

TARTU ÜLIKOOLI
TOIMETISED

УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ ТАРТУСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS

883

ПУТИ РАЗВИТИЯ
РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Литературоведение

Труды по русской и славянской
филологии

TARTU ÜLIKOOLI TOIMETISED
УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ ТАРТУСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS

Alustatud 1893.a. VIHK 883 ВЫПУСК Основаны в 1893.г.

ПУТИ РАЗВИТИЯ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Литературоведение

Труды по русской и славянской
филологии

ТАРТУ 1990

ДВА ПОДХОДА К ФОЛЬКЛОРУ: С. ГОРОДЕЦКИЙ И А. РЕМИЗОВ

С.Н. Доценко

1907 г. знаменателен в истории русского символизма поворотом к русской старине, славянской языческой мифологии, традиции национального фольклора. Именно в этом году появились "Ярь" и "Перун" С. Городецкого, "Посолонь" А. Ремизова, "Жар-птица" К. Бальмонта, ориентированные на славянский и русский фольклор. "Национальный элемент в искусстве" как программную цель пыталась обосновать редакция "Золотого руна" (см. 1907, № 6)¹. Одним из инициаторов новой ориентации журнала был Г. Чулков, видевший в творчестве Городецкого и Ремизова "признаки нашего культурного возрождения: молодые художники страстно изучают национальный фольклор, мечтая найти связь между своим индивидуальным творчеством и стихийным творчеством народа".² На страницах журнала печатаются статьи Вяч. Иванова, в которых излагается концепция "мифотворчества", связанного для него с "бессознательным погружением в стихию фольклора".³ Влияние идей Иванова на Городецкого отмечалось и современной им критикой, и последующими исследователями.⁴ Влияние Иванова на Ремизова не столь очевидно, хотя стоит признать, что личные контакты Ремизова с Ивановым были довольно интенсивны, особенно в 1906 г., когда Ремизов в основном и создал "Посолонь". На этот факт обращает внимание Х. Баран в статье "К типологии русского модернизма: Иванов, Ремизов, Хлебников", где он утверждает, что идеи Иванова привлекали Ремизова и нашли отклик в письме Ремизова в редакцию "Золотого руна" (1909), посвященном обоснованию его увлечения фольклором и мифом.⁵ Знаменательно, что "Посолонь" вышла с посвящением Вяч. Иванову. Благожелателен был и отзыв Вяч. Иванова на присланную ему автором книгу: "Мы очень счастливы иметь наконец в руках Вашу дивную "Посолонь" и сердечно благодарим Вас. Для меня же "Посолонь" — одна из светлых страниц жизни: такое значение придаю я Вам и Вашей книге..."⁶

Говоря о влиянии Иванова на Ремизова, следует учитывать то, как понимал сам Ремизов слово "влияние": "Слово "влияние" не годится для определения литературного пути. Надо

спрашивать: кто тебе открыл глаза? Открыть глаза - это не значит еще увидеть".⁷ Как представляется, Иванов был одним из тех, кто "открыл" Ремизову глаза на фольклор и миф. В числе других можно указать на П.И. Мельникова-Печерского, пользуясь свидетельством Ремизова: "Первый, кто открыл мне глаза - Мельников-Печерский, "В лесах". Для моей "Посолони" откуда мне было знать природу? Все мое детство - город, фабрики... А у Мельникова-Печерского "переплеск" в описании природы."⁸

Что касается С.Городецкого, то ему посвящена в "Посолони" "Калечина-Малечина". Сближал их помимо всего прочего, интерес к детским играм, игрушкам, считалкам ("Калечина-Малечина" - обработка детской игры-считалки. В 1906 г. Городецкий собирался написать сборник под тем же названием, но замысел не осуществился⁹). В свою очередь Городецкий посвятил Ремизову стихотворение "Змеюка" (2 мая 1906 г.), вошедшее в "Ярь" и переключющееся с "Посолонью":

Чешуя моя зеленая,
Весной-красной рощена.¹⁰

"Весна-красна" - название первого цикла "Посолони".

Книги Ремизова и Городецкого вышли почти одновременно: "Ярь" - в конце 1906, "Посолонь" - в начале 1907, обе помечены 1907 г., что и дало повод критике Е.Янтареву назвать их знаменательным явлением.¹¹ Когда речь заходила об обращении к мифу и фольклору в современной литературе, критика неизменно ставила имена Городецкого и Ремизова в один ряд.¹² Общей для них была главная задача: "воссоздать народный миф" (Ремизов)¹³, "воскресить сияющий мир богов и досоздать его там, где он не успел создаться" (Городецкий)¹⁴.

Вместе с тем не менее существенные различия обнаруживаются в осмыслении фольклора и мифа Городецким и Ремизовым и соответственно - в принципах фольклоризма того и другого. Эти различия мы и попытаемся выделить.

1. Позиция автора.

Позицию Городецкого можно определить как позицию создателя, творца "мифа" с ярко выраженным личным началом. Эта позиция нашла отражение как в автокомментариях, так и в поэтике сборника "Ярь". Уже первый цикл "Зачало" открывается разделом "Я", где образ автора вынесен в центр создаваемой им вселенной ("Я под солнцем беспечальным..."; "Я далекий, я нездешний..."; "Я, как ветер, над вселенной..."; "Я тень грядущего светила..." и т.д.¹⁵). Отсюда - образ автора как

"юного Ярилы" (так назвал Городецкого В. Пяст, вспоминая дебют его на "башне" Вяч. Иванова в конце 1905 г.)¹⁶ Сравнение Городецкого с певцом "варварской" стихии, "диким скифом" находим у Д. Философова: "Городецкий настоящий варвар. Это Анахарсис, еще не побывавший в Греции, ни в языческой, ни в христианской".¹⁷ Он же назвал Городецкого Васькой Буслаевым¹⁸, а Вяч. Иванов — Китоврасом.¹⁹

Близко знавший Городецкого О. Норвежский писал: "Все в нем типично-славянское в своем первоначальном виде. Чувствуется какое-то сродство между ним и образами славянской мифологии, к которым он так тяготеет".²⁰ Г. Чулков отмечал: "Он пришел к нам из глубины древних полей во всем великолепии языческого варварства и сумел не потеряться, не погибнуть среди стен нашего "западнического" города".²¹ М. Гофман назвал его "художником-ведуном, пережившим две тысячи лун и запомнившим все (даже самый запах земли) в свою многовековую лесную жизнь".²² В воспоминаниях А. Дейча Городецкий назван "пришельцем из тех далеких времен, когда огромный кумир Перуна стоял на днепровских кручах...", "древним жрецом".²³ Делая поправку на субъективность и метафоричность восприятия поэта современниками, тем не менее обнаруживаем определенную тенденцию — стремление отождествить автора с созданными им поэтическими образами фольклорно-мифологического плана (Ярила, Удрас, Барыба), а также жрецом, "стариком-ведуном" языческой мифологии славян. Этот образ сформировался под непосредственным влиянием стихов "Яри" и "Перуна" и оказался довольно устойчивым, тем более что был п е р в о о б р а з о м.

Сложнее с Ремизовым. В его образе как автора можно выделить две ипостаси, совмещение которых представлялось трудным для современников. С одной стороны, Ремизов — автор романа "Пруд", описывающего "темные" стороны действительности и человека. С другой стороны, им написана "Послонец" — "яркая, простая, кристально-прозрачная, детская".²⁴ Собирательный образ Ремизова как автора "Посолони" (именно это нас интересует) будет включать следующие варианты: "сказочник-сказатель"²⁵, собиратель народных словечек²⁶, коллекционер, археолог, ученый-этнограф.²⁷ Кроме того, большинство критиков отмечали "детскость" "Посолони", ее ориентированность на мировосприятие детей.²⁸ С. Андрианов писал: "По-детски жадно и с недоумением вглядывается он в жизнь, с детским простодушием и любопытством готов вслушиваться и даже верить в рус-

скую или вотяцкую сказку, и сам ее на разные лады пересказывать, чуть ли не приписывая реальность лешим и чертям, злым и добрым духам и т.п."²⁹

Отсюда следует и позиция Ремизова, его подход к фольклору: подход слушателя, собирателя и одновременно пересказчика, комментатора фольклорных текстов (сказок, легенд, обрядов, игр, загадок, поверий, поговорок и пр.).

В "Посолони" нет отчетливо выраженного авторского голоса, авторского "я". Ремизов выступает главным образом как пересказчик уже кем-то созданного, рассказанного. Характерны его примечания: "Эту сказку я слышал от старухи няньки" (о сказке "Морщинка"), или: "Есть известная народная сказка о трех сестрах. Рассказывали мне ее в Сольвычегодске" ("Зайчик Иваныч").³⁰ Иногда он вводит образ рассказчика (в "Посолони" — сказочный Котофей Котофеич, рассказывающий сказки: "Медведюшка", "Зайка", "Пальцы", "Морщинка", "Зайчик Иваныч").³¹ Народные обряды, детские игры, игрушки "рассматриваются детскими глазками как живое и самостоятельно действующее" (393). В любом случае, несомненно осознанное стремление исключить свою субъективную точку зрения и вынести ее в примечания. Именно здесь появится голос автора. Кроме того, указанием на научные исследования по фольклору и этнографии вводится и точка зрения того или иного ученого-этнографа и фольклориста. Отстранение от создаваемого Ремизовым текста, отказ от авторского "права" находим и в "Лимонаре": Ремизов рассказывает "слово, притчу, повесть и сказание" из некоей "чуждой книги", которую он прочитал, "проводя дни мои у некоего старца в научении".³² Столь же показательны в этом смысле "Сказки русского народа, сказанные Алексеем Ремизовым" (Берлин-Петербург-Москва, 1923). И хотя это отстранение воспринимается как условность, литературный прием, имеющий давнюю традицию, для самого Ремизова оно имело принципиальное значение. Можно вспомнить сложное отношение Ремизова к понятию "писатель" ("Долго не мог принять я имени "писатель" — писал он в воспоминаниях "Подстриженными глазами" /443/), вплоть до отказа от него (например, после того, как его обвинили в плагиате в 1909 г.): "Писали в московских газетах, не помню, не то в "Русском листке", не то в "Раннем утре", чтобы вычеркнуть меня из писателей" — чудаки! Да у меня тогда и претензии этой ну нисколючко не было — какой я там писатель!"³³

Как мы увидим, различие в подходах к фольклору Городец-

кого и Ремизова будет определять и различие в методах работы с фольклорными источниками.

II. Метод работы с фольклорными источниками.

Метод Городецкого можно охарактеризовать как "мифопоэтизм", основанный на праве автора творить миф, метод Ремизова – как "этнографизм" с присущими ему "книжностью" и "научностью".³⁴ Против этого аспекта "мифотворчества" Ремизова выступал Городецкий в статье "Формотворчество", считая, что тот "все время затемняет свое восприятие книжностью, филологией и этнографией..."³⁵ Если некоторые критики и исследователи творчества Ремизова считали это достоинством автора "Посолони", то Городецкий – недостатком. В той же статье он заметит: "Хочется какого-то автотворчества".³⁶ Эта мысль перекликается с той позицией, которую он занял в отношении стилизаций К. Бальмонта. В рецензии на "Жар-птицу" Городецкий так сформулировал задачу поэта в области обработки фольклорного материала: "Не пересказывать, а брать образ и вмещать в него свое содержание. В одном слове угадывать поэму. Весь фольклор пустить на семя и вырастить небывалый лес".³⁷ Как альтернативу позиции ученого (собирателя) фольклора он изложит тот же взгляд в статье "Три поэта" (1907), опять отталкиваясь от негативного, по его мнению, опыта Бальмонта: "складывать свои песни, как складывается, и, если ты поэт и народен, то и выйдет по-народному".³⁸ Городецкий не принимает пересказ фольклорных текстов (былины, заговоров) у Бальмонта как метод: "Нужно ли, допустив на себя самое широкое ее (народной поэзии. – С.Д.) влияние, пересказывать ее сюжеты, только несколько видоизменяя форму в интересах более легкого восприятия? Не есть ли это только популяризация, и притом в худшем своем виде, когда в процессе переделки терется многое?"³⁹ В 1907 году, когда прозвучала эта оценка фольклоризма Бальмонта, для Городецкого вопрос об отношении к народной поэзии еще не был решен. В дальнейшем его позиция станет более определенной. Показательна его статья-рецензия "Словеса золотые" (1912). Здесь он отрицательно оценивает "стилизацию" и "стилизаторов" в современной литературе за "культ слова": "А уже не стилизаторы ли культивируют любовь к слову, и так поставят, и этак, и к стене прислонят, и на ребро положат, и повторят раз двадцать, и еще напомнят."⁴⁰ Ранее именно кропотливая "работа над языком", "языкотворчество", "чувство языка" признавались до-

стоинством Ремизова и Иванова, которые "черпают полными пригоршнями из древнего языка".⁴¹ В рецензии Городецкий дает оценку и тому, и другому. Правда, в оценке Ремизова сохраняется некоторый компромисс: "Муравьино-кропотливый труд Алексея Ремизова, романиста по природе, в значительной его части пожертвован на дело выискивания, выуживания сказок и легенд, как из книг, так и из жизни, и обработки их по типу литературных форм, и сколько надо ему тратить творческих художественных сил, чтобы избежать почти неизбежного: мертвой стилизации!"⁴² Более резко Городецкий отзывается о стилизациях Иванова. Рассматривая стихотворение "Три гроба" и сравнивая его с текстом духовного стиха "На горе-горе" (послужившего источником для стилизации Иванова), Городецкий приходит к выводу: "Но стоит только прикоснуться к народному первообразу, вдохновившему Вяч. Иванова, чтобы вся литературная работа рассыпалась в прах".⁴³

Столь же сурово отозвался Городецкий о попытке Иванова имитировать ритмику народного стиха: "Как мучительно ясно становится, что совершенно напрасно литературный поэт пустился в ритмический пляс!"⁴⁴ И дело даже не в таланте поэта, ибо, как считает Городецкий, "как бы ни были гениальны усилия пересказателя, все-таки в литературном пересказе народного утрачивается душа слов".⁴⁵ В такой оценке Вяч. Иванова сказались и отход от "мифотворческих" теорий последнего, и начало акмеистического периода в творчестве Городецкого, что обусловило не только литературное, но и личное "преодоление символизма".⁴⁶

Что касается Ремизова, то оценки Городецкого будут эволюционировать в том же направлении - в сторону подчеркивания элементов стилизации. В 1916 г. он отметит в Ремизове "книжность, бисерность начетчика, которой, как ни будь она блестяща, не заменить произвольного творчества"⁴⁷. В 1929 г. он скажет о Ремизове и Пришвине: "Их язык, - не больше, чем коллекционирование бисера, литературное начетничество..."⁴⁸, а в письме Д. Молдавскому от 2 апреля 1957 г. признается: "Я всегда обижался, когда меня сравнивали со стилизационистом Ремизовым".⁴⁹ Переоценка фольклоризма Ремизова Городецким вытекала, как представляется, из изначального несовпадения взглядов на методы литературной обработки фольклора. И это несовпадение можно обнаружить уже в раннем периоде творчества Городецкого.

Обратившись к "фольклорным" и "мифологическим" темам

"Яри" и "Перуна", мы с трудом найдем аллюзии на конкретные фольклорные тексты и сюжеты. Известные "Рождество Ярилы", "Ставят Ярилу", "Славят Ярилу", "Встреча Ярилы с Перуном" и т.п. не имеют прототипов в русском и славянском фольклоре. Семантический ореол образа Ярилы сформировался в результате чтения "Поэтических воззрений славян на природу" А.Афанасьева (гл. "Ярило"), а с другой стороны, под влиянием поездок Городецкого в Псковскую губ. летом 1905-1906 гг.: "Лето 1906 г. в деревне, изучение песен и плясок побуждает мифологические темы".⁵⁰ В результате Городецкий создает н и к о г д а не с у щ е с т в о в а в ш и й миф и фольклор. Точнее говоря, не успевший в свое время создаться, так как, по его словам, "на полпути было остановлено развитие славянской души приятием чужой веры, и еще не слившиеся в один костер языки огня были залиты заморским крещением".⁵¹ Под "славянской душой" Городецкий имеет ввиду "нашу задумленную христианством мифологию".⁵² Задача Городецкого заключается в том, чтобы не только "вспомнить" древнюю мифологию, но и д о с о з д а т ь ее. Практически это выразилось в попытках создавать новые мифологические образы, имена, сюжеты. В письме Д. Молдавскому (29 марта 1964 г.) он сообщал: "Я считаю поэта вправе "придумывать" имена, это тоже образы, и их у меня много, например, - Тар - такого бога не было".⁵⁴ То же можно сказать и о других именах: Удрас, Барыба, Купалокала и пр. Все они были плодами фантазии автора.

Метод Ремизова основан на другом принципе: почти каждый фантастический, на первый взгляд, образ имеет прототип в р е а л ь н о м, д е й с т в и т е л ь н о м фольклоре. Это может быть персонаж сказки, легенды, поверья, заговора, обряда, духовного стиха и т.п.

Рассмотрим образ Ворогуши из "Кукушки" ("Посолонь"). Один из источников его - словарь В. Даля, где сказано, что Ворогуша "одна из сорока сестер Иродовых, посланных на муку человеку, в виде белого ночного мотылька (орл.), который, садясь сонному на губы, приносит лихорадку".⁵⁵ С этим объяснением Ремизов соединяет сведения о лихорадке, сообщаемые А.Афанасьевым: "В Орловской губ. <ср. помету у В. Даля. - С.Д.> большого купают в отваре липового цвета, а снятую с него рубашку он должен ранним утром отнести к реке, бросить ее в воду и промолвить: "матушка-ворогуша! на тебе рубашку с раба божьего (имярек), а ты от меня откачнись прочь!" Затем он возвращается домой молча и не оглядыва -

я сь".⁵⁶ В примечании Ремизов использует обе приведенные выше цитаты: "Ворогуша - веснуха, одна из сестер-лихорадок, она садится в виде белого ночного мотылька на губы сонного и приносит ему болезнь. Ворогуша - ворогуха - ворожея. В Орловской губернии больного купают в отваре липового цвета. Снятую с него рубаху больной должен ранним утром отнести к речке, бросить ее в воду и промолвить: "Матушка-ворогуша! на тебе рубаху с раба божьего, а ты от меня откачнись прочь!" Затем больной возвращается домой молча и не оглядываясь." (397). Ремизов усиливает тенденцию к персонификации Ворогуши: "Вышла из бора старая старуха Ворогуша, пошла с костылем по полю" (327).

Приведем еще один пример. В "Купальских огнях" встречается следующий образ: "И восхикала лебедью алая Вытарашка, раскинула крылья зарей, - не угнать ее в черную печь, - знобит неугасимая горячую кровь, ретивое сердце, истомленное купальским огнем" (336). К слову Вытарашка Ремизов делает пояснение: "Олицетворение любовной страсти, лишаящей человека рассудка: ее ничем не возьмешь и в черную печь не угонишь, как выражается один заговор на присуху" (400). Здесь же - ссылка на работу Д. Зеленина, "Отчет о диалектологической поездке в Вятскую губернию". У Зеленина находим фрагмент этого заговора "на присуху": "... В этой избе тоска тоскуща, сухота сухотуща, власть угасима и власть неугасима, и власть вытарашка, скачет от пола до потолка"; эту последнюю заговор посылает "в черную печень, в горячую кровь, в ретивое сердце". Очевидно, в образе власти-вытарашки олицетворяется сила любовной страсти, лишаящей человека рассудка".⁵⁷ Происхождение ремизовского образа не подлежит сомнению. Мотивы заговора вошли в текст "Купальских огней" ("неугасимая", "горячая кровь", "ретивое сердце", "черная печень" - у Ремизова - "печь"), объяснение собирателя - в примечание. Любопытно отождествление Вытарашки с лебедью, которая "восхикала". В данном случае обнаруживается не отмеченная Ремизовым цитата из свадебной песни, отрывок из которой приводится в той же статье Д. Зеленина:

На море лебедушка купалася
На синем море лебедь белая умывалася
Купавши - умывши восхикала...⁵⁸

Такое соединение мотивов заговора (Вытарашка) и свадебной песни (лебедь белая) помогает объяснить повесть Ремизова "О безумии иродиадином, как на земле зародился вихорь" (1906). В

центре "отреченной повести" стоит тема безумной любви и неутолимой страсти дочери царя Ирода Иродиады к Ивану Крестителю. Источником этого сюжета послужила немецкая легенда о несчастной любви Иродиады к Иоанну Крестителю. По легенде, царь Ирод, узнав о страсти Иродиады, своей дочери, казнит Крестителя: "...Дочь Ирода любила св. Иоанна, отказываясь от всякого другого брака; когда разгневанный этим отец велел усечь святого, и опечаленная девушка хотела поцеловать его голову, которую несли на блюде, голова отшатнулась от поцелуя, и от ее дуновения Иродиада понеслась по воздуху".⁵⁹

В повести Ремизов в точности следует за легендой, с той лишь разницей, что отвергнутая Крестителем Иродиада сама просит у Ирода его голову. Конец там и там один: в безумной пляске Иродиада летит по воздуху и превращается в вихрь: "В вихре вихрем унесло Иродиаду".⁶⁰

Образ Иродиады у Ремизова является олицетворением б е з у м н о й страсти-любви и осмысливается посредством фольклорной символики. В частности, подчеркнута уподобление любви Иродиады огню: "Прожорливо пламя - огонь желаний, тоска - тоска любви неутоленной, неутолимой жжет..."⁶¹; или "Раскрыты губы к мертвым, горячие - к любимым устам, - тоска, тоска любви неутоленной, неутолимой".⁶² Сердце Иродиады - "криница, не вином - огнем напоена".⁶³ Сравнение любви с огнем - общее место русских заговоров "на присуху".⁶⁴

Поэтому вполне объяснима "описка" Ремизова: в использованном им заговоре Выгарашка (=любовь, огонь) посылается в "черную печень". У Ремизова же - "не угнать ее в черную печь". Такая трансформация позволяет включить мотив в один ассоциативный ряд: п е ч ь - о г о н ь - л ю б о в ь. Иродиада - лихорадка-плясая, охваченная страстью к Ивану Крестителю. В этой связи примечательно, что одно из названий лихорадки - О г н е я (ср.: "Коего человека поймаю (говорит она о себе), тот разгорится аки пламень в печи".⁶⁵). В то же время Иродиада - невестка Ивана Крестителя, постольку она и названа в повести "белая лебедь" (обычный символ невесты в русских свадебных песнях). Сочетание ч и с т о т ы и "поганости" в образе Иродиады подчеркнуто сочетанием цветов - б е л ы й и к р а с н ы й: косы Иродиады "две высокие ветви высокой и дивной яблони. А на ветвях в бело-алых цветах горят светочи..."⁶⁶; "А руки ее - реки текут. Из мира мировые, из прозрачных вод - бело алые."⁶⁷ Другой эпитет Иродиады - "красная панна": "Иродиада - панна: и за красоту

панна и за свою "поганость". Царевны в святцах поминаются, царевны - русские; пускай же будет панна - царевна".⁶⁸ Как видим, эпитет к р а с н ы й (алый) связан с чертами "поганости", "проклятости Иродиады как лихорадки-плясеи, несущей смерть и гибель: "Невеза (мертвящая) - всем лихорадкам сестра старейшая, п л я с а в и ц а, ради которой отсечена была голова Иоанну Предтече; она всех проклятея, и если вселится в человека - он уже не избегнет смерти".⁶⁹ Эпитет а л ы й применительно к Вытарашке объясняется и тем, что она стоит в ряду нечистых персонажей "Купальских огней" (по народным представлениям, Купальская ночь - нечистое время⁷⁰): это криксывараксы, черти, дед Водяной, Баба-Яга, змея Скоропея со змеями-змеенышами, колдун Фаладей, ведьмы, колдуньи, Доможил-Домовой, леший, Кудеяр-разбойник, двенадцать грешных дев и т.п.

Возвращаясь к интерпретации образа Иродиады, можно заметить, что он соотнесен с образом Вытарашки. Кроме того, Купальская ночь - канун Иванова дня, т.е. дня Ивана Крестителя (К у п а л ы). Поэтому в образе Иродиады проявляются "купальские" мотивы. Добавим, что во второй редакции повести "О безумии Иродиадином" Иван Креститель назван И в а н о м К у п а л о.⁷¹

Говоря о мифотворчестве Ремизова и связанном с ним фольклоризме, отметим следующее. Ремизов использует не только фольклорно-мифологические имена с соответствующими им мифологическими мотивами и сюжетами (Кострома, Черный петух, Коровья смерть, Вындрик-зверь, Кикимора, Егорий, Ворогуша, Борода, Корочун, Скоропея, Баба-Яга, Троещипленница и т.п.), но и мифологизирует слова естественного языка в процессе придания им статуса имени с о б с т в е н н о г о.

Достигается это двумя способами.

I. Слова, обозначающие известные фольклорные персонажи (кикимора, водяной, домовый, черт, ангел, бес, волк, кошка, сорока-щектуха, коза) как в и д о в ы е понятия, становятся именами собственными ("бросил Черт свои кулички", "приковылял дед Водяной", "Доможил-Домовой толкал под ледящий бок", "вся затряслась Кикимора", "Сорока-щектуха загоралась жарптицей", "онемела Коза", "отгрызли серому Волку хвост" и т.д.).

II. Персонификацией слов детского языка (детского фольклора), не имеющих мифологических денотатов и часто не имеющих общезыкового смысла вообще (своеобразная детская "за-

умь"). Это главным образом слова из детских считалок. В сказке "Ночь темная": "Шандырь-шептун пускал по ветру нащелты, сторожил, отгонял от башни злых хундов" (349). По объяснению Ремизова, Шандырь-шептун - колдун. Но это вовсе не следует из текста считалки, которую он цитирует из статьи Д. Зеленина: "Шандырь-бандырь козу гнал, немец курицу украл, все ухватывы взбунтовались, кочерга пошла плясать".⁷² В примечании Ремизов цитирует первую часть считалки. Мотивы второй части попали в текст сказки: "В башне шел пир: взбунтовались ухватывы, заплясала сама кочерга, Пери да Мери, Шуды да Луды - все шуты и шутики задавали пляс, скакали по горнице..." (349). Пери да Мери, Шуды да Луды - тоже "знакомые из считалки" (404), которую Ремизов цитирует по статье Д. Зеленина.⁷³ Из считалок, приведенных в той же статье, к Ремизову попали Кок-Кокоряшка, Кот-Котонай, Соломина-воромина.⁷⁴ Из игры-считалки родилась и Купена-лупена: "Купена-лупена страшала медведицу тремя пальцами, ровно дите рогатой козой." (339). Купена-лупена - "волчья трава, сорочки ягоды" (401). По сообщению В.Н. Добровольского, "девушки считают на ней листки и говорят "купена-лупена". Если верхний листок выйдет соответствующим слову "лупена", то не румянятся, говорят, что лицо облупится. А если последнему листку отвечает слово "купена", то румянятся".⁷⁵ Ремизов почерпнул из процитированного описания только название травки и сделал из него какое-то мифологическое существо. То же произошло с образом детской игры Калечина-Малечина, Ладушками из детской песни-игры: "А знаете, кто они такие Ладушки, не знаете? Ладушки, это вроде зверушек крылатых или карлики крылатые, усядутся за стол кашу-то есть сами маленькие, мохнатенькие, голова большущая, и ложки большущие, а миски скорлупка ореховая."⁷⁶

И хотя в процессе такого рода мифологизации многое следует отнести на счет фантазии автора, характерно одно: он пытается использовать данные фольклора и этнографии, что и оговаривает в письме в редакцию "Золотого руна": "... При воссоздании народного мифа, когда материалом может стать потерявшее всякий смысл, но все еще обращающееся в народе, просто-напросто, какое-нибудь имя ... все сводится к разнообразному сопоставлению известных, связанных с данным именем или обычаем фактов и к сравнительному изучению сходных у других народов, чтобы в конце-концов проникнуть от бессмысленного и загадочного в имени или обычая к его душе и жизни, которую и требуется изобразить".⁷⁷

Обращение к детскому фольклору и детскому языку было вполне осознанным: "А сам я переговариваю словами детей".⁷⁸ Поиски же мифа в области детского фольклора и языка во многом предвосхитили последующие разыскания в этом направлении.

III. Отношение к языческим и христианским элементам фольклора

Рассматривая этот аспект проблемы, сразу оговоримся: противопоставление позиций Городецкого и Ремизова имеет смысл применительно к раннему периоду их творчества, который был ознаменован "Ярью" и "Перуном" Городецкого и "Посолонью" и "Лимонарем" Ремизова. В дальнейшем позиция Городецкого изменилась, чего не скажешь о позиции Ремизова.

Как уже отмечалось, Городецкий воспринял принятие христианства как конец русской мифологии. В своем раннем творчестве он обращается к мотивам и образам языческим, до-христианским. Его мифологические образы освобождены от христианских наслоений: известные на славянской почве трансформации: Я р и л о - Ю р и й (=Е г о р и й) или П е р у н - И л ь я никак не отразились в его текстах. Фольклорные образы Городецкий осмысляет преимущественно в духе традиций мифологической школы, опираясь при этом на "Поэтические воззрения славян на природу" А.Афанасьева. В этом отношении показательным образ стрелы из стихотворения "Стрела" (сборник "Перун"):

- Ой, стрела ты нестреляна,

Золоченая стрела!

Ты куда летишь, каляна,

Из Перунова угла?

- На стоячее болото,

В стоеросовые пни,

Где куриная охота

На купальские огни.⁷⁸

В стихотворении Городецкий использует мотивы русского народного заговора: "...Стану на запад хребтом, на восток лицом, позрю, посмотрю на ясное небо; со ясна неба летит огненная стрела; той стреле помолюсь, покорюсь и спрошу ее: "Куда полетела, огненная стрела?" "Во темные леса, в зыбучие болота, в сырое коренье!"⁷⁹ Затем произносящий заговор обращается к стреле: "О ты, огненная стрела, воротись и полетай, куда я тебя пошлю: есть на святой Руси красна девица (имярек), полетай ей в ретивое сердце, в черную печень, в горячую кровь, в становую жилу, в сахарные уста, в ясные очи, в черные бро-

ви, чтобы она тосковала, горевала весь день, при солнце, на утренней заре, при младом месяце..."⁸⁰

Точно так же у Городецкого "белый латник Светозор" (символ Перуна, солнца) обращается к стреле:

- Ой, стрела, ты золочена,
Не лети, остановись!
В терем змея Самосона
Огевицею помчись.

За решетчатые ставни,
В затаенные верха
К полоненной Светославне
За полотна и меха.

Пронози ей белу спину,
Становой ее хребет.
Прилучи любовь-кручину,
Золотой навей навет.

Чтобы пламенем Перуна
Стосковалась, изошла,
Твоего, стрела, Перуна,
Золоченая стрела.⁸¹

Цель заговора - зажечь сердце девицы, внушить ей любовь, заставить тосковать от любви при помощи "огненной стрелы" (=каленой). То же - в стихотворении Городецкого, в котором стрела "сердце девице прожгла."⁸² Городецкий использует не только отдельные мотивы (стрела, любовь-кручина, тоска, красна девица, становой хребет), но и структуру заговора: обращение к стреле с вопросом, ответ стрелы, обращение к ней с просьбой полететь в сердце девицы. Помимо парафраза текста заговора, что делает затруднительной идентификацию стихотворения с его источником, существенно другое: мотивы заговора включаются в сюжет освобождения женского начала (Светославна), олицетворяющего силы весны (тепла, света) от злого начала, сил зимы (холода, тьмы), олицетворяемого змеем Самосоном. В роли освободителя выступает Светозор как олицетворение бога-громовника, побеждающего змея стрелами лучей. Этот сюжет, в точности воспроизводящий реконструированный А.Афанасьевым древний миф "о Перуне, побеждающем демонов зимы и туч и освобождающем красавицу Весну=летнее солнце..."⁸³, стоит в центре всего цикла "Перун" одноименного сборника (в издании 1910 г. он получил название "Светозор"), актуализирующего типичные для "Поэтических воззрений" оппозиции (свет-

тьма, лето-зима, тепло-холод, день-ночь, жизнь-смерть) и отождествления (змея-туча, Светозор-Перун и т.п.), а также типичные мотивы пленения/освобождения светлого женского начала, брака бога-громовника с богиней весны и т.п. Очевидно, что в контексте такой мифологической символики стрела из русского заговора становится стрелой Перуна с сопутствующим этому образу мифологическими аллюзиями.

В мифологическом ключе (со ссылкой на Афанасьева) истолковывает Городецкий и образы русских народных сказок (змея, Кощей, Иван-царевич) в статье "Сказочные чудовища" (1906)⁸⁴. Христианские мотивы в русских сказках Городецкий воспринимает как второстепенные: "Обстановка в сказках о мертвецах, по-видимому, христианская: гроб, саван, священник, обедня, церковь, крест; но за ней таятся верования древнейшие".⁸⁵

Отношение Ремизова к христианским мотивам в фольклоре было более сложным и сформировалось под непосредственным влиянием работ А.Н. Веселовского, которые раскрывали исторически обусловленную корреляцию языческих (мифологических) и христианских элементов в фольклоре, причем последние могли дать толчок к созданию образов и сюжетов по образу и подобию мифологических (теория "вторичной мифологичности" А.Веселовского⁸⁶). В "Разысканиях в области русского духовного стиха" (которые Ремизов прекрасно знал и широко использовал при создании "Посолони" и, особенно, "Лимонаря") Веселовский заметил: "...Формы христианской легенды наполнялись реальным содержанием язычества".⁸⁷ Подход Веселовского к данной проблеме был свойствен и Ремизову.

Чтобы уяснить соотношенность христианского и мифологического пластов значений у Ремизова, рассмотрим образ К о р о ч у н а. В примечаниях к сказке "Корочун" ("Посолонь") даются три интерпретации этого образа:

- (1) Зимний Дед Мороз
- (2) Древнерусское название зимнего солонворота (12 декабря)
- (3) Дед Корочун, приютивший Божию Матерь с младенцем в хлеву (образ из румынской колядки, разобранный в "Разысканиях" А.Веселовского).

В сказе "Корочун" мы находим главным образом мотивы, связанные с интерпретацией (1): "Царствует дед Корочун. В белой шубе, босой, потряхивая белыми лохмами, тряся сивой большой бородой, Корочун ударяет дубиной в пень, - и звенят злые зюзы, скребут коготками морозы, аж воздух трещит и ломается" (353). В связи с представлением о Корчуне как о

м о р о з е стоит и использованное Ремизовым русское и белорусское поверье об изгнании, заклятии мороза и просьбе не губить посевов: "На голодную кутью ты не забудь бросить Деду первую ложку, - Короучун кутью любит" (354). В примечании Ремизов так раскрывает смысл этого поверья:

"Выбрасывая Короучуну за окно первую ложку, зовут кутью есть, а летом просят жаловать мимо, лежать под гнилой колодой и не губить посевов" (405). Г о л о д н а я кутья бывает вечером 5-го января, накануне Крещения (об этом сообщает и Ремизов в примечании). Возникает вопрос, есть ли источник образа Короучуна как Д е д а М о р о з а (и связанных с ним мотивов), а если есть, то какой именно. Поверье, использованное Ремизовым, известно в русской и особенно белорусской традиции. У Афанасьева оно описывается так: "Накануне Рождества и на Велик день в каждой семье старик берет ложку кутьи или киселя, выходит на порог сеней или влезает на печь, и, просунув голову в волоковое окно, говорит: "Мороз, Мороз! приходи кисель есть. Мороз, Мороз! не бей наш овес, лен да конопля в землю вколоти".⁸⁸ Афанасьев приводит описание по книге И. П. Сахарова "Сказания русского народа", ставя в один ряд к и с е л ь и к у т ь ю и уточняя, что заклятие мороза совершалось еще и на Рождество (у Сахарова речь идет только о Пасхе).⁸⁹ Тот же обряд призывания мороза известен во Владимирской губ., где хозяйка, сварив в сочельник овсяный кисель, выкликала: "Мороз, мороз! Не бей наш овес! Лен да конопля, Как хочешь колоти!"⁹⁰ У белоруссов "на богатую коляду зовут мороз так: когда поставят на стол кутью, то хозяин ... отворяет окно и говорит: "Мороз, мороз, иди кушю есьци!"⁹¹ По другому описанию "хозяин берет ложку кутьи и потчует ею мороз: "Мороз, мороз! иди кушю есьць"⁹². Затем выливает ложку на окно. В числе возможных источников Ремизова - сведения, сообщаемые А. Петропавловским: "На третью кутью вечером голодная кутья, <т.е. 5-го января. - С.Д.>, когда вся семья находится за "вечорой", хозяин смотрит в окно и зовет с улицы "мороз" в гости: "Мороз, мороз, ходи кутью есть, а улетку по гречисе не волочися: будем железной пугой бить".⁹³ При всей схожести приведенных описаний с текстом Ремизова (как текстом "Короучуна", так и примечания к нему) у нас нет оснований точно указать на какой-либо из них как несомненный источник цитаты у Ремизова (то, что речь должна идти именно о ц и т а т е, следует из анализа других случаев использования Ремизовым фольклорных текстов,

описаний обрядов и поверий). Тем более что нигде не упоминается об отождествлении Корочуна с морозом. Это отождествление мы находим в книге С.В. Максимова "Крылатые слова" (которую Ремизов дважды упоминает в примечаниях к "Посолони"). Объясняя выражение "задать карачуна", Максимов пишет о времени солоновороты (12 декабря): "Царствовал, хозяйничая над землей в это время этот самый Корочун - подземный бог, поведывающий морозами".⁹⁴ В дальнейшем объяснении Максимова находим ряд мотивов, встречающихся и у Ремизова: "Это - старый дзед(дед)-сива борода". Он носит эту седую бороду длинную; сам ходит в белой шубе, но всегда босоногим и без шапки. В руках он держит тугой лук и железную булаву, и когда рассердится, то ударяет ею в пень, вызывает вихри и рассыпает их по земле, а самым стуком производит трескучие морозы. За то и зовут его кое-где "морозом" и "зюзей".⁹⁵ Максимов использует сведения, известные среди белоруссов. Поэтому характерно примечание Ремизова к слову "зюзи" - "трескучие морозы, зюзи - морозы (Белоруссия)" (405). Как видим, в описании Деда (Корочуна) Ремизов пользовался мотивами, почерпнутыми у Максимова (Корочун царствует, он босой, в белой шубе, с большой (длинной) белой бородой, ударяет дубиной в пень, и от этого стука возникают трескучие морозы). Максимов сообщает и о том, что "за ужином или "кущей" бросают первую ложку праздничной кутьи за окно для умилостивления сердитого бога..."⁹⁶ В заключение отметим, что интерпретация Корочуна у Максимова строится на мифологической экзегезе, определившей мифологический смысл этого образа и у Ремизова.

Интерпретация (3) в качестве беглого упоминания Корочуна из румынской колядки осталась только в примечании, т.е. на втором плане. Иное дело в "Лимонаре". Ремизов вводит образ Корочуна в повесть "О безумии Иродиадином": У седого Корочуна - укрыл Корочун странников, на том свете старому стократы зачтется! - у седого деда в хлеву лежит в яслях Младенец".⁹⁷ Перед нами уже знакомый образ румынской колядки. В примечаниях Ремизов также дает несколько интерпретаций образа:

- (1) Олицетворение навечерия Рождества
- (2) Древнерусское название солновороты (12 декабря)
- (3) Корочун из румынской колядки, приютивший Богородицу с младенцем
- (4) Корочун - злой дух, смерть, нечно враждебное Рождеству⁹⁸.

Интерпретации (1) нет в примечаниях к "Посолони"; о ней упоминает А.Веселовский, приводя текст еще одной румынской

колядки, в которой Кречун - "олицетворение навечерия Рождества".⁹⁹ Согласно колядке, "Жида-Каины хватают Спасителя вечером накануне, в доме Кречуна". В этом первичном смысле "adventus" - "старый" Кречун мог быть понят как противоположение Рождеству, как нечто ему враждебное.¹⁰⁰

Как видим, интерпретации (1) и (4) соотносятся, придавая образу внутреннюю амбивалентность. Но более существенно другое: в "Лимонаре" в основном получит развитие интерпретация (3), восходящая к апокрифической традиции с ее христианскими сюжетами и мотивами. В примечаниях Ремизов почти дословно цитирует подстрочный перевод румынской колядки: Корочун "купаются вместе с Иваном Крестителем в реке Крещения Иордане; в ней купается и сам Господь Бог, только повыше; в ней купаются и святые угодники, только уж пониже. Купается Корочун, моется, в белую одежду облакается, миром помазуется".¹⁰¹ Такой чести Корочун достоин за то, что приютил Богородицу с младенцем. Ремизов в связи с этим использует и другой апокрифический мотив, разбираемый Веселовским: "Кречун, в дом которого попросились странники, указывал им место в хлеву, кони продолжали топтать ногами, волы же лежали спокойно - и Богородица благославляет их от себя и от имени своего Сына."¹⁰² К этому фрагменту Веселовский делает примечание, цитируя при этом статью Ю. Крачковского "Быт западно-русского селянина": "Сено, которое "на кутью" постлано было на столе и на котором ужинали на следующий день, раздается скоту. Хозяин не дает его только лошадям; причину указывают в том, что когда родился Христос, лошадь яко бы съела то сено, на котором он был положен в яслях".¹⁰³ Эту цитату Ремизов включил в свое примечание: "В хлеву у Корочуна водились кони. Проголодался ли конь или так дурковатый какой, озорства ли ради, только взял да и съел все сено в яслях под Младенцем. Вот почему на постную кутью в Рождественский сочельник сено, которым покрывают стол, не следует давать коням, волам же и быкам можно".¹⁰⁴ Там же Ремизов указывает источник сведений: работы Крачковского, Драгоманова и П. Чубинского, указанные и у Веселовского.¹⁰⁵ Очевидно, что ссылки Ремизова - из "вторых" рук, т.е. из статьи Веселовского. Такого рода ссылки в "Лимонаре" встречаются неоднократно.

Что касается интерпретации (2), то это - хронологическая приуроченность Корочуна к церковному календарю. Подчеркивая в данной интерпретации языческий аспект, Ремизов тем самым подчеркивает мифологический смысл Корочуна. В целом же ори-

ентация "Посолони" на мифологический цикл (весна-лето-осень-зима) несомненна. Древнерусский языческий (=мифологический) год начинается с марта, т.е. с весны, как и "Посолонь".¹⁰⁶

Такое распределение христианских и мифологических мотивов в "Посолони" и "Лимонаре" вполне объяснимо замыслом автора. В "Посолони" главное - воссоздание мифа, реконструкция языческого обряда; в "Лимонаре" - переложение апокрифических легенд, сказаний. Поэтому в первом случае доминируют мифологические мотивы, во втором - христианские (=апокрифические). В образе Корочуна соединяются, или, точнее говоря, сосуществуют мифологический и христианский аспекты значений. В осознании их и сказалась для Ремизова "наука" академика Веселовского: видеть в мифологическом обряде или поверии влияющие христианства, а в апокрифе - мифологический генезис.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 "Особое значение редакция придает рассмотрению вопросов о национальном элементе в искусстве и о "новом реализме"". (От редакции // Золотое руно. - 1907 - № 6. - С. /68/).
- 2 Чулков Г. Исход // Золотое руно. - 1908. - № 7-9. - С.103.
- 3 Иванов Вяч. По звездам: Статьи и афоризмы. - СПб., 1909. - С. 40. См. также: Иванов Вяч. О веселом ремесле и умном веселии // Золотое руно. - 1907. - № 5. - С. 47-55.
- 4 См.: Молчанова Н. "Ярь" С.Городецкого и художественные искания русского символизма 1906-1907 гг. // Творчество писателя и литературный процесс. - Иваново, 1983. - С.43.
- 5 Baran N. Towards a Typology of Russian Modernism: Ivanov, Remizov, x Lebnikov // Aleksej Remizov: Approaches to a Protean Writer. - Columbus, 1987. - P.P. 182-184.
- 6 Письмо В.Иванова от 8 января 1907 г. (РО ГПБ, ф. 634, оп. I, ед.хр. II4, л. I4).
- 7 Кодрянская Н. Алексей Ремизов. - Париж, 1959. - С. 139.
- 8 Там же. - С. 140. В книге "Подстриженными глазами" Ремизов писал о Мельникове-Печерском: "А между тем от него я веду мое литературное родословие ("Посолонь"), считаю его своим учителем при всем моем несозвучии с его искусственным "русским" стилем..." (Ремизов А. Избранное - М.,

1978. - С. 495. Все ссылки на это издание даются в тексте статьи в скобках).

- 9 См. письмо Городецкого А.Блоку от 28.06.1906 (Литературное наследство. - М., 1981. - Т. 92. - Кн. 2. - С. 27).
- 10 Городецкий С. Стихотворения и поэмы. - Л., 1974. - С.124.
- 11 Перевал. - 1907. - № 7-8. - С. 100.
- 12 Ср.: Иванов Вяч. Сергей Городецкий. Ярь. СПб., 1907 // Критическое обозрение. - 1907. № 2. - С. 48.
- 13 Ремизов А. Письмо в редакцию // Золотое руно. - 1909. - № 7-9. - С. 146.
- 14 Городецкий С. Ближайшая задача русской литературы // Золотое руно. - 1909. - № 4. - С. 76.
- 15 Городецкий С. Стихотворения. - С. 55-56.
- 16 Пяст В. Встречи. - М., 1929. - С. 93.
- 17 Философов Д. Старое и новое: Сборник статей по вопросам искусства и литературы. - М., 1912. - С. 10
- 18 Там же. - С. 6.
- 19 Иванов Вяч. Стихотворения и поэмы. - Л., 1976. - С.
- 20 Норвежский О. Литературные силуэты. - СПб., 1909. - С.31.
- 21 Чулков Г. Исход // Золотое руно. - 1908. - № 7-9. - С.104.
- 22 Книга о русских поэтах последнего десятилетия. - СПб.; М., /1909/. - С. 338. В словах М.Гофмана содержится реминисценция стихотворения Городецкого "Ставят Ярилу": "Впереди, седовласый, космат, / Подвигается старый ведун. / Пережил он две тысячи лун."
- 23 Дейч А. День нынешний и день минувший: Литературные впечатления и встречи. - М., 1935. - С. 312.
- 24 Иванов-Разумник. Творчество и критика. - СПб., /1912/. - Т. II. - С. 81.
- 25 Волошин М. Лики творчества // Русь. . - 1907. - 5(18) апреля. - С. 3.
- 26 Ср. слова Городецкого: "Таков и есть Алексей Ремизов. Сидит, корпит, выскивает, подбирает буковку к буковке, сверлит себе мозг, бисером картину шьет." (Перевал. - 1907. - № 4 (февраль). - С. 61).

- 27 Измайлов А. Старорусские кружева // Измайлов А. Пестрые знамена: Литературные портреты безвременья. - М., 1913. - С. 93-95.
- 28 Об этом писали М.Волошин, С.Городецкий, С.Адрианов, Иванов-Разумник, К.Чуковский, А.Измайлов и др.
- 29 Адрианов С. Критические наброски // Вестник Европы. - 1911. - № 2. - С. 354.
- 30 Ремизов А. Избранное. - С. 405.
- 31 В образе Котофея Котофеича можно обнаружить черты Ремизова (очки, подслеповатость), что, впрочем, не дает оснований для полного их отождествления.
- 32 Ремизов А. Сочинения. - СПб., 1910-1912. - Т. 7. (предисловие автора).
- 33 Ремизов А. Куцка: Розановы письма. - Берлин, 1923. - С.83.
- 34 Ср.: "Авторитеты, которые познакомились бы с его книгами, могли бы искренне пожалеть, какой старательный, добросовестный и страстный ученый погиб в этом литераторе" (Измайлов А. Пестрые знамена. - М., 1913. - С. 95). О фольклористической эрудиции Ремизова высоко отзывались ученые-фольклористы Е.Аничков, Е.Ляцкий, А.Рыстенко.
- 35 Городецкий С. Формотворчество // Золотое руно. - 1909. - № 10. - С. 53.
- 36 Там же. - С. 53.
- 37 Городецкий С. Тень прочтенной книги // Весы. - 1907. - № 8. - С. 64.
- 38 Городецкий С. Три поэта // Перевал. - 1907. - № 8-9. - С. 88.
- 39 Там же. - С. 88.
- 40 Городецкий С. Словеса золотые // Голос земли. - 1912. - 24 февр.
- 41 Городецкий С. Ближайшая задача русской литературы. - С.73.
- 42 Городецкий С. Словеса золотые.
- 43 Там же.
- 44 Там же.
- 45 Там же.

- 46 Не случайно А.Блок воспринял манифест Н.Гумилева "Наследие символизма и акмеизм" как "бунт против Вяч. Иванова и <...> желание развязаться с его авторитетом и деспотизмом" (т. 7. - С. 140). В еще большей степени эти слова могут быть отнесены к С. Городецкому.
- 47 Городецкий С. Избранные произведения: В. 2 т. - М., 1987. - Т. 2. - С. 487.
- 48 Городецкий С. Жизнь неукротимая: Статьи. Очерки. Воспоминания. - М., 1984. - С. 214.
- 49 Молдавский Д. И песня, и стих. - М., 1983. - С. 251 (письмо С.Городецкого от 2 апреля 1957 г.).
- 50 Городецкий С. Автобиография... // Русская литература. - 1969. - № 3. - С. 188.
- 51 Городецкий С. Тень прочтенной книги. - С. 65.
- 52-53 Перевал. - 1907. - № 4. - С. 62.
- 54 Молдавский Д. И песня, и стих. - С. 253.
- 55 Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. - М., 1863. - Т. I. - С. 215.
- 56 Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. - М., 1869. - Т. 3. - С. 94.
- 57 Зеленин Д. Отчет о диалектологической поездке в Вятскую губернию // Сб.ОРЯС. - СПб., 1903. - Т.76. - № 2. - С.38.
- 58 Там же. - С. 36.
- 59 Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха // Сб.ОРЯС. - СПб., 1883. - Т. 32. № 4. - С. 222.
- 60 Ремизов А. Лимонарь, сиречь, Луг духовный. - СПб., 1907. - С. 24.
- 61 Там же. - С. 19.
- 62 Там же. - С. 22.
- 63 Там же. - С. 22.
- 64 См.: Афанасьев А. Поэтические воззрения... - Т.3. - С.94.
- 65 Афанасьев А. Поэтические воззрения... - Т.3. - С. 87.
- 66 Ремизов А. Лимонарь. - С. 15.
- 67 Там же. - С. 15, 16.
- 68 Там же. - С. 113.

- 69 Афанасьев А. Поэтические воззрения... - Т. 3. - С. 88.
- 70 Там же. - Т. 2. - С. 376-382.
- 71 Ремизов А. Сочинения. - СПб., 1910-1912. - Т. 7. - С. 30-33.
- 72 Зеленин Д. Отчет... - С. 26.
- 73 Там же. - С. 88.
- 74 Там же. - С. 36, 74, 141.
- 75 Добровольский В.Н. Песни Дмитровского уезда Орловской губернии // Живая старина. - 1905. - № 3-4. - С. 320.
- 76 Ремизов А. Крашенные рыла: Театр и книга. - Берлин, 1922. - С. 24.
- 77 Ремизов А. Письмо в редакцию. - С. 146.
- 78 Ремизов А. Крашенные рыла... - С. 26.
- 78а Городецкий С. Перун: Стихи лирические и лиро-эпические. - СПб., 1907. - С. 103.
- 79 Майков Л. Великорусские заклинания. - СПб., 1869. - С. II (№ 6). Этот заговор цитируется также у Афанасьева (Т. I, с. 461-462), откуда он, скорее всего, и попал к Городецкому.
- 80 Майков Л. Великорусские заклинания. - С. II.
- 81 Городецкий С. Перун. - С. 103.
- 82 Там же. - С. 104.
- 83 Афанасьев А. Поэтические воззрения... - Т. I. - С. 274.
- 84 См.: Городецкий С. Сказочные чудовища // История русской литературы. - М., 1908. - Т. I ("Народная словесность").
- 85 Там же. - С. 167. В этой же статье Городецкий скажет о христианских элементах, что они "не нашли себе в психологии и историческом опыте народа собственного содержания" (с. 165).
- 86 См. об этом подробнее: Азадовский М.К. История русской фольклористики. - М., 1963. - Т. II. - С. 193.
- 87 Веселовский А. Разыскания... - С. 252.
- 88 Афанасьев А. Поэтические воззрения... - Т. I. - С. 319.
- 89 См.: Сахаров И.П. Сказания русского народа. - СПб., 1885. - С. 116.

- 90 Селиванов В.В. Год русского земледельца // Сочинения. - Владимир, 1902. - Т. 2. - С. 128.
- 91 Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. - СПб., 1887. - Т. I. - Ч. I. - С. 38.
- 92 Там же. - С. 38 / прим./.
- 93 Петропавловский А. "Коляды" и "Купало" в Белоруссии // Этнографическое обозрение. - 1908. - № I-2. - С. 161. Указываем на эту статью как на источник (возможный) сведений, вынесенных в примечание, а не в текст "Корочуна". Время написания примечаний к "Посолони" - не ранее 1909 г.
- 94 Максимов С.В. Собрание сочинений. - СПб., 1909. - Т. 15. - С. 257.
- 95 Там же. - С. 259.
- 96 Там же. - С. 259.
- 97 Ремизов А. Лимонарь. - С. II.
- 98 Там же. - С. II4-II5.
- 99 Веселовский А. Разыскания... - С. 235.
- 100 Там же. - С. 236.
- 101 Ремизов А. Лимонарь, - С. II4-II5. Ср.: "Кто купается в реке с вином? То Господь Бог милостивый: купается, моется, в воде очищается, в белую одежду облачается, миром помазуется. Пониже его Иван, святой Иван и старик Кречун купаются, моются, в воде очищаются, в одежде облачаются, миром помажутся. Еще ниже купаются все святые подряд..." (Веселовский А. Разыскания... - С. 228, прим. I).
- 102 Веселовский А. Разыскания... - С. 246.
- 103 Там же. - С. 246 (прим. I).
- 104 Ремизов А. Лимонарь. - С. II5.
- 105 См.: Веселовский А. Разыскания... - С. 246-247 (прим.).
- 106 О делении года на зимний и летний циклы как традиции мифологической школы см.: Чичеров В. Зимний период русского земледельческого календаря XVI-XIX веков: Очерки по истории народных верований. - М., 1957. - С. 14.