

Российский
государственный гуманитарный
университет

Факультет культурологии

Центр визуальных исследований
Средневековья и Нового времени

Центр типологии и семиотики фольклора



In Umbra
ДЕМОНОЛОГИЯ
КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ
СИСТЕМА

Альманах
№ 12

Москва
2025

УДК 2-167.62(08)

ББК 86я43

2 I 35

Ответственные редакторы и составители:

Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова

Редколлегия:

Д.И. Антонов, Е.Е. Левкиевская,

С.Ю. Неклюдов, О.Б. Христофорова

© Антонов Д.И., Христофорова О.Б.,
составление, 2025

© Российский государственный
гуманитарный университет, 2025

ISBN 978-5-7281-3502-9

Содержание

Древнерусские демоны и демоноборцы

<i>Петрухин В.Я.</i>	
«Задом наперед»: демоническая инверсия	9
<i>Антонов Д.И.</i>	
Иуда Искарот: грешник и демон русского Средневековья	16
<i>Сукина Л.Б.</i>	
Демоноборчество Корнилия Молчальника: сюжеты Киево-Печерского патерика в агиографии петровского времени	35
<i>Христофорова О.Б.</i>	
«Слово о св. Макарии и бесе, сосудами одееанном» в русской книжной и лубочной традиции	47
 Европейские демоны: от Древнего мира до Нового времени	
<i>Александрова Е.В., Лаврентьева Н.В.</i>	
Демоны с ножами: структура образа	61
<i>Суриков И.Е.</i>	
Демонологические образы у древнейших греческих историков (VI в. до н. э.)	85
<i>Бакус Г.В.</i>	
Демон Людовик Джанфранческо Пико и итальянская демонология XV–XVI вв.: религия, политика и семейные распри	104

Белова Н.Р.

- «Вы хуже чертей»: демонизация еретиков и грешников
в чешской католической литературе эпохи барокко 128

Змеи, покойники, дикие люди:
демонические образы в фольклоре

Тадевосян Т.В.

- Образная система двух армянских заговоров против
одержимости бесами из «Лечебника» дьяка Мнацакана
(вторая половина XIX в.). 145

Бер-Глинка А.И.

- Змееборческая сказка Африки
и ее культурно-исторический контекст 162

Джурич Д.

- «Нечистые» покойники
в современных сербских верованиях 217

Устьянцев Г.Ю.

- «Дикий человек» в марийском фольклоре:
локальная специфика образа
в свете демонологических представлений 245

Сведения об авторах 259

Г.Ю. Устьянцев

«Дикий человек» в марийском фольклоре:
локальная специфика образа
в свете демонологических представлений

Марийская фольклорная традиция насыщена текстами о мифологических персонажах, обитающих в природных локусах: лесах, оврагах, рощах, холмах. Их уместно рассматривать в контексте представлений о «дикости» и «диких людях», широко распространенных в мифологических системах народов мира. Основным свойством «дикого» (или «снежного») человека в фольклоре является принадлежность не к агентам потустороннего мира, а к «обычным» живым существам, располагающимся, согласно эмической таксономии, между животным миром и человеком. Наиболее частотными признаками таких персонажей являются звериная нагота и обильный волосяной покров (шерсть), невладение членораздельной речью, проживание в диких, неосвоенных человеком местах (возвышенности, леса, пустыни, овраги), зачастую высокий относительно человека или, наоборот, низкий рост [Forth 2007: 264], неиспользование огня и других атрибутов цивилизованного мира. «Локализация подобных традиций – Гималаи, Тибет, Памир, Тянь-Шань, монгольское плато, горные районы Восточной Азии, Северный Кавказ, Балканы, Западная и Северная Европа» [Неклюдов 2024: 60].

© Устьянцев Г.Ю., 2025

Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда № 24-18-01119 «Легенда о “диком (снежном) человеке”: происхождение, региональные версии, контексты массовой культуры».

В фольклоре луговых и восточных марийцев «дикий» человек не очень распространен и в основном связан с влиянием массовой культуры (телевидения, кинематографа, интернет-ресурсов). Однако местным мифологическим существам также свойственны атрибуты дикости, проявляющиеся в их внешнем облике и в связанных с ними сюжетах. Цель статьи – исследовать концепт «дикости» в мифологии луговых и восточных марийцев на примере образов «природных» персонажей фольклора и мифологических насельников края. На примере различных текстов марийской культуры будут обозначены специфические черты «дикости» марийских фольклорных персонажей и будет показано, что эти персонажи могут быть рассмотрены в свете представлений о «диком человеке».

Статья основана на материалах, записанных автором в 2017–2024 гг. в Республике Марий Эл (Волжский, Звениговский, Мари-Турекский, Медведевский, Новоторъяльский, Оршанский, Параньгинский, Сернурский, Советский районы) и в Мишкинском районе Республики Башкортостан. Экспедиции проводились автором самостоятельно или в составе Поволжской этнологической экспедиции Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Помимо этого, для работы были привлечены уже опубликованные материалы, посвященные мифологическим образам *овды*, хозяина леса, лесного черта и схожих с ними персонажей, связанных с лесом. Мною были проанализированы тексты быличек, поверий, легенд, записанных на луговомарийском и русском языках. Дополнительным источником послужили материалы региональных интернет-СМИ. В статье все тексты приводятся на русском языке. При работе с фольклорными нарративами учитывались следующие данные: 1) характеристика главного героя мифологического рассказа; 2) фигура самого рассказчика; 3) детали локации встречи с «диким человеком»; 4) темпоральная специфика взаимодействия героев; 5) категории эвиденциальности (очевидности, проявленности) персонажей; 6) жанровая специфика текстов.

В рассматриваемых группах марийцев персонажи, связанные с природой, имеют вариативные номинации: *овда* (дикая лесная женщина), *чодыра оза*, *кожла оза* (луговомар. 'лесной хозяин') [Тойдыбекова 2007: 257–258], *керемет* [Яковлев 1887: 77–79], *чодыра кугыза* (луговомар. 'лесной старик'), *чодыра ия*

(луговомар. 'лесной черт'), *шайтан* [Акцорин 1991: 120], *водьж* [Нурминский 1862: 257–259], *таргылтыш* [Пенькова, Ефремова, Конкка 2009: 402], *албаста* [Sebeok, Ingemann 1956: 52–53], *азырен*, *Ташман* [Морохин 1994: 183], *Ате-Малахай* [Морохин 1994: 178]. Иногда для обозначения духов природы используются русские демонимы *Млит* [Морохин 1994: 176], *леший*, *некошной*, диконький. В качестве номинаций также встречаются прилагательные, обозначения конкретных признаков, например *кугу ен* (луговомар. 'большой человек') [Тойдыбекова 1997: 216], *кужу йн* (луговомар. 'длинноволосый') [Шелепов 2015: 36–40]. Рассказчики могут не использовать конкретный мифоним, а применять обезличенные глагольные формы: «ходит», «водит», «является» и др., что в целом свойственно мифологическим рассказам.

В современных рассказах зафиксированы мифонимы, воспринятые из массовой культуры: *снежные люди*, *чупакабра*, *пришельцы*. Например, череду нападений на домашних птиц мой информант трактовал следующим образом:

Ну, ходят мифы про *чупакабру*, очень часто. Даже у моих родственников кто-то пробрался.

Соб.: Я слышал, а расскажи.

Вот у моих родственников кто-то пробрался. Типа дыры от когтей очень большие были, клетка там вырвана прям, забор, где курицы были, высотой два метра, может даже больше. Типа это существо перепрыгнуло, вырвало клетку, выпило кровь у куриц (ПМА. Р., м., Йошкар-Ола, 2024)¹.

Под *чупакаброй* в мировой массовой культуре понимают криптоида, представления о котором широко распространены в фольклоре испаноязычного населения Северной Америки. *Чу-пакабру* представляют как «собако- или медведеобразное двуногое существо, с шипами на спине и острыми когтями. Считается, что она нападает на животных, прежде всего на коз, и пьет их кровь» [Рудей-Уиллоуби 2018: 97]. Аналогичные происшествия в селе Юледур Куженерского района нашли отражение в региональной прессе:

¹ В цитатах из полевых материалов возраст информантов не указан, но почти все они были старше 40 лет.

Жители села Юледур (Марий Эл) и окрестных деревень живут сейчас в постоянном страхе. Люди стараются не выходить из дома в темноте, не выпускают скотину из хлевов, а в последнюю ночь решено было не выключать, пока не рассветет, уличное освещение. Все разговоры земляков теперь сводятся к одной теме – резне, которая по ночам происходит в хлевах местных жителей. Как бывает в таких случаях, когда много неизвестных, речь пошла о знаменитой *чуакабре*. Никто ее не видел, но все слышали [Шахтарин 2021].

Также в Интернете появляются упоминания о *снежном человеке*, или *йети*. Этот персонаж контаминируется с марийской *овдой*: его также вероятнее всего можно встретить в «нехороших местах»:

В глухих лесных массивах, между рекой Юронга и Пиштань, у границы РМЭ, Нижегородской и Кировской областей были случаи обнаружения следов человекоподобных существ. По преданиям, здесь обитают *овды*, хотя кое-кто из местных жителей уверен, что в тех малонаселенных местах живет снежный человек. Некоторые лесники якобы имели встречи с загадочными существами в этой тайге [Толкачева 2021].

Схожие явления присущи и другим фольклорным традициям, например, у обских коми *лешаки*, *лешие* воспринимаются как *снежные люди* [Голубкова 2011: 291–293].

В мифологических рассказах марийцев названные выше персонажи обычно выполняют типичные для лесных духов функции. Они пугают, «водят» людей, похищают детей и мужчин (в особенности это свойственно *овде*), пакостят, мешают охотникам и грибникам, уводят и гоняют скотину. Эти зловредные функции наиболее характерны для лесных и овражных чертей, *кереметов*, ассоциируемых со злом и нечистой силой. Этот же набор проявлений свойственен «лесным хозяевам» (*чодыра оза*, *чодыра кугыза*), покровителям лесного пространства. Считается, что они вредят людям из-за нарушения ими целостности природных локусов, их осквернения. В то же время духам-покровителям присущи и патерналистские проявления: они могут вывести заплутавшего путника, помочь охотнику

с добычей, защитить пасущееся стадо от нападения хищников. Как и в фольклоре восточных славян, марийские лесные мифологические персонажи отличаются амбивалентностью: сочетают в себе зловредные негативные проявления и положительные охранительные функции. Многие информанты соблюдают ритуал обращения к духам леса, иногда он сопровождается символическими подношениями: монетами или едой (ПМА).

Ну вот *чодыра оза*, это получается, у нас вот такое поверье, я тоже так же делаю. Когда идешь за малиной, за грибами, прежде чем зайти в лес, надо спросить разрешения. Всегда нужно спросить разрешения. Можно взять там ягоды, можно взять что-то, чтобы не было таких вот казусов. Всегда надо спрашивать. Ну и тогда спрашиваешь, что это. Да, да. И точно так же, когда начинаешь косить или чего, в общем, на лугу, это тоже самое делается (ПМА. Л.А., ж., Лужбеляк, Оршанский район Республики Марий Эл, 2024).

Наиболее популярный персонаж марийской сказочной прозы – *овда*. Это демоническое существо женского пола, высокое и волосатое. Так ее наиболее часто описывают информанты: «Большие груди, тяжелые, длинные волосы, длинные ногти, седые, длинные волосы, неопрятная и почему-то женщина» (ПМА. К.Л., ж., Мари-Турек, 2024). Часто в мифологии луговых и восточных марийцев с этим персонажем связано несколько мотивов: 1) *овды* обитают в лесах и оврагах; 2) по ночам они катаются на лошадях; 3) *овды* одаривают человека богатством, угощают на своей ночной свадьбе; 4) *овда* поймана деревенскими жителями и избита, наказана, за что проклинает деревню на вымирание и нищету; 5) *овда* создает объекты природного ландшафта, вытряхивая их из лаптей [Пенькова, Ефремова, Конкка 2009: 377]. Таким образом, для марийских *овд* в распространенном сюжете о поимке и изгнании демона характерна способность накладывать проклятия, т. е. магическая сила.

По поверьям местных жителей, *овды* могут зазывать к себе мужчин, похищать их, вступать с ними в сексуальную связь. Этот сюжет характерен для сказочной прозы других народов о «дикой женщине», особенно часто он встречается в монгольском фольклоре. В некоторых марийских текстах *овды* и люди

создают семьи, рожают совместных детей [Тойдыбекова 1997: 215–218]. Однако в монгольских вариантах легенды «дикая женщина» принуждает к браку похищенного ею мужчину-человека [Неклюдов 2021: 2–3].

Взаимодействие с «дикими людьми» обычно происходит в природном локусе (лес, холм, овраг, роща) и в лиминальное время суток, чаще в полночь или поздним вечером. Ввиду того, что лес наиболее освоен человеком в теплое время года, большинство таких контактов приходится на весну или лето. Местные жители избегают локусов с негативной репутацией, детей предостерегают от посещения этих мест.

Да, потому что там есть *Овда корем* ('овраг овды'. – Г. У.), там вот детей, я была тоже студенткой, у меня была подруга с Моркинского района. Она говорит, да, нас очень сильно запугивали этой женщиной. Ни гулять нельзя, ни ходить нельзя, ни собирать там ничего нельзя. Мы, в общем, эту гору обходили. Там реально вот эта гора и там дорога, она прям вот так... (ПМА. А.В., ж., Мари-Турекский район Республики Марий Эл, 2024).

Считается, что лесные духи являются людям в определенных местах и передвигаются по особым тропинкам, отмеченным следами пребывания этих мифологических персонажей. Негативной репутацией обладают дороги, по которым проходили *овды* [Тойдыбекова 1997: 91] и другие фольклорные демоны. Например, у вятских марийцев записаны такие поверья:

Передвигались Диконькие по одним, лишь им известным, дорогам <...> Особую значимость для Диконьких имел старый дуб на улице Молодежной, потому что они всегда проходили мимо него. И даже постройки либо оставленная на тропе техника не были для них помехой. <...> Двери фермы никогда не закрывались даже на ночь. Потому что тропа Диконьких проходила через нее, и как ни укрепляли люди запоры, все равно к рассвету они оказывались сбитыми. При этом даже зимой никаких следов замечено не было [Шелепов 2015: 37–38].

Обычно «дикие люди» не проникают в жилое пространство человека, за исключением историй об убийстве скота или уводе его из хлева или с пастбища/стойбища.

В большинстве записанных текстов рассказчики апеллируют к опыту знакомых, односельчан, родственников, которые якобы лично встречались с духами природы в прошлом. Историческая дистанция в данном случае создает ощущение, что информация «проверена временем и испытана на устойчивость» [Неклюдов 2024: 75]. Иногда такой обобщенный свидетель, особенно если речь идет о давнопрошедших событиях, анонимизируется, интродукция героя осуществляется с помощью слов «мужчина», «одна женщина», «бабушка». Еще один способ подтверждения достоверности – ссылка на представления местных жителей и молву, на коллективный источник [Неклюдов 2024: 76]. Еще один важный вектор эвиденциальности – указание на физические последствия пребывания демонов в человеческом мире. Например, в отношении марийских мифологических персонажей такими следами присутствия являются уставшие кони, их спутанные гривы. Для *снежного человека* типичны такие свидетельства «подлинности», как отпечатки ступней, фотографии, клочки шерсти [Milligan 1990: 90–91], но для исследуемого региона данные категории эвиденциальности не актуальны.

Как и в «диких текстах» других культур, марийские мифологические персонажи оставляют следы своего присутствия в человеческом мире: мор в деревьях, падеж скота, запутанные гривы лошадей:

Вот у нас тоже лошадь была, мы держали, такая она у нас очень красивая была оранжевого цвета, грива, хвост такой красивый. Грива – постоянно косички были. Я вот помню, я еще мелкий был. Играли (*овды*. – Г. У.) с ней, а на следующий день грива в косичках плетеных, вот кто так может делать, если не верить, что такие существа есть (ПМА. Р.П., м., Мишкинский район Республики Башкортостан).

Встреча с демонами может привести к негативным событиям (смерти, болезни) или предвещать их. В топонимических легендах категориями эвиденциальности выступают объекты ландшафта: холмы, большие камни и др. В некоторых текстах *овда*, подобно мифическому великану *онару*, вытряхивает из своих гигантских лаптей землю – так возникают природные возвышенности [Устьянцев 2023: 93].

Звериная морфология в образах лесных персонажей проявлена в следующих признаках: наличие шерсти (что чаще свойственно *овде*, *таргылтышу*), способность издавать животные звуки; они живут в дикой природе удаленно от социума, могут иметь звериные воплощения. Региональная особенность мифологической дикости заключается в орнитологических мотивах. Так, *овде* приписывается способность оборачиваться в птиц, издавать птичьи крики подобно сове (ПМА). В сказочной прозе встречается номинация *кайык овда*, что буквально на луговомарийском означает «птица-овда» [Пенькова, Ефремова, Конкка 2009: 381].

При этом «дикие люди» находятся на периферии человеческого мира, обладают антропоморфными свойствами. Среди них – бипедия (хождение на двух ногах), понимание речи (реже – возможность разговаривать), обладание мышлением и эмоциями. В некоторых поверьях *овды* ведут коллективный образ жизни, имеют семьи или представляют собой отдельный мифологический народ. Лесные демоны, согласно представлениям марийцев, могут вступать в сексуальную связь с человеком. Интересным является проблематика использования «дикими людьми» атрибутов цивилизованного мира. В марийском фольклоре они редко применяют огонь или используют орудия труда, в отличие от «дикого человека» европейского фольклора [Forth 2007]. Некоторые лесные персонажи носят одежду. Антропоморфную ипостась *овды* информанты описывают как женщину в белом платье, часто в марийском традиционном костюме, но с распущенными волосами.

Демоническая сущность духов природы сводится к ряду вариативных признаков, устойчивых в сказочной прозе народов Урало-Поволжья. Персонажи способны к оборотничеству, могут превращаться в детей и путников. Марийские *овды* имеют вывернутые колени, ходят или ездят на лошадях спиной вперед, что соответствует представлениям о демонической инверсии нечистой силы. Согласно поверьям, женщины-демоны имеют гипертрофированные груди, которые закидывают на плечи (ср. с севернорусскими *русалками*, тюркскими *албасты* и др.). Хозяина леса (*чодыра оза*, *чодыра кугыза*), лесного черта иногда представляют в виде высоких белых фигур, седых великанов в белых одеждах или же в виде теней, вытянутых черных

силуэтов. Подобные описания свойственны облику нечистой силы в целом, большой рост можно рассматривать как устойчивый признак демонизма [Неклюдов 2012: 85–86].

Ну, истории были, но, чтобы прям описать, нет. У меня тетя Г., например, однажды в полночь разозлилась. Там в семье ссора была. Она вышла из дома и в лес пошла, типа веники собирать и так успокоиться. И говорит, какие-то звуки слышно было. И как будто что-то темное она видела с собой, какой-то темный, большой. И потом, говорит, начала уходить оттуда, из этого леса и вслед за собой как бы слышала чешуханье какие-то, как будто их много-много было, и быстрее от кого-то бежала. Но она у меня, тетя Г., сама по себе такой человек, с одной стороны, тонко все чувствует, а с другой стороны, может и преувеличить (ПМА. В.Н., ж., Йошкар-Ола, 2024).

Мифологические защитники природных локусов, как считают носители традиций, могут управлять животным миром и стихиями (ПМА). В легендах и быличках «дикие люди» насылают проклятия, пророчествуют. Для *чодыра ия*, *млита*, *некошного*, *диконького* маркерами демонической природы являются вытянутые заостренные шляпы [Морохин 1994: 176–177, 230], часто встречаемые в описаниях славянского лешего. Редко в марийском фольклоре упоминается такой признак, как телесная «половинчатость» духов природы: отсутствие одной конечности или глаза, хромоногость, например, Таргылтыша иногда представляют как одноглазого демона [Пенькова, Ефремова, Конкка 2009: 396].

Связь *овд* с людьми в фольклорной традиции имеет несколько интерпретаций. Широко распространена легенда о том, что мифический народ *овд* обитал в Поволжье до прихода марийцев. Согласно местным представлениям, *овды* выглядели как обычные люди (и мужчины, и женщины), но с вывернутыми коленями. Они обитали в своих жилищах и передвигались спиной вперед. После прихода марийцев они вынужденно покинули эти территории и стали жить в лесах и оврагах [Устьянцев 2020: 282].

Самым первым в нашей деревне жил род Чобыка, потом деревня выросла и стала называться их именем. *Овдой* нас пугали

в детстве, говорили, что они похожи на людей, но с длинными волосами. Недалеко от Чобыка есть овраг, овраг *Овды* называется, будто жили они там давно, а потом ушли (Лидия Аркадьевна Домрачева (Анеева), род. в 1956 г., д. Чобык(ово) Новоторьяльского района) [Пенькова, Ефремова, Конкка 2009: 394].

По другим легендам, *овды* не ушли бесследно, а стали предками современных людей. В некоторых деревнях рассказывают, что современные поселяне являются носителями крови *овды*. Эта мифогенетическая связь проявляется в фенотипических особенностях: рыжих и/или выующихся волосах:

Я из рода *овды*, у меня отец из деревни, где жили потомки *овд*. У них были выующиеся волосы. Если волос вьется, то это *овда*, говорят. Мне мама говорила, что я из рода *овды* (ПМА. Л.Г., ж., Советский район Республики Марий Эл, 2022).

В марийском фольклоре совместное потомство лесного демона и человека основывает род или деревню. В то же время мотив убийства/раздела «диких детей» (рожденных от «дикого человека»), известный, в частности, по монгольским преданиям (человеческий родитель похищает ребенка или ребенка убивает демоническая мать) [Неклюдов 2021: 4–5], не представлен в марийской традиции.

Похожие представления о связи мифологических персонажей, народа *шурале*, с субстратным населением региона бытуют в башкирском фольклоре. В мифах башкир отдельные рода или деревни происходят от связи мужчины с женщиной-*шурале* [Аминев 2018: 44–53]. По мнению фольклориста В.А. Акцорина, в легендах марийцев Вятки об *овдах* и *кугу енах* воплощены представления о межэтнических контактах местного населения с проживавшими здесь ранее угорскими племенами [Акцорин 2000: 28–31]. По его мнению, *овдами* в фольклоре обозначают древнее охотничье племя, населявшее бассейн Волго-Вятки. «Повсюду считают *овду ир ен* “дикий человек”, *ир йдрамаш* “дикая женщина”, т. е. их причисляют к человеческому роду, стоявшему на более низком уровне культуры» [Акцорин 1967: 161–162].

Представления о биологической связи «диких людей» с человеком или человекоподобными обезьянами бытуют в фольклорных традициях других народов, а возможность присутствия этих существ в природе является предметом околонатурных дискуссий. В соответствующей литературе и массовой культуре находим две естественно-научные интерпретации происхождения «дикого человека»: 1) антропогенетическая, согласно которой «дикие люди» родственны или тождественны первобытным, «пещерным людям»; 2) гоминологическая/криптозоологическая, объясняющая происхождение «диких людей» от отдельного вида приматов [Forth 2007: 269–274]. Я редко записывал нарративы, в которых лесные существа описаны как отдельный реликтовый биологический вид: первобытные люди, мамонты. Существует мнение, согласно которому *овды* – это реликтовые животные, которые до сих пор встречаются человеку в лесу. Так, в передаче телеканала ТНТ «Необъяснимо, но факт» (вып. 94, 2007) зафиксирована именно такая, криптозоологическая интерпретация образа *овды*. Похожие рассказы были записаны мной в экспедиции, что может говорить о взаимовлиянии медийного дискурса и локальной фольклорной традиции.

Иногда «диких людей» описывают как маргинализированное население, которое было изгнано деревенским социумом за разгульный образ жизни, нарушение определенных общественных норм. Согласно некоторым нарративам, *овда* – это конкретная некогда жившая женщина, распутная или занимавшаяся колдовством, за что была наказана односельчанами, вынуждена проживать вне деревни после своего изгнания. В такой интерпретации *овды* максимально антропоморфны, но дистанцированы от цивилизованного мира: они живут в дикой природе, а показателями дикости выступают взлохмаченные волосы, внешняя неопрятность.

Вот *овда*, сейчас это те же бомжи. Раньше как было, за воровство тебя изгоняли, ты жил в овраге, у тебя рождались дети. Всё.

Соб: И дети тоже *овда*?

Всё, они уже ближе к природе.

Соб: Они колдуют?

Они всё делают. Но точно сказать нельзя.

Соб: Они как они выглядят? Как обычные люди?

Ну, ты бомжа возьми... Ну это моя гипотеза, что это изгнанные люди (ПМА. Н.М., Моркинский район Республики Марий Эл, 2017).

В заключение отметим, что в несказочной прозе луговых и восточных марийцев, как и во многих других региональных традициях, «дикие люди» совмещают в себе зооморфные, антропоморфные и демонические черты. Локальный вариант «дикого человека» отличают: 1) феминные черты облика; 2) орнитологические характеристики, сравнение не только со зверями, но и с птицами; 3) отсутствие физических следов присутствия: отпечатков ног/лап, клочков шерсти; 4) роль покровителей локусов, с которыми поддерживается ритуальная коммуникация. С «дикими людьми» марийских лесных демонов сближают гоминологические интерпретации, представления о генетической связи с современными людьми.

Сокращения

ПМА – Полевые материалы автора

Литература

- Акцорин 1967 – *Акцорин В.А.* Этногенез марийского народа по данным фольклора // Происхождение марийского народа. Йошкар-Ола, 1967. С. 159–164.
- Акцорин 1991 – Марийский фольклор: мифы, легенды, предания / сост. В.А. Акцорин; под ред. С.С. Сабитова. Йошкар-Ола, 1991.
- Акцорин 2000 – *Акцорин В.А.* Прошлое марийского народа в его эпосе. Саров, 2000.
- Аминев 2018 – *Аминев З.Г.* Башкирские этногонимические мифы, связанные с шурале // Проблемы сравнительного литературоведения и фольклористики Урало-Поволжья: сб. статей и материалов: к 70-летию литературоведа и фольклориста, доктора фило-

- логических наук, профессора В.Г. Родионова / сост. и науч. ред. И.Ю. Кириллова. Чебоксары, 2018. С. 41–54.
- Голубкова 2011 – *Голубкова О.В.* Лесные люди – люди снежные? (По материалам полевых исследований у обских коми) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2011. № 17. С. 291–295.
- Морохин 1994 – *Морохин Н.В.* Нижегородские марийцы. Йошкар-Ола, 1994.
- Неклюдов 2012 – *Неклюдов С.Ю.* Какого роста демоны? // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 1 / отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2012. С. 85–122.
- Неклюдов 2021 – *Неклюдов С.Ю.* В плену у монгольской нимфы // Живая старина. 2021. № 1. С. 2–6.
- Неклюдов 2024 – *Неклюдов С.Ю.* Эвиденциальность как «внутренний комментарий» текста: свидетельства о «диком человеке» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. № 7. С. 58–80.
- Нурминский 1862 – *Нурминский С.А.* Очерк религиозных верований черемис // Православный собеседник при Казанской духовной академии. 1862. Ч. 3. С. 236–296.
- Пенькова, Ефремова, Конкка 2009 – *Пенькова М.В., Ефремова Д.Ю., Конкка А.П.* Материалы по духовной культуре марийцев (священные места и природные духи) // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири: Сб. статей памяти Юго Юльевича Сурхаско. Петрозаводск, 2009. С. 376–415. (Гуманитарные исследования; вып. 2)
- Руей-Уиллоуби 2018 – *Руей-Уиллоуби Д.* Представления о жанрах несказочной прозы в американской фольклористике // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2018. № 2. С. 96–100.
- Тойдыбекова 1997 – *Тойдыбекова Л.С.* Марийская языческая вера и этническое самосознание. Йоенсуу, 1997.
- Тойдыбекова 2007 – *Тойдыбекова Л.С.* Марийская мифология: Этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007.
- Толкачева 2021 – *Толкачева П.* Аномальные зоны Марий Эл: Где живет Снежный человек? // Йошкар-Ола. 20.10.2021. URL: <https://www.gg12.ru/anomalnye-zony-marij-el-gde-zhivet-snezhnyj-chelovek/?ysclid=m28ufszxqd985461040>
- Устьянцев 2020 – *Устьянцев Г.Ю.* Ведьмы, черти и мифическое племя: количественная и гендерная характеристика овды в современном марийском фольклоре // In Umbra: Демонология как семиоти-

- ческая система: Альманах. Вып. 9 / отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2020. С. 278–286.
- Устьянцев 2023 – *Устьянцев Г.Ю.* Героические мотивы в фольклоризированном прошлом марийцев: Онар как мифологический портрет этнической идентичности // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 88–101.
- Шахтарин 2021 – *Шахтарин Д.* «Чупакабра» в Марий Эл: хлева жителей села Юледур и окрестных деревень залиты кровью животных // Марийская правда. 2021. 28 окт. URL: <https://www.marpravda.ru/news/assosiations/chupakabra-v-mariy-el-khleva-zhiteley-sela-yuledur-i-okrestnykh-dereven-zality-krovyu-zhivotnykh>
- Шелепов 2015 – *Шелепов С.Е.* Легенды и обряды вятских мари: Легенды и предания / сост. С.Е. Шелепов Йошкар-Ола, 2015.
- Яковлев 1887 – *Яковлев Г.Я.* Религиозные обряды черемис. Казань, 1887.
- Forth 2007 – *Forth G.* Images of the wildman iside and outside Europe // Folklore. 2007. Vol. 118. No. 3. P. 261–281.
- Milligan 1990 – *Milligan L.* The “truth” about the bigfoot legend // Western Folklore. 1990. Vol. 49. No. 1. P. 83–98. Contemporary legends in emergence.
- Sebeok, Ingemann 1956 – *Sebeok T.A., Ingemann F.J.* Studies in Cheremis: supernatural. N.Y.: Wenner Gren Foundation, 1956.

Политические деятели Древней Греции. Т. 1–2. М., 2022; Солон и его время. Т. 1–2. СПб., 2022; «Праотцы истории»: Древнейшие представители античной исторической науки. Т. 1–2. СПб., 2024. E-mail: isurikov@mail.ru

Тадевосян Тадевос Вруйрович – кандидат филологических наук, доцент, завкафедрой иностранных языков и литературы Ванадзорского государственного университета имени О. Туманяна (Ванадзор, Республика Армения). Автор свыше 70 научных работ.

Научные интересы: армянский, славянский и осетинский фольклор и мифология, эпосоведение, фольклорная несказочная проза, русская литература начала XX в.

Основные публикации: Семантические параллели фольклорных архетипов: Русские былины и осетинский нартский эпос. Владикавказ, 2013; Семантические параллели фольклорных архетипов: Мифологический аспект. Владикавказ, 2014; Армянские амулеты и заговоры против ала и тпхи и Сисиниева легенда // Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы. М., 2017 (совместно с Ш.К. Коцинян).

Устьянцев Герман Юрьевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра научного проектирования Управления по научной работе РГГУ, ассистент кафедры этнологии исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва.

Научные интересы: этнография народов Урало-Поволжья, демонология, мифология и обряды финно-угорских народов Поволжья.

Основные публикации: Мифологизация ландшафта в представлениях марийцев о локальной истории: Образы богатырей-героев в коммеморативных практиках // Вестник антропологии. 2024. № 1; Горномарийская свадьба: Этнографический альбом. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2024 (совместно с Д.Н. Князовым, Т.В. Петровой). E-mail: ustyanyan-93@mail.ru

Христофорова Ольга Борисовна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Лаборатории теоретической