

ISSN 0494-7304 0207-4702

TARTU ÜLIKOOLI
TOIMETISED

УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ ТАРТУСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS

881

БЛОКОВСКИЙ
СБОРНИК

X

TARTU  1991

TARTU RIIKLIKU ÜLIKOOLI TOIMETISED
УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ
ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS

ALUSTATUD 1893. a.

VIINIK 881

ВЫПУСК

ОСНОВАНЫ В 1893 Г.

А. БЛОК И РУССКИЙ СИМВОЛИЗМ:
ПРОБЛЕМЫ ТЕКСТА И ЖАНРА

БЛОКОВСКИЙ СБОРНИК

X

ТАРТУ 1990

СОВРЕМЕННЫЙ АПОКРИФ А. РЕМИЗОВА

С. Н. Доценко

Термин «современный апокриф» применительно к обработкам «отреченных» повестей А. Ремизова впервые употребил, как кажется, известный фольклорист Е. В. Аничков. В недатированной заметке о творчестве А. Ремизова он писал: «Дразнил Ремизов свой мозг, занятый современностью, изучением древних сказаний, и одна за другой нанизывались не то сказки, не то современные апокрифы, этот современный «Лимонарь»...».¹ Это высказывание тем более примечательно, что большинство критиков (да и современных исследователей) склонны видеть в апокрифах Ремизова стилизации древних сказаний и легенд, а в самом факте обращения к этому материалу — уход от противоречий современной писателю действительности. На эту концепцию «работает» и биография писателя: участие в революционном движении в молодости, закончившееся арестом и ссылкой, аполитичность в зрелые годы и эмиграция с 1921 г., где Ремизов прожил до конца жизни, работая главным образом над мемуарами и опять-таки над произведениями древнерусской книжности. Если исходить из этой концепции, то творчество Ремизова в значительной своей части легко укладывается в ряд оппозиций типа: жизнь-сон, история-миф, настоящее-прошлое, действительность-игра, культура-фольклор, Запад-Россия, взрослое-детское и т. п. — причем ориентировано на вторую часть противопоставлений такого рода. Не отрицая правомерности такого подхода, следует признать, что в действительности все было гораздо сложнее. Дело не только в том, что им написан целый ряд реалистических романов, повестей и рассказов. Само апокрифическое в творчестве Ремизова не столь однозначно. Еще в 1909 г. С. Городецкий, говоря о генезисе «Лимонаря», отмечал: «Самое драгоценное в «Лимонаре» то, что он воскрешает живой, самобытный трепет нации, воспринимающей чужие легенды, как формы, и наполняющей его своим животворящим дыханием».² Поэтому представляется важным рассмотреть, что же в апокрифах Ремизова является «живым» и «современным». Тем более

что в сборнике «Шумы города» (1921), написанном по мотивам жизни писателя в Петрограде 1917—1919 гг., целый цикл рассказов так и называется: «Современные легенды».

Среди «отреченных повестей» привлекает к себе внимание повесть, написанная в 1910 г. и включенная писателем во 2-е издание «Лимонаря» (Сочинения, Т. VII), — «Рождество Христова». В основе ее лежит традиционный евангельский сюжет рождения Христа, поклонения волхвов, бегства Иосифа и Богородицы в Египет, избияния младенцев царем Иродом. В то же время Ремизов вводит целый ряд неожиданных мотивов. В первую очередь это относится к месту, в котором происходит действие: и Вифлеем, и Иерусалим оказываются в странном культурно-географическом положении: «Ехала Богородица в город Вифлеем. На перепись они ехали. Случилась тогда перепись всем жителям, и кто в каком городе был прописан, в тот город и должен был явиться. Время было зимнее. **Снежная зима. Намело снегу целые горы.** Трудно приходилось лошаденке, еле тащила **по сугробам.**»³ И далее: «Ясная ночь была, звездная, **крепкий мороз.** Не вставала с саней Богородица — зябко ей было. Старик за лошаденкой шел, поддукивал **Сивку рукавицей.**»⁴

А вот как описан эпизод с пастухами, пасущими овец: «Сторожили за тыном пастухи овец от волков. Волков по тем местам много. Страшно было пастухам ночью, и рассказывали пастухи друг другу страшные сказки, чтобы не очень бояться. Вот поднялись овцы и пошли к проруби пить. Да только пить-то не пьют... **стали овцы вокруг проруби,** подняли головы к небу, да так и остались.»⁵ Снег, мороз, сугробы, сани, прорубь, рукавица, лошаденка Сивка, волки, землянка, в которой родился Христос — все это детали местного колорита, не имеющие ничего общего с исторической (либо легендарной) Иудеей. В соответствии с этими обстановочными деталями («реалиями») подвергается трансформации и образ царей-волхвов. Как следует из канонического текста, три царя-волхва, ведомые звездой, пришли с востока — т. е. из Азии (см.: Мф, 2, 1—2). В апокрифической литературе указывается, что они пришли из «страны персидской» — версия, которой придерживается и Ремизов в повести «О безумии Иродиадином — как на земле зародился вихорь» (1906) со ссылкой на отреченное «Сказание Афродитиана о чуде в Персиде». ⁶ В «Рождестве Христовом» на поклонение младенцу вместо персидских волхвов пришли... «три мудрых лопарских царя»: «А там, за огнями, за дымами, за лесами, за широкими реками, за ленивым болотом у Студеного моря, у Океана, где подымает ветер до небес синие льды, в холодной мрачной стране чародеев, загремели, застучали среди ночи волшебные бубны. И три мудрых лопарских царя-волхва увидали на небе Христову звезду. <...> И, взяв дары, без слуг и оленей, волхвы пошли за крылатой звездой».⁷ Какие же дары

принесли лопарские цари? Золото, жезл костяной и кутью⁸ (вместо традиционных золота, ладана и смирны). Включая мотив «трех лопарских царей», Ремизов использует сказания о лопарях (лапландцах), живущих в полулегендарной стране Лапландии: «...Лопарские цари владели ветрами, подымали бурю, имели власть двигать морские острова, насылать стрелы, обращать живое в камень, прозревали в тайные дела, знали своим тайным знанием, что творится на земле и море, даже в далеких странах чужих народов».⁹

Сведения о лопарях Ремизов мог почерпнуть из самых разных источников. Так, представление о Лапландии как о «мрачной стране чародеев» находим в «Калевале»¹⁰. Энциклопедический словарь сообщал следующее: «В прежнее время о лопарях были широко распространены самые баснословные рассказы; их описывали одноглазыми карликами, мрачными и мстительными колдунами. В финском эпосе Лапландия <...> страна самых страшных колдунов, а европейские моряки XVI—XVII вв. серьезно верили в способность лопарских колдунов распоряжаться ветрами, завязывать их в узел или, наоборот, выпускать на свободу. Легенды об особой способности к колдовству, вероятно, были созданы шаманистическим культом лопарей...»¹¹

Лопари у Ремизова, конечно же, не реально существующий этнос, а мифологизированный образ северного народа, в формировании которого не обошлось без знакомства с книгой «этнографа и космографа»¹² М. М. Пришвина «За волшебным колобком (Из записок на Крайнем Севере России и Норвегии)». Пришвин побывал в реальной Лапландии летом 1907 г. (в том же году он познакомился с Ремизовым), книга была издана в 1908 г. Тогда же Ремизов использует тексты записанных Пришвиным русских северных сказок.¹³ Среди записей Пришвина есть несколько сказок о лопарях, которые объясняют некоторые мотивы, связанные у Ремизова с лопарскими колдунами. Прежде всего это сказка о двух лопарских колдунах, один из которых обернулся китом, бросился в море и окаменел («Кит-камень на Имандре»)¹⁴. Правда, в сборнике Н. Е. Ончукова «Северные сказки» (Спб., 1909) не говорится о том, что это колдуны — указание на это есть в книге «За волшебным колобком»¹⁵. Там же кратко пересказана сказка «Остров Кильдин» (см. у Н. Е. Ончукова № 202):

«Вот у Кольской губы, там есть люди окаменелые. Колдунья тащила по океану остров, хотела зепереть им Кольскую губу. А кто-то увидал и крикнул. Остров остановился, колдунья окаменела...»¹⁶ Обе эти сказки, по всей вероятности, явились источником представлений о способности лопарских чародеев «двигать морские острова» и «обращать живое в камень» у Ремизова.

В книге «За волшебным колобком» заметна отчетливая тен-

тенция к мифологизации Севера и отходу от традиционного этнографизма в его описании (особенно это касается описания Лапландии, которая вызывает у писателя ассоциации с «Калевалой», Гомером, адом из «Божественной комедии» Данте). Как замечает современная исследовательница, «в этнографическом облике севера Пришвин стремится подчеркнуть прежде всего экзотические, сказочные черты».¹⁷ В легендарном, мифологическом ключе воспринимает Лапландию и Ремизов.

Создавая свои переложения легенд, обрядов, сказаний, заговоров и т. п., Ремизов постоянно опирается на источники, причем это касается как целого сюжета, так и отдельных мотивов и образов. К числу существенных мотивов канонического предания относится следующий: волхвы, «получивши во сне откровение не возвращаться к Ироду, иным путем отошли в страну свою» (Мф., 2, 12). Сохранился этот мотив в повести «О безумии Иродиадином»: «волхвы... отошли иным путем на гору Аравию в страну свою персидскую».¹⁸ Есть этот мотив и в «Рождестве Христовом»: «— Не ходите, волхвы, к Ироду! — сказал грозный ангел волхвам, — идите другим путем: злое на сердце царя, хочет царь убить Младенца!»¹⁹ После этого «волхвы вихрем неслись сквозь огни и дымы, через леса, через реки, через болота, мимо царского города, мимо Ирода к Студеному морю-Океану, в свою Лопарскую землю, в холодную, мрачную страну чародеев. И там, в своей пустынной вешей земле, начертав Христову звезду на своих вещих волшебных бубнах, поднялись они синими льдами иплыли по Студеному морю — по Океану, тихо отходя от земли в вечную жизнь на верный покой.»²⁰ Как видим, общим местом трех версий этого мотива является выражение: «отошли в страну свою» (персидскую, либо лопарскую). Что касается последней версии, то еще одним источником ее у Ремизова (кроме двух первоначальных версий) могло оказаться выражение неизвестного древнерусского книжника, упомянувшего о переселении лопарей с берегов Онежского озера на север в начале XIV века: «отыдоша в пределы океана моря».²¹ Ремизов, наверное, был знаком с книгой С. Максимова, в которой цитируется столь колоритное выражение. Северный «колорит» ремизовского апокрифа предопределил трансформацию волхвов с востока в волхвов с севера, из страны чародеев. Вообще, северная культурно-географическая ориентация отличает 2-е издание «Лимонаря» (в него Ремизов дополнительно включил несколько обработок сказок из сборника Н. Е. Ончукова). Причем к большинству из них вовсе не применимо понятие «апокриф». Встает вопрос: что у Ремизова выполняет функция апокрифического? Очевидно, что принадлежностью апокрифа является местный колорит. И хотя Ремизов использовал различные апокрифические источники (византийская легенда, румынские колядки, каталонское предание, рус-

ские, белорусские, украинские обряды и поверья и т. п.), доминировал русский колорит (понимаемый достаточно широко): «В книгах — Россия и Запад».²² В повести «Никола Угодник» отразился культ этого святого на Руси, особое почитание его в народной среде: «Не узнал Никола свою Русскую землю».²³ «Пошел по Руси из города в город, из деревни в деревню, с Волги реки на Москва-реку, с Днепра на шумливую Иматру...»²⁴ «...Покрыл Чудотворец от края до края всю Русскую землю и благословил ее — свою горькую, свою голодную, свою бесшабашную, свою пьяную, чтобы сумела она мудро устроиться...»²⁵ Главным источником «Никола Угодника» явился духовный стих «Св. Никола и триста старцев иноков»,²⁶ в котором св. Николай оказывается на пиру вместе со всеми святыми («Поставлены столы золотые // Посажались рядом все святые»²⁷). Это дало возможность Ремизову перечислить всех святых, которые вошли в русский земледельческий календарь: Петр-полукорм, Афанасий-ломонос, Тимофей-полузимник, Аксинья-полухлебница, Власий-шиби рог с зимы, Василий-капельник и др.²⁸ Праздничный пир святых Ремизов называет Никольщиной, имея в виду известный в России обычай справлять Николу зимнего обильными возлияниями.²⁹ Духовный стих рассказывает о том, как Никола на пиру, подняв чашу с вином, внезапно заснул. Чаша упала у него из рук, но не разбилась, и «вино не пролилось». Илья Громовник журит Николу и просит объяснить, что же со святым случилось. Св. Николай рассказывает сон, в котором он увидел, как триста старцев плыли к Святой Горе. На море поднялась буря, корабль с паломниками стал тонуть, и они призвали на помощь Николу как спасителя на водах корабельщиков, рыбаков и купцов. Никола спас их, что и явилось причиной того, что он задремал и выронил чашу.

Ремизов точно пересказывает сюжет духовного стиха, но добавляет несколько характерных деталей. В духовном стихе под Святой Горой понимается, скорее всего, гора Афон. У Ремизова же паломники направляются «на Никольщину в Миры Ликийские»³⁰ (город, в котором родился и жил св. Николай). Паломники оказываются «старцами соловецкими», и плывут они «по холодному Студеному морю». Духовный стих («песенная легенда», по выражению Ремизова³¹) включается в контекст русской традиции легенд и сказаний. С другой стороны, Ремизов использует и действительные русские легенды о Николае: «Без него, как без рук, — не поднять мужику полевые работы. Все, что сирю и слепю, одному ему видно. Попроси — выручит, все скажет Спасу, самого Илью умилостивит: не поляжет от града рожь на землю — живи, не тужи!»³² Эти мотивы в образе Николы восходят к легенде «Илья-пророк и Никола», в которой Никола помогает мужику спасти урожай от гнева Ильи-пророка, а затем умилостивить его.³³ Другой мотив: «А осень

настала, загнал Угодник с поля коней и пошел под дождем по грязи — по трудным дорогам: там телега увязнет, там лошадь не вытащишь: на все надо помощь.»³⁴ Здесь намек на легенду «Касьян и Никола», в которой Никола помогает мужику вытащить воз, завязший в грязи.³⁵ Именно поэтому у Ремизова св. Никола — «нищелюбец, странноприимец, вечный странник, вечный труженик, чудотворец и заступник за Русскую землю.»³⁶ Апелляцию к русской апокрифической традиции видим и в повести «О безумии Иродиадином»: «Иродиада не дочь Аристовула, сына Ирода Великого, не племянница Ирода Антипы, а родная дочь царя Ирода. Про Саломню ничего не говорится, наш апокриф такой не знает. Пьют и едят в Иродовом дворце по-русскому. Все обычаи при Иродовом дворе в корне русские; не русские — иноземные вводятся для выделения Иродовой поганости — чужеземства: присутствие, напр., византийских удонош (фаллофоры), немецких мартынов и т. д.»³⁷

Такая трансформация исторических и культурных реалий обуславливалась ремизовским методом обработки апокрифических легенд и сказаний: «Работа над материалом: вставки, сокращения, интерполяция, распространение, амплификация, не надо никакой морали. Образ не нуждается в подписи. По материалам — надо приспособлять и к своей земле (обстановке) и к своим чувствам и понятиям. Приноравливание чужих сказаний к своей национальности: перевод чужого понятия на современный язык».³⁸ Апокриф Ремизова «Рождество Христово» обрастает не только русскими (северными) реалиями, несовместимыми с «библейским» колоритом (например, кутья как обрядовое кушанье в сочельник, известное в русской и особенно белорусской этнографии³⁹), но и, что более примечательно, современными реалиями. В частности, ими пронизана сцена избияния младенцев в Вифлееме: «С музыкой и песнями отправлялись солдаты, исполняя волю царя, в Вифлееме на кровавое дело».⁴⁰ И далее в этом описании фигурируют «солдатские сабли», «сапоги», «пики». В этот контекст попадает мотив святочного рассказа Ф. Достоевского «Мальчик у Христа на елке», провоцирующий появление бытовых деталей Петербурга Достоевского: «По случаю переписи кто-то пустил слух среди детей вифлеемской голытьбы, ютившейся в углах и каморках, будто ночью придут записывать детей на елку. Дети, которые постарше, не спали ночь: дожидались. И когда пришли солдаты, ребятишки бросились к солдатам, думая, — вот пришли их записывать на елку!»⁴¹ В их числе оказался и мальчик Петька, внук бабки Соломонины, которая принимала роды у Богородицы. «Петербургский» колорит (зима, мороз, углы, каморки, голытьба, елка, святки, мальчик Петя) выглядит ахронизмом относительно библейского сюжета и библейской топографии (Вифлеем, Иерусалим, Египет). Это

смешение времен и народов особенно бросится в глаза, если сравнить метод Ремизова с методом Н. Лескова, подвергнувшего литературной обработке целый ряд апокрифических легенд. Пересказывая апокриф, Лесков придерживался принципа сохранения исторической достоверности описываемых событий. Характерно его письмо в редакцию «Русских ведомостей» (1889 г.) по поводу повести «Зенон-златокузнец», в котором он объясняет свою позицию: «Повесть «Зенон» относится к III веку христианства в Египте. Она, если можно так выразиться, есть повесть обстановочная. Тема для нее взята из апокрифического сказания, давно признанного баснословным, а историческая и обстановочная ее стороны обработаны по Эберсу и Масперо и по другим египтологам. Ничего представляющего какие бы то ни было современные происшествия в России, в Европе или вообще на всем белом свете, — в повести моей нет». ⁴² Верное изображение исторической обстановки (имена, детали места, времени, одежды, обычаев и пр.) у Лескова основывается на изучении научных источников по древней истории. Ремизов, как видим, не придерживается этого правила. Скорее наоборот: сознательно трансформирует пространство и время библейского предания, «приспосабливает» к своему времени и к своей земле. Такая перекодировка пространственно-временных культурных реалий встречается в творчестве и других символистов (ср. незаконченную поэму В. Брюсова «Агасфер в 1905 г.» или северный колорит «дионисийских» мотивов в цикле А. Блока «Снежная маска» ⁴³, связанный с образом России). Пространственно-временная локализация евангельского сюжета, т. е. перенесение его в иную культурную эпоху (Россия, современность) приводит к следующему: современные реалии, не имея прямого отношения к апокрифической семантике, тем не менее выступают в функции «апокрифического» элемента. В этом смысле выражение «современный апокриф» приобретает едва ли не буквальное значение. Дело не только в проекции символического события (избиение младенцев царем Иродом) библейской истории на современные события 1905—1907 гг. (упоминание солдат Ирода вполне допускает такую аллюзию). ⁴⁴ Подход Ремизова к апокрифической традиции подразумевает возможность ее дальнейшего существования как процесса создания новых апокрифов и трансформации уже известных. Другими словами, это идея «творимого апокрифа» ⁴⁵ В этом смысле характерен рассказ «Рука Крестителява» (1917) из сборника «Шумы города», в котором в жанре «гоголевского» анекдота повествуется о том, как солдаты разрубили на косточки руку Иоанна Крестителя — святыню, подаренную мальтийскими рыцарями императору Павлу I. Автор, узнав об этой новости от соседки Анны Ивановны, тут же вспоминает ее историю, гонения на нее во времена Юлиана Отступника и произведенные ею чудеса: «А шесть

веков назад видели ее земляки наши паломники в Цареграде. А в Царьград попала она из Антиохии. А в Антиохию принес ее евангелист Лука из Самарии. Вот какой долгий путь до Невыреки.»⁴⁶ В рассказ вставлена легенда о том, как сустав из мизинца руки Крестителя помог купцу «крепкой веры» победить страшного Змея, обложившего Антиохию и всякий день пожиравшего по непорочной деве. Но чудеса продолжают происходить и в Петрограде: «Разрубили по суставам, и всякому досталось по косточке, — продолжала Анна Ивановна, — Фирсова солдата помните? Водопроводчик. Взял Фирсов косточку, да себе в карман и сунул. А она карман-то и проела, насквозь прожгла и ушла! Анна Ивановна покачала головой и в глазах ее засветилось кротко:

— Видно, в недостойных руках была!»⁴⁷

Чудо в Антиохии и чудо в Петрограде — события в равной степени апокрифические, ибо, по словам автора, «о таком в газетах не пишут».

Апокрифы А. Ремизова — не только плод археологических увлечений писателя, но и воплощение художественной позиции: «Легендарное крепче исторического, мифы живут века, а история в учебниках.»⁴⁸

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ РО ГПБ, ф. 414, ед. хр. 15, л. 5.

² *Городецкий С.* Ближайшая задача русской литературы // *Золотое руно*. — 1909. — № 4. — С. 72.

³ *Ремизов Алексей.* Сочинения. — Спб., 1910—1912. — Т. 7. — С. 151.

⁴ Там же — С. 152.

⁵ Там же. — С. 153.

⁶ См.: *Ремизов А.* Лимонарь, сиречь: Луг духовный. — Спб.: Оры, 1907. — С. 114 (прим.).

⁷ *Ремизов А.* Сочинения. — Т. 7. — С. 154—155.

⁸ Там же. — С. 160.

⁹ Там же. — С. 158.

¹⁰ См.: *Калевала*, Финский народный эпос / Пер. Л. Бельского. — М., 1915. — С. 310.

¹¹ Энциклопедический словарь т-ва «Бр. А. и И. Гранат и К^о» — 7-е изд. — М., <Б. г.>. — Т. 27. — С. 372—373.

¹² См.: *Ремизов А.* Ахру: Повесть петербургская. — Берлин—Петербург—Москва, 1922. — С. 31.

¹³ «Небо пало» и «Мышенок»

¹⁴ См.: *Ончуков Н. Е.* Северные сказки. — Спб., 1909. — № 200. — С. 467.

¹⁵ *Пришвин М.* Собр. соч.: В 8 т. — М., 1982. — Т. 1. — С. 275.

¹⁶ Там же. — С. 275. См. также: Т. 1. — С. 349.

¹⁷ *Шабельская Г.* О книге М. Пришвина «За волшебным колобком» // Уч. зап. гос. пед. ин-та им. А. И. Герцена. — 1958. — Т. 32, ч. 2. — С. 234.

¹⁸ *Ремизов А.* Лимонарь — С. 8—9.

¹⁹ *Ремизов А.* Сочинения. — Т. 7. — С. 160.

- ²⁰ Там же. — С. 161.
- ²¹ *Максимов С. В.* Год на Севере. — М., 1890. — С. 221.
- ²² *Кодрянская Н.* Алексей Ремизов. — Париж, 1959. — С. 162.
- ²³ *Ремизов А.* Сочинения. — Т. 7. — С. 17.
- ²⁴ Там же. — С. 17 («шумливая Иматра» — водоскат на р. Вуокса в южной Финляндии).
- ²⁵ Там же. — С. 18. Об особом почитании Николы на Руси см.: *Успенский Б. А.* Культ Николы на Руси в историко-культурном освещении // Уч. зап. Тарт. ун-та. — 1978. — Вып. 463. — С. 86—89.
- Как следует из примечания Ремизова, он пользовался для своего сказания статьёй Е. В. Аничкова «Микола-угодник и св. Николай» (Записки Неофилологического общества. — 1892. — Вып. II — № 2). Интересно было бы сопоставить повесть о Николе А. Ремизова со стихотворением Вяч. Иванова «ΡΟΣΑ-ΛΙΑ ΤΟΥΑΓΙΟΥ ΝΙΚΟΛΑΟΥ» (1911), которое написано на материале тех же источников — статьи Е. Аничкова и духовного стиха из сборника П. Безсонова, но с ориентацией на «дионисийские» элементы в культе св. Николая (приурочение его имени к празднику Русалий в Мирах Ликийских).
- ²⁶ *Безсонов П.* Калеки переходные: Сб. стихов и исследование. — М., 1861. — Вып. 3. — С. 578—580.
- ²⁷ Там же. — С. 578.
- ²⁸ *Ремизов А.* Сочинения. — Т. 7. — С. 19.
- ²⁹ См.: *Терещенко А.* Быт русского народа. — Спб., 1848. — Ч. IV. — С. 202.
- ³⁰ Выражение «на Никольщину» имеет смысл как указание на день 6-е декабря.
- ³¹ *Ремизов А.* <Автобиографическая статья> // *Флейшман Л., Хьюз Р., Раевская-Хьюз О.* Русский Берлин 1921—1923. — Париж: YMCA PRESS, 1983. — С. 178.
- ³² *Ремизов А.* Сочинения. — Т. 7. — С. 18. Ремизов цитирует пословицу: «Попроби Николу — а он Спасу скажет».
- ³³ *Афанасьев А.* Народные русские легенды. — М., 1859. — № 10. — С. 39—42.
- ³⁴ *Ремизов А.* Сочинения. — Т. 7. — С. 18.
- ³⁵ *Афанасьев А.* Народные русские легенды. — № 11. — С. 42—43.
- ³⁶ *Ремизов А.* Сочинения. — Т. 7. — С. 21.
- ³⁷ Там же. — С. 194 (прим.).
- ³⁸ *Кодрянская Н.* Алексей Ремизов. — С. 131—132.
- ³⁹ См.: *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. — М., 1865. — Т. 1. — С. 319; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. — Спб., 1887. — Т. 1, ч. 1. — С. 38; *Максимов С. В.* Собр. соч. — Спб., 1909. — Т. 15. — С. 259.
- ⁴⁰ *Ремизов А.* Сочинения. — Т. 7. — С. 162.
- ⁴¹ Там же. — С. 163.
- ⁴² *Лесков Н. С.* Собр. соч.: В 11 т. — М., 1958. — Т. 11. — С. 241.
- ⁴³ См.: *Миц З. Г.* А. Блок и В. Иванов. Статья первая: Годы первой русской революции // Уч. зап. Тарт. ун-та. — 1982. — Вып. 604. — С. 110. Соотнесение северных мотивов с темой России отмечено в культурном сознании эпохи. Ср. в этой связи несколько ироничное замечание В. Шкловского: «Хорошо, что Христос не был распят в России: климат у нас континентальный, морозы с бураном; толпами пришли бы ученики Иисуса на перекрестке к кострам и стали бы в очередь, чтобы отречься» (*Шкловский В.* Жили-были: Воспоминания, мемуарные записки, повести о времени с конца XIX в. по 1964 г. — М., 1966. — С. 184). Для М. Пришвина мороз ассоциируется не только с русской культурой, но и с самим русским бытом: «Если мороз исчезнет из России, непременно и быт исчезнет». (*Пришвин М.* Собр. соч.: В 8 т. — М., 1986. — Т. 8. — С. 160).
- ⁴⁴ Кроме того, «солдатский» колорит мог быть навеян деталями вертепа и вертепной драмы (на поэтике вертепа построена повесть «О безумии Иродиадином» А. Ремизова). Куклы, изображающие воинов Ирода, нередко делались в

виде солдат, в солдатских мундирах и касках (см.: *Перетц В.* Кукольный театр на Руси: Исторический очерк // Ежегодник Императорских театров. Сезон 1894—1895 гг. — Спб., 1895. — Кн. 1. — С. 138). Из традиции вертепной драмы попал к Ремизову еще один мотив. В «Рождестве Христовом» сообщается: «Четырнадцать тысяч младенцев замучили в Вифлееме» (Сочинения. — Т. 7. — С. 164). Это число убиенных младенцев не упоминается в евангельской версии, зато встречается в вертепной драме (см.: *Перетц В.* Кукольный театр на Руси. — С. 175; *Всеволодский-Гернгросс В. Н.* Русская устная народная драма. — М.: Изд-во АН СССР, 1959. — С. 93).

⁴⁵ Ср.: *Кожевников П.* Коллекция А. М. Ремизова (Творимый апокриф) // Утро России. — 1910. — 7 сент. — № 243.

⁴⁶ *Ремизов Алексей.* Шумы города. — Ревель: Библиофил, 1921. — С. 15.

⁴⁷ Там же. — С. 16.

⁴⁸ Запись в дневнике А. Ремизова от 29 октября 1956 г. (*Кодрянская Н.* Алексей Ремизов. — С. 296).