

Agnieszka Potyrańska

DOI: 10.31648/apr.4403

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2923-580X>

agnieszka.potyrska@poczta.umcs.lublin.pl

Obraz Jaryły w wierszach Siergieja Gorodieckiego

Молодые художники страстно изучают национальный фольклор, мечтая найти связь между своим индивидуальным творчеством и творчеством народа [Чулков 1908, 103].

Wierzenia ludowe Słowian uważane są za jeden z kodów kulturowych literatury rosyjskiej Srebrnego Wieku. To właśnie na przełomie XIX i XX stulecia powstało mnóstwo wierszy nawiązujących do tradycji kulturowej naszych przodków [Бесков 2015, 9]:

Символизм вместил в свое художественное сознание огромное количество символов и мифов, отличающихся между собой по своему происхождению, по принадлежности к разным источникам, временам и культурам, от египетской и древнегреческой мифологии и средневековых мифов до русских национальных преданий, легенд и сказок [Колобаева 2000, 213].

Według słów Anatolija Pczelincewa pogaństwo odegrało ogromną rolę społeczną i kulturotwórczą, wniosło znaczący wkład do historii, tradycji, kultury, języka i świadomości rosyjskiego narodu i państwa [Пчелинцев 2006, 89].

Jedną z postaci folklorystycznych, której poświęcił swe wiersze Siergiej Gorodiecki, jest Jaryło/Jaryła. Zanim przejdziemy do kreacji tej postaci w liryce, zasadne wydaje się przypomnienie rodowodu Jaryły, gdyż stanowi on kwestię sporną wśród badaczy. Niektórzy, jak np. Jerzy Strzelczyk [Strzelczyk 1998, 84], zaliczają Jaryłę do panteonu bóstw słowiańskich, inni zaś (Siergiej Tokariew [Токарев 1992, 686–697] podkreślają, że jest on postacią z mitologii niższej¹. Podobnie Wiaczesław

¹ Pojęcie to wprowadził niemiecki etnograf Wilhelm Mannhardt w 1865 r. Twierdził on, że do przedstawicieli tej grupy zaliczane są istoty nieposiadające boskiego statusu, a więc różnego rodzaju duchy i demony. Niemiecki badacz skupiał się na badaniu duchów związanych z urodzajem, a szczególnie – duchów roślinności, uosabiających roczny cykl umierającego i odradzającego się świata przyrody.

Iwanow i Władimir Toporow w swoim znakomitym dziele *Исследования в области славянских древностей* podają, że: „чаще всего Ярила рассматривался или как совершенно изолированный и независимый мифологический персонаж уровня, следующего за уровнем богов, или вообще ставился под сомнение, как порождение „кабинетной” мифологии” [Иванов, Топоров 1974, 180]. Postać ta spotykana jest jedynie w folklorze rosyjskim, białoruskim i serbsko-chorwackim².

Жизнеописание Тихона Задонского (1765) jest jednym z najwcześniejszych źródeł, w którym znajdziemy informacje o Jaryle i o wiosennym święcie o nazwie Jaryło, rozpoczynającym się w dziewiątym tygodniu po Wielkanocy i trwającym do wtorku Postu Piotrowego. Wówczas tańczono, jedzono, śpiewano i pito bez umiaru. Świętowanie to miało charakter orgiastyczny [Юдин 1999, 68], dlatego też niektórzy ukazują jego paralele z Dionizjami. Kult Jaryły łączono z innymi obrzędami, np. z dniem 23 kwietnia, kiedy to topienie kukły Moreny-Marzanny, personifikacji zimy [Gieysztor 2006, 135], było przejawem kultu św. Jerzego.

Wiele informacji na temat Jaryły dostarcza nam praca białoruskiego pisarza i etnografa Pawła Michajłowicza Szpilewskiego, który pod pseudonimem Paweł Drewniański opublikował dzieło *Белорусские народные предания* (1846)³. Według niego Jaryło to bóg wiosny i płodności. Przedstawiany jest jako piękny bosy młodzieniec

[Токарев 1992, 215–216]. Powszechnie sądzi się, że postacię włączone w obręb „niższej mitologii” ingerują w życie ludzkie, przybierają postać człowieka i z tego też powodu w wielu tradycjach mają nadzwyczajne znaczenie w porównaniu z bóstwami, działającymi przeważnie w czasie mitycznym i niemającymi realnego kontaktu z człowiekiem. W polskiej terminologii określenie „niższa mitologia” spotykamy jedynie w pracach badacza folkloru i mitologii słowiańskiej, Leonarda Pełki. W przedmowie do książki Barbary i Adama Podgórskich poświęconej śląskiej demonologii ludowej stwierdza on, co następuje: „mitologia niższa prezentuje zespoły dobranych mitów o antropomorficznych (człekokształtnych), a niekiedy też i zoomorficznych (zwierzokształtnych) wyobrażeniach półbogów i demonów oraz postaciach półdemonów i herosów. Sfera ich funkcjonowania usytuowana została na peryferiach zasadniczych panteonów bóstw w poszczególnych systemach religijnych, jak również w treściach wierzeń pierwotnych oraz w sferze duchowej kultur ludowych” [Pełka 2011, 12].

² „Ярило как миф известен, кроме Белоруссии, в Тверской, Костромской, Владимирской, Нижегородской, Рязанской, Тамбовской и Воронежской губерниях. Кроме того, от имени Ярила произошли многочисленные названия местностей и в других губерниях: Яриловичи в Тихвинском и Валдайском уездах, также в Черниговской губернии, Ярилово поле в Костроме, Ярилова роша под Кинешмою, Ерилово в Дорогобужском уезде, Ярилов овраг в Переяславль-Залеском уезде, Ярилова долина около Владимира...” [Фаминцын 2014, 316].

³ Należy zaznaczyć, że według Andrieja Toporkowa Drewniański dopuścił się w swoim dziele wielu przekłamań: „БНП не являются в целом фальсификацией. П.М. Шпилевский действительно собирал белорусский фольклор, наблюдал воочию обряды и обычаи, сам был выходцем из Белоруссии и посещал ее во время учебы в Петербургской духовной академии. И тем не менее БНП невозможно рассматривать как достоверный источник. П.М. Шпилевский фантазировал, досочинял реальные данные занимательными, а подчас и совершенно немислимыми, выдавая их за собственные записи из уст простолюдинов” [Топорков 2002, 253].

na białym koniu⁴, w białej szacie. Na głowie nosi wianek ze świeżych polnych kwiatów, w prawej ręce trzyma głowę ludzką, a w lewej garść kłosów [Древлянский 2002, 265–266]. Nazwa tego bóstwa zawiera rdzeń *jar-*, *jaro-*, co znaczy „siła”, „surowość”, siła płynąca z młodości, zaś słowiańska nazwa *jar* oznacza wiosnę [Gieysztor 2006, 134]. Jak podaje S. Tokariew,

Имя Ярила, как и другие слова с корнем яр-, *jar, связано с представлениями о весеннем плодородии (ср. рус. „яровой”, „ярый”, „весенний, посеянный весной”, укр. ярь, „весна”), хлебе (яровой хлеб, ярина – ячмень, овёс; ярь, ярица и др. обозначения хлебов), животных (бычок-яровик, ярка и т. п.); ср. также рус. „ярый” в значении „сердитый, горячий, огненный”, укр. ярній, ярий, „весенний, молодой, полный сил, страстный”, и те же значения слов с корнем яр- у южных и западных славян [Токарев 1992, 686–697].

Aleksander Afanasjew podkreśla, że rdzeń *яр* niesie ze sobą trojakię znaczenia związane z wyobrażeniami wiosny: 1) wiosenne światło i ciepło, 2) młoda, porywcza, wybuchowa siła, 3) miłosna namiętność, pożądanie, płodność [Афанасьев 1995, 91].

Zbiór wierszy *Ярь* (1907) Siergieja Gorodieckiego przyniósł 22-letniemu poecie uznanie w kręgach literackich. Młody autor poetycko opisuje siły przyrody, zwracając się ku mitologii słowiańskiej. Bohaterowie jego wierszy są uosobieniem piękna i potęgi natury. Poeta rysuje kolorowy, jasny, odrealniony obraz dawnej Rusi, w niemalym stopniu przypominający obrazy Borysa Kustodijewa (1878–1927) i Wiktora Wasniecowa (1848–1926) [Машинский 1987, 10]. Mitotwórczość S. Gorodieckiego pozbawiona jest mistycyzmu, a nasyciona zwykłym ludzkim poczuciem humoru. Poeta tworzy oryginalne mitologiczne obrazy, w których przeplatają się echa wierzeń pogańskich, obrzędów, gier, tradycyjnej poezji ludowej, a także zwykłe życie codzienne Słowian. Należy też wspomnieć, że opisywane wydarzenia mają erotyczny, orgiastyczny charakter. Wiaczesław Iwanow nazwał *Ярь* wydarzeniem literackim, które było zapowiedzią niezwykłego talentu, „если еще и не зрелого, то во всяком случае самобытного и внушающего богатые надежды” [Иванов 1907, 48]. Według Walerija Briusowa za sprawą tego tomu Siergiej Gorodiecki „приобрел опасное право – быть судимым в своей дальнейшей деятельности по законам для немногих” [Брюсов 1913, 164]. Aleksander Błok zaś stwierdził, że *Ярь* jest znakomitym zjawiskiem w poezji rosyjskiej tego czasu. Nazwał tom „большой книгой”, „поразительной и неожиданной”, „может быть, величайшей из современных книг, в которой все живет и трепещет своей жизнью” [Блок 1965, 85, 533].

⁴ W późniejszych wariantach biały koń ustępuje miejsca czarnemu koniowi („вороний конь”) Świętowita lub Jerzego, któremu towarzyszy starzec na koźle [Иванов, Топоров 1974, 187].

W tomie tym zamieszczone zostały wiersze poświęcone Jaryle: *Рожество Ярилы* (20 июня 1905), *Ставят Ярилу* (16 июля 1905), *Славят Ярилу* (16 июля 1905), *Барыбу ищут* (1907) oraz *Встреча Ярилы с Перуном* (luty 1907)⁵. To one przyniosły S. Gorodieckiemu wielką sławę, co sam poeta wspomina w sposób następujący:

В одну ночь в конце 1905 года я, прочитав свои «ярильские» стихи в присутствии всего символистского Олимпа, то есть Вячеслава Иванова, Бальмонта, Брюсова, Сологуба, Блока, Белого, Мережковского, Гиппиус, Бердяева, профессоров Зелинского и Ростовцева, стал „знаменитым” поэтом и на недолгое время „изюминкой” „сред” [Городецкий 1984, 9].

Wiersz *Рожество Ярилы* S. Gorodiecki wysłał A. Błokowi. To właśnie on, jak wspomina autor tomu *Ярь*, „один из первых и мудрее других сказал о них то, о чем через год все кричали” [Городецкий 1978, 9]. W tytule nieprzypadkowo użyto słowa „рожество” a nie „рождество”. Leksem ten był używany w tekstach cerkiewnosłowiańskich przed reformami Nikona pod tytułem, podobnie jak inne słowa o semantyce sakralnej, np. Бог, Господь, Богородица. Podczas nabożeństw wymawiane zgodnie z zapisem, czyli bez „д”. Po rozłamie w Kościele prawosławnym forma ta jest do dziś używana tylko przez staroobrzędowców (online)⁶. Użycie słowa starsłowiańskiego jest celowym zabiegiem S. Gorodieckiego, który na celu podkreślenie sakralnego statusu Jaryły, a nawet pod pewnymi względami porównanie go do Jezusa. Już wersy inicjalne wiersza ukazują podobieństwo tych dwóch postaci. Otóż Jaryła urodził się w skromnych warunkach, nieadekwatnych do rangi wydarzenia, co stanowi nawiązanie do okoliczności narodzin Chrystusa:

В горенке малой
У бабы беспалой
Детей несудом.
Зайдет ли прохожий,
Засунется ль леший,
На свежей рогоже,
Алее моркови,
Милует и тешит,
Ей всякое гоже,
С любым по любви,
Со всяким вдвоем.

⁵ W niniejszym artykule analizie poddajemy trzy pierwsze z wymienionych, gdyż w nich postać Jaryły jest najobszerniej przedstawiona.

⁶ Zob. (online) http://ruvera.ru/vopros/nazvanie_prazdnika_rojestvo (dostęp 16.06.2018).

Веселая хата
У бабы беспалой.
Роятся ребята,
Середний и малый,
Урод и удалый,
Помене, поболе,
На волюшке-воле. [Городецкий 1987, 76]

Obecny jest tu pierwiastek tajemniczości i niesamowitości: życie codzienne Jaryły łączy dwa wymiary – rzeczywisty i fantastyczny, przeplatają się postaci realne i mitologiczne („Зайдет ли прохожий, / Засунется ль леший”). Matka przedstawiona zostaje jako pełna ciepła rodzicielka, otwarta na Innego („С любим по любви, / Со всяким вдвоем”). Okazuje się, że Jaryła oraz inne dzieci zostały poczęte w sposób tajemniczy, a samo poczęcie określane jest jako siew:

Отцов позабыла.
Пришел и посеял,
Кручину затеял,
Кручину избыла,
И томятся губы,
Засуха постыла,
Пустыни не любы. [Городецкий 1987, 76]

W pewien sposób może to kojarzyć się ze zwiastowaniem Najświętszej Maryi Panny. Podkreślony tu jest nieustający związek człowieka z przyrodą, a ojcem Jaryły okazuje się sama natura, co zostało wyrażone poprzez leksemy odsyłające do żywiołów: powietrze (reprezentowane w wierszu przez wiatr), ziemia (łąki), woda (rzeka), ogień (żar):

„Где батько мой, мамо?”
– „За тучами, тамо,
Где **ветер** ночует”
– „Где батя, родная?”
– „За теми **лугами**,
Где **речка** лесная
Истоки пестует”
– „Где, мамо, родимый?”
– „За теми ночами,
Любимый,
Где месяц **жарует**”. [Городецкий 1987, 76]

Znamienne, że pytanie o pochodzenie ojca pada trzykrotnie. Można sądzić, że S. Gorodiecki nawiązuje do „trzykrotnego powtórzenia”, charakterystycznego dla rosyjskiej literatury ludowej, a potem przejętego przez literaturę piękną. Ponadto, liczba trzy w folklorze posiada znaczenie magiczne. Jak pisze Jack Tresidder, trzy to: „синтез, обновление, решение, созидание, творческий потенциал, многосторонность, всеведение, рождение и рост – одно из самых положительных чисел-эмблем не только в символике, но и в религиозной мысли, мифологии, легендах и сказках” [Тресиддер 2002, 168].

Wiosna to początek nowego życia zarówno dla roślin i zwierząt, jak i dla człowieka:

Весною зеленой
У ярочки белой
Ягненок роженный;
У горлинки сизой
Горленок ядреный;
У пегой кобылы
Яр-тур жеребенок;
У бабы беспалой
Невиданный малый:
От верха до низа
Рудой, пожелтый –
Не, не, золоченый!
Ярила! [Городецкий 1987, 77]

Znamienna jest kolorystyka, przy pomocy której określany jest Jaryła: są to odcienie żółtego, złotego. Jest to bez wątpienia symbolika solarna. Jak wiadomo, Jaryła uważany jest za bóstwo wiosny, a więc i słońca. Poprzez asocjacje z kolorem złotym ponownie podkreślony zostaje sakralny status tej postaci, złoto bowiem w tradycji kulturowej uważane jest za symbol boskości, boskiej inteligencji, nieśmiertelności, słońca i ognia [Kopaliński 1990, 495–496]. Dostrzec tu możemy pewną innowację w przedstawieniu tego bóstwa, gdyż – jak wiemy ze źródeł – Jaryła zazwyczaj był opisywany jako młodzieniec w białej koszuli.

Przejdźmy teraz do drugiego wiersza – *Ставям Ярилу*, w którym poeta opisuje obrzęd składania ofiary w celu oddania czci bóstwu. Jak można zauważyć, wydarzenia rozgrywają się na łonie natury, zachowany zostaje związek człowieka z przyrodą:

Оточили кремневый топор,
Собрались на зеленый ковер,
Собрались под зеленый шатер. [Городецкий 1987, 77]

Там белеется ствол обнаженный,
Там белеется липовый ствол.
Липа, нежное дерево, липа –
Липовый ствол
Обнаженный. [Городецкий 1987, 77]

Nie bez znaczenia jest konkretny rodzaj drzewa wykorzystywanego w tym obrzędzie – lipa, która w wielu kulturach była czczona jako drzewo święte, epifaniczne. Związana jest z żeńskim pierwiastkiem, symbolizuje płodność, seks, życie, a także śmierć i upływający czas. Lipa uznawana jest za drzewo bóstw miłości, życia rodzinnego. Objawiające się w lipie sacrum ulokowane jest w świecie podziemnym, skąd pochodzi życie i dokąd odchodzą dusze zmarłych [Kowalski 1998, 284–286]. Znajduje więc to bezpośredni związek z symboliką postaci Jaryły, jako dającego nowe życie. Warto jednak zaznaczyć, że poprzez semantykę nagości widoczny staje się tu kontekst erotyczny.

W analizowanym wierszu S. Gorodieckiego przedstawiony został rytuał składania ofiary bóstwu. W tradycji kulturowej uczestnikiem obrzędu składania ofiary zazwyczaj jest mędrzec, który najczęściej używa magicznego przedmiotu bądź wypowiada formuły magiczne. Podobnie u S. Gorodieckiego – prowadzącym jest liczący dwa tysiące lat czarownik, któremu oddano laur pierwszeństwa w „tworzeniu” bóstwa poprzez wyciosanie z pnia drzewa lipowego jego figury, połączone z krwawą ofiarą na cześć Jaryły:

Впереди, седовласый, космат,
Подвигается старый ведун.
Пережил он две тысячи лун,
Хоронил он топор.
От далеких озер
Он пришел.
Ему первый удар
В белый ствол. [Городецкий 1987, 77]

Warto zwrócić uwagę, że w wierszu użyto archaicznego słowa „ведун”: „Ведун (от глаг. ведать, знать) и его синонимы: вещун, вещей – означают человека знающего, одаренного сверхъестественною мудростью, отчего ведовство, вещьба и до сих пор удержали смысл предсказания мудрости и т. п.” [*Энциклопедический словарь...*, online]. Jest to postać obdarzona nadprzyrodzonymi zdolnościami, mogąca wpływać na człowieka i na przyrodę [Мелетинский 1990, 289]. Jak wiadomo,

sednem każdego rytuału jest symbolizowanie i odtwarzanie dzieła stwórczego (...). Powolność gestów rytualnych i ceremonialnych wykazuje głębokie pokrewieństwo z rytмами ruchu ciał niebieskich. Z drugiej strony wszelki rytuał jest spotkaniem, tzn. fuzją sił i porządków; jego sens jest wypadkową nagromadzonych i połączonych z sobą harmonijnie mocy (Cirlot 2012, 359).

Widzimy więc nieustanny związek człowieka z siłami przyrody. W tradycji kulturowej, podczas obrzędu składania ofiar, obecne są młode kapłanki. Podczas rytuału związanego z kultem Jaryły obecne są 9-letnie dziewczynki, których nagość koresponduje z bielą lipy:

Вот две жрицы десятой весны
 Старику отданы.
 В их глазах
 Только страх,
 И, как ствол, их белеют тела.
 Так бела
 Только – нежное дерево – липа. [Городецкий 1987, 77]

Wyrażony został tu związek człowieka (kapłanek) i przyrody poprzez tożsame znaczenie bieli i nagości ciała kobiet z nagą lipą. Nagość ludzkiego ciała nasuwa bezpośrednie skojarzenia z rajem. Pisze o tym Fiodor Sologub w artykule *Полотно и тело*: „Радость наготы в том, что человек погружается в родные стихии. Ветер его обвеваает, вода его обнимает, земля нежна и мягка под ногами, пламенное солнце лобзает кожу. Движения свободны, условности отброшены” [Сологуб 1911, 209]. „Pozbycie się wszelkiego okrycia sprawia, że człowiek wydaje się bezbrinnie na pastwę wyższym mocom i może sobie zjednać ich życzliwość. Odzienie i obuwie jako rzeczy wykonane przez człowieka mogą stanowić przeszkodę w kontaktowaniu się z tym, co święte” [Lurker 1989, 133].

Zgodnie z wymogami obrzędu zostaje złożona ofiara, która stanowi sposób kontaktu ludzi z Bogiem (w tym przypadku – z bóstwem Jaryłą). Ponadto, składanie ofiary uważane jest za akt imitacji śmierci wszystkiego, co żywe, a więc i za preludeum odrodzenia i przyszłego urodzaju [Тресиддер 1999, 46]. W wierszu S. Gorodieckiego w ofierze składane są małe dziewczynki:

Взял одну и подвел,
 Опрокинул на ствол,
 Привязал.
 Просвистел топором –
 Залился голосок
 И упал.

Так ударился первый удар.
Подымали другие за ним
Тот кровавый топор,
Тот кремневый топор. [Горodieцкий 1987, 78]

Z każdym uderzeniem topora pień nabiera kształtów. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że topór został wykonany z krzemienia, który poprzez swoje właściwości jest związany z iskrą, z ogniem, a więc i pośrednio ze słońcem. Ponadto krzemień symbolizuje iskrę miłości i narodziny [online]⁷. Można więc zaobserwować płynne przejście pomiędzy śmiercią (składana w ofierze kobieta) a życiem (narodzenie Жарыты i jego odrodzenie na wiosnę):

В тело раз,
В липу два
Опускали.
И кровавился ствол,
Принимая лицо. [Горodieцкий 1987, 78]

Ważnym symbolicznym elementem pojawiającym się w wierszu jest krew ofiary. W Biblii krew jest siedliskiem duszy: „bo we krwi jest życie” (Pwt 12, 23). Jak powiada Paul Ricoeur „symbol krwi to symbol daru” [Ricoeur 1986, 94], a więc złożona w ofierze kobieta przyczynia się do odrodzenia Жарыты.

Władimir Piast wspomina kolejny fragment wiersza Горodieckiego:

Я наверное не помню, сидел ли тогда на арбитраже в качестве суперарбитра Валерий Брюсов – или это было в следующую среду, – через одну неделю, – но во всяком случае и он (в тот раз, когда был), и все поэты, и все непоэты, присутствовавшие у Вячеслава Иванова, – все, лишь слышав шаманский голос-бубен Сергея Горodieцкого, – его скороговорку под нос:
Вот черта – это глаз,
Вот дыра – это нос⁸;
В красных пятнах лежит
Новый бог, –
все испытали „новый трепет”, который определяет, по словам того же Бодлера, рождение нового поэта, нового бога [Пиаст 1929, 92–93].

⁷ Zob. (online) <http://www.symbolarium.ru/index.php/кремень> (dostęp 17.06.2018).

⁸ Jest to niedokładne przytoczenie cytatu. W wierszu S. Горodieckiego czytamy: „Вот черта – это нос, / Вот дыра – это глаз”.

Z przytoczonych słów można wysnuć wniosek, że przedstawiony w wierszu obraz Jaryły zyskuje pozatekstowy wymiar, gdyż splata się z narodzinami S. Gorodieckiego jako poety.

I tak oto jesteśmy świadkami narodzin nowego boga Jaryły, który przychodzi na świat jak zwykły człowiek – nagi, we krwi:

В тело раз,
В липу два.
Покраснела трава,
Заалелся откос,
И у ног
В красных пятнах лежит
Новый бог. [Городецкий 1987, 78]

Kolejny wiersz z tego cyklu to *Славят Ярилу*, w pierwszym wydaniu zbioru dzieł Siergieja Gorodeckiego został zadedykowany Nikołajowi Roerichowi (1874–1947), którego twórczość bardzo cenił. N. Roerich był autorem okładki pierwszego wydania zbioru *Ярь* i pierwszego tomu *Собрания стихов* (w kolejnych wydaniach dedykacja nie została zamieszczona). Poetów zbliżyła miłość do folkloru staroruskiego. Świadczy o tym dedykacja N. Roericha w pierwszym tomie jego dzieł:

Дорогому моему Сергею Митрофановичу Городецкому, автору особенно для меня близких песней; ведуну русского слога; чуткому художнику и сердечному человеку с чувством доброжелательства и душевной преданности. 20 ноября 1913. Н. Рерих [Енишерлов, Прохоров 1987, 429].

Warto odnotować, że samo przedstawienie Jaryły w tym wierszu jest zgoła odmienne od dotychczasowego. Jeśli wcześniej mowa była o jego powstaniu z drzewa lipowego (a więc – jak wspomniano wcześniej – drzewa odnoszącego się do kobiecej płodności), teraz mamy do czynienia z Jaryłą dębowym, a dąb w tradycji kulturowej jest kojarzony z pierwiastkiem męskim [Шейнина 2007, 144]:

Дубовый Ярила
На палке высокой
Под деревом стал,
Глазами сверкал. [Городецкий 1987, 78]

W powyższym cytacie odnajdujemy złożoną charakterystykę bóstwa. Po pierwsze: związek z symboliką dębu.

Wielkie rozmiary i rozłożystość dębu nadają drzewu cechy świętości i predysponują go do ulokowania w centrum świata. Oznacza ono wtedy oś świata i w związku z tym może spełniać funkcje pośredniczenia między światem śmiertelników a bóstwami. Dodatkowo jeszcze długowieczność, majestatyczna postać, trwałość i twardość drewna pozwalają zobaczyć w nim niezniszczalność i nieśmiertelność, które to cechy należą do charakterystyki świata po drugiej stronie granicy ludzkiej ekumeny. (...) W przekazach mitycznych dąb pojawia się przede wszystkim w powiązaniu z bóstwami niebiańskimi. Ma on takie znaczenie, jak wiele innych drzew, które wyróżniają się wielkimi rozmiarami: wyznacza oś świata i staje się słupem podpierającym nieboskłon albo też połączeniem trzech sfer Wszechświata: pień ulokowany jest w świecie śmiertelników, koroną sięga nieba, korzenie tkwią w otchłani piekieł [Kowalski 1999, 194].

Co więcej, Jaryła znajduje się wysoko, zatem warto odwołać się do opozycji „góra – dół”. Przypomnijmy za Marią Cymborską-Leboda, że wertykalny model przestrzenny wiąże się z aktualizacją uniwersalnej w systemach mitologicznych opozycji: życie – śmierć [Cymborska-Leboda 1997, 194]. Jaryła w wierszu S. Gorodieckiego znajduje się wysoko, a więc ulega sakralizacji, również poprzez „błyszczące oczy” (szereg asocjacyjny: blask – ogień – światło – boskość).

Jaryła, jak każde bóstwo, ma swoich pomocników: są to Udras i Baryba. Sam S. Gorodiecki podkreśla, że są to wymyślone przez niego i wyśmiane przez krytyków postaci [Городецкий 1909, 76]. To właśnie do tych pomocników zwracają się kapłanki z prośbą o nadanie ich życiu sensu. W szale uniesienia przypominającym erotyczną ekstazę przyzywają Jaryłę, oddając się w jego ręce. Według Maksymiliana Wołoszyna, „слова их переходят в шаманское бормотанье, дикое и носящее характер какой-то доисторической подлинности, как кремневые топоры, каменные ножи и иглы из рыбных костей” [Волошин, online]. Naszym zdaniem widoczne są tu echa koncepcji karnawalizacji Michaiła Bachtina:

Ze względu na swój namacalny, konkretno-zmysłowy charakter oraz obecność wyraźnie zabawowego elementu są blisko spokrewnione z obrazowymi formami artystycznymi, a mianowicie – teatralno-widowiskowymi. (...) Jednakże zasadniczy karnawałowy trzon tej kultury (...) tkwi na pograniczu sztuki i życia. (...) Karnawału się nie ogląda, w nim się żyje” [Bachtin 1975, 63–64].

Czytając następujące wersy utworu S. Gorodieckiego, sami niemal stajemy się uczestnikami tego wydarzenia:

Ярила, Ярила,
Высокой Ярила,
Твои мы.
Яри нас, яри нас
Очима.

Конь в поле ярится,
 Уж князь заярится,
 Прискаче.
 Прискаче, пойме
 Любую.
 Ярила, Ярила,
 Ярую!
 Ярила, Ярила,
 Твоя я!
 Яри мя, яри мя,
 Очима
 Сверкая! [Городецкий 1987, 79–80]

Dla uczestników tego święta jest to niezwykle ważne wydarzenie, które napęłnia ich życie sensem. Według M. Bachtina:

Święto zawsze w sposób istotny ustosunkowuje się do czasu. U jego podstaw tkwi zawsze określona i konkretna koncepcja czasu przyrodniczego (kosmicznego), biologicznego i historycznego. Ponadto na wszystkich etapach rozwoju historycznego święta wiązały się z kryzysowymi, przełomowymi momentami w życiu przyrody, społeczeństwa i człowieka. W świątecznym światopoglądzie rolę wiodącą pełniły zawsze momenty śmierci i odrodzenia, zmiany i odnowienia. One właśnie – w konkretnych formach określonych świąt – stwarzały specyficzną świąteczność święta [Bachtin 1975, 66].

W analizowanym wierszu takim świętem było nadejście wiosny w osobie Jaryły.

Wiersz *Славят Ярилу* nasycony jest nietypowymi formami gramatycznymi, co podkreślił F. Sołogub, któremu S. Gorodiecki recytował swój wiersz. Autor pisze o tym w liście do A. Włoka:

Вчера был у Сологуба. Сказал мне очень важное и очень тонкое: «не играли слова: „покрой открытых, открой закрытых»⁹. Мне кажется не только игра. Он не верит. Потом про конец. Почему „очима”? Было ли двойственное число в русском языке? И как может рядом: сверкая. Я указал ему объединяющий принцип – не древность и не русское, а выходящее из обычного. Напомнил формы: пойме, прискаче, употребляемые и теперь в Псковской губернии. Его слова были, может, первыми не лирическими, что я получил о стихах (ЦГАЛИ) [Енишерлов, Прохоров 1987, 429].

⁹ Мова о словах каплянок, skierowanych do wymyślonego bóstwa Udras: „Удрас, Удрас, / Пади на нас, / Тяжелый. / Удрас, ко мне, / Поди ко мне, / Веселый. / Покрой, покрой / Открытых нас / Собою. / Открой, открой / Закрытых нас Собою” [Городецкий 1987, 79].

Na stylistykę tego wiersza zwrócił także uwagę Siergiej Sołowiow w recenzji tomu *Ярь*, zamieszczonej w drugim numerze czasopisma „Золотое руно” z 1907 roku: „Из славянского языка Городецкий заимствует не только отдельные слова, но и грамматические формы; например: аорист (прискаче), двойственное число (очима)” [Енишерлов, Прохоров 1987, 429].

Jak widać z przeprowadzonych analiz i interpretacji, obraz Jaryły w twórczości S. Gorodieckiego nie jest w pełni odzwierciedleniem wizerunku bóstwa z wierzeń ludowych. Poeta sięgnął po tradycyjny wątek, uzupełniając go o nowe sensory. Jak pisze Jelizawieta Skobcowa

И вот это былое творчество, былая вера, такая понятная, изученная, доступная, – комбинируется, сочетается в причудливых узорах, кромсается на осколки, спаивается воедино, – авось где-нибудь, случайно, вспыхнет новая искра, загорится новый свет, который преобразит мир, даст ему новый смысл, свяжет воедино уходящее и грядущее [Мать Мария 2012, 59].

Jaryła S. Gorodieckiego łączy w sobie wiele przeciwieństw: jest bogiem, ale rodzi się jak zwykły człowiek, w zwyczajnej rodzinie, u kalekiej („беспалая”) kobiety. Jako bóstwo łączy w sobie pierwiastek żeński (pień lipy) oraz pierwiastek męski (dąb). Ponadto łączy świat realny z fantastycznym. Jego obraz jest nieco groteskowy, nie wzbudza on strachu ani szacunku. Jest bóstwem płodności, ale w nieco wulgarnym, erotycznym sensie (kapłanki błagają, aby mogły mu się oddać). Związane jest to zapewne z tym, że w podaniach wyraźnie był zaznaczony „faliczny” charakter kultu Jaryły [Иванов, Топоров 1974, 189]. Okrzyki kobiet przypominają nieco stan upojenia alkoholowego, dlatego też uzasadnione wydaje się określenie Jaryły jako słowiańskiego Dionizosa. Pomocnikami Jaryły są dwie postacie o nic nieznaczących imionach, które sam poeta określa „две темные глыбы”.

Poeta przełomu XIX i XX wieku sięgnął po wątek z mitologii słowiańskiej, w pewnym stopniu odzwierciedlając tradycyjne wyobrażenia o tej postaci, w pewnym stopniu zaś poddając ją poetyckiej transformacji. Taki zabieg jest bardzo charakterystyczny dla S. Gorodieckiego, co dostrzegali współcześni mu poeci i badacze. Jak pisze Wiaczesław Iwanow: „Он ничего не воспроизводит исторически точно или этнографически подлинно, но свободно творит так, как ему дано, ибо иначе он не может, творит всем атавизмом своей варварской души” [Иванов 1907, 48–49]. Siergiej Sołowjow jest podobnego zdania:

У Сергея Городецкого есть дар мифотворчества. Он не берет миф готовым, но воссоздает его из тех же естественных, исторических и природных условий,

из которых он возник первоначально. „Ярила” Городецкого – не историческое воспоминание; образ бога возникает из запаха лесной травы, березовых листьев, коры древесной. И все, относящееся к культуре славянского бога, также не взято из книг, а во всей свежести пережито религиозным вдохновением поэта [Соловьев 1907, 88].

A oto, co sam S. Gorodiecki mówi o tomie *Ярь*:

Я жил одной волной с народом и его землей. Я чужд был книжности, исследующей славянскую древность. Но всем бессознательным своим „я” ощущал великую задачу: воскресить сияющий мир богов и досоздать его там, где он не успел создаться. Мне смешно и горько вспоминать, как далеко оказалось осуществление от цели. Стихи про Ярилу, уже бывшего, и выдуманные мною, столько раз осмеянные, Удрас и Барыба – вот осколки моей Валгаллы [Городецкий 1909, 76].

Bibliografia

- Afanas'ev Aleksandr. 1995. *Poëtičeskie vozzreniâ slavân na prirodu, Opyt sravnitel'nogo izučeniâ slavânskikh predanij i verovanij v svâzi smiřičeskimi skazaniâmi drugih rodstvennyh narodov*. T. 1. Moskva: Sovremennij pisatel' [Афанасьев Александр. 1995. *Поэтические воззрения славян на природу, Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов*. Т. 1. Москва: Современный писатель].
- Bachtin Michaił. 1975. *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Beskov Andrej. 2015. *Reminiscencii vostočnoslavânskogo âzyčestva v sovremennoj rossijskoj kul'ture (stat'â pervââ)*. „Colloquium Neptaplomeres nr 2: 6–18 [Бесков Андрей. 2015. *Реминисценции восточнославянского язычества в современной российской культуре (статья первая)*. „Colloquium Neptaplomeres nr 2: 6–18].
- Blok Aleksandr. 1965. *Zapisnye knižki (1901–1920)*. Moskva: Hudožestvennaâ Literatura [Блок Александр. 1965. *Записные книжки (1901–1920)*. Москва: Художественная Литература].
- Brûsov Valerij. 1912. *Dalekie i blizkie*. Moskva: Skorpion [Брюсов Валерий. 1912. *Далекие и близкие*. Москва: Скорпион].
- Cirlot Juan. 2012. *Słownik symboli*. Kraków: Znak.
- Čul'kov Georgij. 1908. *Ishod*. „Zolotoe runo” Nr 7–9: 103 [Чулков Георгий. 1908. *Исход*. „Золотое руно” Nr 7–9: 103].
- Symborska-Leboda Maria. 1997. *Twórczość w kręgu mitu: myśl estetyczno-filozoficzna i poetyka gatunków dramatycznych symbolistów rosyjskich*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Drevlânskij Pavel. 2002. *Belorusskie narodnye Predaniâ. W: Rukopisi, kotoryh ne bylo. Poddelki v oblasti slavânskogo fol'klora*. Red. Toporkov A.L., Ivanova T.G., Lapteva L.P., Levkievskaâ E.E. Moskva: Lodomir: 272–273 [Древлянский Павел. 2002. *Белорусские народные предания. W: Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора*. Ред. Топорков А.Л., Иванова Т.Г., Лаптева Л.П., Левкиевская Е.Е. Москва: Ладомир: 272–273].
- Ėnciklopedičeskij slovar' F.A. Brokgauza i I.A. Efrona – 1890–1907. (online) <http://wordhelp.ru/word/%D0%B2%D0%B5%D0%B4%D1%83%D0%BD> (dostup 3.05.2018) [Энциклопедиче-

- ский словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона – 1890–1907. (online) <http://wordhelp.ru/word/%D0%B2%D0%B5%D0%B4%D1%83%D0%BD> (доступ 3.05.2018)].
- Eņišerlov Vladimir, Prohorov Evgenij. 1987. *Kommentarii*. W: Gorodeckij S. *Izbrannye proizvedeniâ*. T. 1: *Stihotvoreniâ*. Moskva: Hudožestvennaâ Literatura: 424–454 [Енишерлов Владимир, Прохоров Евгений. 1987. *Комментарии*. W: Городецкий С. *Избранные произведения*. Т. 1: *Стихотворения*. Москва: Художественная Литература: 424–454].
- Famincyn Aleksandr. 2014. *Božestva drevnih slavân*. Moskva: Izdatel'stvo: S.-Peterburg [Фаминцын Александр. 2014. *Божества древних славян*. Москва: Издательство: С.-Петербург].
- Gieysztor Aleksander. 2006. *Mitologia Słowian*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gorodeckij Sergej. 1909. *Bliżajšâ zadača russkoj literatury*. „Zolotoe ruņo” № 4: 76 [Городецкий Сергей. 1909. *Ближайшая задача русской литературы*. „Золотое руно” № 4: 76].
- Gorodeckij Sergej. 1978. *Russkie portrety*. Moskva: „Pravda” [Городецкий Сергей. 1978. *Русские портреты*. Москва: „Правда”].
- Gorodeckij Sergej. 1984. *Žizn' neukrotimaâ. Stat'i. Očerki. Vospominaniâ*. Moskva: Sovremennik [Городецкий Сергей. 1984. *Жизнь неукротимая. Статьи. Очерки. Воспоминания*. Москва: Современник].
- Gorodeckij Sergej. 1987. *Izbrannye proizvedeniâ*. T. 1: *Stihotvoreniâ*. Moskva: Sovetskij pisatel' [Городецкий Сергей 1987. *Избранные произведения*. Т. 1: *Стихотворения*. Москва: Советский писатель].
- Ivanov Vâčeslav. 1907. *S. Gorodeckij. „Âr'”*. „Kritičeskoe obozrenie” vup. 2: 38–51 [Иванов Вячеслав 1907. *С. Городецкий. „Ярь”*. „Критическое обозрение” вып. 2: 38–51].
- Ivanov Vâčeslav, Toporov Vladimir. 1974. *Issledovaniâ v oblasti slavânskikh drevnostej*. Moskva: Izdatel'stvo „Nauka” [Иванов Вячеслав, Топоров Владимир. 1974. *Исследования в области славянских древностей*. Москва: Издательство „Наука”].
- Kolobaeva Lidia. 2000. *Russkij simbolizm*. Moskva: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta [Колобаева Лидия. 2000. *Русский символизм*. Москва: Издательство Московского университета].
- Kopaliński Władysław. 1990. *Słownik symboli*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kowalski Piotr. 1998. *Leksykon. Znaki świata. Omen. Przesąd. Znaczenie*. Wrocław: PWN.
- Lurker Manfred. 1989. *Słownik obrazów i symboli biblijnych*. Poznań: Pallotinum.
- Mat' Mariâ (Skobcova). 2012. *Poslednie rimlâne*. W: Mat' Mariâ (Skobcova). *Vstreči s Blokom. Vospominaniâ. Proza. Pis'ma i zapisnye knižki*. Moskva–Pariž: Russkij put'–Knižnica–YMCA-PRESS: 53–72 [Мать Мария (Скобцова). 2012. *Последние римляне*. W: Мать Мария (Скобцова). *Встречи с Блоком. Воспоминания. Проза. Письма и записные книжки*. Москва–Париж: Русский путь–Книжница–YMCA-PRESS: 53–72].
- Mašin'skij Semen. 1987. *Sergej Gorodeckij*. W: Gorodeckij S. *Izbrannye proizvedeniâ*. T. 1: *Stihotvoreniâ*. Moskva: Sovetskij pisatel': 5–46 [Машинский Семен 1987. *Сергей Городецкий*. W: Городецкий С. *Избранные произведения*. Т. 1: *Стихотворения*. Москва: Советский писатель: 5–46].
- Meletinskij Eleazar (red.). 1990. *Mifologičeskij slovar'*. Moskva: Sovetskaâ ênciklopediâ [Мелетинский Елеазар (ред.). 1990. *Мифологический словарь*. Москва: Советская энциклопедия].
- Pâst Vladimir. 1929. *Vstreči*. Moskva: Federaciâ [Пяст Владимир. 1929. *Встречи*. Москва: Федерация].
- Pčelincev Anatolij. 2006. *Pressa i religioznye konflikty*. W: *Prikladnaâ konfliktologijâ dlâ žurnalistov*. Sost. Mel'nikov M. Moskva: Izdatel'stvo „Prava čeloveka”: 67–94 [Пчелинцев Анатолий. 2006. *Пресса и религиозные конфликты*. W: *Прикладная конфликтология для журналистов*. Сост. Мельников М. Москва: Издательство „Права человека”: 67–94].
- Pełka Leonard. 2001. *Ludowa mitologia niŹsza*. W: Podgórscy B. i A. *Mitologia śląska (Przywiarki słońskie), Leksykon i antologia śląskiej demonologii ludowej*. Katowice: Wydawnictwo KOS.
- Potyrańska Agnieszka. 2017. *Motywy demonologiczne w poezji Zinaidy Gippius (w ujęciu kontekstualnym)*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

- Ricoeur Paul. 1986. *Symbolika zla*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Šejnina E.Ā. 2007. *Ēnciklopediā simbolov*. Moskva: AST [Шейнина Е.Я. 2007. *Энциклопедия символов*. Москва: АСТ].
- Sologub Fedor. 1911. *Sobranie sočinienij*. T. 10. Sankt-Peterburg: Šipovnik [Сологуб Федор 1911. *Собрание сочинений*. Т. 10. Санкт-Петербург: Шиповник].
- Solov'ev Sergej. 1907. *S. Gorodeckij „Ar“*. „Zolotoe runo“ № 2: 88 [Соловьев Сергей. 1907. *С. Городецкий „Ярь“*. „Золотое руно“ № 2: 88].
- Strzelczyk Jerzy 1998. *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Tokarev Sergej (red.). 1992. *Mify narodov mira*. T. 2. Moskva: Sovetskaā Ēnciklopediā [Токарев Сергей (ред.). 1992. *Мифы народов мира*. Т. 2. Москва: Советская Энциклопедия].
- Toporkov Andrej. 2002. *O „Belorusskih narodnyh predaniāh” i ih avtore*. W: *Rukopisi, kotoryh ne bylo. Podelki v oblasti slavānskogo fol'klora*. Sost. Toporkov A.A., Ivanova T.G., Lapteva L.P., Levkievskaā E.E. Moskva: Naučno-izdatel'skij centr „Ladomir”: 245–251 [Топорков Андрей. 2002. *О „Белорусских народных преданиях” и их авторе*. W: *Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора*. Сост. Топорков А.А., Иванова Т.Г., Лаптева Л.П., Левкиевская Е.Е. Москва: Научно-издательский центр „Ладомир”: 245–251].
- Tresidder Džek. 2001. *Slovar' simbolov*. Moskva: FAIR-PRESS [Тресиддер Джек. 2001. *Словарь символов*. Москва: ФАИР-ПРЕСС].
- Ūdin Aleksej. 1999. *Russkaā narodnaā duhovnaā kul'tura*. Moskva: Vyššaā škola [Юдин Алексей. 1999. *Русская народная духовная культура*. Москва: Высшая школа].
- Vološin Maksimilian. *Liki tvorčestva*. (online) http://az.lib.ru/w/woloshin_m_a/text_0520.shtml (dostęp 17.05.2018) [Волошин Максимилиан. *Луки творчествa*. (online) http://az.lib.ru/w/woloshin_m_a/text_0520.shtml (доступ 17.05.2018)].
- (online) http://ruvera.ru/vopros/nazvanie_prazdnika_rojestvo (dostęp 12.05.2018).
- (online) <http://www.symbolarium.ru/index.php/кремень> (dostęp 17.05.2018).

Summary

Images of Jarilo in Sergey Gorodetsky's poems

This paper offers to divagate on the matter of mythopoeic view on Slavic god – Jarilo – in poems of Sergey Gorodetsky (from “*Ярь*” tome (1905)). The etymology of “Jarilo” name was analyzed. It symbolizes strength flowing from youth, severity, and even spring, of which arrival was celebrated in a special way, that required a particular time-space. Our task is to track, in what extent Russian poet uses Slavic folk traditions, and reflects them in his works, and to what extent he modifies traditional motifs. There is a reference i.e. to Vyacheslav Ivanov and Vladimir Toporov findings. We underlined the relations between celebration of Jarila holidays with Bakhtin's concept of life carnivalesque.

Key words: slavic beliefs, carnivalesque, modernism, Gorodetsky, symbol