

Бог, дух и дьявол. Статус и образ керемета в современном марийском фольклоре

Диана Юрьевна Ефремова

(Национальный музей Республики Марий Эл им. Тимофея Евсеева: Российская Федерация,
424006, Республика Марий Эл, г. Йошкар-Ола, ул. Советская, д. 153)

Герман Юрьевич Устьянцев

(Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН: Российская Федерация,
119334, г. Москва, Ленинский пр-т, д. 32а)

Аннотация. В данной работе авторы исследуют образ керемета, персонажа марийской сказочной прозы, в современных нарративах. На основе корпуса устных текстов авторы анализируют существующие в настоящее время представления о керемете, его визуальных характеристиках и статусе в семиотической системе марийского фольклора. Особое внимание в статье уделено интерпретациям образа носителями традиции — респондентами. Исследователи выявили основные статусы, предписываемые керемету в марийском фольклоре (божество, дух и т.д.), а также атрибуты и функции, которыми наделяют его рассказчики. Помимо этого, авторы сравнивают записанные материалы с более ранними свидетельствами этнографов, что позволяет выявить трансформацию образа керемета в сказочной прозе. Актуальность работы заключается в попытке исследователей рассмотреть различные подходы респондентов к керемету в зависимости от их личной вовлеченности в дискурс фольклора. В работе отражена неоднородность и противоречивость образа керемета, а также разнообразие его интерпретаций в современной марийской культуре.

Статья основана на анализе устных текстов, собранных исследователями в Кировской области и Республике Марий Эл в 2015–2019 гг.

Ключевые слова: керемет, марийский фольклор, сказочная проза, марийские боги.

Дата поступления статьи: 16 октября 2019 г.

Дата публикации: 25 марта 2020 г.

Для цитирования: Ефремова Д. Ю., Устьянцев Г. Ю. Бог, дух и дьявол. Статус и образ керемета в современном марийском фольклоре // Традиционная культура. 2020. Т. 21. № 1. С. 114–123.

DOI: 10.26158/TK.2020.21.1.008

Современная фольклорная традиция марийцев изобилует сюжетами демонологической тематики. Любой фольклорный персонаж, относящийся к нечи-

стой силе, является многосоставным компилятивным образом, вариативно описываемым в рамках одной традиции. Так, марийский керемет¹, один из самых часто

¹ Написание слова «Керемет/керемет» зависит от контекста его употребления: оно может быть написано с прописной буквы, если это имя собственное, и со строчной, если это видовое понятие. Для удобства в тексте всей статьи мы употребляем форму написания этого термина через строчную букву.

рассматриваемых в исследовательской литературе персонажей, в настоящее время часто упоминается в нарративах, при этом представления о нем среди местного населения очень разнятся.

Данная статья основана на анализе марийских фольклорных текстов, относящихся к жанрам несказочной прозы: быличек, бывальщин, исторических преданий. Данные жанры фольклора характеризует тематическое сходство — связь с народной демонологией [Пропп 1928, 33–34], а также простота сюжета и отсутствие стройной фабулы [Померанцева 1975, 18–21]. Быличка отличается большей вовлеченностью рассказчика в сюжет, ведь он ведет повествование от первого лица, в бывальщине же излагаются события, произошедшие с третьими лицами. Терминам «быличка» и «бывальщина» соответствуют марийские понятия «лӱдыш» (страшилка) и «ужмо-колмо» (увиденное-услышанное) [Тойдыбекова, 1997, 80]. В англоязычной исследовательской литературе в данном значении применимы термины «меморат» и «фабулат», нарративы о пережитом мистическом опыте (собственном и чужом). Исторические предания можно охарактеризовать как рассказы о локальных героях и демонах; как правило, тексты данного жанра тесно связаны с различными локациями (лесами, горами, водными объектами, дорогами и т.д.), в них объясняется происхождение конкретных топонимов и раскрывается репутация данного места в локальной традиции. Указанные виды текстов дополняют отдельные комментарии респондентов, поверья и ответы на вопросы интервьюеров.

Наши исследования проводились в период с июля 2015 г. по август 2019 г. Полевой материал был записан в в Уржумском и Малмыжском районах Кировской области, которые мы посетили в ходе Южно-Вятской этнографической экспедиции кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова (Г. Ю. Устьянцев в составе университетской группы), а также в Моркинском, Оршанском и Медведевском районах Республики Марий Эл (Г. Ю. Устьянцев в ходе самостоятельного выезда) и в Йошкар-Оле, Медведевском, Волжском, Звениговском районах Республики Марий Эл (Д. Ю. Ефремова совместно с Г. Ю. Устьянцевым). Большинство

опрошенных — жители сельской местности; если же в качестве респондентов выступали горожане, то они апеллировали в своих интервью к опыту деревенской жизни, поэтому четкого разделения между «городскими» и «сельскими» респондентами в ходе данного исследования мы не проводили. Абсолютное большинство наших собеседников соотносило себя с марийской этнической общностью.

Перед тем как перейти к рассмотрению полевых записей, представим краткий историографический обзор работ, посвященных образу керемета. Фольклористические и этнографические исследования влияют на «живую» устную традицию, заново насыщая ее фольклорными мотивами и их научными интерпретациями, по этой причине логично рассматривать современный нарратив в связи с уже имеющимся в науке материалом.

В российской и советской науке не просматривается единая позиция по отношению к керемету как персонажу несказочной прозы и элементу мифологической картины мира. В работе исследователя А. Ф. Риттиха «Казанская губерния» керемет описан как злой дух, нечистая сила, его визуальный облик наделен характеристиками черта («лукавый, страшный») [Риттих 1870]. Согласно историку Д. Корсакову, в фольклоре марийцев керемет представлен и как общемарийский бог-антагонист, и как локальный злой дух [Корсаков 1872, 32–33]. Этнограф Г. Яковлев подчеркивал, что керемет является злым духом, а не божеством, однако ему принято молиться в случае болезней и других невзгод. Исследователь Т. С. Семенов отмечал, что кереметы есть воплощение «заложных» покойников и в каждой местности обитает свой дух-керемет; тем самым автор обозначил его «загробную», а не демоническую природу [Семенов 1893, 25]. Схожие взглядов придерживался епископ Никанор, который в своем описании традиционных верований марийцев свидетельствовал, что кереметами местное население называет злых духов, а также места им поклонения [Никанор 1910]. Исследователь локального фольклора М. О. Васильев описывал его (керемета) как бородатого человека в красной одежде, управляющего тройкой лошадей, тем самым подчеркивая антропоморфный облик данного персонажа [Васильев 1904, 7–14]. Этнограф С. К. Кузнецов

в статье «Культ умерших и загробные верования луговых черемис» охарактеризовал керемета как опасного и злого бога, обращаться к которому следует только в случаях крайней необходимости [Кузнецов 1904, 99]. Советский ученый С. А. Токарев рассматривал образ керемета как злого духа, заимствованного из исламской культуры (термин «керемет», как считают исследователи, происходит от арабского «карамат» — место захоронения мусульманского святого) [Токарев 1970]. В контексте данного подхода керемета соотносят с абсолютным злом, а именно дьяволом, сатаной, чертом, йын (марийск. черт), подразумевая, что данный персонаж существует в единственном лице. Исследователи, рассматривавшие образ керемета как физическое воплощение «заложного» покойника, упоминали его в качестве видового фольклорного понятия, существа, встречающегося во множестве и в различных локациях.

Фольклорист О. В. Данилов на основе широкого спектра нарративных, археологических и архивных источников выявляет несколько аспектов образа керемета: исследователь пишет о связи данного персонажа с культом предков, плодородием и водой, тем самым относя его к категории духов-покровителей, духов природы [Данилов 2016, 20]. Что касается демонической ипостаси керемета, то исследователь отрицает главенство этой характеристики, утверждая, что «Керемет являлся весьма значительным божеством, трактовать которое только как божество зла было бы неверным» [Там же, 16]. Этнограф А. В. Овсянников приписывает керемету статус божества-антагониста, покровителя злых сил [Овсянников 1978, 49]. Исследователь марийского фольклора Л. С. Тойдыбекова в словаре «Марийская мифология» дает следующую трактовку образа керемета: «...главное божество арабского мира, антипод бога-творца. Керемет приходится младшим братом бога, низвергнутым с неба за гордость» [Тойдыбекова 2007, 104]. Этнологи Н. С. Попов [Попов 2008, 129] и Т. Л. Молотова [Молотова 2010, 50] отводят керемету двойную роль: мифического покровителя и злого духа. Фольклорист Ю. А. Давыдова на основе уржумских фольклорных источников выделила различия между отношением русских и марийцев к образу

керемета. Так, по мнению автора, русское население склонно демонизировать керемета, сравнивая его с чертом, в то время как марийцы предписывают ему статус божества [Давыдова 1999, 17]. Наш фольклорный материал, собранный в том же районе, не подтверждает данный вывод. Более того, не совсем ясно, на основе каких факторов автор определяет этническую принадлежность респондентов.

Современный специалист по марийской традиционной религии Г. Е. Шкалина придерживается мнения, что керемет является богом-воплощением «непроявленного добра», т.е. он противопоставлен в фольклорной традиции высшему божеству Юмо, но при этом не является источником зла, а, напротив, отводит несчастья от человека [Шкалина 2010, 81].

Сложно сгруппировать имеющиеся в историографии точки зрения по поводу генезиса образа керемета, так как авторы не следуют одной определенной концепции, а указывают несколько точек зрения, подчеркивая сложность восприятия данного персонажа в культуре. Можно выделить основные интерпретативные модели, которые формулируют исследователи марийской мифологии касательно керемета: 1) **демонологическая**, с точки зрения которой керемет воспринимается авторами как божество-антагонист; в рамках этого подхода важен сюжет о создании мира божеством Ош Кугу Юмо и его братом, завистливым Кереметом, который испортил творения демиурга, выступив в роли «злого бога»; 2) **загробная**, согласной которой керемет является воплощением душ умерших, «заложных» покойников; 3) **локальная**, суть которой состоит в том, что керемет — это природный дух, связанный с определенным пространством (лесом, озером, горой, деревней); 4) **ориентальная**, в рамках которой исследователи подчеркивают арабское (исламское) происхождение керемета, влияние на его образ иноэтнических традиций (в историографии записаны сюжеты о приходе керемета от татар [Кузнецов 1906, 48]); 5) **родовая**, смысл которой заключается в том, что восприятие керемета в фольклоре значительно трансформировалось в течение времени, пройдя путь от условно «более аутентичного» культа духа-покровителя рода до демонизированного существа. Специалист по русской средневековой культуре

Д.И. Антонов на примере образа черта в православной традиции описывает связь между «нечистой» и древними родовыми культами, что может быть проецировано и на генезис представлений о марийском керемете [Антонов 2013, 26].

Все концепции, представленные в историографии, дополняют и уточняют друг друга. Источниками для исследований о керемете являются устные тексты, сведения о ритуалах, более ранние описания. Однако не всегда авторы работ XIX столетия приводят цитаты из рассказов респондентов или указывают на источники публикуемой информации. Этнологу, антропологу важно сосредоточиться на тексте нарратива, проанализировать существующие «народные толкования» образа керемета. Такой подход позволит определить, какое место в современной традиции занимает данный фольклорный персонаж, с какими практиками и с каким дискурсом связывают его имя.

При работе с устным текстом, посвященным нечистой силе, следует особое внимание уделить его структуре и особенностям получения текста. Произнесенный текст не просто передает слушающему информацию о событии, но и «вписывает» мистический опыт рассказчика в рамки социального опыта. Респондент в процессе повествования репрезентирует себя как носителя локальной традиции, но одновременно с этим и выражает свое отношение к фольклорному образу.

Тексты марийской несказочной прозы, посвященные нечисти вообще и керемету в частности, имеют ряд текстуальных особенностей. Как пишет И.С. Веселова, нарративы подобного рода отличаются особой логикой построения: «от финального события-следствия к инициальному событию-причине» [Веселова 2011, 21–22]. Действительно, встрече с кереметом, которая является центральным мотивом повествования, предшествует, как выясняется в процессе интервью, ситуация-причина, которая провоцирует появление представителя нечистой силы: это может быть нарушение табу, аморальное поведение, смерть кого-то из близких и т.д. Появление керемета маркирует изменения привычного порядка вещей; зачастую, как считают рассказчики, такая встреча происходит в наказание или в назидание за определенные действия: «Ну вот как они,

поблизости кого видели... Наверное, после такой встречи кого видели, кто-то овду, кто только, керемета и овду, наверное, в одном лице, получается... Вот парень недавно, еще год, из кереметовой рощи он таскал дрова... Так вот, он потом немножко не в себе был, психованный, в психбольнице он лежал, а потом в конце концов мать прямо на пороге исколол, и сам уже сейчас... И дом разваливается стоит, и в этот дом никто не входит, он из этой... а он из кереметовой рощи дрова таскал» (Зап. от Надежды, Малмыжский р-н, Кировская обл. Соб. Г.Ю. Устьянцев. 2016 г.) [ЮВЭЭ2]; «Я почему так говорю, мне и самой виделся, я тогда ночью ходила до бани — вот как из леса шел. Думаю, керемет как мужчина, что ли, какой высокий. Страшно так было — и сразу домой, ну он будто исчез. И всё, с тех пор я ночью уже не выхожу никогда, там нельзя ходить...» (Зап. от В., Уржумский р-н, Кировская обл. Соб. Г.Ю. Устьянцев. 2016 г.) [ЮВЭЭ1].

В первом тексте молодой человек, нарушив предписанные нормы поведения в кереметовой роще (кереметище), спровоцировал гнев керемета, которого рассказчик идентифицирует с овдой — женским демоническим существом марийского фольклора. Керемет в данном контексте обезличен, информант приобщает его к нечисти.

Былички и бывальщины, в которых респондент описывает контакты человека с иномирным пространством, отличаются «пассивностью героя» [Веселова 2011, 21]: рассказчик выступает в роли свидетеля происшествия, очевидца «нечистой силы» и ее проявлений. Между демоническим персонажем (кереметом) и рассказчиком нет непосредственной коммуникации: герой повествования видит, слышит или ощущает присутствие «нечистой». Видение или рассказ об увиденном третьим лицом занимает в нарративе малую долю; остальная часть повествования посвящена обстоятельствам контакта (временная и географическая характеристика), его причинам и возможным последствиям. Описанию визуального облика иномирного персонажа отводится незначительное место. Респонденты могут использовать антропоморфные понятия: «человек», «мужчина», «женщина», «человек с рогами», «большой человек». Нередко лишь в процессе интервью исследователю

становится ясно, что речь идет о «нечистой силе». Примечательно, что термин «керемет» и его локальные варианты практически не употребляются марийцами в современной несказочной прозе. Более цитируемые слова «черт», «бес», «дьявол», «демон», и лишь после вопроса интервьюера, кто такой «керемет», выясняется, что именно о нем шла речь в нарративе. Именно его подразумевал рассказчик, но предпочел заменить марийский термин на более распространенный и, возможно, более понятный для собеседника. Еще одна тенденция — упоминание абстрактных понятий (тени, световых иллюзий, проявлений полтергейста). Расплывчивость, исчезновение телесности и детальности в описании нечисти русский фольклорист Э.В. Померанцева определяет как характерную особенность современной несказочной прозы [Померанцева 1975, 135]. *«Ну вот тогда было утро, часов пять, и она шла на работу, смотрит, сидит женщина у колодца, просто сидит. Незнакомая, не знал ее... Просто мимо прошла и не оглядывалась. Говорит потом, что это керемет был такой, не надо говорить с ним, если вот видишь людей...»* (Зап. от Анастасии и Зинаиды, Моркинский р-н, Республика Марий Эл. Соб. Г.Ю. Устьянцев. 2017 г.) [МЭЭ1]; *«Ну вот как керемет, в доме тут раньше было кудо (летняя кухня, молитвенное помещение. — Д. Ю., Г. Ю.), бабушка говорила, а потом-то его снесли. И вот сейчас слышим периодически: как звуки или тени такие или что-то такое... Как-то я даже видела сама фигуру человека, ну как тень высокая черная. Дочка тоже слышит постоянно шаги, стуки»* (Зап. от Анны, Моркинский р-н, Республика Марий Эл. Соб. Г.Ю. Устьянцев. 2019 г.) [МЭЭ2].

При попытке собирателей уточнить характеристики увиденного персонажа, его принадлежность к определенным фольклорным категориям респонденты, как правило, сравнивали керемета с чертом, нечистой, называли его злом:

«<Соб.: А керемет — кто это?> Это все-таки чертенок. Он злой. Говорят, что, если человек делает плохие вещи, его ведет керемет. Но это лучше взрослых поспрашивать» (Зап. от Лидии, г. Йошкар-Ола. Соб. Г.Ю. Устьянцев. 2017 г.) [МЭЭ1]; «Керемет — это дьявол, вот так говорят, его бояться» (Зап. от Анастасии и Зинаиды,

Моркинский р-н, Республика Марий Эл. Соб. Г.Ю. Устьянцев. 2017 г.) [МЭЭ1].

На основе полевого материала можно сделать вывод, что имя керемета активнее упоминается в контексте мифологизации географических и природных объектов. Так, респонденты описывали локальные верования, связанные с озерами, лесами, горами и другими природными объектами, связывая их историю с кереметом и его деятельностью. В описаниях мест обитания керемета подчеркивается его демоническая сущность: место, населенное им, отличается дурной репутацией, оно пугающее, там пропадают люди, у местных жителей принято избегать его. *«Рядом с рекой у нас лог был, там жил керемет, так и говорили: "керемет корем" (овраг керемета. — Д. Ю., Г. Ю.). И вот нас туда не пускали, нет. Говорили мне все, там пропала девочка, девушка давно, керемет ее утащил, говорили»* (Зап. от Зинаиды, Малмыжский р-н, Кировская обл. Соб. Г.Ю. Устьянцев. 2017 г.) [ЮВЭЭ2];

«<Соб.: А керемет — это кто вообще?> — Керемет? Какой-то герой был, наверное...

— Нет, бог...

— У нас вот была речка, Керемет называется.

<Соб.: Значит, там у вас, получается, поминали керемета?>

— Не знаю, я пятьдесят девять лет живу, так и говорят» (Зап. от Зинаиды и Василия, Малмыжский р-н, Кировская обл. Соб. Г.Ю. Устьянцев. 2017 г.) [ЮВЭЭ2].

Образ керемета в настоящее время имеет преимущественно демоническую окраску; он упоминается интервьюируемыми как «нехороший» обитатель определенного локуса. Попытки выяснить, что стоит за местным фольклорным названием географического объекта, не всегда позволяют получить развернутый комментарий. Часто носители традиции не знают, почему название, связанное с кереметом, так прочно утвердилось в данной местности, или же предполагают, что он просто там обитал или встречался жителям деревни.

Можно предположить, что имя данного персонажа вытесняется аналогами из русского фольклора (черт, бес, дьявол) под влиянием языковой среды. С другой стороны, керемет может восприниматься носителями культуры как реальное имя демона,

в таком случае оно табуируется, рассказчики предпочитают заменять его синонимами. Вероятно, что персонажи, условно понимаемые как «нечисть», синтезируются в один нерасчлененный образ: в некоторых нарративах керемета отождествляют с лешими, водяными, овдами, а также с духами дома. *«Когда дом будете разрушать, не выбрасывайте туесок, если куда переедешь, надо с собой звать (домового. — Д. Ю., Г. Ю.), не оставаясь: переходи туда на новое место. Вот если керемет... керемету, домовому не нравилось новое место, он звуки давал, если уже понравится, то дом уже богатеет, если не понравится домовому, то сорит или чего или долго будут осваиваться...»* (Зап. от Лидии, Малмыжский р-н, Кировская обл. Соб. Г.Ю. Устьянцев, 2019 г.) [ЮВЭЭ2]; *«Мне отец это рассказывал и тетки, я помню хорошо. Он в детстве хотел научиться на баяне играть. И в баню ходил вечером, кто-то сказал ему. Ну и пошел, и говорит, вышла женщина и как начала танцевать, он хотел перестать играть, а она его заставила. Играй, говорит. И так всю ночь, потом он научился, хорошо играл, но, говорят, это керемет вот был, или ия... монча ия (банный черт. — Д. Ю., Г. Ю.)»* (Зап. от Надежды, Малмыжский р-н, Кировская обл. Соб. Г.Ю. Устьянцев. 2019 г.) [ЮВЭЭ2].

В ходе полевых исследований нами была выделена категория носителей культуры, серьезно интересующихся марийским фольклором. Чаще всего это работники культуры, образования, местные ученые и краеведы. Представители сельской интеллигенции, как правило, озвучивают иную интерпретацию керемета, не относя его к категории «фольклорного зла», а указывая на сложность и многоаспектность данного образа. В экспедициях нами были записаны представления о керемете как о божестве, стоящем наравне с Ош Кугу Юмо (Белый Великий Бог. — Д. Ю., Г. Ю.), но имеющем иные функции.

«Ну вот Керемет, тут надо разобратсья. Он же не только злой.

— Еще говорят: “не ругайте Керемета”.

— Вот приезжал главный марийский карт. Он перевел как “посредник” это имя. Свекровь моя говорила, что в кереметъ ото (роща керемета. — Д. Ю., Г. Ю.) живут умершие люди. (Говорят на марийском. — Д. Ю., Г. Ю.) Не знаю, как связать...

— Мы не связываем Керемета со злом» (Зап. от Анастасии и Зинаиды, Моркинский р-н, Республика Марий Эл. Соб. Г.Ю. Устьянцев. 2017 г.) [МЭЭ1]; *«Кереметъ не нечистая сила, нечисть — это те, кто умер не своей смертью, погибшие в аварии. У кого жизнь прервалась внезапно, он не может быть успокоен. Все-таки кереметъ — черная сила, ему жертвуют черных животных. Просят, чтобы отвел невзгоды»* (Зап. от Анны, Малмыжский р-н, Кировская обл. Соб. Г.Ю. Устьянцев. 2019 г.) [ЮВЭЭ2].

Примечательно, что во многих населенных пунктах (в различных районах проживания марийцев Кировской обл. и Марий Эл) термин «керемет» используют как ругательное слово, означающее злого, буйного человека: *«Я не знаю, у меня вот мама так ругалась: “Ай, керемет!” — говорила. Эта как нехороший человек, злой; мы говорим, будто бес вселился»* (Зап. от Анастасии, Малмыжский р-н, Кировская обл. Соб. Г.Ю. Устьянцев. 2017 г.) [МЭЭ1].

Слово «керемет» в значении ругательства зафиксировано и Ю.А. Давыдовой [Давыдова 1999, 17].

Респонденты указывали также на трансформацию образа керемета под влиянием христианизации, демонизацию его как персонажа и его культовых мест. Пытаясь осмыслить данную фольклорную категорию (часто под влиянием вопросов исследователей), марийцы связывают керемета не с нечистой силой, а с родовыми культами, смысл которых утрачен в современной устной традиции. Важно, что респонденты, имеющие более широкие знания о фольклоре, иногда называют источники той информации, которую они воспроизводят исследователю (газетные статьи, школьные учебники, книги этнографов). *«Это у вас такое, ошибочное мнение. Вы мыслите, как с христианской точки зрения... Керемет ведь он... нет, это не дух, это раньше предок рода, покровитель рода был... А потом уже да, стали его так называть, как нечистая. Раньше — это духи рода. Вы Акцорина читали? Он пишет об этом»* (Зап. от Николая Сергеевича, г. Йошкар-Ола. Соб. Г.Ю. Устьянцев. 2019 г.) [МЭЭ2]; *«Ну как сказать тебе... Вот есть “Последний завет” книга, там все найдешь: и про керемета, и про бога, там всё почитаешь...»* (Зап. от Мельника, Моркинский р-н,

Республика Марий Эл. Соб. Г. Ю. Устьянцев. 2017 г.) [МЭЭ1].

Не все представители исследуемого сообщества способны отследить источник информации и указать на него, что затрудняет анализ современной фольклорной традиции. Часто при вопросе исследователя «Где и от кого вы это услышали?» респондент апеллирует к общепринятой в данной местности версии, легитимизирует ее в рамках окружающего социума («говорят, что...»).

Внешний вид керемета в нарративе представлен в зависимости от интерпретации его образа. Как указано выше, чаще всего он предстает в тексте как обычный с виду человек или абстрактный образ, но встречается и общепринятое «условно христианское» изображение черта/дьявола — маленького существа с рогами, мужчины с рогами и хвостом и т.д. Представляется интересным, как трансформируется визуальный облик керемета под влиянием СМИ и литературы. Так, в ряде текстов его сравнивают со скелетом, Кошчем Бессмертным из сказок. *«Это какой-то Керемет в виде Кошча Бессмертного, как русские говорят, в виде Кошча, страшилища, как бы говорят. Бог и дьявол, бог же бог, но и дьявол как бы бог, получается. Вот тут он жил, где песок черный. Мы так боялись его в детстве! Нет, его не видят тут самого»* (Зап. от Анастасии, Моркинский р-н, Республика Марий Эл. Соб. Г. Ю. Устьянцев. 2017 г.) [МЭЭ1]; *«Я как-то видела и сама. Не знаю, керемет или кто это был... Ну вот шел он такой, как в книжке, с рогами и хвостом, большой. Ну, я молчала, смотрела, он ушел. Я на работу тогда шла через лог, совсем было рано»* (Зап. от В. А., Уржумский р-н, Кировская обл. Соб. Г. Ю. Устьянцев. 2015 г.) [ЮВЭЭ1].

Среди действий керемета опрошенные называют обычные для нечистой силы: запугивание, запутывание следов («вождение» путников), а также защиту определенных локусов: *«Тогда я маленькая была, мне говорил дядя, что, когда ехал он в М. (на телегах еще тогда ездили), вот и через лес когда шел, тут ему навстречу ребенок — один, маленький совсем, девочка. Он его до города повез, а там, говорит, лошадь уже не могла идти, будто вот там груз какой. И он понял, дядя, что это ия или керемет, как говорят. Он выругался, и сразу убежал ребенок. Такой он*

может вид принимать...» (Зап. от Галины, Медведевский р-н, Республика Марий Эл. Соб. Г. Ю. Устьянцев. 2017 г.) [МЭЭ1]; *«Как говорят, нельзя трогать ничего в кереметищах. Там он живет, говорят, керемет вот, хозяин роци. Он охраняет же; если там зло сделаешь и говоришь, то он плохо сделает. Вот рассказывали, в коллективизации тут русские рубили, деревья валили. Умерли все. Марийцы-то знали, отказались это...»* (Зап. от А. В., Малмыжский р-н, Кировская обл. Соб. Г. Ю. Устьянцев. 2017 г.) [ЮВЭЭ2].

Функции божеств редко приписываются керемету в современных текстах; если респонденты упоминают культовые роци (кереметища), то обычно не демонстрируют при этом осведомленности о молениях и ритуалах, ему посвященных.

В современной марийской традиции интерпретаций образа керемета становится меньше. Например, нами не было зафиксировано отождествления керемета с «заложными» покойниками. В современных текстах сказочной прозы наблюдается тенденция к сближению образа керемета с другими персонажами «низшей демонологии», в то время как его божественная ипостась и связь с культом предков не выражена. С другой стороны, более многоаспектный, научно ориентированный взгляд на этого персонажа встречается в среде увлеченных фольклорной тематикой респондентов. Такое «народное толкование» апеллирует к этнографическим сведениям, знаниям литературы по теме и данным из интернет-ресурсов.

Представляется верным разделить существующие в современной марийской народной традиции представления о керемете на условно **демонологические**, для которых свойственно соотнесение керемета с чертами, демонами, абстрактным злом, **природные**, наделяющие его статусом духа природы, и **историко-культовые**, в которых подчеркивается божественное происхождение керемета и присутствуют рассуждения о потере им «сакрального статуса» в результате христианизации. Последняя объяснительная модель, на наш взгляд, поддерживается и воспроизводится образовательными институтами (в ходе преподавания фольклора в школах и вузах), СМИ и научными публикациями разных лет.

Источники и материалы

Васильев 1904 — *Васильев М. Г.* О киреметях у чуваш и черемис. Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1904.

Никанор 1910 — *Никанор.* Черемисы и языческие верования их. Казань: Центр. типогр., 1910.

Риттих 1870 — *Риттих А. Ф.* Материалы для этнографии России: Казанская губерния. Казань, часть вторая, 1870. URL: <http://elib.shpl.ru/ru/nodes/14839-ch-2-tatary-mescheryakichuvashi-cheremisy-votyaki-mordva-1970> (дата обращения: 01.10.2019).

МЭЭ1 — Материалы экспедиции в Йошкар-Олу, Моркинский, Оршанский и Медведевский р-ны Республики Марий Эл. Апрель 2017 г.

МЭЭ2 — Материалы экспедиции в Йошкар-Олу, Моркинский, Звениговский, Волжский и Медведевский р-ны Республики Марий Эл. Август 2019 г.

Семенов 1893 — *Семенов Т. С.* Черемисы. М.: Типогр. А. И. Снегиревой, 1893.

ЮВЭЭ1 — Материалы Южно-Вятской этнографической экспедиции кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова в Уржумский р-н Кировской обл. Июль — август 2015 г.

ЮВЭЭ2 — Материалы Южно-Вятской этнографической экспедиции кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова в Малмыжский р-не Кировской обл. Июль — август 2017 г.

Яковлев 1887 — *Яковлев Г.* Религиозные обряды черемис. Казань: Тип. и литогр. В. М. Ключникова, 1887.

Исследования

Антонов 2013 — *Антонов Д. С.* Падшие ангелы vs черти народной демонологии // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. Вып. 2. М.: РГГУ, 2013. С. 45–56.

Веселова 2011 — *Веселова И. С.* Нарратология повседневности: от легенды до биографии. СПб.: Филол. факультет СПбГУ, 2011.

Давыдова 1999 — *Давыдова Ю. А.* «Иисусова елка» и Ага-барьям // Живая старина. 1999. № 2. С. 16–18.

Молотова 2010 — *Молотова Т. Л.* Марийцы-«язычники» в Урало-Поволжье: история и современность // Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья / Е. А. Ягафова, Е. С. Данилко и др.; Под ред. Е. А. Ягафовой. Самара: Изд-во ПГСГА, 2010. С. 71–89.

Померанцева 1975 — *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975.

Попов 2013 — *Попов Н. С.* Народные верования и знания. Религиозные верования // Марийцы: Историко-этнографические очерки / Ред. Н. С. Попов, Г. А. Сепеев, Т. Л. Молотова. Йошкар-Ола: МарНИИИЯЛИ, 2013. С. 287–325.

Пропп 1928 — *Пропп В. Я.* Морфология сказки. Л.: Academia, 1928.

Смирнов 2014 — *Смирнов И. Н.* Черемисы: историко-этнографический очерк: Статьи / Вступ. ст. К. Н. Санукова. Йошкар-Ола: РОО РМЭ ПРМ «СММ У вий» (Молодая сила), 2014. (Историческое наследие марийского народа).

Тойдыбекова 1997 — *Тойдыбекова Л. С.* Марийская языческая вера и этническое самосознание. Йоенсуу: University of Joensuu, 1997.

Тойдыбекова 2007 — *Тойдыбекова Л. С.* Марийская мифология: Этнографический справочник. Йошкар-Ола: Марийская бумажная компания, 2007.

Токарев 1964 — *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1964.

Шкалина 2009 — *Шкалина Г. Е.* Добро и зло в марийской мифологии // Финно-угорский мир. 2009. № 2. С. 80–83.

© Д. Ю. Ефремова, Г. Ю. Устьянцев, 2020

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Ефремова Д. Ю. <https://orcid.org/0000-0003-3235-5001>

Кандидат исторических наук, заместитель директора по научной работе Национального музея Республики Марий Эл им. Тимофея Евсеева: Российская Федерация, Республика Марий Эл, 424006, г. Йошкар-Ола, ул. Советская, д. 153; тел.: +7 (8326) 34-75-30; e-mail: diana-efremva@yandex.ru

Устьянцев Г. Ю. <https://orcid.org/0000-0003-0655-3127>

Аспирант Центра европейских исследований Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН: Российская Федерация, 119334, г. Москва, Ленинский пр-т, д. 32а; тел.: +7 (495) 938-18-20; e-mail: ustyan-93@mail.ru

God, Spirit and Devil: The Status and Image of Keremet in Modern Mari Folklore

Diana Yu. Efremova

(T. Evseev National Museum of the Republic of Mari El: 153, Sovetskaya str., Yoshkar-Ola, Republic of Mari El, 424006, Russian Federation)

German Yu. Ustyantsev

(N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science: 32a, Leninskii av., Moscow, 119334, Russian Federation)

Summary. In this article the authors analyze the image of Keremet, a character of Mari non-narrative prose, in modern narratives. On the basis of a corpus of oral texts, the authors scrutinize current ideas about Keremet, the character's visual characteristics and status in the semiotic system of Mari folklore. Special attention is paid to the respondents' interpretation of the image. The researchers identify the main role ascribed to Keremet in Mari folklore (as deity, spirit, etc.), as well as the attributes and functions attributed to him by narrators. In addition, the authors compare the recorded evidence with material from earlier ethnographers. This allows them to identify the transformation of the Keremet's image in non-narrative prose. The relevance of the work lies in the researchers' attempt consider the different approaches of respondents to the Keremet depending on their personal involvement in the discourse of folklore. The work reveals the heterogeneity and inconsistency of the Keremet's image, as well as the diversity of its interpretation in modern Mari culture.

The article is based on oral texts (memorats and fables) that the authors collected independently of each other in the Kirov Region and in the Republic of Mari El in 2015–2019.

Key words: Keremet, Mari folklore, non-fairytale prose, Mari gods.

Received: October 16, 2019.

Date of publication: March 25, 2020.

For citation: Efremova D. Yu., Ustyantsev G. Yu. God, Spirit and Devil: The Status and Image of Keremet in Modern Mari Folklore. *Traditional Culture*. 2020. Vol. 21. No. 1. Pp. 114–123. In Russian.

DOI: 10.26158/TK.2020.21.1.008

References

Antonov D. S. (2013) Padshie angely vs cherti narodnoi demonologii [Fallen Angels vs. Devils in Folk Demonology]. In: In Umbra: Demonologiya kak semioticheskaya sistema [In Umbra: Demonology as a Semiotic System]. Vol. 2. Moscow: RGGU. Pp. 45–56. In Russian.

Davydova Yu. A. (1999) "Iisusova elka" i Aga-bar'yam [The "Jesus Fir" and Aga-Baryam]. *Zhivaya starina* [Living Antiquity]. 1999. No. 2. Pp. 16–18. In Russian.

Molotova T. L. (2010) Mariitsy- "yazychniki" v Uralo-Povolzh'e: istoriya i sovremennost' [Mari "Pagans" in the Ural-Volga Region: History and Modernity]. In: Etnokonfessional'nye men'shinstva narodov Uralo-Povolzh'ya [Ethnic and Religious Minorities of the Ural-Volga Region]. Samara: Izd-vo PGSGA. Pp. 71–89. In Russian.

Pomerantseva E. V. (1975) Mifologicheskie personazhi v russkom fol'klоре [Mythological Characters in Russian Folklore]. Moscow: Nauka. In Russian.

Popov N. S. (2013) Narodnye verovaniya i znaniya. Religioznye verovaniya [Folk Beliefs and Knowledge: Religious Beliefs]. In: Mariitsy: Istoriko-etnograficheskie ocherki [The Mari: Historical and Ethnographic Essays]. Yoshkar-Ola: MarNIiYaLI. Pp. 287–325. In Russian.

Propp V. Ya. (1928) Morfologiya skazki [Morphology of the Fairytale]. Leningrad: Academia. In Russian.

Shkalina G. E. (2009) Dobro i zlo v mariiskoi mifologii [Good and Evil in Mari Mythology]. *Finno-ugorskii mir* [The Finno-Ugric World]. 2009. No. 2. Pp. 80–83. In Russian.

Smirnov I. N. (2014) Cheremisy: istoriko-etnograficheskiy ocherk: Stat'i [The Cheremis: An Historical and Ethnographic Essay: Articles]. Yoshkar-Ola: ROO RME PRM "SMM U vii". In Russian.

Toidybekova L. S. (1997) Mariiskaya yazycheskaya vera i etnicheskoe samosoznaniye [Mari Pagan Faith and Ethnic Identity]. Joensuu: University of Joensuu. In Russian.

Toidybekova L. S. (2007) Mariiskaya mifologiya: Etnograficheskiy spravochnik [Mari Mythology: An Ethnographic Reference Book]. Yoshkar-Ola: Mariiskaya bumazhnaya kompaniya. In Russian.

Tokarev S. A. (1964) Religiya v istorii narodov mira [Religion in the History of the Peoples of the World]. Moscow: Politizdat. In Russian.

Veselova I. S. (2011) Narratologiya povsednevnosti: ot legendy do biografii [Narratology of Everyday Life: From Legend to Biography]. St. Petersburg: Filol. fakul'tet SPbGU. In Russian.

© D. Yu. Efremova, G. Yu. Ustyantsev, 2020

ABOUT THE AUTHORS

Diana Yu. Efremova <https://orcid.org/0000-0003-3235-5001>

E-mail: diana-efremva@yandex.ru

Tel.: +7 (8326) 34-75-30

153, Sovetskaya str., Yoshkar-Ola, Republic of Mari El, 424006, Russian Federation

PhD in History, Vice Director for Scholarly Work, T. Evseev National Museum of the Republic of Mari El

German Yu. Ustyantsev <https://orcid.org/0000-0003-0655-3127>

E-mail: ustyan-93@mail.ru

Tel.: +7 (495) 938-18-20

32a, Leninskii av., Moscow, 119334, Russian Federation

PhD Candidate, Center for European Studies, N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science



This is an open access article distributed
under the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY4.0)