздействия. Я думаю, что это был один из первых случаев, когда перевели с китайского способом, который старался воспроизвести сами очертания предмета на странице, упраздняя существительные, неопределенные местоимения, все эти «ле» и «де». Мой труд был встречен с воистину «олимпийским спокойствием».

Ш. К.: «Ликвидируя все знаки препинания и обусловленность французским синтаксисом». Значит, практика перевода была для вас еще и средством преобразовать французский язык?

Ф. С.: Это так. Я хотел показать, что французский язык испытал что-то вроде замусоривания, риторического опоздания по сравнению с формами, которые могли быть еще более непосредственными. Существуют два опыта, которые мне кажутся важными во французском языке: это или очень важный опыт говорения — например, Селин, — или трансформация, которая идет дальше в смысле идеограммы, то есть быстроты письменного вмешательства. Но эти две вещи кое-где встречаются: сказанное и написанное слово могут быть более насыщенными, более живыми, чем вечный греко-латинский дискурс, слишком декадентский или слишком

далекий от своего оригинального источника. Я пережил все это время как время переплавки различных риторик.

Ш. К.: В «Законах», например, уже была рефлексия о письме и о времени.

Ф. С.: Да, введение в концепцию иного времени. То, чем я постоянно и раньше серьезно интересовался, — как найти такое время, которое никому неизвестно и для которого не существует определения. И здесь я к нему приблизился, как и потом в «Н» и особенно в «Рае». Но «Законы» — книга несколько иная, которая спровоцировала что-то вроде скандала, отторжения со стороны академической критики, много меня упрекавшей за ее сексуальную сторону, некоторую тривиальность выражений и несколько затрудненную для понимания концепцию. Это книга, благодаря которой я нажил много врагов и которую плохо приняли.

Ш. К.: Чего не было в случае с «Числами».

Ф. С.: «Числа» — более мудрая, более академичная книга, которая была подвергнута самому серьезному философскому и университетскому комментированию. То есть благодаря университету вокруг этой книги возникло несколько философских дискуссий. Деррида, в частности, в своем тексте «Диссеминация» обнаружил там в каком-то смысле иллюстрацию к своей теории. Так вышло, что эта книга была, в общем, воспринята

как иллюстрация к теории о письме и языке.

Ш. К.: Вызывает некоторое недоумение вот это словосочетание — «иллюстрация к теории».

Ф. С.: Как раз об этом я и говорю. Я был досмотрен теоретической мыслью, чтобы ее проиллюстрировать. А теоретическая мысль во Франции, как и повсюду в мире сегодня, — это нечто, что кажется всем чуть ли не вершиной символической деятельности, тогда как для меня, напротив, таковой всегда была литература, литературное творчество.

Университет приговорил меня в 1968 году. Пусть на дворе 1980-й, и я написал много других вещей. Но университет постановил, что я не должен жить после 1968-го, поскольку я должен был способствовать тому, чтобы все функционировало идеальным образом между философией и литературой, причем так, чтобы литература была бы чем-то вроде иллюстрации к философии. Однако я думаю иначе.

Но все осталось на своих местах, и конформизм тоже никуда не делся; я совершил реставрацию, о которой не жалею, поскольку она позволила мне вновь соприкоснуться с университетской наукой. «Законы» указывают на разрыв с этой реставрацией, то есть я бунтую против образа, который из меня сделали, и против реставрации, объектом которой я являюсь. Следовательно, в приступе черного юмора я решаюсь на подрывную деятельность в этой сфере.

«Законы» стали книгой, которая не спровоцировала, насколько мне известно, ни одного университетского или философского комментария, хотя в ней полно очень важных мыслей.

Ш. К.: «Законы» стали вашим личным восстанием?

Ф. С.: Да, и мое восстание удалось! К тому же, я думаю, вы заметили, что на обложке книги — китайский ключ. Я хотел поиграть с «фа», ключевым китайским символом, который используется и для «Франции», и для «закона». И если я помещаю китайские символы на обложку, это не должно быть случайным. Это объявление войны сразу многим вещам и особенно серьезности, что уже кое-что. То есть это еще и очень веселая книга, которую я сочинял, постоянно смеясь. Это раблезианский аспект смеха и юмора; это возвращение юмора как критики в литературе. Это книга безжалостная, очень язвительная. Принципиальное изменение заключается в доминировании насмешливой тональности, где знание и философия подвергнуты насмешке. Это акт абсолютно неприкрытого разрушения. И он было воспринят как бунт крайне дурного вкуса. Впрочем, существуют же вещи очень дурного вкуса, всякого рода выражения, специально используемые для разрушения установившейся академической иерархии в отношениях между обучающим и обучаемым, в университетской аудитории, при передаче знания и т. д.

Ш. К.: А «Числа» были серьезной книгой?

Ф. С.: Да. Проблема, которую я поставил в «Драме» и «Числах», — это проблема аскезы. Это книги очень концентрированные, где я стремился найти пространство мысли, поэтической медитации — или, чтобы избежать некоторой банальности последнего выражения — новое «перевернутое» пространство, отчасти как у Мондриана. К тому же я много внимания тут уделяю логике композиции, изобретению новой геометрии фраз и предложений¹⁵. Для меня было важно схватить письмо в его истоке, в его корнях, в новой логике. Это действительно могло бы послужить иллюстрацией теории, которая сосредоточивается на письме.

Что же произошло? Ввиду глубины описываемого опыта фактически был изобретен сюжет, минимально личный и минимально сосредоточенный на мне. Это опыт, где сам сюжет, кажется, говорит в первом лице от имени всей истории, всякого возможного опыта человеческой мысли. Стало понято, что я показываю этой книгой, будто меня не существует. Это вынудило меня скорректировать некоторые вещи, проговорив, что я все же существую. Попадание было, вероятно, настолько удачным, что я должен был бы после этого умереть. Это было не так уж и сложно, между прочим, поскольку имелась книга, которая как бы написала сама себя. А именно это я и пытался сделать: произвести впечатление, будто нечто возникло

¹⁵ Нечто подобное можно обнаружить на уровне монтажа в фильме «Средиземноморье», снятом в 1963 г. Жаном-Даниэлем Полле.

само собой. И мне в определенном смысле это удалось. Но, тем не менее, все-таки именно я создал то, что будет существовать дольше, чем теории, которые служили ему иллюстрациями и которые исчезнут быстрее, чем литература. Здесь присутствует один очень интересный момент, который также отсылает и к борьбе за власть. Это покушение на господство философской сферы над сферой литературы. Очень старая история, которая проходит абсолютно через все культуры. Можно даже сказать, что это в своем роде борьба между конфуцианцами и даосистами. Борьба, которая еще и очень сексуальна, что тоже совершенно естественно. Это в каком-то смысле борьба между религиозным духом и мистическим духом: то же напряжение, та же оппозиция на крайне раскаленной почве. Всегда существовал конфликт между теми, кто претендует на исключительную роль. Это не соперничество между господином и рабом, а противоборство двух типов господства: один крайне субъективен, заиклен прежде всего на себе, испытывает сильное тяготение к мистике и чувственности; ко мне это тоже в полной мере относится: сексуальное влечение и мистика, как это очень хорошо показал Жорж Батай, — два очень близких опыта; факт, который довольно трудно понять, оставаясь в рамках западной философии, но который, мне кажется, вполне в духе китайской мысли, — и там, с противоположной стороны, концепция мира и языка, связанная с философией. Субъекту

философии не нужно рассказывать о своем субъективном опыте; философу не обязательно размышлять о своем образе жизни, о том, что он имеет в своей квартире, что он вешает на стену и проч. Вот это и придает биографии философа, по моему мнению, самый большой комизм. Несоответствие между духом, который движется в абсолютном, и тем, что могло бы запечатлеться на фотографии, если снять то, чем и как он довольствуется в обычной жизни, на мой взгляд, выглядит довольно комично.

Ш. К.: Вернемся к «Числам». Во время нашего последнего разговора вы отметили китайское присутствие в этом тексте под углом социально-политических событий того времени. Я попрошу вас рассказать немного о включении китайского знака в ткань текста «Чисел», китайского как означающего, отделенного от означаемого, поскольку, попросту говоря, предполагалось, что (французский) читатель не поймет этот знак.

Ф. С.: Это крайне важно, потому что, на самом деле, вы очень хорошо сказали о способе, которым он действительно функционировал, то есть что означаемое рассеяно, растворено в том, что предшествовало появлению такого китайского знака. К тому же это наталкивает на мысль (неслучайно ведь книга называется «Числа»), что нечто будет внезапно резюмировано появлением китайского знака, как если бы мы перешли от одного компьютера к другому.

Ш. К.: Имеет место радикальный разрыв, который походит на своеобразное отчуждение...

Ф. С.: Это не отчуждение, а, скорее, тогда уж «вчуждение», я бы так его назвал. Оно не позволяет по-настоящему дистанцироваться, поскольку читатель его не осознает. Напротив, у него складывается впечатление, что это своего рода императив, и чем меньше он понимает происходящее, тем больше в него вовлекается. Это как раз то, что и называется «быть вчужденным». Базовая идея заключается в том, что я изобретаю письмо, которое может пройти через все языки. Выясняется, что это написано на французском, но я не использую или очень мало использую, даже в своих недавних исследованиях, конденсацию многих языков сразу, как Джойс, например, в «Поминках по Финнегану». Смысл в том, что я пишу нечто, окрашенное одним языком, но при этом прохожу через все возможные и воображаемые языки. Можно было бы представить, что такое могло иметься в иврите, например. Хотя в то время это был китайский. Сегодня я ближе к ивritу, но не в этом суть.

Ш. К.: Вряд ли все сводится к «хотя сейчас это китайский»...

Ф. С.: Смысл такого типа письма станет однажды целиком понятен только начиная с китайского. Это не потому, что люди будут учить китайский, чтобы понять какую-то книгу. Но если китаец дойдет до полного отказа от китайского языка...

Мне всегда казалось, что самое первое письмо было китайским, вещь самая фундаментальная, черепаха, которая выходит из воды со своими знаками, которые появляются на поверхности, вначале они даже не намечены, но затем выступают на самой поверхности. Впрочем, для меня китайский — это действительно пограничный пункт, где нельзя уловить разницу между носителем и меткой на нем. Метка является в то же самое время носителем, носитель — меткой. Здесь приходится возвращаться как раз к той очень своеобразной логике полноты и пустоты, когда не вы пишете на поверхности, а гравитация вбирает в себя свой носитель, где в этот момент сама возникает надпись. Это вид мистического письма, который я ищу, то есть голос, рассказывающий о способе, которым это пишется, для того, чтобы четко маркировать: нечто не пишется на поверхности, а находится в очень странной среде, где сам акт письма производит пространство. Развертывание пространства или поверхности полностью соответствует неким оставленным там меткам. Полная синхронность. Именно это всегда так волновало философов. Метка и носитель. Но вы не можете отличить одно от другого. И китайский язык заставляет меня это почувствовать. Это многое объясняет, все повествование «Чисел» рассказывает о том, что китайский знак насыщен знаками. Именно поэтому я и пытаюсь вам тут все кратко изложить. Само функционирование китайской идеограммы для меня является

всем, что только можно рассказать; больше сказать невозможно.

Ш. К.: Чем является «Тель Кель» для вас сегодня?

Ф. С.: Я думаю, есть нечто, что только начинается и называется «Тель Кель», а также еще есть и журнал. Что окончательно в прошлом, так это идея, что все, кто в этом задействован, включая журнал, должны придерживаться единых политических взглядов. Я полагаю, что «Тель Кель» и сегодня способен оказывать серьезное влияние не только как журнал, но и как исследовательская сеть, ибо то, что происходило в области теории начиная с 1975–1976 годов (например, книга Кристевой об отвращении), — это деятельность, которая выглядит менее собранной, менее монолитной, но которая, на самом деле, возможно, даже более подрывная и более продуктивная именно в силу своей рассеянности с весьма необычными установками сразу по нескольким пунктам. «Тель Кель» меняет топологию, может быть, еще и потому, что в какой-то момент мы стали слишком уязвимыми из-за своей предсказуемости. Тогда «Тель Кель» был переосмыслен самим «Тель Кель», что является примером перманентной революции. Сегодня я нисколько не сомневаюсь, что продолжается движение в том же самом направлении, поскольку это движение всегда подчинялось стремлению к достижению максимального исторического охвата. Каждый продолжает свою работу, существуют

различия, но они всегда укладываются в рамки определенной логики, которая не может быть сведена (откуда трудность, которую я вам определил) к единой программе, скорее, к серии столкновений, а точнее: систематическому обсуждению логических изъянов, противоречий, вытеснений; это может быть анализ церковных актов, анализ функционирования языка, психоаналитический разбор, анализ искусства... И наконец, «Рай». Простое совпадение между практикой и тем, что говорится о практике, приближается к нему по мере сил, избегая обобщений и остерегаясь идеологических клише, которые тормозят опыт.

Ш. К.: На каких «белых пятнах» вы сконцентрированы в настоящее время?

Ф. С.: Могу сказать, что сейчас я всерьез заинтересовался теологией. Я отталкиваюсь от одной очень простой предпосылки: почему, зная о двух тысячелетиях торжествующего христианства, никто не задался вопросом о способе его функционирования.

Ш. К.: Может быть, Рене Жирар¹⁶, хотя бы отчасти?

Ф. С.: Мы сразу высказались за то, чтобы его книга была прочитана. Нужно посмотреть, продолжит ли Жирар, пойдет ли он дальше или поступит иначе (если, к примеру, его неприязнь к фрейдовской точке зрения не остановит его, как некоторых других). Да, конечно, Жирар

¹⁶ Рене Жирар (р. 1923) – французский философ и антрополог, автор книги «Насилие и священное» (1972) (прим. пер.).

вписывается в этот тип вопрошания. Я полагаю, что крайне важно попытаться понять этот феномен двух тысячелетий. Не только теологию, но равным образом знание того, что было оформлено как монотеизм, как и различные виды теизма в западной культуре. Тут очень важно по-новому рассмотреть иудаизм, который необходимо проанализировать, исходя из логики исключения, каковым он сам и являлся. Можно задаться вопросом, например, почему именно эта традиция была также вытеснена в западной истории, откуда взялось это своеобразное непризнание, экстраординарное сопротивление, из которого берет начало практически вся западная философия. Вот видите, действуем по той же схеме: попытаться определить границы, на которых утверждается порядок, исключая своеобразие. Точно так же, впрочем, нужно, на наш взгляд, постараться определить, как функционирует литература.

Ш. К.: В «Рая» присутствует такой же ход мысли?

Ф. С.: Конечно. Имеет место совершенно чистая стыковка. Теология может показаться очень несуразной, но это необязательно по причине «Рая» — и это интересно. Дело в том, что вы начинаете строить некое сооружение и внезапно наталкиваетесь на какую-то проблему. Я всегда так работаю. Начинаю писать, позволяю действовать языку, тружусь, возникает нечто вроде силового поля и с этого момента появляются вопросы. Причем они рождаются не аб-

страктно, вследствие философской медитации, а возникают в результате работы над языком. Так что все вопросы, которые я перед собой ставлю, исходят из «Рая». Затем я пытаюсь их осмыслить.

«Рай» говорит сам за себя, то есть это такой аппарат, который говорит о своем устройстве, немного как машина, насколько можно мечтать об этом на современном уровне развития техники, машина, которая может вам дать в любое время то, что она имеет в качестве памяти о своем устройстве. Я поступаю так с того момента, как начал писать: производить нечто, что само расскажет о своем собственном производстве. Со мной всегда так бывает, и иначе я себя даже не представляю, если что. Таким образом, я пытаюсь нащупать менее метафизический уровень, чтобы поставить все эти метафизические вопросы и, более того, избавиться от всех эфемерных и вторичных идеологических заготовок.

Калифорнийский университет,
Лос-Анджелес
сентябрь 1980 г.