

ГЕРМАН КОРАЕВ*

БИОПОЛИТИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ ТЕОРИИ КАРНАВАЛА М. М. БАХТИНА**

Получено: 29.04.2021. Рецензировано: 28.05.2021. Принято: 10.06.2021.

Аннотация: Бахтин — неоднозначный мыслитель, и это проявляется также в политических интерпретациях его идей, в которых рассматриваются в первую очередь его мысли из работы «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса». Первая задача данной статьи — выявить смысловые структуры работы Бахтина о Рабле, которые детерминируют политическую интерпретацию его концепции. Выделяемые смысловые структуры связаны между собой. Они представляют собой ряд тезисов Бахтина о классовом характере разделения культурного сознания, об упадке смехового начала и т. д. Эти тезисы образуют целостный нарратив, который может интерпретироваться совершенно по-разному. В концепции Бахтина интерпретаторы могут предложить увидеть как либеральную или левую повестку, так и глубоко консервативную. Все толкования упираются в решение вопроса о статусе карнавализации, которая, по сути, идентична феномену трансгрессии. Соответственно, вторая задача статьи — показать, как понимал трансгрессию Бахтин. В целях контекстуализации бахтинской концепции карнавализации отмечаются некоторые схожие ходы Бахтина с теоретиками исследования амбивалентного сакрального Ж. Батаем и Р. Кайуа. Но остается факт, требующий объяснения: бахтинская мысль плохо укладывается в рамки той или иной политической интерпретации. В качестве объяснения выдвигается гипотеза о биополитическом основании концепции Бахтина. Агамбеновской фигуре голой жизни, конституируемой суверенной властью, противопоставляется бахтинская фигура материально-телесного низа как идея коллективного бессмертия народа.

Ключевые слова: политическая философия Бахтина, трансгрессия, карнавал, биополитика, амбивалентность, народная культура, критика Нового времени.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-98-122.

ВВЕДЕНИЕ

Михаил Бахтин — один из самых востребованных русских мыслителей. И за это приходится платить. Идеи Бахтина становятся строительным материалом и в теоретических исследованиях, и в художественных практиках, и в политической борьбе.

Когда идеи Бахтина рассматривают в политическом контексте, в первую очередь обращаются к его работам о Достоевском и о Рабле. Из

*Кораев Герман Таймуразович, сотрудник Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), germankoraev@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3531-4654.

**© Кораев, Г. Т. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

«Проблем поэтики Достоевского» берётся обычно концепция диалога, которая используется для обоснования принципа равенства и значимости голоса того или иного меньшинства.

«Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (Бахтин, 1990; далее ТФР) в этом отношении однозначно богаче. Материалом для интерпретации служат прежде всего концепция двух начал культуры; карнавализация сознания и философия праздника.

Эту работу часто называют *автобиографической*: считается, что Бахтин в ней реагировал на большие политические события (революцию, войну, террор) и пытался как мог выработать философскую метапозицию по отношению к политике. Поэтому бахтинское исследование в ТФР смехового начала культуры и карнавальных форм иногда рассматривается как своеобразная интеллигентская самотерапия¹ или даже как личная выстраданная утопия (С. Аверинцев).

При этой биографической вписанности Бахтина в политический контекст его идеи используются и трактуются совершенно по-разному: с одной стороны, он предстает как теоретик либерализма² и мульти-

¹Так, к примеру, М. Рыклин пишет: «Книга Михаила Михайловича Бахтина о Рабле, за вычетом ее научных и художественных достоинств, всегда производила на меня впечатление автореправительского текста, имеющего к некоей биографической травме отношение большее, чем к исследуемому объекту. В этом тексте виделась закодированная травма представителя русской интеллигенции, оказавшегося в „немыслимой“ ситуации террора и разрастания ставшей доминирующей коллективной телесности» (Рыклин, 1992: 34).

²Ярким примером является книга Лешека Кочановича «Politics of Dialogue. Non-consensual Democracy and Critical Community», одна из глав которой («Dialogue, Carnival, Democracy: Mikhail Bakhtin and Political Theory» (Koczanowicz, 2014) посвящена месту мыслей Бахтина в либеральной политической теории. Бахтинские идеи диалога и карнавала автор использует для построения модели общества, признающего ценность институтов власти, но при этом проникнутого высокой степенью солидарности при одновременной критической рефлексии каждым гражданином состояния общества. Так, он пишет: «...несмотря ни на что я верю, что идеи Бахтина о диалоге, языке и карнавале могут иметь большое значение для политической теории. [...] Во-первых, бахтинское понятие диалога дает нам возможность построить неконсенсусную модель демократического общества. [...] Бахтинская концепция карнавала предполагает, что демократическое общество — это активация потенциала, заложенного во всех человеческих отношениях» (ibid.: 85). Оригинал: «I do believe, nonetheless, that Bakhtin's ideas of dialogue, language and carnival can be highly relevant to political theory. [...] First, Bakhtin's notion of dialogue gives us the possibility to build a non-consensual model of democratic society. [...] Bakhtin's concept of carnival entails that democratic society is an activation of the potential embedded in all human relations».

культурализма³, с другой — как революционер или реакционер-идеолог соборности. Его работы рассматриваются как своеобразный манифест тоталитарного мышления или либеральной демократии, реакционерства или революционной свободы.

Тот факт, что Бахтину буквально несколькими работами удалось породить столь впечатляюще противоречивые интерпретации его социально-политической позиции, не может не озадачивать⁴.

В данной статье будет предпринята попытка выявить смысловые структуры в ТФР, которые позволяют интерпретаторам идентифицировать позицию и аргументы Бахтина как политические, т. е. тем или иным образом вписывать мысль Бахтина в политический контекст. Задача эта в целом не дескриптивная, но аналитическая: акцент поставлен не на описании различных существующих политических интерпретаций ТФР, но на поиске внутренних возможностей самой работы в этом отношении.

Выделяемые смысловые структуры потенциальной политизации в большей или меньшей степени связаны между собой. Они представляют собой ряд тезисов Бахтина о классовом характере разделения культурного сознания, об упадке смехового начала к концу эпохи Возрождения, о негативных моментах идеологии Нового времени. Тезисы складываются во вполне целостный нарратив — своеобразную историю смеха (в расширительном бахтинском понимании), которая предстает как история его забвения.

Но несмотря на целостность указанного нарратива, как сам он, так и отдельные тезисы, его образующие, политически могут интерпретироваться совершенно по-разному. Смысловой центр ТФР — учение о двух

³Идеи Бахтина чрезвычайно востребованы в рамках постколониальных и мультикурных исследований. Как отмечает в своей статье Антонио Ганератне (Guneratne, 1997), мысли Бахтина используются такими видными теоретиками постколониального дискурса, как Хоми Бхабха, Эдвард Саид, Гаятри Спивак и др. Также см. вводную статью «Beginning the Dialogue: Bakhtin and Others» к сборнику «Carnivalizing Difference. Bakhtin and the Other».

⁴Подробный разбор ключевых интерпретаций бахтинской работы произведён в статье Кэрол Эмерсон «Карнавал: тела, оставшиеся неоформленными; истории, ставшие анахронизмом» (Эмерсон, 1997), которая является переводом 4-ой главы её книги «The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin». Эмерсон разделяет множество анализируемых ей интерпретаций на три класса: апологетические, критические и аналитические. Интерпретации, рассматривающие концепцию смеховой культуры Бахтина с точки зрения социально-политической или религиозной проблематики не попадают, по мнению Эмерсон, в класс аналитических.

началах культуры и их взаимодействии; в нём с разной степенью убедительности интерпретаторы могут предложить увидеть как либеральную или левую повестку, так и глубоко консервативную.

Так или иначе эти интерпретации упираются в решение вопроса о статусе карнавализации — механизма, описывающего способ взаимодействия двух типов культурного сознания и двух начал культуры в принципе. Выбор одной из моделей политической интерпретации бахтинской концепции во многом определяется пониманием устройства и устремлений карнавализации.

Но карнавализация на поверку по своей структуре является другим именем для феномена трансгрессии. В итоге политическая интерпретация определяется выбором одной из трактовок трансгрессии и ее наложением на концепцию Бахтина. Соответственно, я постараюсь показать, к какой трактовке трансгрессии Бахтин был ближе. А также в целях контекстуализации бахтинской концепции карнавализации отмечу некоторые схожие ходы Бахтина с теоретиками исследования амбивалентного сакрального Ж. Батаем и Р. Кайуа.

Однако, даже если достаточное понимание механизма и контекста карнавализации и концепции ТФР в целом потенциально будет достигнуто, всё равно останется еще один важный вопрос: почему бахтинская мысль не укладывается в рамки той или иной политической интерпретации? Почему при всей пронизательности политических толкований они не попадают в цель? Почему не получается сделать из Бахтина ни революционера, ни либерала? Для ответа на этот вопрос в конце статьи я предлагаю гипотезу о биополитическом основании концепции Бахтина.

КЛАССОВОЕ РАЗДЕЛЕНИЕ КУЛЬТУРНОГО СОЗНАНИЯ

Базовыми антропологическими оппозициями — страхом и надеждой, — являющимися продуктами ориентации человека в космосе, конституируются два начала человеческой культуры: *смеговое* и *серьезное*⁵. Они

⁵ «Какая-то темная память о космических переворотах прошлого и какой-то смутный страх перед грядущими космическими потрясениями заложены в самом фундаменте человеческой мысли, слова и образа. [...] Но уже в древнейших образах народного творчества находит себе выражение и борьба с этим космическим страхом, борьба с памятью и предчувствием космических потрясений и гибели. В народных образах, отражающих эту борьбу, и выковывалось подлинно человеческое бесстрашное самосознание. Эта борьба с космическим страхом во всех его формах и проявлениях опиралась не на отвлеченные надежды, не на вечность духа, а на материальное же начало в самом человеке» (Бахтин, 1990: 371–372).

представляют две противоположные, друг к другу несводимые точки зрения на мир. Они особым образом решают вопрос об отношении к жизни и смерти, о взаимоотношении индивидуального и коллективного, тела и окружающего мира, животного и человеческого.

Смеховое начало культуры связывается Бахтиным с народной, неофициальной культурой. Что же ей противостоит? С первыми двумя членами противостоящего ряда все обстоит просто: ими являются *серьезное* и *официальное*. Сложнее дело обстоит с понятием, которое должно противостоять народному, иными словами, с таким понятием, которое в этой логике будет раскрывать не-народное.

Обычно понятие народа в ТФР считается как то, что описывает всех людей, всех членов общества: не просто даже как народ, живущий на определённой территории, но народ как человечество. Однако на деле бахтинское понятие народного принадлежит к дискурсу классового разделения. В качестве же этого антинародного элемента выступает власть (*potestas* и *auctoritas*): «Власть, насилие, авторитет никогда не говорят на языке смеха» (Бахтин, 1990: 104). А кроме самой власти также к серьёзному официальному сознанию относятся те, кто власть обосновывает и представляет, т. е. её идеологи:

В освещении прошлых эпох мы слишком часто принуждены «верить на слово каждой эпохе», то есть верить ее официальным и — в большей или меньшей степени — идеологам, потому что мы не слышим голоса самого народа, не умеем найти и расшифровать его чистого и беспримесного выражения... (там же: 524)

ГЕНЕАЛОГИЯ РАСКОЛА КУЛЬТУРНОГО СОЗНАНИЯ

Бахтин заявляет о праисторическом возникновении смехового и серьёзного начал культуры. Другое дело — противопоставление официального и неофициального сознания. Это противопоставление есть продукт исторического развития человеческого общежития. Так, на историческом этапе бесклассового общества, когда не было жесткого институционального противопоставления власти и народа, серьезное и смеховое сосуществовали (не сливаясь) в рамках единой культуры, как части одного общего официального сознания. Бахтин так описывает генеалогию этого раскола:

Но на ранних этапах, в условиях доклассового и догосударственного общественного строя, серьезный и смеховой аспекты божества, мира и человека были, по-видимому, одинаково священными, одинаково, так сказать, «официальными»... (там же: 11)

Но в классовом обществе серьезное отношение к миру начинает доминировать, становится идеологией, которая транслируется властью: «„Серьезность“ в классовой культуре официальна, авторитарна, сочетается с насилием, запретами, ограничениями. *В такой серьезности всегда есть элемент страха и устрашения*» (Бахтин, 1990: 104).

Смеховое начало с появлением классового разделения вытесняется, становится неофициальным:

Но в условиях сложившегося классового и государственного строя полное равноправие двух аспектов становится невозможным и все смеховые формы — одни раньше, другие позже — переходят на положение неофициального аспекта, подвергаются известному переосмыслению, осложнению, углублению и становятся основными формами выражения народного мироощущения, народной культуры (там же: 11).

УПАДОК СМЕХОВОГО НАЧАЛА

Но неофициальное не значит вторичное — вплоть до эпохи Возрождения смеховое мировоззрение и свойственные ему практики были сущностно важны для человечества. Возрождение дало неофициальному сознанию слово в романе Рабле, оно заговорило на языке большой литературы, получило возможность вновь проникнуть в официальное сознание. Но, как утверждает Бахтин, уже с Нового времени начинается затмение смехового начала. Смеховое мельчает, понимается узко и однобоко — в литературе тяготеет к морализаторской сатире.

Какова судьба смехового начала, примет ли оно какую-то новую жизнеспособную форму? Бахтин не дает ответа, хотя этот вопрос ему задавался. Ещё до выхода ТФР в своём пронизательном отзыве на работу (внутренней рецензии) Г. А. Соловьев⁶ — заведующий редакцией литературоведения и критики Гослитиздата — сформулировал этот вопрос о будущем смехового начала.

Соловьев отмечает революционность и одновременный утопизм народного смеха: переворачивая официальную ценностную вертикаль Средневековья, карнавализация на деле сохраняла status quo. Карнавальный отказ от догм и иерархий носил в действительности не революционный, но утопический характер.

⁶Бахтин в письме Кожину сообщал, что мысли Г. А. Соловьева его «поразили: они очень интересные, умные и в высшей степени благородные по своему тону. Это действительно блестящая статья о моем „Рабле“. Я их тщательно продумаю и постараюсь удовлетворить его пожеланиям с помощью вставок и некоторых изменений в формулировках (без изменения существа концепции)» (Попова, 2009: 421)

Однако это средневековое циклическое движение в рамках вертикали было прервано. Когда же, замечает Соловьев, элементы утопии начали становиться частью исторической действительности, тогда же амбивалентный смех начал из нее исчезать.

Закономерно Соловьев ставит вопрос *о новой форме* народного смехового мирозерцания (Попова, 2009: 421):

...мирозерцание должно иметь не только благоприятную для смеха основу (уверенность народа в своем бессмертии, например), но и благоприятную для него форму. Одна такая форма исследована с удивительной тщательностью и полнотой в рассматриваемой работе [Соловьев имеет в виду средневековый смех — Г. К.]. [...] Но отсюда еще не следует, что мы можем подходить к изучению движения народного и «культурного» мирозерцания только с точки зрения утраченной историей единственной нам известной благоприятной формы, мерить, так сказать, все остальное ее аршином. Идея книги представляется сложнее, тоньше, историчнее, в ней заложена диалектика подхода к диалектике развития и смены мирозерцательных «картин мира», причем весь пафос книги указывает на народный источник всего этого сложнейшего процесса.

Вопрос Соловьева Бахтину — это не просто вопрос о новой форме комического, но о новой картине мира после эпохи Возрождения, о новой парадигме отношения к жизни и смерти, коллективному и индивидуальному. Этот вопрос Бахтин оставил без ответа.

КРИТИКА НОВОГО ВРЕМЕНИ

Бахтин настаивал, что в литературоведении и истории культуры присутствует коренное непонимание Рабле и народного смехового начала в целом. Их понимают узко, однобоко, анохронически (т. е. их модернизируют). Недостаточны те методы и приемы понимания, которые предлагаются гуманитарной наукой начиная с Нового времени.

Для Бахтина неприемлема парадигма мышления о мире и человеке в категории *законченности*, свойственная Новому времени (Бахтин, 1990: 132):

Этот абстрактный рационализм, антиисторизм, тенденция к отвлеченной всеобщности, недialeктичность (отрыв отрицания от утверждения) не позволили просветителям понять и теоретически осмыслить народно-праздничный амбивалентный смех. Образ противоречиво становящегося и вечно неготового бытия никак нельзя было подвести под мерку просветительского разума.

Но если в ТФР Бахтин достаточно сдержан, то на страницах «Проблем поэтики Достоевского» он разворачивает яростную критику модерна, которая носит отчетливо мировоззренческий характер. Главной мишенью критики становится присущая модерну вера в достаточность одного сознания (элиминация другого), которую Бахтин называет *монологизмом* (в очевидный противовес диалогизму) и приписывает ее всем сферам идеологии Нового времени (от философии и литературы до политики) (Бахтин, 2002: 92–93):

Повсюду все значимое и ценное сосредоточивается вокруг одного центра — носителя. Всякое идеологическое творчество мыслится и воспринимается как возможное выражение одного сознания, одного духа. Даже там, где дело идет о коллективе, о многообразии творящих сил, единство все же иллюстрируется образом одного сознания: духа нации, духа народа, духа истории и т. п.

С точки зрения Бахтина, Новое время в своих теоретических, художественных и даже политических (!) формах разворачивается, с одной стороны, по структуре единства как совершенной законченности и завершенности мира и, с другой, по структуре единства как единственности сознания, поглощающей любую дружность и инаковость. Одним из столпов критикуемого Бахтиным монологизма является рационализм Просвещения (там же: 93):

...вера в самодостаточность одного сознания во всех сферах идеологической жизни... — это глубокая структурная особенность идеологического творчества нового времени, определяющая все его внешние и внутренние формы.

Единство и одиночество как наследие Нового времени — вот с чем борется Бахтин. Преодолеть это наследие, разработать инструментарий (оптику и язык), чтобы начать адекватно воспринимать и понимать огромный пласт человеческой культуры — вот задача книги Бахтина о Рабле.

Но ни создание своеобразной диалектики Просвещения, ни построение особой герменевтики домодерной культуры, конечно, не было центральной задачей Бахтина. Рабле и его эпоха интересовали Бахтина во многом своим переходным статусом, в рамках которого смогли быть отчетливо выражены тысячелетние представления, составляющие, если следовать Бахтину, необходимый элемент для понимания «*драмы мировой истории*» (Бахтин, 1990: 524).

НИЦШЕАНСТВО БАХТИНА

Для смехового начала нет священного и святого — пиетет и почтение невозможны. Индивид — лишь абстракция, не существует законов, границы иллюзорны. В общем, полная противоположность началу серьезному. В отношении двух начал культуры, как их описывает Бахтин, соблазнительна аналогия с ницшевскими дионисийским и аполлоническим началами.

Аполлоническое, как культ разума, света, — индивидуализирующее начало, ему близко тело классического канона. Аполлоническое начало стоит на принципе индивидуации (Ницше, Рачинский, 1996: 70):

Это обоготворение индивидуации, если вообще представлять себе его императивным и дающим предписания, знает лишь один закон — индивида, т. е. сохранение границ индивида, меру в эллинском смысле.

Противоположно ему преодолевающее все запреты и установления в полном смысле слова неразумное дионисийство (там же: 62):

Под чарами Диониса не только вновь смыкается союз человека с человеком: сама отчуждённая, враждебная или порабощённая природа снова празднует праздник примирения со своим блудным сыном — человеком. [...] Теперь раб — свободный человек, теперь разбиты все неподвижные и враждебные границы, установленные между людьми нуждой, произволом и «дерзкой модой». Теперь, при благой вести о гармонии миров, каждый чувствует себя не только соединённым, примирённым, сплочённым со своим ближним, но единым с ним, словно разорвано покрывало Майи и только ключья его ещё развеваются перед таинственным Первоединым.

Аналогия свойств двух дихотомий культуры (смехового-серьезного и дионисийского-аполлонического) выглядит более чем оправданной. Сходство их описаний у Ницше и Бахтина почти дословное. И это не случайно. Бахтин, как и многие русские мыслители начала XX-го века, испытал сильнейшее влияние Ницше.

ПРАЗДНИК ОСВОБОЖДЕНИЯ

По мысли Бахтина, народная культура есть праздничная культура. Праздник представляет собой особый модус коллективной жизни человека и трактуется Бахтиным максимально широко как «первичная и неуничтожимая категория человеческой культуры» (Бахтин, 1990: 303).

Праздничное мышление — это утопическое мышление, оно мыслит бытие как еще-не-ставшее, неограниченно обновляемое, как не пришедшее к своей оформленности. В этом мышлении доминантой является надежда.

Одной из форм народного праздничного мироощущения является карнавал. Именно карнавал, по мнению Бахтина, беря начало в глубине истории и уже со всей отчетливостью проявляясь в римской культуре, в Средние века и эпоху Возрождения становится доминирующей формой народного самосознания и самовыражения: «Карнавал — это вторая жизнь народа, организованная на начале смеха. Это его *праздничная жизнь*» (Бахтин, 1990: 13).

Карнавал отменяет официальную жизнь с ее четко определенными строгими формами, в своей внутренней временной логике праздник имманентно устремлен в свободное будущее. Эта устремленность проявляется в раскрытии замкнутых смысловых и ценностных единств: они перестают довлеть, релятивизируются (там же: 15):

Это был подлинный праздник времени, праздник становления, смен и обновлений. Он был враждебен всякому увековечению, завершению и концу. Он смотрел в незавершенное будущее.

Эта черта карнавала находит свое отражение и в социально-политических интерпретациях карнавала. В книге «Трансгрессия» британского социолога Криса Дженкса транслируется трактовка карнавала как практики освобождения и раскрепощения, как структуры либерализации мышления и действия (Jenks, 2003: 169):

Человеческое тело, социальное тело, корпус знаний становятся взаимозаменяемыми, и карнавал, или карнавальный стиль, позволяет нам скользить от одного к другому: дефекация, диссоциация, деконструкция. [...] Трансгрессия, как ирония, стиль, вмешательство или даже исследование, но, по сути, новый способ поведения, новая основа для социальных отношений, отрицание принятой схемы классового разделения⁷.

Карнавал часто понимается Бахтиным максимально широко, то есть как *карнавализация* — механизм, которым задается динамика культу-

⁷Оригинал: «So, the human body, the social body, the *corpus* of knowledge become interchangeable and the carnival, or the style of carnivalesque, enables us to glissade from one to another — defecation, dissociation, deconstruction. [...] Transgression as irony, style, intervention or even exploration but essentially as a new way of behaving, as a new basis for social relations, as a denial of conventional classificatory schema».

ры. Карнавализация — это прорыв смехового начала в те сферы общественной жизни, где обычно господствует начало серьезное (Бахтин, 1990: 15):

В противоположность официальному празднику карнавал торжествовал как бы временное освобождение; от господствующей правды и существующего строя, временную отмену всех иерархических отношений, привилегий, норм и запретов.

КАРНАВАЛ УГНЕТЕННЫХ

Существует и другая точка зрения на социально-политический статус карнавала. Согласно ей суть карнавала состоит в отвлечении народных масс от борьбы за свое освобождение и стремления к благам. Тогда сама смеховая культура в целом трактуется как инструмент манипуляции и подавления.

Эту точку зрения, к примеру, высказывает известный марксистский литературовед Терри Иглтон. Он полемизирует с теми, кто поднимает Бахтина на щит либеральной мысли. Иглтон настаивает, что сама идея карнавала не подразумевает реальную политическую борьбу, а должна скорее трактоваться как сублимация народом своего угнетенного состояния, ищущего в карнавале отдушину от репрессий и несвободы. Иглтон настаивает на том, что, прежде чем тиражировать карнавальные практики, стоит, образно говоря, обратить внимание не только на карнавальную надстройку — утопизм и царство свободы, но и на базис карнавала — угнетение и эксплуатацию народа как производительной силы светской и религиозной властью (Eagleton, 1989: 183):

Тем либеральным гуманистам, которые зачислили в свои ряды радостного, карнавального Бахтина, требуется объяснить строже, чем обычно, почему опыт, представленный карнавалом, с исторической точки зрения так нетипичен. Пока карнавальное тело не противопоставляется горькому, негативному, трагедирующему стилю карнавального мышления... будет трудно углядеть в этом что-то помимо сентиментального популизма, столь популярного в академической среде⁸.

⁸Оригинал: «Those liberal humanists who have now enlisted the joyous, carnivalesque Bakhtin to their cause need perhaps to explain rather more rigorously than they do why the experience represented by carnival is, historically speaking, so utterly untypical. Unless the carnivalesque body is confronted by that bitter, negative, travestying style of carnivalesque thought [...] it is difficult to see how it signifies any substantial advance on a commonplace sentimental populism, of a kind attractive to academics».

Еще более критическую точку зрения на либерализующие возможности карнавала предлагают Сталлибрасс и Уайт. Они трактуют карнавальную трансгрессию не как освобождающую практику, а как властный жест. По их мнению, карнавал не является даже сублимацией для народного сознания, он не народом иницируется и не народу служит. В трактовке Сталлибрасса и Уайта карнавал предстает как практика контрсублимации, провластный в своей прагматике механизм (Stallybrass, White, 1986: 201):

Было бы ошибкой связывать волнующее чувство свободы, которое доставляет трансгрессия с какой-то необходимостью или автоматической политической прогрессивностью. Часто это мощная ритуальная или символическая практика, при которой властвующий тратит свой символический капитал, чтобы проникнуть в область желаний, из которой он исключался; это цена, которую нужно платить за политическую власть. Это не репрессивная десублимация (поскольку трансгрессия не является по сути ни прогрессивным, ни консервативным феноменом). Это — контрсублимация, бредовая трата символического капитала, накопленного посредством регулирования тела и разгрузки габитуса в успешной борьбе буржуазной гегемонии⁹.

Возможные политические импликации из бахтинской близости Ницше Гройс вывел в своей статье «Между Сталиным и Дионисом». В учении Бахтина о карнавальном культуре он увидел *обоснование позиции принятия* трагедии революции и ужасов террора — *бахтинскую сталинодецию*¹⁰, особый дионисийский извод тоталитарного мышления:

⁹Оригинал: «It would be wrong to associate the exhilarating sense of freedom which transgression affords with any necessary or automatic political progressiveness. Often it is a powerful ritual or symbolic practice whereby the dominant squanders its symbolic capital so as to get in touch with the fields of desire which it denied itself as the price paid for its political power. Not a repressive desublimation (for just as transgression is not intrinsically progressive nor is it intrinsically conservative), it is a counter-sublimation, a delirious expenditure of the symbolic capital accrued (through the regulation of the body and the decathexis of habitus) in the successful struggle of bourgeois hegemony».

¹⁰Надо заметить, что Бахтин не избежал применения своей концепции к социально-политическим событиям прошлого. Он, конечно, обращается не к Сталину, но максимально близкой ему фигуре, — Ивану Грозному, известному своей жестокостью и репрессиями. Бахтин анализирует народно-площадные формы в стиле правления Ивана Грозного и причине: «Карнавальное оформление расправы со старым миром не должно вызывать нашего изумления. Даже большие экономические и социально-политические перевороты тех эпох не могли не подвергаться известному карнавалному осознанию и оформлению. [...] Иван Грозный, борясь с удельным феодализмом, с древней удельно-вотчинной правдой и святостью, ломая старые государственно-политические, социальные и в известной мере моральные устои, не мог не подвергнуться существенному влиянию

Пример Бахтина показывает, что тоталитаристский стиль мышления тридцатых годов не редуцируется только к мечтам о сверхчеловеческом могуществе. Его по-своему и значительно более радикально представляют и те, кто не разделял аполлоновских иллюзий о власти над миром, но был готов на дионисийскую жертву, вовлекающую в себя весь мир (Гройс, 2017).

С точки зрения Гройса, задачей ТФР была не теоретическая критика культурной парадигмы, плодами которой являются репрессии и террор, но «их теоретическое оправдание в качестве извечного ритуального карнавального действия».

КАРНАВАЛИЗАЦИЯ — ЭТО ТРАНСГРЕССИЯ

Как мы видим, политические идентификации концепции Бахтина во многом задаются трактовкой практики карнавализации. В зависимости от ответа на вопрос о том, что есть карнавализация Бахтина (с точки зрения структуры и телеологии), определенным образом может политически интерпретироваться позиция Бахтина в ТФР. Следовательно, чтобы понять, почему работа Бахтина вызывает такие разноречивые и часто диаметрально противоположные трактовки, следует лучше взглянуть в саму концепцию карнавализации.

Механизм, который Бахтин называет карнавализацией, говоря о стратегии смеховой культуры по отношению к официальному сознанию и его институтам, принято обозначать термином трансгрессия.

Одной из первых, кто связал работы Бахтина с проблематикой трансгрессии, была Юлия Кристева. В своей статье «Бахтин, слово, диалог и роман» Кристева объявляет законом диалога закон трансгрессии (Кристева, Косиков, 2001: 222):

Эта «трансгрессия» языкового (логического, социального) кода в карнавале оказывается возможной и действенной исключительно потому, что она задает себе другой закон. [...] Необходимо подчеркнуть, что особенность диалога в том и состоит, что это трансгрессия, сама себе задающая закон; этим диалог радикальным и категорическим образом отличается от псевдотрансгрессии....

Кристева противопоставляет псевдотрансгрессию и трансгрессию. На ее взгляд, именно карнавальная логика есть логика трансгрессии в соб-

народно-праздничных площадных форм, форм осмеяния старой правды и старой власти со всей их системой травестий (маскарадных переодеваний), иерархических перестановок (выворачиваний наизнанку), развенчаний и снижений. Не порывая со звоном колоколов, Грозный не мог обойтись и без звона шутовских бубенчиков; даже во внешней стороне организации опричнины были элементы карнавальных форм ...» (Бахтин, 1990: 297).

ственном смысле. Карнавализацию, таким образом, Кристева описывает как революционную практику, как отношение строгой дизъюнкции, как жесткий разрыв с прежней нормой и преодоление закона.

В итоге в трактовке Кристевой Бахтин предстает как теоретик революционного мышления со всеми вытекающими отсюда политическими импликациями. Но действительно ли Бахтина близка та логика трансгрессии, в которой его интерпретирует Кристева? И возможны ли другие трактовки трансгрессии?

ДВЕ ТРАКТОВКИ ТРАНСГРЕССИИ

В самом широком смысле существует две трактовки трансгрессии. Трансгрессию можно понимать как деятельность, перманентно преодолевающую закон, как движение чистого нарушения. А можно — как деятельность, имманентную закону, т. е. как закономерное нарушение¹¹.

Выразитель первой трактовки, к которой ближе позиция Кристевой, — М. Фуко. Говоря о трансгрессии, Фуко противопоставляет ее диалектике. Трансгрессия для него является не частью диалектического движения тезиса и антитезиса, но чистым нарушением (Зенкин, 2019: 55):

Трансгрессия ничего ничему не противопоставляет. [...] В трансгрессии нет ничего негативного. Она утверждает определенное существо, она утверждает ту беспредельность, куда она совершает скачок, впервые открывая ее к существованию¹².

Трансгрессия осмысливается Фуко в ситуации после смерти бога. После пустоты, открытой Ницше — нет ценностей, нет смысла, нет истины — человеческое действие не сдерживается никакими запретами. На разомкнутом горизонте больше невозможно циклическое движение прежней трансгрессии, ее больше ничто не сдерживает и не определяет. По мнению Фуко, это касается и самого человека: он больше не конституируется диалектикой запрета и нарушения. Граница теперь проходит по самому человеку, он сам есть жест чистого и постоянного нарушения:

...трансгрессия переступает, беспрестанно пересекает черту, которая позади нее тут же вновь смыкается в едва забытую волну (*une vague de peu de*

¹¹Разбор двух моделей трансгрессии на примере позиций Фуко и Батая дан в статье Зенкина «Послесловие к трансгрессии» (Зенкин, 2019), которая является аналитическим комментарием к работе Фуко «Предисловие к трансгрессии», посвященной творчеству Батая.

¹²Цитаты из Фуко даются в переводе С. Н. Зенкина по указанной статье.

mémoire) и тем самым вновь откатывается до горизонта непересекаемости (Зенкин, 2019: 57).

Батай предложил иное понимание трансгрессии. Он сторонник понимания трансгрессии как имманентной закону. Она существует как нарушение запрета, его преступление, но преступление всегда временное. Трансгрессия с точки зрения ее темпоральной структуры представляет собой циклический процесс — трансгрессия сущностно связана с запретом. Трансгрессия не направлена на разрушение запрета и того, что он охраняет, она скорее подчеркивает его значимость. Так, Батай, говоря об эротике, замечает, что она через трансгрессию (как отрицание индивидуального тела, приближение его к смерти) доводит до границы опыт сакральной непрерывности (Батай, Гальцова, 2006: 500):

В основе перехода от нормального состояния к эротическому желанию — завораживающее действие смерти. [...] Но в эротике, и тем более в процессе воспроизводства, дискретная жизнь, что бы ни говорил Сад, не обречена на исчезновение — *она лишь ставится под вопрос*. Она должна быть максимально растревожена, расстроена. Здесь есть поиск непрерывности, но в принципе лишь постольку, поскольку непрерывность, единственно способная окончательно умерщвлять дискретные существа, не одерживает победу (курсив мой — Г. К.).

Трансгрессия только ставит закон под вопрос, а не снимает его — это диалектика без снятия.

ТРАНСГРЕССИЯ КАК СТРАТЕГИЯ САКРАЛЬНОГО

В учении о трансгрессии, составляющем сердцевину ТФР, Бахтину ближе оказывается подход Батая и его единомышленника Кайуа. Они сходятся в понимании амбивалентности как присущего человеку отношения к миру, в трактовке трансгрессивных практик как циклической инверсии ценностей, во внимании к связи смерти, сакрального и телесного.

Важно подчеркнуть, что для всех троих социологическое, культурологическое или литературоведческое исследование сакрального и трансгрессии не было самоцелью. С помощью моделирования стратегий отношения человека к миру как сакральному Батай, Бахтин и Кайуа пытались раскрыть способы конституирования человеческого в его обособленности от природного и животного и одновременной близости

им¹³. Их поиски определяет общая интенция — преодолеть ограниченность точки зрения индивида, субъективности и теоретической научной объективности, чтобы создать философию коллективного человека и его миропонимания.

Одно из самых интересных пересечений концепций Кайуа и Бахтина, которое делает намного понятнее подход самого Бахтина в ТФР, это идея о двух стратегиях сакрального. Сакральное амбивалентно: оно губительно и спасительно, дарует жизнь и несет смерть, дает власть и лишает сил. Этот момент общеизвестен. Но вокруг амбивалентности сакрального выстраиваются также две специфические стратегии поведения. С одной стороны — стратегия запретов, иерархизации, системы посвящений и сложных допусков, авторитарной структуры, сдерживающей и охраняющей сакральное. С другой — стратегия инверсии ценностей и догм, отказ человека от самоумаления, освобождение от поклонения сакральному в лице власти или духовного авторитета, отмена иерархий, сдерживающих и разделяющих людей. Кайуа рисует картину двух взаимодополнительных стратегий сакрального (Кайуа, Зенкин, 2003: 242):

Сакральность правил, сакральность запретов организует и поддерживает в стабильности творение, завоеванное благодаря сакральности нарушений. Первая управляет нормальным ходом социальной жизни, вторая определяет собой ее пароксизм.

Кайуа характеризует две эти стратегии сакрального как сплывающую и разлагающую соответственно: первая призвана поддерживать солидарность вокруг принятого строя общества, а вторая — этот строй обновлять. Две стратегии сакрального получают у Кайуа названия респективного (требующего пиетета, уважения) и трансгрессивного (нарушающего запрет) сакрального. Главным местом проявления трансгрессивного сакрального является праздник:

Праздник — кульминационный пункт его жизни не только с религиозной, но и с экономической точки зрения. [...] Праздник предстает как тотальное явление, где общество проявляется и заново закаляется в своей славе и сущности; в этот момент вся группа ликует при виде новых рождений, подтверждающих ее процветание и обеспечивающих ее будущее. [...] Она расстается с мертвецами и торжественно подтверждает им свою верность.

¹³ «Неготовое и открытое тело это (умирающее — рождающее — рождаемое) не отделено от мира четкими границами: оно смешано с миром, смешано с животными, смешано с вещами» (Бахтин, 1990: 34).

Одновременно в обществах иерархических на празднике представляется случай для сближения и братания различных социальных классов... (Кайуа, Зенкин, 2003: 242)

В связи с трансгрессивностью праздника Кайуа говорит и о Средневековье с его особой карнавальской культурой, площадной речью, праздниками дураков, свойственным ему эксцессом, обжорством, пьянством и кощунством, инверсией ценностей (там же: 240–241). Эта теория праздника Кайуа поразительно близка Бахтину (Бахтин, 1990: 14–15):

Официальный праздник, в сущности, смотрел только назад, в прошлое и этим прошлым освещал существующий в настоящем строй. Официальный праздник, иногда даже вопреки собственной идее, утверждал стабильность, неизменность и вечность всего существующего миропорядка: существующей иерархии, существующих религиозных, политических и моральных ценностей, норм, запретов... В противоположность официальному празднику карнавал торжествовал как бы временное освобождение от господствующей правды и существующего строя, временную отмену всех иерархических отношений, привилегий, норм и запретов.

Амбивалентное понимание человека и мира, согласно Бахтину, материалистично и утопично. В празднике закладывается особая перспектива и по отношению к политике, и по отношению к жизни: свобода ломает запреты и побеждает охранительство, а индивиду становится явленной вся глубина абстрактности его отделенности от коллектива, жизни от смерти, прошлого от будущего.

ПРИНЦИП АМБИВАЛЕНТНОСТИ И ЛОГИКА СУВЕРЕННОГО ИСКЛЮЧЕНИЯ

Возникшее изначально в рамках антропологических штудий (и столь важное для Бахтина) понятие амбивалентности было развито и популяризировано в работах французской социологической школы.

Бахтин независимо от Кайуа, но примерно одновременно с ним строил свою концепцию праздничного мирозерцания на принципе амбивалентности. Амбивалентность — это сущностная черта представлений народного неофициального сознания (там же: 453):

Амбивалентные образы двутелы, двулики, чреваты. В них слиты и смешаны в разных пропорциях отрицание и утверждение, верх и низ, брань и хвала.

Но амбивалентность у Бахтина — это не только характеристика особого устройства оптики народного неофициального сознания и смехового

начала, его питающего. Амбивалентность Бахтин возводит в онтологический принцип: амбивалентна жизнь, амбивалентно бытие. Как замечает Зенкин (Зенкин, 2015):

Бахтин незаметно переворачивает перспективу: в его окончательном описании амбивалентность характеризует уже не ограниченную сферу жизни, а всю жизнь в целом, рассматриваемую как бескрайний и нескончаемый поток становления.

Жесткой критике понятие амбивалентности подверг Дж. Агамбен в своей программной работе «Номос сасег. Суверенная власть и голая жизнь»¹⁴. Агамбен критикует оптику амбивалентного как теоретическую мифологию и терминологическое недоразумение. Амбивалентность ничего не объясняет, но сама, напротив, нуждается в объяснении, считает Агамбен. Она функционирует по принципу избыточного означаемого, скрывая, однако, суть описываемой проблемы. Для Агамбена введение и работа с понятием амбивалентного предстает как жест сокрытия самой проблемы оснований парадигмы западного мира.

Структура этой парадигмы устроена и функционирует в логике исключения. Пользуясь аппаратом теории множеств (ранее уже приспособленным Бадью для нужд политической теории), Агамбен следующим образом описывает устройство логики исключения (Агамбен, Соколов, 2011: 35):

Суверенное исключение — это такая фигура, в которой единичное репрезентировано как таковое, то есть именно как нерепрезентируемое. То, что ни в каком случае не может быть включенным, включается в форме исключения. [...] Это то, что не может быть включено в целое, к которому оно принадлежит, и не может принадлежать к множеству, в которое оно всегда является включенным. Эта фигура-предел есть кризис какого-либо ясного различия между принадлежностью и включением, между тем, что находится вне, и тем, что внутри, между исключением и нормой.

В этой особой зоне неразличимости, которая задается логикой суверенного исключения, и становится возможным феномен биополитики.

Как пишет Сергей Прозоров в своей работе «The Biopolitics of Stalinism: Ideology and Life in Soviet Socialism», в отличие от исторического подхода Фуко к биополитической проблематике, можно говорить об онтологическом осмыслении биополитики у Агамбена (Prozegov, 2016:

¹⁴Упоминает Агамбен и Кайуа с его работой «Человек и священное» (Агамбен, Соколов, 2011: 103).

7). Интересно, что различие между Фуко и Агамбеном в подходе к исследованию биополитики накладывается на различие между подходами Бахтина и Фуко к проблеме трансгрессии: если у Фуко трансгрессия появляется как феномен модерна, то у Бахтина трансгрессия, свойственная смеховому началу, предстаёт как универсальная стратегия сакрального.

С учетом агамбеновской критики понятия амбивалентного схожесть его стратегии — постулирование логики суверенного исключения как онтологического принципа (Агамбен находит его даже в концепте возможности у Аристотеля) — с онтологизацией принципа амбивалентности у Бахтина выглядит на первый взгляд достаточно парадоксально.

Однако на эту схожесть уже указывали исследователи. Так, взаимосвязь теорий Бахтина и Агамбена отмечает Прозоров (Prozorov, 2016: 306–307):

Позиция Бахтина, развиваемая такими современными авторами, как Джорджо Агамбен и Славой Жижек, заключается в том, что карнавал является примером временного переворачивания властных отношений («кто был ничем, тот станет всем»), священные ритуалы профанируются, а порядок вещей отменяется, но только на ограниченный период времени, после которого старый порядок восстанавливается и, возможно, укрепляется именно этой контролируемой трансгрессией¹⁵.

Правда, если Жижек лишь поверхностно обращается к бахтинской теории карнавала как некому общепонятному фрейму для описания ситуации переворачивания отношений (когда говорит об «Иване Грозном» Эйзенштейна), то Агамбен вообще не упоминает Бахтина в ключевых работах проекта *Homo sacer*. Иногда создаётся впечатление намеренного избегания Агамбеном Бахтина: Агамбен не упоминает Бахтина там, где его теория имеет прямое отношение к обсуждаемому вопросу (например, в работе «Stasis. Гражданская война как политическая парадигма» в главе «Заметка о войне, игре и враге» или в книге «Профанации» в главе «Похвала профанации»).

Поэтому говорить о преемственности или даже влиянии Бахтина и его теории на концепцию суверенной власти и биополитики Агамбена

¹⁵Оригинал: «In Bakhtin's argument, elaborated by such contemporary authors as Giorgio Agamben and Slavoj Žižek the carnival exemplifies a temporary reversal in power relations, whereby 'what was nothing becomes everything', the sacred rituals are profaned and the order of things overturned, yet only for a limited period of time, after which the old order is restored and arguably strengthened precisely by its controlled transgression».

сложно. Однако отмеченная схожесть стратегий Агамбена и Бахтина указывает на более глубокую взаимосвязь их проектов.

Для целей данной статьи важно помещение самой теории Бахтина в перспективу дискурса о биополитике. К ней ведут исследованные прежде концептуальные связи теории Бахтина с проблематикой трансгрессии и амбивалентного сакрального. И именно эта перспектива позволяет дать ответ на вопрос о причинах сложностей политической идентификации бахтинского проекта.

БИОПОЛИТИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ ТЕОРИИ КАРНАВАЛА БАХТИНА

На взгляд Агамбена, логика суверенного исключения находит свое выражение в фигуре *Nomo sacer* — существа, вырванного сразу из порядка профанного и порядка сакрального. В пространстве этой вырванности возникает голая жизнь — «человеческая жизнь, которую можно отобрать, но которая недостойна быть принесенной в жертву» (Агамбен, Соколов, 2011: 108).

Фигуре голой жизни, парадоксальным образом включенной в общество через свое исключение, противостоит бахтинская фигура материально-телесного низа. Если голая жизнь производится за счет чрезвычайного исключения, то фигура материально-телесного низа, наоборот, функционирует в логике тотального приобщения. Она стирает индивидуальное, приобщает все к единству жизни.

Но при всей противоположности фигуре голой жизни — как по логике, так и в оценке — фигура материально-телесного низа (явно положительно оцениваемая у Бахтина) тоже является биополитической. Амбивалентность жизни движется в логике трансгрессии, невозможно мыслить нечто как самозаконную данность политики (это касается не только понимания мира природы и места человека в нем, но и отношений между людьми). Не может быть никаких застывших норм. Риторика царства ценностей как трансцендентных значимостей отменяется. Вечные идеалы — только смешные идолы, силиющиеся напугать бесстрашное народное сознание, уверенное в собственном коллективном бессмертии.

В противостоянии двух фигур обнаруживается противостояние двух биополитических перспектив: суверенной власти и народа. Максимально заостряя, можно представить их как две противоположные точки зрения: тех, кто репрессировал и уничтожал (суверенная власть), и тех, кто в этой невозможной ситуации пытался выжить (народ).

Биополитическая перспектива суверенной власти, политизируя жизнь, превращает народ в население, а гражданина — в голую жизнь (Агамбен, Соколов, 2012: 92):

Основная цезура, конститутивная для биополитической сферы, пролегает между народом и населением — благодаря ей в самых недрах народа возникает население, то есть тело, по сути своей политическое, превращается в тело биологическое, применительно к которому речь уже может идти о контроле и регуляции рождаемости и смертности, здоровья и болезни. С рождением биологической власти любой народ обретает двойника — население, любой демократический народ становится одновременно народом демографическим.

Биополитическая перспектива народного сознания производит обратную операцию: вместо исключающего включения единиц голый жизни индивиды подпадают под тотальную инклюзию, становятся элементами одного большого субъекта-множества. Карнавальная трансгрессией обеспечивается манифестация материальной силы народа, его учредительной власти в качестве залога благого строя, который будет установлен в будущем. Подчинённые авторитарным запретам общественных институтов подданные как бы сбрасывают с себя ярлыки и социальные функции, возвращаясь к истокам той общей коллективной свободы, весть о которой несёт смеховая культура.

Но, подчеркнем, бахтинская фигура материально-телесного низа, построенная в логике тотального включения индивида в общее тело народа, также является биополитической. Это означает, что, несмотря на присущей народному сознанию (в концепции Бахтина) утопизм, в его сердцевине находится вопрос о жизни как росте и обновлении народного тела.

В биополитической перспективе из политической повестки исключаются важнейшие человеческие ценности (кроме священной ценности самой жизни), перестают работать даже базовые политические различия, а демократия становится все меньше отличима от тоталитаризма¹⁶. Когда политизируется жизнь в её материальной основе, политика в традиционном её понимании отменяется:

¹⁶Прозоров замечает, что из перспективы Агамбена, для которого основания биополитики закладываются уже с появлением языка, «различия между либерализмом и социализмом (или, если на то пошло, либерализмом и нацизмом) окажутся настолько незначительными, что станут почти незаметными» (Prozovov, 2016: 51). Оригинал: «Evidently, if one adopts this perspective, then the differences between liberalism and socialism (or, for that matter, liberalism and Nazism) would appear to be so minor as to become almost invisible».

Традиционные политические оппозиции (правые / левые, либерализм/тоталитаризм, частное / публичное) утрачивают свою ясность и постижимость, оказываясь в зоне неопределенности всякий раз, когда их основным референтом оказывается голая жизнь (Агамбен, Соколов, 2011: 156).

В контексте рассмотрения бахтинской теории карнавала и смехового начала можно сказать, что для философии, в центре которой находится фигура материально-телесного низа, в рамках признания амбивалентности жизни ни о какой политической позиции также не может идти речь. Первична и незавершима жизнь в смерти и возрождении коллективного тела. Телесное-природное-имманентное-незавершимое, оно находится в становлении, своим непрерывным движением вводя в динамику статичный мир идеологий и смыслов.

Именно в силу этого биополитического основания становится возможным производство политических поляризаций, используемых для произвольных политических интерпретаций Бахтина, и именно поэтому все эти интерпретации (сколь бы интересны и тонки они ни были) не работают.

ЛИТЕРАТУРА

- Агамбен Д. Номо сасер. Суверенная власть и голая жизнь / под ред. Д. Новикова ; пер. с итал. П. Соколова. — М. : Европа, 2011.
- Агамбен Д. Номо сасер. Что остается после Освенцима : Архив и свидетель / под ред. Д. Новикова ; пер. с итал. П. Соколова. — М. : Европа, 2012.
- Батай Ж. Эротика // Проклятая часть : Сакральная социология / под ред. С. Н. Зенкина ; пер. с фр. Е. Д. Гальцовой. — М. : Ладомир, 2006. — С. 490–705.
- Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса : пер. с итал. — М. : Художественная литература, 1990.
- Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса // Собрание сочинений. В 7 т. Т. 6 / под ред. С. Г. Бочарова, Л. С. Мелиховой. — М. : Русские словари, 2002. — С. 5–298.
- Гройс Б. Е. Между Сталиным и Дионисом / Дилетант. — 2017. — URL: <https://diletant.media/articles/45279860/> (дата обр. 3 дек. 2020).
- Зенкин С. Н. Амбивалентность сакрального и словесная культура (Бахтин и Дюркгейм) / НЛО. — 2015. — URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/132_nlo_2_2015/article/11351/ (дата обр. 3 дек. 2020).
- Зенкин С. Н. Послесловие к трансгрессии // Логос. — 2019. — Т. 29, № 2. — С. 51–63.
- Кайуа Р. Человек и сакральное / пер. с фр. С. Н. Зенкина // Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с фр. С. Зенкина. — М. : ОГИ, 2003. — С. 141–291.

- Кристева Ю.* Бахтин, слово, диалог и роман / пер. с фр. Г. К. Косикова // Михаил Бахтин : Pro et Contra. В 2 т. Т. 2 / под ред. К. Г. Исупова. — СПб. : РХГИ, 2001. — С. 205–236.
- Ницше Ф.* Сочинения. В 2 т. Т. 1 / под ред. К. А. Свасьяна ; пер. с нем. Г. А. Рачинского. — М. : Мысль, 1996.
- Попова И. Л.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. — М. : ИМЛИ РАН, 2009.
- Рыклин М. К.* Тела террора // Террорологики. — Тарту, М. : Эйдос, 1992. — С. 5–298.
- Эмерсон К.* Карнавал : Тела, оставшиеся неоформленными; истории, ставшие анахронизмом / Диалог. Карнавал. Хронотоп. — 1997. — URL: <http://nevmenandr.net/dkx/?y=1997&n=2&abs=EMERS-RU> (дата обр. 3 дек. 2020).
- Eagleton T.* Bakhtin, Schopenhauer, Kundera // Bakhtin and Cultural Theory / ed. by K. Hirschkop, D. Shepherd. — Manchester : Manchester University Press, 1989. — P. 229–240.
- Guneratne A.* The Virtual Spaces of Postcoloniality : Rushdie, Ondaatje, Naipaul, Bakhtin and the Others / Online Postcolonial Conference. — 1997. — URL: <https://courses.nus.edu.sg/course/ellibst/poco/paper5.html> (visited on Dec. 3, 2020).
- Jenks C.* Transgression. — London : Routledge, 2003.
- Koczanowicz L.* Politics of Dialogue. Non-consensual Democracy and Critical Community. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2014.
- Prozorov S.* The Biopolitics of Stalinism : Ideology and Life in Soviet Socialism. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2016.
- Stallybrass P., White A.* The Politics and Poetics of Transgression. — Ithaca : Cornell University Press, 1986.

Korayev, G. T. 2021. "Biopoliticheskoye osnovaniye teorii karnavala M. M. Bakhtina [Biopolitical Foundation of The Theory of M. M. Bakhtin's Carnival]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (2), 98–122.

GERMAN KORAYEV

INSTITUTE FOR THE HUMANITIES, IMMANUEL KANT BALTIC FEDERAL UNIVERSITY
(KALININGRAD, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-3531-4654

BIOPOLITICAL FOUNDATION
OF THE THEORY OF M. M. BAKHTIN'S CARNIVAL

Submitted: Apr. 29, 2021. Reviewed: May 28, 2021. Accepted: June 10, 2021.

Abstract: Bakhtin is an ambiguous thinker, who manifests himself as well in the political interpretation of his ideas. The political context of Bakhtin's thought is mostly considered based

on the work “Rabelais and His World”. The article aims to identify the meaning structures of Bakhtin’s work on Rabelais, which determine the political interpretation of his concept. The highlighted meaning structures are interconnected. They represent a series of Bakhtin’s theses on the classificatory character of the division of cultural consciousness, on the decline of the laughter principle, etc. These theses form a coherent narrative that can be interpreted in completely different ways. Bakhtin’s concept may be presented by interpreters in liberal or leftist way, as well as deeply conservative. These interpretations are based on different understandings of the status of carnivalization, which is essentially identical to the phenomenon of transgression. Accordingly, the second aim of the article is to show how Bakhtin understood transgression. To contextualize Bakhtin’s concept of carnivalization, some of his points, which are similar to the ones made by the theorists of the ambivalent sacred (J. Bataille and R. Caillois) are considered. But a fact remains that requires explanation: Bakhtin’s thought does not fit well into the framework of one or another political interpretation. As an explanation, a hypothesis of the biopolitical basis of Bakhtin’s concept is put forward. The Agamben’s figure of naked life constituted by sovereign power is contrasted with the Bakhtin’s figure of material-bodily bottom, as the idea of the collective immortality of the people.

Keywords: Bakhtin’s Political Philosophy, Transgression, Carnival, Biopolitics, Ambivalence, Popular Culture, Critique of Modernity.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-2-98-122.

REFERENCES

- Agamben, G. 2011. *Homo sacer. Sverennaya vlast' i golaya zhizn' [Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita]* [in Russian]. Ed. by D. Novikov. Trans. from the Italian by P. Sokolov. Moskva [Moscow]: Yevropa.
- . 2012. *Homo sacer. Chto ostayet-sya posle Osventsima [Homo sacer. What Remains after Auschwitz]: Arkhiv i svidetel' [Archive and Witness]* [in Russian]. Ed. by D. Novikov. Trans. from the Italian by P. Sokolov. Moskva [Moscow]: Yevropa.
- Bakhtin, M. M. 1990. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura Srednevekov'ya i Renessansa [Rabelais and His World]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- . 2002. “Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura Srednevekov'ya i Renessansa [Rabelais and His World]” [in Russian]. In vol. 6 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by S. G. Bocharov and L. S. Melikhova, 5–298. 7 vols. Moskva [Moscow]: Russkiye slovari.
- Bataille, G. 2006. “Erotika [Érotisme]” [in Russian]. In *Proklyataya chast' [La part maudite]: Sakral'naya sotsiologiya*, ed. by S. N. Zenkin, trans. from the French by Ye. D. Gal'tsova, 490–705. Moskva [Moscow]: Ladomir.
- Caillois, R. 2003. “Chelovek i sakral'noye [L'Homme et le Sacré]” [in Russian]. In *Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noye [L'Homme et le sacré]*, trans. from the French by S. N. Zenkin, 141–291. Moskva [Moscow]: OGI.
- Eagleton, T. 1989. “Bakhtin, Schopenhauer, Kundera.” In *Bakhtin and Cultural Theory*, ed. by K. Hirschkop and D. Shepherd, 229–240. Manchester: Manchester University Press.
- Emerson, K. 1997. “Karnaval [Carnival]: Tela, ostavshiesya neoformlennymi; istorii, stavshiye anakhronizmom [Bodies Left Unformed; Stories that Have Become an Anachronism]” [in Russian]. Dialog. Karnaval. Khronotop. Accessed Dec. 3, 2020. <http://nevmenandr.net/dkx/?y=1997&n=2&abs=EMERS-RU>.
- Groys, B. Ye. 2017. “Mezhdru Stalinyim i Dionisom [Between Stalin and Dionysus]” [in Russian]. Diletant. Accessed Dec. 3, 2020. <https://diletant.media/articles/45279860/>.

- Guneratne, A. 1997. "The Virtual Spaces of Postcoloniality: Rushdie, Ondaatje, Naipaul, Bakhtin and the Others." Online Postcolonial Conference. Accessed Dec. 3, 2020. <https://courses.nus.edu.sg/course/ellibst/poco/paper5.html>.
- Jenks, Ch. 2003. *Transgression*. London: Routledge.
- Koczanowicz, L. 2014. *Politics of Dialogue. Non-consensual Democracy and Critical Community*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kristeva, J. 2001. "Bakhtin, slovo, dialog i roman [Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman]" [in Russian]. In vol. 2 of *Mikhail Bakhtin [Mikhail Bakhtin] : Pro et Contra [Pro et Contra]*, ed. by K. G. Isupov, trans. from the French by G. K. Kosikov, 205–236. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: RKhGI.
- Nietzsche, F. 1996. [in Russian]. Vol. 1 of *Sochineniya [Works]*, ed. by K. A. Svas'yan, trans. from the German by G. A. Rachinskiy. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Popova, I. L. 2009. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura Srednevekov'ya i Rennessansa [Bakhtin's Book on Rable and it's Importance for the Theory of Literature]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: IMLI RAN.
- Prozorov, S. 2016. *The Biopolitics of Stalinism: Ideology and Life in Soviet Socialism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ryklin, M. K. 1992. "Tela terrora [Bodies of Terror]" [in Russian]. In *Terrorologiki [Terrorology]*, 5–298. Tartu and Moskva [Moscow]: Eydos.
- Stallybrass, P., and A. White. 1986. *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca: Cornell University Press.
- Zenkin, S. N. 2015. "Ambivalentnost' sakral'nogo i slovesnaya kul'tura (Bakhtin i Dyurkgeym) [The Ambivalence of the Sacred and Verbal Culture (Bakhtin and Durkheim)]" [in Russian]. NLO. Accessed Dec. 3, 2020. https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/132_nlo_2_2015/article/11351/.
- . 2019. "Poslesloviye k transgressii [A Postscript to Transgression]" [in Russian]. *Logos [Logos]* 29 (2): 51–63.