

**М. Я. МАЦЕВИЧ,
В. В. ВАЛЕЙТЁНОК**

ОБ «УМНИКЕ» Р. БАРТЕ И КИТАЙСКИХ «ЕМЕЛЯХ»

Кричит: «Как смеешь ты, наглец, нечистым рылом
Здесь чистое мутить питье
Мое
С песком и с илом?»

И. А. Крылов

Сотрудники журнала «Tel Quel» в 1974 году осуществили в апреле трёхнедельную поездку в Китайскую Народную Республику. Проектом путешествия и его систематизацией занимался Ф. Соллерс, он остановил свой выбор на следующих непосредственных участниках: Ю. Кристева, Р. Барт, Ф. Валь, М. Плейне. Ж. Лакан также намеревался отправиться с ними, однако на завершающем этапе расхотел. Результаты этой поездки были скрупулезно проанализированы российским философом Александром Владимировичем Дьяковым, главным редактором журнала философской компаративистики и современной зарубежной философии «Хора», автором ряда крупных монографий, посвященных ключевым фигурам французского постструктурализма, в частности Барту [1].

В Китае «телькелисты» участвовали в разнообразных официальных мероприятиях и слушали теоретические казенные размышления об аграрном производстве. Барт первоначально чуждался общей данной высокопарной торжественности и церемониальной ритуальности, однако при этом весьма пытался, несмотря на означенное, хотя бы во внешнем поведении являться воспитанным, придерживаться принципов развлечений, старательно собирая информацию о производственных и сельскохозяйственных успехах. Вначале философ усердно представлял, что увлекается младенчеством, репродуктивной медициной, детской обстановкой, экспонируемой делегации. Но в скором времени он иссяк, потерял энтузиазм ко всему творящемуся. Ролан отошел от остальных участников поездки и не участвовал в церемониальных процессах как ранее, совершенно никак не стремясь осознать, что воистину судьбоносного свершается в КНР.

После того как Соллерс и Валь начали темпераментно дискутировать в области буддизма и «культурной революции», он попросту отправился во свояси, никак не участвуя в дебатах сотрудников. Даже в тех случаях, когда все без исключения журналисты, настроенные прокитайски, внимательно слушали любого экскурсовода, Барт единственный любил находиться в транспорте и не выходил наружу. Всё тут представлялось ему «некрасивым» – еда, тон звучания, общество. Его нервировали маоистский интерес коллег, визиты на заводы, официальные речи и иглотерапия, весь официальный антураж, которому подчиняли абсолютно целиком зарубежных посетителей «Поднебесной». Никак не воодушевили ни знаки, ни странная «иероглифика», ни странная «мифология». Барт никак не «облюбовал» «Небесную империю», никак не восхищался ею, никак не прославлял, однако и никак не «осуждал» ее, а попросту выдержано обрисовывал, спокойно «соглашаясь», с

имеющим место быть. Многочисленные журналисты тех времен, безусловно, как и нынешние, фиксировали необычную «лубочность», какую будто бы Барт повсюду подмечал в Китае. Однако вышеозначенное никак не подтверждается. Являясь семиотиком, пытливым утонченным созерцателем, научным деятелем, он осознавал то, что и за торжественным фасадом таится абсолютно противоположная «Поднебесная», в которой повсюду «просто жизнь» [2, р. 171]. С его уст, подмеченное, возможно, следовало рассматривать равно как тончайшую похвалу.

Заметим, что путь данного паломничества призван был защитить от растущей разочарованности левостороннюю интеллигенцию Запада в том виде социализма, в котором запечатлевал себя СССР. Посетителям был оказан прием в наилучших обыкновениях социалистического радушия: они сделали очевидцами самых различных достижений революции.

В феврале 2009 года Ю. Кристева вернулась в Китай: через тридцать пять лет после своей первой поездки в мае 1974 года туда с Филиппом Соллерсом и теми, кого китайцы называли «группой товарищей» из «Тель-Кель». Они были первой делегацией западных интеллектуалов, которую Китай при президенте Мао принял после вступления в ООН.

Вопреки тому, что, возможно, было сказано об этом, визит Кристевой не был безоговорочной верностью действующей в то время идеологии. Она была глубоко заинтригована китайской цивилизацией, а также происходящими там политическими потрясениями.

Ее интересовали следующие вопросы: 1) Если китайский коммунизм отличается от западного коммунизма и социализма, как их культурные традиции и национальная история способствовали формированию этого загадочного «китайского пути»? 2) Правда ли, что традиционное китайское понимание причинности, божественности, мужского и женского, языка и письменности способствуют формированию специфической человеческой субъективности, которая отличается от той, которая сформировалась в греко-иудео-христианской традиции? Если да, то, как эти субъективные переживания могут согласовываться, противостоять или сосуществовать с другими ценностями нашего универсального и в то же время разнообразного человечества?

Можно себе представить, что эти вопросы для молодой женщины тридцатилетнего возраста вызывали столько же энтузиазма, сколько и неразрешимости. Тем не менее, реальность Китая, с которой она столкнулась, в которой доминировала фаза, известная как «культурная революция», когда женщины и молодое поколение были аксиологизированы аппаратом коммунистической партии, привлекли Кристеву вниманием «цены» за освобождение женщин в настоящем и в прошлом, поэтому она и вернулась из поездки с серьезной книгой, написанной как дань уважения китайским женщинам, — книгой «О китаянках» [3] (сегодня уже доступна и в переводе на китайский язык). Как бы то ни было сохранение советской модели и стереотипов официального дискурса, отвергавших индивидуальную и коллективную свободу мысли, не только сделало практически невозможным более тщательное исследование ученого, но и мыслительно отбросило ее до такой степени, что

она перестала путешествовать дальше по пути ученика-синолога, которому сначала решила следовать. Автор не ощущала себя иностранкой, как в Багдаде или Нью-Йорке, а ощущала обезьяной, марсианкой и т.д. [3, p. 14].

По возвращению в Париж Крестева посвятила себя семиологии и, в частности, психоанализу, а также теме материнства, но, не забывая при этом вопросы, сформулированные ею ранее. Сущностные вопросы, которые иезуиты в семнадцатом и восемнадцатом веках поднимали по-своему, под влиянием католического универсализма. Однако, вернувшись во Францию, и Барт сочинил заметку о Китае с целью публикации в «Le Monde», где отметил, что граждане в данном государстве «занимаются делами», пьют чай либо «попросту проживают» в отсутствии любой напряженности, в отсутствии вызова, в отсутствии драматизма [4].

Многое изменилось со времени первой поездки Крестевой и Барта в Китай, и в феврале 2009 года французскую писательницу приветствовал новый Китай с гигантскими небоскребами в его городах, возникшими на месте старых деревенских домов в живописных переулках или социального жилья в советском стиле. Взамен энергичных масс в синих мундирах того времени теперь было красочное, предприимчивое население, готовое, когда это не пугает, бросить вызов глобализованному миру. Если ее вопросы все же остались, то это потому, что они вытекают из важности проблемы, которая текущие процессы делает более спорными, чем когда-либо: «встречаются» ли между собой такие разные цивилизации (обратите внимание, что говорится «встреча», а не «шок»); каковы риски глобализации? Чего больше, выгодных преобразований из-за взаимных займов и беспрецедентных обменов или утраты идентичности? [5].

Когда католический миссионер Н. Лонгобарди задавался вопросом о том, что называют «религией китайцев» он думал, что китайцы не знают «нашего Бога» (под ним он подразумевал Бога католиков: Отца, Сына и Святого Духа). Для него Небесный Император Шанди являлся лишь атрибутом, качеством или феноменальной реальностью «Ли»». Материя же для китайцев наделена имманентным образом «операционализацией», «порядком», «правилами», «действием», «правлением», другими словами, «причинностью». Иезуитский ученый не знал, что этот закон «Ли» может привести авторов, разделяющих его, не исключительно к атеизму, «Ли» – не столько ритуал и регулятор общественного порядка, сколько – мировоззренческий принцип.

Что еще более важно, эта имманентная причинность материи, называемая «Ли», основывается на радикальной дихотомии между двумя терминами (полный / пустой, жизнь / смерть, небо / земля и т. д.), гармонию которых она обеспечивает, не имея ни малейшей связи между этими двумя элементами, комбинаторные отношения которых сами включают их диссоциацию. Описанное фиксирует проблему: без единства, какая истина может возникнуть? Может ли такая «причинная материя» вообще прояснять какую-либо истину?

Комментарии Г. Лейбница в «Письмах и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления», напротив, превращают эту имманентную причинность в инновационный рационализм. «Ли», по его мнению, был

«тонкой субстанцией», сопровождаемой восприятием. Они (китайцы) говорили правду в творениях, когда знание, авторитет антропопатичны. Предвидел ли Лейбниц современный китайский гуманизм? Китайская культура как культура второго Возрождения? [3, р. 17–18].

Неоднородность «Ли», по мнению философа, математика и изобретателя бесконечно малого исчисления, сводится к тому, что он обнаружил, используя информацию от иезуитов, как чистый Разум, не будучи декартовым, поразивший его тем, что сегодня нам кажется специфическим для китайского опыта: конкретностью, постоянной заботой о логике жизни и социальной, неотличимой от онтологической, заботой о себе.

Теперь вернемся к вопросам, с которыми Кристева ездила в Китай в 1974 году и которые философски касаются проблемы прав человека и женщин в этой стране. Являются ли китайский опыт и мысль по своей сути дерзкими по отношению к концепции индивидуальности, которая была свободна и открыта для истины, которая возникла в результате сложной истории взаимоотношений греков / иудеев / христиан, включая их мусульманское происхождение? [3, р. 16].

Китайская история не перестает подтверждать этот страх. Страх «онтологии самости», неотделимой от логики живого и социального, которая определяет индивида в соответствии с европейским опытом, не понимая «права человека» другого рода в большей, нежели европейская, китайской гармонии, гармонии с законами космоса и повседневного социального конфликта? [3, р. 14–15].

Ибо именно загадка «индивида» создала препятствие в первых диалогах между Западом и Китаем. Помешанные в их попытках истолковать особенности китайской мысли, опыта, философы, антропологи и другие специалисты вынуждены были ждать эпистемологической, социальной и чувственной революции XVIII века, а также прогресса в гуманитарных науках и, в частности, в психоанализе в конце девятнадцатого и двадцатого веков, чтобы попытаться увидеть все немного более ясно. Ибо «загадки» китайского опыта могли быть восприняты только в том случае, когда сам интерпретативный дискурс стал способен приблизиться к двум другим концептам, которых избегают западные метафизики. Каким? Кристева имеет в виду особую роль женщины и матери, с одной стороны, и неразрывную связь значения языка с музыкой (тональным языком) и движением (тела), с другой стороны. Другими словами, если западная метафизика испытывает проблемы с «индивидом» из Китая, то это потому, что в каждой сущности нет индивида, а есть взаимодополняемость между мужчиной и женщиной. И истина смысла или языка никогда неотделима от его путешествия через сексуальное тело. Долгое господство матрилинейной и матрично-родовой линии происхождения обязательно дало китайским мужчинам и женщинам уверенность в их психосексуальной двойственности (одинаково важная зависимость по отношению как к матери, так и к отцу), или, скажем, их «психическая бисексуальность», и это с большей силой, чем в других культурах, особенно на христианском Западе, где преобладает патрилинейная модель. Существенная характеристика, даже не-

смотря на то, что Инь и Ян объединяются в обоих полах по обе стороны различия между полами, это внутреннее единство не стирает внешнюю разницу между мужчинами и женщинами. Наоборот, оно способствует рождению потомства, предоставляя женскому удовольствию центральное место и неисчерпаемую «сущность Инь».

Тональный язык, который добавляет значение приданию интонации синтаксической кривой, сохраняет ранний отпечаток отношения мать / дитя в рамках социального пакта, особенно в устной коммуникации (потому что все человеческие дети приобретают мелодию до грамматики, но китайские дети заполняют эти архаичные мелодические следы коммуникативным смыслом). Таким образом, китайский язык, благодаря своим тонам, сохраняет регистр, который является пре-синтаксическим, пре-символическим (знак и синтаксис сопутствующи) и «доэдипальным». Само письмо, изначально составленное из образов, которые становятся все более стилизованными, абстрактными и идеограмматическими, сохранило свой запоминающийся, визуальный и жестовый характер (необходима память о движении, а также память о значении, чтобы писать на китайском языке). Поскольку эти ингредиенты относятся к более архаичным уровням психики, чем к синтаксически-логическому значению, китайское письмо можно рассматривать как бессознательное сенсорное хранилище, от которого субъекты, думающие на китайском языке, никогда не разделяются окончательно, и которое становится основной лабораторией для их эволюции, инновации и вечной реинкарнации [5].

Под давлением методов производства и воспроизводства, их виртуального бума сложность китайской цивилизационной модели подвергается сегодня риску стабилизации. Ибо автоматическая механическая комбинаторная серия культурных кодов ошибочно упрощена и адаптирована, чтобы соответствовать модному «образцу», не создавая ощущения беспокойства в нашем мышлении, которое греческая философия и ее последующее иудейско-христианское переосмысление вписали в психическую составляющую, на которую претендует говорящий по-европейски субъект. Кристева закончила свою книгу «О китайских женщинах» в духе неубедительных вопросов, делая ставки на обещаниях, кои китайская цивилизация, освободившаяся от тоталитарного коммунизма, могла бы предложить человечеству. О письме как о продолжении молитвы другими средствами и о женщинах, изобретающих или создающих политическую, социальную и символическую реализацию психосексуальной двойственности, способной подвергнуть испытанию старую Европу, Бога и Человека [3].

Никогда прежде общество не было так лишено будущего, и никогда прежде человечество не было так неспособно мыслить. Тем не менее, во Франции и во всем мире проводится множество исследований современного и древнего Китая, а некоторые в Европе все еще верят, что мы можем прийти к взаимопониманию [5].

Китайцы смотрят на Европу, потому что богатство европейской психики привлекательно благодаря ее мифам и способности сублимировать посредством искусства жизни и мышления, посредством эстетического и социаль-

ного опыта. Стремление к Европе в Китае, к французскому языку, существует, Кристева замечает это там сегодня, и как бы ни было оно в меньшинстве, его интенсивность очень реальна [5].

Французы и европейцы, со своей стороны, несмотря на свою неуклюжесть, бестактность и грубые ошибки, серьезно относятся к загадке китайского опыта и пытаются его расшифровать. Возможно, это не такая уж закрытая книга для них, потому что Просвещение, гуманизм и новые знания, привнесенные точными науками и науками о разуме, сумели удержать нас в многообразии других [5].

Барт также в дороге делал пометки, на их базе в 1975 г. он и издал незначительный очерк [4]. При абсолютно всех отличиях его мировосприятия от Кристевой, и тот и другой фиксировали изумительную «терпеливость», с какой странные китайские «друзья», «товарищи» (пролетарии, интеллигенция, крестьянство) разговаривали с западными интеллектуалами. Семиотическая и экзистенциальная практики данных встреч предоставили западным мыслителям новые возможности согласно новейшим методам разрешить извечные проблемы о сути в целом: персоне, стиле, уроке, языке, гендере. Равно как Кристева, Барт со всей степенью глубокой проницательности почувствовал то, что отмеченные концепты считаются в целом только идейными реверсиями, эмблемами и знаками конкретной, урезанной определенным местом и периодом культуры. Мораль, почерпнутая Бартом из поездки, содержится в термине, именуемом христианами как «кротость смирения».

Впервые Ролан оказался на Востоке, в Японии, в 1966 году. А.В. Дьяков подробно и занимательно описывает данную поездку в своей книге [1]. В 1966 году Барт принял приглашение от своего друга Мориса Пинжу, директора Франко-японского института в Токио, провести там семинар по структурному анализу нарратива. Это пребывание в Японии, за которым последовало еще два в том же и следующем году, обеспечило Барта материалом для тонкой, но богатой монографии 70-х гг. XX в., которая вышла через дюжину лет в английском переводе Ричарда Ховарда как «Империя знаков». Барт уверял читателей, что он не с любовью смотрит на восточную сущность. Для него Восток – это вопрос безразличия, просто обеспечивающий запас функций, чьи манипуляции, чье изобретенное взаимодействие позволяют ему развивать идею неслыханной символической системы, совершенно не связанной с европейской. «То, что привлекает в рассмотрении Востока, это не другие символы или другая метафизика, не другая мудрость (хотя последняя и проявляется как нечто желанное); но – сама возможность отличия, изменения, переворота в области символических систем» [6, с. 10].

Барт путешествовал всю свою профессиональную жизнь, но не все его путешествия – восточные, западные или другие – предлагали одинаково плодотворные предпосылки для письма. Его «Carnets du voyage en Chine», наконец опубликованный на английском языке всего четыре года назад как «Путешествия по Китаю» [7], описывает не более чем разочарование культурой совсем не экзотической, совсем не дезориентирующей, в которой он почти ничего не находит «отметить», чтобы перечислять, классифицировать. В

Японии, напротив, Барт находил, казалось бы, неисчерпаемый запас экзотических и дезориентирующих материалов, чтобы записывать, перечислять и классифицировать.

Знаменитый семиотик старался изо всех сил написать, во-первых, с точки зрения «вымышленной нации», во вторых, «новаторского объекта», который позволял бы ему из множества неповторимых функций создать намеренно некую систему.

Поэтому многие читатели после «Империи знаков» ожидали от «бартовской» поездки в Китай нечто подобного о «Поднебесной». Но Китай, или «Мао-Китай», который был единственным на виду жителей Запада в 1974 году, был полностью непрозрачен для него, оставаясь строкой стереотипов, или «кирпичом», как он их называл, заимствуя термин из кибернетики. То, что он уже видел и полюбил в Японии, например каллиграфия, в Китае оказалось — только «произведением искусства», противостоящим всей остальной пошлости. Ибо остальное — «советский реализм».

Он послушно объезжал заводы, школы, музеи, он слушал постоянную пропаганду снова и снова. От всего этого ужасно болела голова. В 1972 году Барт видел фильм о Китае Антониони. Последнее и послужило основной причиной поездки в Китай. Но, прибыв туда, он постоянно возвращался к мысли, что ему нечего добавить к тому, что уже отразил кинорежиссер. Он не хотел быть банальным и критиковать, не хотел искусственно играть в феноменологию и нарочито заниматься герменевтикой. Побывав в Китае, он не увидел там ничего особенного. Но что же это означает на самом деле?

Запах рыбы. Большой деревянный плот. Необъятный коричневый гофрированный парус... На другой стороне реки эта сельская местность. Желтые пятна изнашивания... Женщины мужеподобного типа, зеленые плетеные шляпы, работающие по системе каналов... Образ жизни, который даже не по-советски зловещ, а просто скучен [7].

Банальность всего происходящего уже чувствуется в самом названии маленького первоначального эссе во французском варианте: «Итак, что о Китае?» [4]; маршрут был наполнен бесконечным однообразием: туры гробниц и коллекции традиционного искусства. Барт пишет, что он часто оставался ждать остальных на улице, будучи не в состоянии смотреть на подобные произведения. Как и в самих чиновниках, так и в гробницах ему всюду чудился смрад «заскриптованности» [7, р. 90]. Он постоянно терял след повествования, страшно уставал: волейбольные матчи, местные оперные спектакли, экскурсии на фабрики и посещение местных коммун. Все, все абсолютно однообразно и совершенно банально.

Через несколько дней в Лояне, редкий случай вне официального маршрута, «мэтр» столкнулся с кинотеатром под открытым небом. Подобное оказалось исключением и маленьким развлечением, Барт потрясен соотношением между прелестью случайности и банальной пошлостью официоза власти. Навязчивое присутствие ряда чиновников, их вереницы, гладкие как скатерть, постоянная цензура, исключали всякую возможность хоть маленькой радости, незначительного удивления и впечатления.

Он неоднократно регистрирует, например, ощущение, что китайцы смотрят на него без сексуального интереса: их взгляд «адресован к вам не как к человеку, ни даже, как к телу настолько, насколько есть эрос, но абстрактно и к существу как к виду» [7, р. 115]. Барт растерян и потрясен тем, что со всем этим китайским однообразием, всей этой «китайщиной», он нигде не встретил китайского человека, а только хозяев. «И что вы можете знать о народе, если вы не знаете их секс?», – возмущается истинный француз.

Банальность происходящего заключалась просто в том, что Барту нечего осталось интерпретировать.

Во Франции публикация частных дневников и заметок Р. Барта (вышли в 2009 году) вызвали спор об этике грабежа архивов умершего философа. Нетрудно приписать поток посмертных публикаций корыстному побуждению выжать каждую последнюю каплю из авторов с любой степенью известности. Если мы попробуем быть немного более милосердными, мы также можем рассматривать их публикацию как свидетельство стремления еще раз услышать некий отличительный голос исключительного интеллекта. Кажется, что каждая смерть крупного интеллектуального деятеля вынуждает искать новых публикаций старого материала, большая часть которого – обрывки, все это говорит о невозможности обывателей принять данность, что больше не будет слов от этого пера, что автор действительно мертв.

В качестве дополнения к творчеству Барта, «Путешествия в Китае» – это довольно прохладное суждение, с небольшим количеством ярких впечатлений от его лучших работ. Но оно добавляет важные свидетельства к коллекции отчетов о почти мифической поездке, предпринятой в далеком 1974 году.

Путешествие в Китай незакончено, оно составлено из трех дневниковых тетрадей, составленных Бартом во время его визита, которые он намеревался использовать для книги. Визит длился с 11 апреля по 4 мая, то есть, чуть более трех недель. Примерно в это же время французская интеллигенция была стимулирована Великой пролетарской культурной революцией в Китае. Радикальный журнал «Тель-Кель» отделился от Коммунистической партии Франции, чтобы заявить о своей поддержке маоизма. Тур был плотно организован, практически без возможности для неконтролируемого общения с людьми или страной. Записки Барта лаконичны, импрессионистичны и в то же время сильно аннотированы вторыми мыслями или скобками, часто сопровождаются карандашными набросками. Стиль сухой и терпкий почти сразу, так как появляется скука и разочарование. В Пекине он пишет: «Запах. Капуста на площади. Дворцовый музей. Мокрый пес, сырный навоз, простокваша» [7, р. 11]. Восемьдесят страниц спустя, в Лояне, он без каких-либо изменений тона или темпа отмечает: «Душно. Ожидал других за пределами гробницы, а также сто пятьдесят человек [так в оригинале]. Хорошая погода. Пионы» [7, р. 96]. Когда его самолет вылетает домой, он пишет «Фу!» и рисует квадрат вокруг слова [7, р. 193]. В самом начале, на типографии в Пекине, семиотик заявляет: «Это всегда одно и то же: пробы симпатичны – их сердце тает, им нужна помощь – но как только они становятся кадрами, их лица меняются (наши гиды, официальный). Это неразрешимо» [7, р. 17]. Не-

растворимость тематическая. Барт не может выйти за пределы «доксы» или «партийной линии». В тексте отсутствует восхищение. Философ занят утверждениями автора о скуке, усталости, дискомфорте (он страдает бессонницей и мигренью) и его постоянным раздражением из-за невозможности общаться с людьми. Места, которые он посещает, единообразны, охраняются правительственными чиновниками, и это не удивляет и не прерывает ежедневный маршрут. Одной из работ по Китаю, которая взволновала его перед отъездом, был фильм Микеланджело Антониони (1972 г.), подвергнутый критике со стороны китайцев за то, что режиссер фокусировался на оживленных уличных сценах и повседневных мероприятиях (бегущие дети, тренирующиеся старики, женщины, ветер, уносящий листья вдоль дорожки Великой стены, и зернистые крупные планы лиц и голов, кружащихся в чайных магазинах), а не на промышленном развитии государства. Те самые элементы, против которых возражали китайские власти, привлекли внимание Барта. Он сетует на то, что не сможет выпустить готовую книгу, не оскорбив чувствительность Китая так же, как это сделал Антониони [7, р. 29]. Он также означает, что не сможет выпустить книгу, подобную той, которая вышла из его более ранней поездки в Японию. Барт говорил, что лучшее, что он может сделать, – это написать книгу о «нас», что означает, о Западе его времени. «Любая книга о Китае не может не быть экзоскопической» [7, р. 81]. И действительно, «Путешествия в Китай» усеяны сравнениями с Западом, особенно с Францией, французской кухней, французским пейзажем и французами. Предложенный мыслителю Китай задает мало нюансов. Барт говорит, что существует два общепринятых взгляда на Китай: «взгляд изнутри», с точки зрения Китая; второй взгляд происходит «с точки зрения Запада». Оба взгляда ошибочны: «Правильный взгляд – это боковой взгляд» [7, р. 177]. В конце, когда он перечитывает свои заметки, чтобы, по его словам, составить указатель, он отмечает, что если бы он превратил свои заметки в законченную книгу, ему пришлось бы написать либо на стороне «одобрения», либо «критики» [7, р. 195]. И то, и другое невозможно. Барт остается с подходом Антониони: феноменологическим, который китайские хозяева, как он шутит, осудят как «криминальный!» [7, р. 195]. Так что же означает «боковой» взгляд, феноменологический или криминальный? Как он превосхищает или совпадает с нейтральным взглядом?..

«Пустота» и «немота», отсутствие «точки зрения» – это всего лишь «туман» молчащего ума. Молчащий ум способен привести к состоянию временного «растворения» или клинического сумасшествия, он способен дать исчезновение ощущения мертвой скованности и гипертрофированности «эго», однако, само по себе молчание ума не приводит к разрушению склонностей умственного фашиствования, а пока они не разрушатся, прерывание насилий национализированного, рационализированного самовлюбленного ума, невозможно. Только ментальное безмолвие может помочь реализации тех имен и явлений, которые есть Вы сами. Истинная идентификация возможна только там, где нет никаких идентификаций. Однако для этого нужно быть уже не «умником» Бартом, а народным простым естественным Емелей...

ЛИТЕРАТУРА

1. *Дьяков, А. В.* Ролан Барт как он есть / А. Дьяков. – СПб. : Владимир Даль, 2010. – 317 с.
2. *Barthes, R.* Cy Twombly: Works on Paper / R. Barthes // The Responsibility of Forms. Critical Essays on Music, Art, and Representation / transl. R. Howard. – Los Angeles : University of California Press, 1985. – 320 p.
3. *Kristeva, J.* Des Chinoises / J. Kristeva. – Paris : Éditions femmes, 1974. – 228 p.
4. *Barthes, R.* Alors la Chine? / R. Barthes. – Paris : Christian Bourgois, 1975. – 14 p.
5. *Kristeva, J.* Beauvoir in China / J. Kristeva [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kristeva.fr/beauvoir-in-china.html>. – Дата доступа: 12.12.2018.
6. *Барт, Р.* Империя знаков / Р. Барт. – М. : Праксис, 2004. – 143 с.
7. *Barthes, R.* Travels in China / R. Barthes. – Cambridge, MA : Polity Press, 2012. – 219 p.