

Александр Панков, Людмила Панкова
**ВОЗМОЖНОСТИ БИОГРАФИЧЕСКОГО МЕТОДА
В ИССЛЕДОВАНИИ СМЕХОВОЙ КУЛЬТУРЫ
(НА ПРИМЕРЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ ВЕН. ЕРОФЕЕВА
«МОСКВА–ПЕТУШКИ»)**

Следует вспомнить, что к основным формам смеховой культуры М. М. Бахтин относил «словесные смеховые (в том числе пародийные) произведения разного рода: устные и письменные, на латинском и народном языках» [2, с. 9]. В словесных смеховых произведениях находят отражение «писанные воззрения интеллектуальной элиты и «неписанные» представления «низов», в значительной степени отстранённых от интеллектуальной части общества» [15, с. 28]. При этом воззрения интеллектуальной элиты и представления «низов» удивительным образом объединены и взаимовлияют друг на друга. Всё это мы привели для того, чтобы обозначить возможность существования в рамках словесных смеховых произведений таких, которые одновременно отражают и т. н. «писанные воззрения интеллектуальной элиты», и «неписанные представления низов», в которых проявляются образы и умонастроения, общие для интеллигенции и «простых» людей, и в которых, наконец, демонстрируется, пусть и не постоянно, но хотя бы время от времени, общий как для «культуры масс», так и для «культуры верхов» стиль. Анализ такого произведения представляется нам интересным и актуальным не просто потому, что позволяет рассмотреть в одном произведении воззрения двух культур, а потому, что в нём можно увидеть, как преломляется в смеховых формах дух эпохи и как в литературном произведении, написанном представителем интеллектуальной элиты, трансформируется «низовая» культура. Задачей предпринимаемого исследования является анализ произведения, в котором присутствуют вышеперечисленные особенности, – поэмы Вен. Ерофеева «Москва-Петушки», в которой отражены также многочисленные факты из реальной биографии писателя, подтверждённые участниками событий, описываемых в произведении. Это даёт нам возможность считать его биографическим и применять при его анализе такую стратегию качественной методологии исследования, как биографический метод.

В своём произведении Вен. Ерофеев «играет» с очень многими элементами русской (да и западной) культуры. Прежде всего, объектами обыгрываний стали понятие «пути» и образ «странника», характерные для христианской культуры. Путь – это вообще одно из центральных понятий в христианской традиции. «Ветхий Завет написан людьми семитской культуры, которые значительную часть своей жизни были

кочевниками. Понятно, что понятие пути было им хорошо знакомо и нашло своё отражение во многих строках Библии. Одно из непреходящих условий жизни с Богом – это познавать путь Божий и им следовать» [16, с. 267]. В Новом Завете сам Иисус Христос заявляет о себе как о Пути: «Куда Я иду, вы знаете, и путь знаете. Фома сказал Ему: Господи! Не знаем, куда идёшь; и как можем знать путь? Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» [13, с. 1643].

В древнерусской традиции возник феномен «человека странствующего», т. е. того, кто желал «ступать по стопам Христа». Путь «человека странствующего» – это есть паломничество как в узком смысле слова (поиск рая на земле), так и в широком смысле (поиск рая в душе). При этом образ «странника» символизировал библейский образ «падшего» человека, изгнанного из Эдема. Но, это также, и прежде всего, символизация крестного пути Христа. «Преодоление пути было связано с большими трудностями. Страдания, испытания выступают одним из атрибутов пути. Именно они придавали пути особую ценность. Ступая по стопам Христа, человек должен был Ему со-страдать: “Если обет, так он далеко должен быть: потому и шли, что дальняя дорога, трудиться много”» [21, с. 175–176].

Есть ещё один важнейший, мы бы сказали – экзистенциальный аспект понятия «пути» и «странничества». Вспомним, как вопрошал герой Вен. Ерофеева (читай – сам Ерофеев): «*Зачем-зачем?..зачем-зачем-зачем?.. - бормотал я... – Зачем, зачем?*» [4, с. 506]. Зачем он живёт, имеет ли жизнь вообще смысл, и если да – то какой именно? «Странничество, – как справедливо отмечает А. В. Костина, – это духовное становление, привносящее смысл в невыразительную пустыню быта и оформляющее жизнь в “движение к финишной черте, у которой и находится смысл”» [10, с. 171]. Специфика древнерусского образа «странника» заключена «в воздействии феномена юродства как важной составляющей синтеза религиозной и смеховой культуры Древней Руси на другие формы маргинального состояния, в которых метафоризируется ситуация одиночества, отшельничества, «выломленности» из сферы обыденного (нормативного) сознания, связанного как с социальным статусом человека <...>, так и с сакрализацией личности странника...» [12, с. 266].

Герой Вен. Ерофеева (Веничка, он же – сам Ерофеев) и есть такой странник-юродивый, путешествующий (паломничающий) от Москвы до Петушков и, будучи внешне включённым в социальное пространство, внутренне от него отгороженный (прежде всего – посредством смеха). Этот герой (как и всякий скоморох, шут, юродивый) метафизически одинок. Он противостоит миру, социуму и даже культуре (хотя его появление культурно обусловлено); сопротивляется их абсурдности,

выстраивая, конструируя иной мир, иную реальность. В этой реальности преображаются, видоизменяются не только социальные, но и физические законы. Время, например, приобретает способность идти вспять, могут меняться местами Москва и Петушки, и герой, вместо бегства из Москвы в Петушки (веничкину «тихую небесную гавань», ерофеевский «небесный Иерусалим») попадает из Москвы в Москву же.

Л. Звонникова предлагает в связи с этим собственную интерпретацию произведения Вен. Ерофеева, согласно которой, всё, что происходит в поэме (а именно поэмой называл своё произведение Вен. Ерофеев, недвусмысленно намекая на связь с поэмой Н. В. Гоголя «Мёртвые души»), происходит в пространстве метафизическом. В своей поэме Ерофеев «делает попытку дать литературный вариант «Хождения души по мытарствам», распространённый в православной житийной литературе» [7, с. 214]. Мы бы добавили – не просто литературный вариант, но – пародийный. И тогда, действительно, ступенька в подъезде, в котором уснул (по Л. Звонниковой – усоп) Веничка, «по счёту сороковая» оказывается знаковой, поскольку согласно православному вероучению именно в сороковой день по разлучении души от тела оканчивается хождение души по мытарствам и производится частный (временный) суд над нею, после которого она водворяется или «на место веселия, или на место мучения», где и пребывает до времени второго пришествия Господа на землю и Его окончательного суда над людьми. Веничкина душа в своём пути по мытарствам встречается со злыми (сцена в ресторане) и добрыми (Ангелы на площади Курского вокзала) духами. И, как и всякой душе, находящейся на этом пути, ей предъявляется счёт её прегрешений. Уже первая остановка «Москва – Серп и молот» начинается с суда над героем. *«Ну конечно, все они считают меня дурным человеком. По утрам и с перепоею я сам о себе такого мнения»* [4, с. 426].

Здесь следует сказать, что для текста произведения Ерофеева характерны два, казалось бы, взаимоисключающих мотива – самоопределение (характерное для всякого автобиографического произведения) и самооговор (характерный для традиции шутовства и юродства). Самобичевание, гипертрофированное изображение собственных прегрешений, сарказм и самоирония (и в данном случае – это не «игра в иронию», «не интеллектуальное развлечение», это – всерьёз), высмеивание всего и вся (в том числе, и своей собственной жизни) как бы выводят человека на периферию жизни или даже «по ту сторону бытия». Оказавшись в таком маргинальном состоянии, юродивый обретает возможность прозревать истинные причины неустроенности человека как такового. Для Венички эта причина – утрата смысла жизни. *«Всё, о чём вы говорите, всё, что вас повседневно занимает, – мне бесконечно посторонне. Да. А о том, что меня*

занимает, – об этом никогда и никому не скажу ни слова. Может, из боязни прослыть стебанутым. Может, ещё отчего, но всё-таки – ни слова» [4, с. 438]. Но, судя по демонстрируемым в поэме поведенческим установкам, Ерофеев отнюдь не боится прослыть «стебанутым». Напротив – делает всё возможное для этого. И делает это в ипостаси мнимого безумца¹, «идейного» пьяницы. Пьянство героя – идеологическая позиция по отношению к не принимаемому им миру, единственно возможная форма сохранения внутренней гармонии и просветлённости («пил... и прозревал»). Пьянство, пожалуй, идеологическая позиция русской интеллигенции вообще и интеллигенции второй половины XX века в особенности. Пьянство – это и есть «общий стиль», объединяющий «культуру верхов» и «культуру низов». Это «объединение» весьма пародийно изображено Вен. Ерофеевым: *«Вон – справа, у окошка – сидят двое. Один такой тупой-тупой и в телогрейке. А другой такой умный-умный, и в коверкотовом пальто. И пожалуйста – никого не стыдятся, наливают и пьют. <...> Тупой-тупой выпьет, крикнет и говорит: "А! Хорошо пошла, курва!" А умный-умный выпьет и говорит: "Транс-цен-ден-тально!" И таким праздничным голосом! Тупой-тупой закусьивает и говорит: "Заку-уска у нас сегодня – блеск! Закуска типа "я вас умоляю!" А умный-умный жуёт и говорит: "Да-а-а... Транс-цен-ден-тально!..."»* [4, с. 428].

Безусловно, впечатление от произведения Вен. Ерофеева, перенасыщенного цитатами, аллюзиями, образами античной и христианской культур, зарубежной и русской литературы – это не в полной мере впечатление от чтения текстов, которые принято называть «человеческими документами». Это впечатление «подобно переходу в "мир иной", не похожий на мир литературного языка, субъектности и рационального мышления, в котором привык жить интеллеktуал (или, во всяком случае, "культурный читатель")» [9, с. 19]. Тем не менее, и в этом тексте «ощущается присутствие живого тела и живого голоса». Пускай чертовски пьяных тела и голоса, но живых². Как, впрочем, и души живой, а не «мёртвой».

Необходимо объяснить, в чём мы видим связь «идейного» пьянства Венички с традицией юродства. О греховности пьянства говорит христианство: оно осуждается как потворство телесному (в ущерб душевному и духовному). Но, как писали Д. С. Лихачёв, А. М. Панченко и Н. В. Поньрко, для древнерусских пародий характерна следующая схема построения вселенной. Вселенная делится на мир настоящий, организованный, мир культуры, и мир не настоящий, не организованный, отрицательный, мир антикультуры. В первом мире господствуют благополучие и упорядоченность знаковой системы, во втором – нищета,

голод, пьянство и полная спутанность всех значений. Этот второй мир – мир недействительный. Он подчёркнуто выдуманный. «Перед нами небылица, небывальщина, но небылица, жизнь в которой неблагополучна, а люди существуют “в бегах” и “в бедах”» [11, с. 13]. Подобная «вывернутость» мира, его «изнаночность», недействительность, смена аксиологических полюсов свойственна не только древнерусским пародийным смеховым произведениям – она также демонстрировалось поведением юродивых. Юродивые вполне могли выглядеть (и выглядели) как люди из «мира антикультуры» – были босыми, нагими и пьяными.

Но юродство невозможно и без евангельского дидактизма, в котором оно ищет своё оправдание. Юродивый, характеризуясь индивидуальными связями с Богом, как бы окружён сакральным микропространством. Отсюда становится возможным поведение, которое с внешней точки зрения представляется даже кощунством, но по существу таковым не является. Именно внутренняя святость юродивого и создаёт условия для антитегически противоположного внешнего восприятия: т.е. поскольку юродивый находится в сакральном микропространстве, придаёт его поведению характер перевёрнутости для постороннего наблюдателя, находящегося в грешном мире. Юродивый как бы вынужден вести себя «перевёрнутым» образом, его поведение дидактически противопоставлено этому миру. Характеристики антиповедения переносятся при этом с действующего лица на зрителей: поведение юродивого превращает игру в реальность, демонстрируя нереальный, показательный характер внешнего окружения. *«Я знаю многие замыслы Бога, но для чего Он вложил в меня столько целомудрия, я до сих пор так и не знаю. А это целомудрие – самое смешное! – это целомудрие толковалось так навыворот, что мне отказывали даже в самой элементарной воспитанности. <...> Всю жизнь довлеет надо мной этот кошмар, заключающийся в том, что понимают тебя не превратно, нет – “превратно” бы ещё ничего! – но именно строго наоборот, то есть совершенно по-свински, то есть антиномично»* [4, с. 430–431].

Если норма поведения святого – «святость почиет на лучшем» – связывала благодать с личной заслугой, то норма поведения юродивого – «святость почиет на худшем» – делает благодать независимой от личного поведения (безобразия, уничижение, нелепость в мирских делах лишь подчёркивали безграничность благодати Высшей воли).

В поэме «Москва-Петушки» пьянство героя выглядит как нечто парадоксальное (что, конечно же, свойственно юродству): оно делает Веничку виноватым перед Богом и, в то же время, профанирует контакт с Ним. Герой, пьющий «перед лицом Господа», приглашает: «Раздели со мной трапезу, Господи!» Веничка, выпивая, ощущает близость и

сочувствие Ангелов: «Зажмурься, чтобы не так тошнило», – ласково поют Ангелы. Всё это как бы превращает процесс пьянства в акт мистического единения с Богом, внутреннее смысловое содержание которого неизменно – «кровь Нового Завета», изливаемая «во оставление грехов».

Как отмечал Ю. Айхенвальд: «Венедикт Васильевич Ерофеев прославился тем, что, воспользовавшись рецептом Фёдора Сологуба, взял кусок жизни, грубой и грязной, и создал из него Поэму. Поэма называлась “Москва-Петушки”» [1, с. 74–75]. И не только этот поэтизированный, литературно обработанный кусок жизни Вен. Ерофеева, но вся его жизнь – это странствия, причём не метафизические, а вполне реальные. Сам Вен. Ерофеев в своей «Краткой автобиографии» описывает их следующим образом: «...с марта 1957 года, работал в разных качествах и почти повсеместно: грузчиком продовольственного магазина (Коломна), подсобником каменщика на строительстве Черёмушек (Москва), истопником-кочегаром (Владимир), дежурным отделения милиции (Орехово-Зуево), приёмщиком винной посуды (Москва), бурильщиком в геологической партии (Украина), стрелком военизированной охраны (Москва), библиотекарем (Брянск), коллектором в геофизической экспедиции (Заполярье), заведующим цементным складом на строительстве шоссе Москва-Пекин (Дзержинск, Горьковской области), и многое другое. Самой длительной, однако, оказалась служба в системе связи: монтажник кабельных линий связи (Тамбов, Мичуринск, Елец, Орёл, Липецк, Смоленск, Литва, Белоруссия, от Гомеля до Полоцка через Могилёв и пр. и пр.). Почти десять лет в системе связи. А единственной работой, которая пришлась по сердцу, была в 1974 году в Голодной степи (Узбекистан, Янгиер) работа в качестве “лаборанта паразитологической экспедиции” и в Таджикистане в должности “лаборанта ВНИИДиС по борьбе с окрылённым кровососущим гнусом”» [5, с. 11].

Не трудно заметить, что все перемещения Вен. Ерофеева осуществляются в границах горизонтальной социальной мобильности. И делается это абсолютно сознательно: «Я остаюсь внизу, и снизу плюю на всю вашу общественную лестницу. Да. На каждую ступеньку лестницы по плевку» [4, с. 435]. Об этой позиции Венедикта Ерофеева Виктор Ерофеев сказал следующее: «Венедикт нащупал серьёзную для русской культуры тему «несерьёзного», «наплевательского» отношения к жизни, уходящую корнями в религиозное прошлое юродивых и скоморохов» [6, с. 21].

Не только литературный Венечка, но и его реальный прототип создали для себя альтернативную, едва ли не виртуальную реальность. Н. Шмелькова вспоминает: «Как-то при мне сценарист Олег Осетинский,

беря у Ерофеева интервью для фильма о нём, спросил: “Многие люди удивляются, почему вы, написав такую книгу как «Москва-Петушки», не побывали, к примеру, в Сибири?” Ерофеев ответил: “Я и сам до сих пор удивляюсь, что был избавлен от этого. Меня, видимо, никогда не вызывали в КГБ просто потому, что вызывать было *неоткуда* (курсив наш). У меня не было постоянного места жительства”» [22, с. 18]. Как и не было прописки (какая прописка у странствующего юродивого?).

Однако, главное в биографическом произведении вовсе не обилие реальных или совпадающих с реальными фактов из жизни человека; «главное заключается в том, что суть биографии как повествования о жизни вводит обобщённый, интегральный образ «Я», хотя бы пунктиром намечает идентичность человека в целом и выводит сознание, мышление на особый временной горизонт – в макровремя человеческой жизни» [3, с. 73]. Повествование Вен. Ерофеева как раз и протекает в макровремени – и человеческой жизни, и той исторической эпохи, в которую он жил и творил, и в которой жили его читатели (как «интеллектуалы», так и представители «низов» – Ерофеев и для тех, и для других превратился, пусть не без помощи литературных манипуляций, в «своего», и поэтому, читая его биографическое повествование, многие вспоминали свой жизненный опыт). Уникальность поэмы Вен. Ерофеева, таким образом, состоит в том, что она одновременно может рассматриваться и как жизненная практика человека, оказавшегося в нетипичной или уникальной социальной ситуации и как типичная среднестатистическая история жизни человека, потому как в ситуации обесмысленности очень многим «простым» людям приходилось и приходится укрываться в карнавале, в пьянстве и «ругательстве миру».

Разумеется, здесь возникает вопрос о том, насколько подобные произведения можно считать источником социологической информации. Но разве способы преломления «духа времени» в биографии человека, (пусть и «интеллектуала»-писателя, но создающего некий обобщённый образ человека той или иной эпохи) не входят в сферу социологии, не дают ей искомую информацию о многообразии социального опыта?

Разумеется, анализируя такое произведение, как поэма Вен. Ерофеева, из двух подходов, используемых при исследовании истории жизни (классического и интерпретативного), мы должны обращаться к интерпретативному подходу. Он «предполагает, что рассказанная биография собственно биографией является лишь частично: она содержит не просто факты и вымыслы о своей жизни, но призвана создать некий «образ себя». <...> В таком подходе биографическое повествование, как своего рода «сценическое представление» (метафора Э. Гоффмана), рассматривается как некая демонстрация себя – я такой-то» [17, с. 92]. В этом случае интерес исследователя направлен скорее на сам способ

«конструирования» биографии для выявления социальной идентичности рассказчика, а не на биографический материал.

Интерпретативная история жизни близка к феноменологической традиции. Её сторонники всегда «стремились привлечь внимание к субъективному фактору социальной жизни, открыть для социологии дополнительную обширную и интересную сферу исследования» [8, с. 102].

Итак, в свете сказанного есть все основания говорить о том, что такие произведения как поэма Вен. Ерофеева можно считать источником важной социологической информации, а биографический метод обладает большими возможностями в исследовании смеховой культуры.

Примечания

¹ В связи с паломничеством «мнимого безумца» Венички имеет смысл вспомнить об описываемых М. Фуко «паломничествах наоборот», когда в специальные пункты «безумцев приводили именно как паломников. Стремление излечить умалишённого сочеталось со стремлением изолировать его; он оказывался в замкнутом сакральном пространстве, пространстве чуда. <...> место паломничества постепенно превращалось в некий анклав, землю обетованную, где человека ждёт избавление от безумия, но где над ним, в соответствии с древними представлениями, совершается нечто вроде ритуала «исключения из сообщества» [20, с. 32]. Нельзя ли предположить, что ерофеевская «земля обетованная» – Петушки – не приняла Веничку потому, что он оказался именно «мнимым безумцем», а не реальным?

² Здесь возникает вопрос, как быть с тем, что, по мнению Л. Звонниковой, всё действие поэмы пронеслось в остывающем сознании усопшего Венички? Во-первых, согласно религиозным представлениям эпохи перехода от средневековья к Новому времени на Руси, «в некоторых случаях, возможно возвращение назад – в земной мир» [18, с. 269]. Во-вторых, вовсе не обязательно принимать интерпретацию Л. Звонниковой. Веничка в самом деле мог уснуть. Согласно, опять-таки, древнерусским поверьям, «во время сна человека душа бодрствует и путешествует по всему свету. В Древней Руси был популярен жанр «видения», описывающий места и события, явившиеся человеку во сне» [14, с. 180]. Это может быть, наконец, пророчество, прозрение (в том числе – о конце своей жизни), данные Веничке как юродивому в награду «за поправление человеческого разума...» [19, с. 58].

1. Айхенвальд Ю. Страсти по Венедикту Ерофееву // Восемь нехороших пьес: Сборник.– М.: В/О «Союзтеатр» СТД СССР, 1990.– С. 74–78.
2. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса.– М.: Художественная литература, 1990.– 543 с.
3. Голофаст В. Б. Многообразие биографических повествований // Социологический журнал.– 1995.– № 1.– С. 71–89.
4. Ерофеев Вен. Москва–Петушки // Весть: Сборник. Проза, поэзия, драматургия.– М.: Книжная палата, 1989.– С. 418–506.
5. Ерофеев Вен. Краткая автобиография // Шмелькова Н. Во чреве мачехи, или Жизнь – диктатура красного.– СПб.: Лимбус Пресс, 1999.– С. 11–13.

6. Ерофеев Викт. Русские цветы зла // Русские цветы зла: Сборник.– М.: Подкова, 1997.– С. 7–30.
7. Звонникова Л. Москва-Петушки и пр. Попытка интерпретации // Знамя.– 1996.– № 8.– С. 214–220.
8. Ионин Л. Г. Понимающая социология. Историко-критический анализ.– М.: Наука, 1979.– 207 с.
9. Козлова Н. Н., Сандомирская И. И. «Я так хочу назвать кино». «Наивное письмо»: Опыт лингво-социологического чтения.– М.: Гнозис, РФО, 1996.– 256 с.
10. Костина А. В. Странник в русской культуре: доминантный тип личности или фигура переходного периода? // Культурное пространство путешествий. 8–10 апреля 2003 г. Тезисы форума.– СПб.: Центр изучения культуры, 2003.– С. 170–174.
11. Лихачёв Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси.– Л.: Наука, 1984.– 295 с.
12. Осипова Н. О. Сфера культурной проекции мифологемы пути (путника) в национальных культурах // Культурное пространство путешествий. 8–10 апреля 2003 г. Тезисы форума.– СПб.: Центр изучения культуры, 2003.– С. 265–267.
13. От Иоанна Святое Благовествование 14, 4–6 // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета.– Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1973.– С. 1621–1653.
14. Пименова М. В., Кондратьева О. Н. Странствия русской души // Культурное пространство путешествий. 8–10 апреля 2003 г. Тезисы форума.– СПб.: Центр изучения культуры, 2003.– С. 179–181.
15. Попова И. М. Повседневные идеологии. Как они живут, меняются и исчезают.– К.: Институт социологии НАНУ, 2000.– 219 с.
16. Рыжов Ю. В. Понятие пути в христианстве // Культурное пространство путешествий. 8–10 апреля 2003 г. Тезисы форума.– СПб.: Центр изучения культуры, 2003.– С. 267–268.
17. Семёнова В. В. Качественные методы: введение в гуманистическую социологию.– М.: Добросвет, 1988.– 292 с.
18. Сукина Л. Б. Путешествие души по Раю и Аду (на материале лицевых синодиков XVII–XVIII веков) // Культурное пространство путешествий. 8–10 апреля 2003 г. Тезисы форума.– СПб.: Центр изучения культуры, 2003.– С. 268–269.
19. Федотов Г. П. Святые Древней Руси.– М.: Московский рабочий, 1990.
20. Фуко М. История безумия в классическую эпоху.– СПб.: Университетская книга, 1997.– 576 с.
21. Чумакова Т. В. «Человек странствующий» в культуре Древней Руси // Культурное пространство путешествий. 8–10 апреля 2003 г. Тезисы форума.– СПб.: Центр изучения культуры, 2003.– С. 174–178.
22. Шмелькова Н. «Ни цензор, ни деньги, ни голод». О Венедикте Ерофееве (1938–1990). Из воспоминаний. Из дневников // Шмелькова Н. Во чреве мачехи, или Жизнь – диктатура красного.– СПб.: Лимбус Пресс, 1999.– С. 13–114.