



## Дэйвид ШЕППАРД

### **«Общаясь с мирами иными...»: противоположные взгляды на карнавал в новейших российских и западных бахтиноведческих исследованиях**

Восприятие Бахтина в его отечестве достаточно предсказуемо связано с поворотами в культурной политике Советского Союза. В конце 1980—начале 1990-х годов многие ученые выражали беспокойство по поводу последовательного, как представлялось им, отставания (тогда еще) советских бахтиноведческих исследований от западных и в количественном, и особенно в качественном отношении. В 1991 г. Г. Л. Тульчинский предложил свое объяснение, заметив, что для Советского Союза Бахтин был «дважды отставшим»: первый раз — вследствие поглотившей его в годы сталинского правления мглы (о которой мы все теперь хорошо знаем), второй — из-за чисто поверхностного интереса к разработанному им понятиям, сопровождавшего новое открытие Бахтина в 1980-е гг. (см.: 26)\*. Именно тогда публикация переработанного варианта книги о Достоевском (1963) и вскоре за ней выход исследования о Рабле (1965) привели к всплеску энтузиазма. Однако выразилось это, по преимуществу, в тусклых спорах об обоснованности утверждений Бахтина о «полифоническом» романе Достоевского и в механическом использовании категорий «карнавализованной» литературы, примером которой было творчество Рабле. С помощью захватывающе нового репертуара понятий — «карнавальная инверсия иерархий», «веселая относительность» и «менишпова сатира» — стало вдруг возмож-

\* Ср. выраженную Махлиным неудовлетворенность состоянием советской бахтинистики (18, с. 3).

ным описать основное занятие оппозиционно настроенной части советских литераторов: более или менее явный вызов властям и авторитарным структурам. Если верить воспоминаниям российских коллег и моим собственным впечатлениям, во второй половине 1960-х годов в редкой статье или обзоре советского литературного журнала определенного профиля не использовались — с соответствующей веселой развязностью — понятия из этого репертуара.

Это, конечно, не означает, что не было ни одной серьезной встречи с бахтинской мыслью. Г. С. Померанц, например, опубликовал в 1968 г. чрезвычайно содержательную статью, в которой, ссылаясь на культуру Азии и Африки, доказывал, что ориентация Бахтина на сравнительно поздние формы карнаваловых празднеств привела его к упрощению некоторых основных постулатов. В частности, утверждает Померанц, Бахтин склонен представлять «серьезность» фактически как синоним «официальной скуки», затемняя, тем самым, решающую роль, которую «серьезное» или «благоговение» играет в отношении официального, собственно и делая возможным карнавальное мышление и деятельность. Статья Померанца, таким образом, — ранний пример той подозрительности к нетипичной бахтинской приверженности жесткому бинаризму, которая характерна для наиболее глубоких оценок карнавала. В целом, однако, ясно, что в начальный период рецепции Бахтина у него на родине количество не особенно эффективно переходило в качество. Ситуация, по-видимому, аналогична весьма механистическому применению на Западе (особенно в начале 1980-х годов) бахтинской терминологии в формалистических анализах текста: лавина этих анализов хлынула вслед за появлением в книге «The Dialogic Imagination» переводов его работ по истории и поэтике романа. Благодаря публикации этих исследований на русском языке в 1975 г., а также антологии ранних и поздних работ 1979 г. Бахтин в Советском Союзе вовсе не был забыт. Но, в отличие от Запада, реакция оставалась довольно сдержанной до второй половины 1980-х годов — периода интенсивного возвращения к подавлявшемуся прошлому, когда Бахтин, согласно Тульчинскому, обрел, наконец, свое значение пожизненного «хранителя» ценностей и заповедей, к которым России всегда было предначертано вернуться (26, с. 54). Несмотря на материальные трудности, вставшие перед академическим книгоизданием в связи с разрушенной экономикой, в России, по общему мнению, начался «бахтинский бум»: страницы авторитетных журналов — когда они выходят — заполнены бахтинианой; было основано, по крайней мере, три журнала или

серии, посвященных исключительно изучению «научного наследия» Бахтина; выходит все больше материалов конференций и сборников статей; начинают появляться и монографии, отсутствием которых был так обеспокоен автор первой из них (см.: 18, с. 3).

Многое говорит за то, что этот запоздалый «праздник возрождения» (если употребить захватанное и, конечно, неправильно переведенное бахтинское понятие \*) отмечен печатью научных излишеств (но ведь не нам, находящимся в стеклянной теплице западного бахтиноведения, бросать камни). Это отнюдь и не праздник гармонии и согласия. В частности, как видно из программы и дискуссий на московской конференции «Бахтин и перспективы гуманитарных наук» (февраль 1993 г.), существует заметный раскол между литературоведами и философами. Первые, в целом, более искушены, чем жертвы мениппея-мании 1960-х (хотя и встречаются еще довольно скучные экзерсисы, например, о диалогизме романов Белого или народной смеховой культуре Дагестана, которые разочаровывающе мало обогащают наше понимание как Бахтина, так и того предмета, которому они посвящены. См.: 1, с. 30). Примечательным для большинства литературно-критических осмыслений Бахтина в России является то, что они призваны усилить некоторые весьма традиционные литературные и эстетические концепции, которые на Западе с опорой на Бахтина подрываются. Однако упорное убеждение многих литературоведов в том, что Бахтин предлагает не что иное, как систематическую и исчерпывающую поэтику, наиболее обоснованно оспаривается теми, кто заявляет, что он был вынужден обстоятельствами формулировать свою мысль на языке критики и поэтики; авторитетный источник этого взгляда — записанное бахтинское утверждение: «Я ведь не литературовед, я — философ», или его презрительное замечание, что «литературоведение — это такая промежуточная профессия, а надо быть либо художником, либо философом» (см.: 15, с. 113, 115) \*\*. В России, таким образом, основной акцент сегодня делается на теме «Бахтин как философ» — таково название одного из недавно вышедших там сборников статей. По крайней мере в этом смысле изучение Бахтина движется в том же русле, что и на Западе, где обращение к Бахтину как литературоведу и критику или как к

\* Словосочетание употребляется в конце работы Бахтина «К методологии гуманитарных наук» (3, с. 373). «Праздник возрождения» в русском оригинале лучше всего было бы перевести как «festival of rebirth», а не «home coming festival».

\*\* Дополнительное свидетельство пренебрежительного отношения Бахтина к литературоведению можно найти у Бочарова (4, с. 72—73).

теоретика и даже философу (особенно в свете осуждения «теоретизма» в его ранних работах) становится все более немодным. Его сейчас очень часто называют «мыслителем» — термин, не вызывающий возражений и в то же время смущающий неопределенностью своих границ. Это не паранойя теоретика, чувствующего, что дни его сочтены, а скорее растущее чувство тревоги по поводу становящегося общепринятым взгляда на Бахтина, который Кен Хиршкоп охарактеризовал как тенденцию рассматривать Бахтина «восставшим против теории как таковой во имя простой и обыденной речи» (34, с. 27).

Наиболее отчетливое выражение, подход российского философского лобби находит в широко распространенном мнении, будто, утверждая нераздельность искусства и жизни, а также последовательную эстетизацию вопросов онтологии, мысль Бахтина обнаруживает свою сложную, но неразрывную связь с русской религиозной философией начала XX века, представленной такими фигурами, как Александр Мейер и Павел Флоренский (см.: 11, с. 7). Важно отметить, тем не менее, некоторое волнение в среде российских ученых, вызванное той легкостью, с которой Бахтин интегрируется — или вписывается — в то или иное направление. К примеру, М. С. Каган (не родня Матвею Кагану, близкому другу Бахтина в 1920—1930-е гг.), настороженно относится к стремлению на основе поверхностных аналогий объявить Бахтина состоящим в духовном родстве с мыслителями, фундаментальные положения которых противоречат бахтинским. Подобное опасение известно, конечно, и нам на Западе, но Каган имеет в виду совершенно другой ряд второстепенных персонажей.

Кагану принадлежит и другое замечание, в ином контексте не заслуживавшее бы внимания, но в контексте российской бахтинистики имеющее особую важность. Доказывая, что как теоретик диалогизма Бахтин не мог, *ipso facto*\*, быть религиозным мыслителем, подобно тем, с которыми его часто сопоставляют (ибо всякое религиозное сознание монологично), он отмечает, что «не имеет решающего значения выяснение того, был ли Бахтин религиозен как личность» (12, с. 27). Эта сделанная почти вскользь ремарка не вполне нейтральна, поскольку существует сильная, но непродуктивная тенденция в некоторых современных российских исследованиях устанавливать прямую и принципиальную связь между личностью Бахтина и его идеями. Это не означает, что в интересах чистой теории нам вообще следует

\* тем самым (лат.).

оставить в стороне его личность; такое безразличие было бы воистину безответственным в контексте изучения советской культуры, где важна тщательная эмпирическая реконструкция деталей погубленных или преждевременно оборванных репрессиями жизней. Ряд недавних статей как раз и привнес ценную, ранее недоступную информацию об аресте Бахтина и приговоре к ссылке в конце 1920-х годов, о его занятиях в годы сталинского режима и об усилиях, направленных на обеспечение его научной (и гражданской) реабилитации в 1960-е годы (см.: 25, с. 16, 23). Тем не менее, когда исследователь исходит из посылок вроде тех, что лежат в основе статьи Натальи Бонецкой, все становится более проблематичным. Бонецкая начинает с указания на многообразный характер бахтинского творчества, в котором «ранние, чисто философские работы сосуществуют с литературоведческими книгами, от изучения мира русского христианского писателя (Достоевского. — Д. Ш.) Бахтин переходит к апологетическому исследованию западной ренессансной низовой культуры, марксизм снимает ориентацию на неокантианство» (6, с. 51)\*. «При такой содержательной и мировоззренческой неоднородности, — развивает свою мысль исследовательница, — все труды Бахтина, несомненно, связаны единством его творческой личности — единством, улавливаемым интуитивно любым читателем. Должен быть найден метод и выработан язык, с помощью которых все произведения Бахтина можно описать в их принадлежности одному и тому же творческому сознанию» (Там же). Для Бонецкой косвенно этому угрожать может, в первую очередь, стихия карнавала. Рассуждая о движении Бахтина от книги о Достоевском к исследованию о Рабле, она пишет: «Соотнеся форму с общением автора и героя, поставив ее в зависимость от личностного начала, при обращении к произведению, где авторство иного, монументального типа, Бахтин, в сущности, отрицает за этим произведением форму» (6, с. 59). Таким образом, книга «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса», представленная как доведение до совершенства «логики формы», придающей, по Бонецкой, связность всему бахтинскому произведению, парадоксально оказывается таковой именно в силу того, что уничтожает эту логику. «При возрастании же внутреннего давления жизни на форму, — продолжает Бо-

---

\* Как и большинство российских исследователей, Бонецкая признает принадлежность спорных текстов перу Бахтина. Более подробно о недавних дискуссиях по этому вопросу см. мою работу (35, с. XXII—XXIII). См. также Осовского (21), Бочарова (4) и Медведева/Акимова (20).

нецкая, — происходит ее распад. В сущности, роман Рабле, как он осмыслен Бахтиным, не обладает эстетической формой и не является фактом искусства. Это просто кусок карнавального бытия, пересажженный на страницы книги и помеченный ничего не говорящим именем «Рабле»» (Там же).

Имплицитно в этом содержится предположение, что карнавал таит угрозу индивидуальности не только Рабле, но и самого Бахтина, имя которого также может стать «ничего не говорящим». Ирина Попова, хотя она не имеет в виду именно карнавал, начинает, как кажется, там, где останавливается Бонецкая, когда пишет: «Личность Бахтина растворена <...> в его идеях, в его категориях (а заодно, и в их источниках), прежде всего — в стихии диалога. Есть идея диалога, только автора в единственности его ответственного бытия нет, — стихия диалога, в слове о Бахтине поглотила самого Бахтина. Но, может быть, пришло время другого слова о Бахтине <...>, в котором личность Бахтина, понятая в самоотречении, в своем нравственном поступке, сама открыла <бы> единственность, уникальность учения» (24, с. 53).

В отличие от Бонецкой, Попова не имеет в виду «творческую» личность Бахтина; установление такого различия между личностью и творческой личностью стало бы, по-видимому, лишь другим примером «растворения» Бахтина, против которого она предостерегает. Обращение к собственно человеку и, неотделимо от этого, к категориям его раннего творчества как гарантам неискаженного видения — вот к чему призывает исследовательница. Это ярчайший пример замеченной Кэрил Эмерсон в российских работах тенденции: «Аспекты бахтинского творчества, наиболее популярные у нас, — роман как ниспровергающий жанр, карнавал как перманентная революция и культура как поле сражения, где маргинальные фигуры подрывают все центры, — на родине Бахтина несколько в тени <...>. Внимание направлено прочь от героического максимализма, характерного для бахтинских работ 1930—1940-х годов, все более концентрируется на ранних и незаконченных произведениях Бахтина 1920-х — глубоко духовных размышлениях об этике обособленного бытия и личности» (32, с. 46).

Мы вернемся впоследствии к статье Поповой. В данный момент нас интересуют некоторые импликации утверждения Эмерсон в связи с наиболее отчетливым проявлением бахтинского «героического максимализма» — карнавалом. Некоторые советские и постсоветские исследователи сводят «революционизирующие» аспекты карнавала или карнавализации к способу объяснения обстоятельств, в частности, развития постмодернизма в западной

и русской культурах \*. Однако по большей части в тех сегодняшних российских работах, где речь идет о карнавале, и в самом деле либо имеет место следование традиции спокойного выявления его следов в народной культуре или высокой литературе, либо предлагается переистолкование карнавала в таких понятиях, что деструктивный, деперсонализирующий его потенциал, описанный Бонеевой, не может быть реализован. Так, О. Я. Зоткина, обозревая первый выпуск одного из новых бахтинских изданий в первом же выпуске другого подобного издания указывает, что «некарнавализуемость М. М. Бахтина <...> это, возможно, главная трудность пишущих о нем», и высказывает предположение: «Так не из молчаливого ли отстранения от двусмысленного действия, не из той ли, некарнавализуемой, точки серьезности и ответственности бытия-поступка только и возможно созерцание карнавала — как карнавала?» (9, с. 127, 129).

Одно такое рассуждение о карнавале, несомненно, уже известно многим западным бахтинистам — статья Михаила Рыклина «Тела террора: тезисы к логике насилия», которая была опубликована на русском языке в 1990 г. и на английском — в 1993 г. Со ссылкой на грандиозную архитектуру московского метро автор этого хитроумного текста хочет продемонстрировать связь между бахтинской трактовкой раблезианского карнавала и сталинским террором, который играл гораздо большую роль, нежели просто роль фона во время написания книги о Рабле: «В этом тексте виделась закодированной травма представителя русской интеллигенции, оказавшегося в «немыслимой» ситуации террора и разрастания ставшей доминирующей коллективной телесности» (25, с. 60). В сущности, то, что предлагает нам Рыклин, есть разработка изнутри полезного предостережения, прозвучавшего извне: в 1989 г. Терри Иглтон, критик культуры, глубоко скептически настроенный в отношении мотивов — и ответственности — поборников карнавала, писал: «Тела безразлично взаимозаменяемы и для сталинизма, и для карнавала; нарушение общепринятого одинаково высоко оценивается как революционером, так и циником» (31, с. 185).

Статья Рыклина является на сегодня, несомненно, наиболее бескомпромиссной и наводящей холод попыткой прочесть книгу Бахтина как ответ автора на ближайший контекст, как рассужде-

\* Например, В. Я. Ивбулис еще в 1988 г. указывал, что интерес к Бахтину в среде западных теоретиков постмодернизма означает, что советскому литературоведению следует освободиться от своего консервативного, аристотелианского прошлого (10, с. 57). См. также: Богатырева, Волкова (5).



ние не столько о карнавале, сколько о совершающемся здесь и сейчас, от которого невозможно дистанцироваться. Еще более в духе призыва Поповой поставить самого Бахтина в центр наших рассуждений о его «учении» — статья покойного Владимира Турбина, одного из небольшой группы российских ученых, чье упорство и преданность способствовали реабилитации Бахтина и его новому открытию в Советском Союзе в 1960-е годы. В напечатанной в 1990 г. в том же издании, что и статья Рыклина, работе «Карнавал: религия, политика, теософия», Турбин вторит Рыклину, утверждая, что «эмпирические истоки теории искусства как карна-

В можно <...> увидеть в биографии Бахтина, преломившей и сконцентрировавшей в себе биографию его народа <...> Жизнь сделала Бахтина свидетелем планомерного, словно бы всесторонне продуманного разрушения карнавала» (29, с. 20). Стало, конечно, общим местом указывать на ироническое несоответствие между торжеством карнавальности телесности и праздничного изобилия в книге Бахтина о Рабле и физическим состоянием и социальным статусом человека, потерявшего вследствие хронического остеомиелита ногу да вдобавок проживающего на географической и интеллектуальной окраине; но Турбин метит дальше других. Он подчеркивает, что Бахтин «был человеком, большей части сознательной жизни которого сопутствовали... голод и боль»; голод и боль были теми обстоятельствами, которые сформировали «специфику круга интересов ученого»; и то и другое — «проявления жизни нашего тела, голос тела, связующий день с историей, а жизнь частную с жизнью народной». Голод и боль «соединяли русского мыслителя Бахтина и с “большим временем”, и со временем “малым”, и совсем уже с “микровременем”, с днем текущим» (29, с. 10, 12, 14).

Установление этих связей с «антикарнавалом» сталинской эпохи не является, тем не менее, для Турбина деконструкцией оппозиции между «позитивными» и «негативными» проявлениями карнавала, как это представлено в статье Рыклина. Карнавал сохраняет живой, положительный, может быть даже «героически максималистский» заряд — но не обязательно тот, к которому мы привыкли. Турбин последовательно дистанцируется от традиционных прочтений карнавала, вспоминая, как в 1960-е годы он участвовал в «нелепых» попытках «приспособить Бахтина к нашим идеологическим упованиям, либерализовать его» (27, с. 11), «признаваясь», что поддавшись искушению приложить карнавалы «посылки и выводы» ко всем имеющимся явлениям культуры и полагая, что это было направлено, главным образом, против идео-



логического догматизма и официальной непоколебимости Советского Союза, он сам «был повинен в той вульгаризации и либерализации трактовки карнавальской культуры, которая, как сие ни печально, нет-нет да и сказывается поныне» (28, с. 102).

Для Турбина карнавал есть критика не «официальной серьезности» этого мира, но «однозначной серьезности толкования общения человека с мирами иными» (27, с. 11). Как и многие до него, указав на парадокс, что «карнавал невозможен без церкви», и следуя призыву Померанца более чем двадцатилетней давности к тому, чтобы насущно необходимый элемент «благоговения» был вновь вписан в карнавал, Турбин пытается обосновать точку зрения, что «карнавал есть интерпретация материального мира с точки зрения мира духовного, нематериального» (29, с. 20, 22). Так, «гуманизм отрицает бессмертие души; но не может же он запретить людям прошлого верить в то, что они пришли сюда, в материальный мир, из иного, нематериального, бестелесного, духовного мира». «Воплотившаяся в тело душа изумляется всему материальному; но как раз потому-то и открывается перед нами возможность судить о «мирах иных»: о мирах, где подобного нет. Карнавал соразмеряет подразумеваемые воспоминания об этих мирах с тем, что открывается взгляду пришедшего в здешний мир человека. Все здесь ново, неожиданно, необыкновенно, потому-то и радостно». «Карнавал — это память “миров иных”, перенесенная “сюда”». «Карнавал возникает всюду, где Дух воплощается в человеческое начало, где вершится освоение Духом специфически людских отношений, от эротики до политики» (29, с. 22, 23, 24, 26). Более того, характерной особенностью Бахтина, столь отвечавшей его роли теоретика и апологета карнавала, было сохранение утраченного другими смертными двадцатого столетия знания о том, что он пришел в этот мир «оттуда»: «ощущение нашей ежеминутной связи с мирами иными безвозвратно нами утеряно <...> Духовный космос для нас прочно закрыт <...> Но он был необходимым атрибутом сознания Бахтина» (27, с. 11).

Я не собираюсь вступать в интеллектуальную схватку с турбинской концепцией карнавала — не потому, что подобная схватка была бы невозможна, но потому, что только чтобы к этому приступить, с моей стороны потребовалось бы гаргантюански резкое усилие веры. Ясно одно: это — абсолютная трудность «коммуникации» или «диалога» между позицией Турбина и «мирами иными», где изучают Бахтина — в целом, и карнавал — в частности. Эта конфронтация или диалог глухих между Западом и Россией по проблеме карнавала симптоматичен для ситуации полного (и ставше-

го очевидным теперь, когда русский «бум» догнал западный) расхождения по многим вопросам бахтинистики. Эту обоюдную глухоту лишь частично можно приписать языковому барьеру. Стержневой вопрос — и, конечно, для этого не надо большой проницательности, — вопрос о политике или политизации, об ее отсутствии или наличии, ее позитивной или негативной ценности. Карнавал Турбина и карнавал Рыклина очень отличаются друг от друга, но общим для обоих являлось недоверие к специфически советской политизации форм и дискурсов общества и общения — недоверие, которое имплицитно или эксплицитно, но в любом случае по достаточно веским причинам переходит в недоверие к политизации дискурса *tout court* \*. В этом смысле и Турбин, и Рыклин очень далеки от западных трактовок карнавала, являются ли последние экстремистскими объяснениями его как перманентной революции, или более трезвым подходом, как, например, у Майкла Гардинера, который доказывает, что «утопизм» карнавала у Бахтина есть «импульс, направленный против подавления, импульс, действующий в пределах предвосхищаемой проекции социального мира и допускающий полную реализацию лишь под угрозой собственного уничтожения», и что «бахтинский интерес к карнавалу <...> свидетельствует об определенной (пусть в значительной мере отчетливо не сформулированной) культурной политике, которая может быть описана как желание понять и поощрять народную деконструкцию официальных дискурсов и идеологий» (33, с. 43, 46). Кроме того, как я уже однажды пытался показать, расхождение осложняется своего рода собственнической позицией, характерной для части российских исследователей: она была воспринята с особенной остротой их западными коллегами во время первой значительной (в количественном отношении) встречи западных и (тогда еще) советских бахтинистов в Манчестере в 1991 г. (см.: 35).

Да простится мне, если я усматриваю нечто, напоминающее собственническое в работах одного из ведущих российских исследователей Бахтина — Виталия Львовича Махлина. В ряде недавних публикаций Махлин доказывает, что мы должны рассматривать «эпоху Бахтина» как стадию «карнавализации сознания», которая, как подчеркивает Бахтин, всегда сопровождает «большие перемены даже в области науки» (19, с. 160) \*\*. Эта карнавализация сознания отличается от смены парадигм, с которой она, казалось бы, наиболее совпадает и в то же время превосходит специфически западное интеллектуальное детище — деконструкцию.

\* Здесь: вообще (*фр.*).

\*\* Ср. у Бахтина (2, с. 58).

Ибо деконструкция, столь убийственно серьезно относящаяся к самой себе и своим целям, может быть названа агеластичной, в то время, как карнавализация сознания неотделима от карнавального смеха, который, как мы знаем, «направлен на все и всех (в том числе и на самих участников карнавала)» (2, с. 17). Для Махлина деконструктивные попытки оспорить или «развенчать» укоренившиеся эпистемологии являются фактически видом «модернистского гротеска» в том смысле, который имеет в виду Бахтин в своей критике концепции Кайзера: это — форма, гротескные привилегии которой обусловлены противоречием между мнимой «свободной фантазией» и «отношением к миру, где господствует чуждая сила “оно”» (2, с. 58). Вместе с другими «альтернативными» парадигмами двадцатого века — прежде всего формализмом, фрейдизмом, марксизмом и экзистенциализмом — деконструкция, лишенная этого необходимого карнавального самосознания, невольно оборачивается ни чем иным, как зеркальным образом тех самых парадигм, от которых она отталкивается и которые сама же претендовала разрушить или вытеснить. Позитивной альтернативой этому бесплодному двойничеству будет констелляция диалогизма и карнавала: «...*Должна состояться де-конструкция “деконструкции”, уже состоявшаяся в “диалогизме” М. М. Бахтина. “Отрицание отрицания” в бахтинском смысле означает, что обе <...> парадигмы, классическая и антиклассическая, должны наконец встретиться, то есть увидеть себя глазами “другого”, извне, а не изнутри, должны “овнешнить” себя <...>, “умереть” и “воскреснуть”*. Это будет новым оправданием «всего прекрасного и высокого», включающим в себя и его относительное отрицание в модернизме и постмодернизме; то, что завершено в своем историческом контексте, — в другом контексте должно обнаружить свой же собственный «избыток видения», свое собственное «больше» (17, с. 125)\*.

Сказанного достаточно для уяснения того, что Махлин отнюдь не столь наивен, чтобы выдвигать российскую категорию или методологию в ущерб западной. Вместо этого он предлагает параметры, которые могут позволить нам как описать и проанализировать оппозицию между российским и западным пониманием карнавала, так и «карнавализовать» эту оппозицию. Каждому из двух пониманий, которые могут быть рассмотрены в качестве действительно зеркальных отображений друг друга, необходимо увидеть себя «глазами своего “другого”», «карнавализовать» себя,

\* Попытку выделить принципиальные положения в наиболее важных работах Махлина см. у Шеппарда (36, с. 69—70, 73—77).

«карнавализуя» (своего) другого. Так, западным интерпретаторам, по-видимому, необходимо (как и делают наиболее ответственные исследователи) обратить неторопливый и внимательный взгляд на свою позитивную трактовку радикального политического характера карнавала как исторической практики и дискурсивной модели; российской стороне, тем временем, следует, вероятно, задаться вопросом: должен или нет специфический российский опыт бескомпромиссной политизации — какими бы страшными ни были ее формы и последствия — а priori \* сводить на нет любую попытку вновь политизировать то, деполитизацию чего не так давно удалось отпраздновать. Политизация действительно может приводить к подавлению — но может и не приводить к этому; в таком свободном от догматизма трезвом взгляде на вещи больше истины и справедливости, чем в утверждении, что весь марксизм — это сталинизм, или что всякое утопическое мышление тоталитарно по своим результатам.

Не ставя перед собой цели ни доказывать в вялом либеральном духе конец того, что Бахтин в другом контексте назвал «двумирностью» (2, с. 10), ни призывать к снятию различий между мирами, которые взаимно «иные», укажем этим мирам на то, что их инаковость лежит не там, где это может казаться. Иначе мы можем увидеть в отношениях двух миров то, что М. С. Каган увидел в одном из них. На закате Советского Союза Каган писал: «...от влияния <...> (сталинского, квази-религиозного. — Д. Ш.) монолога нашего общество не избавилось и по сей день, повседневно демонстрируя не диалоги сторонников разных политических философских, эстетических концепций, а борьбу на уничтожение противника и требование всеобщего принятия моих воззрений <...>» (12, с. 29).

Это по необходимости избирательное обозрение некоторых российских интерпретаций бахтинского карнавала может быть воспринято как упрощение, в некоторых моментах — даже очернение их. Подобное не входило в мою задачу: большинство российских работ о карнавале — в частности, и о Бахтине — в целом обладают таким весом и значением, на которые настоящая работа не претендует. Но если попытаться выразить суть данной статьи, то, пожалуй, уместно высказать некоторые возникшие в этой связи мысли. Я готов признать свою вину, если по ходу дела что-либо исказил или кого-то унижил; как писал Бахтин в своей ранней работе, мы должны осознавать свою неизбежную ответственность за наши дела и слова, свое «не-алиби в бытии».

\* заранее (лат.).

Меня больше всего беспокоит, однако, то, что, если мы последуем примеру некоторых наиболее преданных почитателей Бахтина, то можем не избежать искушения трансформировать самого Бахтина в образ спасителя, который в акте одновременно милосердным и ужасающе монологическом своей ответственностью за собственный дискурс освобождает нас от ответственности за наши писания о Бахтине и предлагает нам идеальное алиби. К подобному, кажется, может привести то благоговейное отношение к Бахтину, которое отличает Ирину Попову: «Нельзя писать о мыслителе XX века, во всяком случае о Бахтине <...>, не любя его. Это и есть соучастие пишущего: в этом и есть его ответственность. Синтактика языка сопротивляется суждениям типа: “здесь Бахтин прав, а здесь не прав”; рассудочность движет ученым, а не любовь: рассудочность, не позволяющая помыслить «целого человека» в единстве и единственности его поступка <...>».

Сила и притягательность Бахтина не в оригинальности его идей, метода или “системы”, но в своей мысли о спасении» (24, с. 51).

Как это ни парадоксально, но права и ответственность отдельного человека, на которых настаивал Бахтин, как кажется, отпадают, когда мы начинаем придавать слишком большое значение Бахтину как личности. Где, в конечном счете, строгость теории или «мысли», где, наконец, моя ответственность? Если ответственность перестает иметь границы, ограничиваться ответственностью других, она перестает существовать. Эту перспективу вряд ли можно назвать утешительной.

Поэтому, кстати, стоит всецело поддерживать продуктивную концепцию карнавала, а не истолковывать ее как заблуждение, не подчинять и не относить ее к какой-либо другой, более подходящей, на первый взгляд, по духу или времени бахтинской категории. Верность определенным ценностям, как напоминает нам Бахтин в книге о Рабле, не умаляется, но получает больший смысл через карнавальную пародию этих ценностей (2, с. 97), и «хвала чревата бранью и нельзя при этом провести четкой границы между ними» (2, с. 182—183). Я не призываю ни хулить, ни хвалить Бахтина, но в известном смысле хуже хулы все то, что слишком часто сопровождает культ личности. Карнавал — категория, которая, несмотря на опасения Натальи Бонецкой и Ирины Поповой, не угрожает сделать имя Бахтина бессмысленным, «ничего не говорящим» или растворить его личность; наоборот, она обещает освободить мыслителя от мертвого груза агеластического пиетета.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Бабиева И. Р.* О «большом диалоге» в романе Андрея Белого «Петербург» // Хронотоп: Межвуз. научн.-темат. сб. Махачкала, 1990. С. 74—84.
2. *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. 543 с.
3. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. 424 с.
4. *Бочаров С. Г.* Об одном разговоре и вокруг него // Новое лит. обозрение. М., 1993. № 2. С. 70—89.
5. *Богатырева Е. А., Волкова Е. В.* Идеи М. Бахтина и современная художественная ситуация // М. М. Бахтин и философская культура XX века: Проблемы бахтинологии: Сб. статей. СПб., 1991. Ч. 2. С. 83—94.
6. *Бонецкая Н.* Эстетика Бахтина как логика формы // Бахтинология: Исследования, переводы, публикации: К столетию со дня рождения Михаила Михайловича Бахтина (1895—1995). СПб., 1995. С. 51—60.
7. *Бонецкая Н. К.* Мироззрение М. Бахтина и теория относительности // Хронотоп... С. 5—20.
8. *Бонецкая Н. К.* О теории диалога у М. Бахтина и П. Флоренского / М. М. Бахтин и философская культура XX века... Ч. 2. С. 52—80.
9. *Зоткина О. Я.* [Рецензия] // Диалог. Карнавал. Хронотоп. Витебск, 1992. I. С. 127—129. Рец. на кн.: Бахтин и философская культура XX века...
10. *Ивбулис В. Я.* Модернизм и постмодернизм: Идеино-эстетические поиски на Западе. М.: Знание, 1993. 64 с. (Новое в жизни, науке, технике: Эстетика, 12).
11. *Исупов К. Г.* О философской антропологии М. М. Бахтина // Бахтинский сборник. М., 1990. Вып. I. С. 30—47.
12. *Каган М. С.* Идея диалога в философско-эстетической концепции М. Бахтина: закономерности формирования, духовный контекст и социокультурный смысл // М. М. Бахтин и философская культура XX века... Ч. I. С. 17—31.
13. *Конкин С. С.* Арест и приговор. Новые материалы о М. М. Бахтине // Сов. Мордовия. 1991. 26 марта. С. 3.
14. *Конкин С. С.* М. М. Бахтин в казахстанской ссылке // М. М. Бахтин: Проблемы научного наследия: Межвуз. сб. научн. трудов. Саранск, 1990. С. 4—15.
15. *Кожинов В.* «Как пишут труды, или Происхождение несозданного авантюрного романа»: (Вадим Кожинов рассказывает о судьбе и личности М. М. Бахтина) // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1992. № 2. С. 105—122.
16. *Лаптун В.* К биографии М. М. Бахтина // Вопросы литературы. М., 1991. № 3. С. 128—138.

17. *Махлин В. Л.* Диалогизм М. М. Бахтина как проблема гуманитарной культуры XX века // Бахтинский сборник. Вып. I. С. 107—129.
18. *Махлин В. Л.* Михаил Бахтин: Философия поступка. М.: Знание, 1990. 64 с. (Новое в жизни, науке, технике: философия и жизнь, 6).
19. *Махлин В. Л.* «Невидимый миру смех». Карнавальная анатомия средневековья // Бахтинский сборник. М., 1991. Вып. 2.: Бахтин между Россией и Западом. С. 156—211.
20. *Медведев Ю., Акимов В.* Не маски, а лица: Бахтин в лабиринте // Сегодня. 1994. 4 мая. С. 10.
21. *Осовский С. Б.* Бахтин, Медведев, Волошинов: об одном из «проклятых вопросов» современного бахтиноведения // Философия М. М. Бахтина и этика современного мира: Сб. научн. статей. Саранск, 1992. С. 39—54.
22. *Померанц Г. С.* «Карнавальное» и «серьезное» // Народы Азии и Африки. М., 1968. № 2. С. 107—116.
23. *Пономарева Е. Н., Строганов М. В.* О пребывании М. М. Бахтина в Калининской области // М. М. Бахтин: Проблемы научного наследия... С. 145—149.
24. *Попова И. Л.* Об эстетической норме у М. Бахтина // М. М. Бахтин и философская культура XX века... Ч. I. С. 48—54.
25. *Рыклин М. К.* Тела террора: (Тезисы к логике насилия) // Бахтинский сборник. Вып. I. С. 60—76; *Ryklin M. K.* Bodies of terror: Theses toward a logic of violence // New lit. history. Baltimore, 1993. Vol. 24. № 1. P. 51—74.
26. *Тульчинский Г. Л.* «Дважды отставший» М. Бахтин: поступочность и иррациональность бытия // М. М. Бахтин и философская культура XX века... Ч. I. С. 54—61.
27. *Турбин В. Н.* Бахтин сегодня. Послесловие к научным конференциям в югославском городе Нови Сад и Махачкале (Дагестан) // Лит. газета. 1991. 6 февраля. С. 11.
28. *Турбин В. Н.* «...И захватите с собой масла и сахару»: (Два письма М. М. Бахтина: публикация и примечания) // М. М. Бахтин и философская культура XX века... Ч. I. С. 99—106.
29. *Турбин В. Н.* Карнавал: религия, политика, теософия // Бахтинский сборник. Вып. I. С. 6—29.
30. *Черчиев А. Н.* О народно-смеховой культуре в Дагестане (в свете концепции М. М. Бахтина) // Хронотоп... С. 96—108.
31. *Eagleton T.* Bakhtin, Schopenhauer, Kundera // Bakhtin and cultural theory. Manchester; N. Y., 1989. P. 178—188.
32. *Emerson C.* Preface to Mikhail K. Ryklin. «Bodies of terror» // New literary history. Baltimore, 1993. Vol. 24. N 1. P. 45—49.
33. *Gardiner M.* Bakhtin's carnival: utopia as critique // Bakhtin: Carnival and other subjects. Amsterdam; Atlanta, GA, 1993. P. 20—47.
34. *Hirschkop K.* The author, the novel and the everyday // Times higher education supplement. L., 1992. 1 may. (1017). P. 27.



35. *Shepherd D.* Introduction: (Mis)representing Bakhtin // *Bakhtin: Carnival and other subjects*. Amsterdam; Atlanta, GA, 1993. P. XIII—XXXII.
36. *Shepherd D.* Recent work on Bakhtin: «Homecoming» and «Domestication» // *Scottish slavonic review*. Glasgow, 1992. N 18. P. 61—79.

1996  
*Авторизованный перевод с английского*  
*Т. Г. Юрченко*

