

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/211-226

Научная статья

© Г. Ю. Устяницев

## КОНЦЕПТ ДИКОСТИ В МАРИЙСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ О ДУХАХ ЛЕСНОГО ПРОСТРАНСТВА

*Автор рассматривает концепт дикости и образ «дикого (лесного) человека» в современном марийском фольклоре. Согласно поверьям марийцев, природные локусы (леса, низменности, холмы) населены духами-хозяевами (чодыра күгүзә, чодыра оза, леший) и другими демоническими персонажами (овда, чодыра ия, корем ия, таргылтыш). Этих фольклорных персонажей, владеющих речью и вступающих с людьми в коммуникацию, характеризуют как антропоморфных существ. Они, согласно местным представлениям, не выделены из мира природы и являются его частью. Это позволяет рассматривать указанную категорию персонажей в контексте образа «дикого человека», который широко представлен в фольклорных традициях народов мира. В нарративах марийской несказочной прозы основными предикатами «дикого человека» являются: 1) зооморфные черты; 2) способы коммуникации с миром людей; 3) представления о демонических персонажах как о древнем населении региона, отдельном биологическом виде. Спецификой марийских лесных духов можно считать их феминизацию и оборончество. На основе полевых материалов, собранных в районах проживания луговых, горных и восточных марийцев, автор рассматривает особенности локальных образов «диких» людей, характеризующихся ярко выраженными демоническими чертами. В частности, в статье освещаются основные номинации, визуальные предикаты, функции лесных персонажей фольклора.*

**Ключевые слова:** марийский фольклор, дикий человек, овда, хозяин леса, марийская демонология, несказочная проза

**Ссылка при цитировании:** Устяницев Г. Ю. Концепт дикости в марийском фольклоре о духах лесного пространства // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 211–226.

---

**Устяницев Герман Юрьевич** — к. и. н., старший научный сотрудник, Российский государственный гуманитарный университет (Российская Федерация, 125047 Москва, Миусская площадь, д. 6), ассистент кафедры этнологии исторического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119991 Москва, Ломоносовский просп., 27, корп. 4). Эл. почта: [ustyan-93@mail.ru](mailto:ustyan-93@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0655-3127>

\*Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 24-18-01119 «Легенда о «диком (снежном) человеке»: происхождение, региональные версии, контексты массовой культуры», <https://rscf.ru/project/24-18-01119/>

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/211-226

Original article

© Herman Ustyantsev

## THE CONCEPT OF WILDNESS IN MARI FOLKLORE ABOUT THE SPIRITS OF FOREST SPACE

*The author examines the concept of wildness and the image of the “wild (forest) man” in modern Mari folklore. According to Mari beliefs, forests, lowlands, hills are inhabited by host spirits (chodyra kugyza, chodyra oza, leshii) and other demonic characters (ovda, chodyra iya, korem iya, targyltysh). These folklore characters, who can communicate with people, are described as anthropomorphic creatures. According to the local beliefs, they are not isolated from the natural world; rather, they are part of it. This allows us to consider these characters in the context of the image of the “wild man”, which is widely represented in the folklore traditions around the world. In Mari non-fabulous narratives, the main characteristics of the “wild man” are: 1) zoomorphic features; 2) ways of communicating with the human world; 3) the idea that demonic characters represent an ancient population of the region, and a separate biological species. The specifics of the Mari forest spirits are their feminization and defensiveness. Based on field materials collected among the Meadow, Mountain and Eastern Mari people, the author examines the local images of “wild” people, characterized by pronounced demonic features. In particular, the article highlights the main nominations, visual characteristic, and functions of forest folklore characters.*

**Keywords:** Mari folklore, wild man, ovda, the owner of the forest, Mari demonology, unspeakable prose

**Author Info:** Ustyantsev, Herman Yu. — Ph.D. in History, Senior Researcher at the Russian State University for the Humanities, Assistant of the Department of Ethnology of the History Faculty, the Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: [ustyantsev93@mail.ru](mailto:ustyantsev93@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0655-3127>

**For citation:** Ustyantsev, H. Yu. 2025. The Concept of Wildness in Mari Folklore about the Spirits of Forest Space. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 211–226.

**Funding:** The study was funded by the Russian State Foundation, project number 24-18-01119.

Марийский фольклор насыщен текстами о духах, являющихся и/или обитающих в природных локусах: лесах, оврагах, рощах, холмах. Этих персонажей я рассмотрю в контексте представлений о «дикости» и «диких людях», распространённых во многих регионах мира. Определяющим качеством «дикого человека» в мифологии можно считать его принадлежность не к агентам потустороннего мира, а к живым существам, располагающимся, согласно эмической таксономии носителей традиции, между животным миром и человеком. «Локализация подобных традиций — Гималаи, Тибет, Памир, Тянь-Шань, монгольское плато, горные районы Восточной Азии, Северный Кавказ, Балканы, Западная и Северная Европа» (Неклюдов 2024:

60). Этот образ можно встретить и в несказочной прозе населения Сибири, Дальнего Востока, Русского Севера, Урало-Поволжья. Легенды о бигфуте (от англ. *Bigfoot* — «большая нога») или йети, высоком волосатом существе, распространены в легендах Северной Америки (*Mliilgan* 1990). В каждом из регионов «дикий человек» и тексты о нем имеют локальную специфику, которая проявляется в сюжетах, функциях, визуальных и номинативных признаках.

Наиболее распространенными чертами «диких людей» являются полное или частичное отсутствие одежды (нагота), обильный волосяной покров (шерсть и/или длинные волосы), невладение членораздельной речью; проживание в диких, неосвоенных человеком местах (возвышенности, леса, пустыни, овраги), зачастую очень высокий относительно человека или, наоборот, низкий рост (*Forth* 2007: 264), невладение огнем и атрибутами цивилизованного мира. Набор этих свойств отделяет «диких людей» от оккультенного пространства человеческого социума. С точки зрения носителей традиции, персонажи «диких» фольклора не идентифицируются как исключительно духи или демоны, часто их считают реально существующими реликтовыми видами человека или животных. Квалифицировать «снежного»/«диких» человека однозначно, отнести его к конкретной группе мифологических существ затруднительно ввиду вариаций дескриптивных и интерпретативных моделей. Исследователи, авторы книг, журналисты задаются вопросом, кто же этот загадочный человекоподобный персонаж: «Обезьяна или призрак? Медведь или божество?» (*Sawerthal, Torri* 2017: 125). «Дикие люди» не теряют связь с человечеством полностью. Собиратели и носители фольклорных традиций считают их отдельным видом гоминид, возводят к общим с современным человеком предкам с помощью различных гоминологических и эволюционных концепций (*Forth* 2007: 269–275).

Образ «диких людей» в мифологии наиболее полно исследован на материалах Центральной и Восточной Азии. В несказочной прозе местных народов авторы выделяют ряд распространенных сюжетов, в центре которых взаимодействие между людьми и волосатыми обезьяноподобными существами (*Kirtley* 1963; *Неклюдов* 2021), имеющими демонологические, зооморфные, божественные ипостаси (*Sawerthal, Torri* 2017). Особенности дикости в восприятии европейских народов разных исторических периодов описаны в исследовании Р. Бартра «Дикие люди в зазеркалье». В европейских контекстах «диким людям» могут быть свойственны бороды и длинные волосы, умение пользоваться оружием, сочетание зооморфных и антропоморфных частей тела, владение речью (*Bartra* 1994). Представления средневековых европейцев о дикости подробно проанализированы в культурологическом исследовании Р. Бернхаймера (*Bernheimer* 1952). Фольклорист Л. Раденкович описал «дикие» мифологические народы в свете демонологических воззрений славян (*Раденкович* 2008). Указанные авторы опираются не только на тексты фольклора, но и на исторические источники, художественные произведения, графические изображения. Восточноазиатские вариации образов «диких людей» в свете естественнонаучных знаний рассмотрены в монографии антрополога Г. Форта «Образы дикого человека в Юго-Восточной Азии. Антропологический ракурс» (*Forth* 2008). Североамериканский бигфут в городских легендах и массовой культуре исследован Л. Миллиган (*Mliilgan* 1990). Фольклорист Б. Кертли предпринял попытку обзорно рассмотреть «новые мировые» легенды о гоминидах в разных мифологических традициях (*Kirtley* 1963). В то же время многие региональные варианты легенд о «диких

людях» остаются мало описанными и не типологизированными. Исследуемый персонаж быличек и поверий народов Урало-Поволжья, Сибири недостаточно детально исследован как отдельный тип мифологических героев, данные о нем имплицитно представлены в работах фольклористов, демонологических исследованиях.

Особенность персонажа «дикого человека» — его связь с квазинаучными или околонаучными теориями, такими непризнанными официальной наукой дисциплинами, как криптозоология<sup>1</sup> и гоминология<sup>2</sup>. Криптозоологическим интерпретациям образов бигфута, йети и схожих персонажей посвящен справочник Дж. Б. Эберхарта (*Eberhart 2002*). Помимо научных текстов, о «снежном человеке» написано много публицистических и журналистских работ. Например, обобщенные представления о «диких» или «снежных» людях на примере известных кейсов разных регионов мира рассмотрела О. Чернайн, известная британская писательница XX века и популяризатор криптозоологии (*Tchernine 1971*).

Специфика поднимаемой темы заключается в ее междисциплинарном освещении. В исследованиях «дикого человека» синтезируются данные гуманитарных (фольклористики, культурной антропологии, этнологии) и естественнонаучных дисциплин (физической антропологии, этологии, эволюционной биологии). Еще одна существенная характеристика дискурса о дикости — совмещение научной оптики с квазинаучным подходом. «В этом смысле мы могли бы сказать, что современный комплекс рассказов о йети — это транскультурный продукт, созданный путем стирания границ между различными онтологическими сферами (природное/сверхъестественное), языками, географическими и эмпирическими измерениями, историями и их восприятием» (пер. Г. Ю. Устьянцев) (*Sawerthal, Torri 2017: 143*).

### Методология и методы

Данная статья основана на полевых материалах (далее — ПМА), записанных в Республике Марий Эл (Волжский, Горномарийский, Звениговский, Мари-Турекский, Медведевский, Новоторъяльский, Оршанский, Параньгинский, Сернурский, Советский районы), в Мишкинском районе Республики Башкортостан. Периодизация исследования охватывает временной промежуток 2017–2024 гг. Выездные экспедиции осуществлялись мною индивидуально или в составе Поволжской этнологической экспедиции Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. Среди опрошенных, преимущественно, представители возрастной группы старше 40 лет, мужчины и женщины различных профессий. Мною были проанализированы тексты несказочной прозы (былички, поверья, легенды), интервью, записанные на луговомарийском языке, его локальных наречиях, но чаще на русском языке. Исследуемое этнографическое поле является, преимущественно, мультилингвальным. Выбор языка общения зависел от контекста коммуникации, языковых компетенций информантов и собирателей. В статье все тексты приводятся на русском языке. Помимо этого, для работы использованы уже опубликованные фольклорные материалы, посвященные марийским демонологическим персонажам, связанным с лесным

<sup>1</sup> Криптозоология — совокупность знаний о поиске и доказательствах существования мифических животных, легендарных или вымерших, чье актуальное существование не признано официальной наукой.

<sup>2</sup> Гоминология — совокупность знаний и представлений о человекоподобных существах, чье существование не доказано наукой.

пространством. Дополнительным источником послужили материалы региональных интернет-СМИ, в основном, Интернет-версии газет. Статья написана в рамках грантового исследования РНФ «Легенда о «диком (снежном) человеке»: происхождение, региональные версии, контексты массовой культуры».

Задача данной статьи — исследовать концепт дикости в мифологических представлениях разных групп марийского населения. Местным демонологическим героям свойственны атрибуты дикости, проявляющиеся во внешних признаках и функциях. В данной статье я обозначу наиболее общие специфические черты дикости фольклорных персонажей (мифологических наследников и духов природы) в марийской традиции. Для этой цели я опираюсь на методы дескриптивной этнографии и фольклористики (описание сюжетов и образов), компаративистский подход (сопоставление текстов различных культур), семиотику.

При работе с фольклорными текстами и нарративами интервью я учитывал следующие данные: 1) фигуры главных героев повествования; 2) фигуру рассказчика (его восприятие событий, степень дистанцированности от происходящего в повествовании); 3) описание локации встречи с «диким человеком»; 4) темпоральную специфику взаимодействия героев (время года, время суток); 5) категории эвиденциальности (очевидности, проявленности) персонажей, следы их присутствия, доказательства достоверности существования; 6) жанровую специфику текстов. Для дальнейшей работы с мифологическими представлениями о «диком человеке» участниками проекта составляется корпус текстов по региональному принципу.

### Номинации духов, связанных с природными локусами

В рассматриваемых группах марийского населения персонажи, связанные с природой, имеют вариативные номинации: у луговых и восточных марийцев *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), *водыж* (Нурминский 1862: 257–259), *таргылтыши* (Пенькова и др. 2009: 402), *албаста* (Sebeok, Ingemann 1956: 52–53), *азырен*, у северо-западных *Ташман* (Морохин 1994: 183), *Ате-Малахай* (Морохин 1994: 178), *Млит* (Морохин 1994: 176); *шыртгэй хоза* (горномар. «лесной хозяин»), *келтбимаши* (горномар. «черт») у горных марийцев. Иногда для обозначения духов природы используются термины славянской культуры *леший*, *некоиной*, *диконький*. В качестве номинаций также встречаются прилагательные, обозначения конкретных признаков, например, *кугу ен* (луговомар. «большой человек») (Тойдыбекова 1997: 216), *кужжу ўп* у вятских марийцев (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 для устной передачи мифологических текстов. Интересно, что персонажи, связанные с водой, также весьма разнообразные в марийском фольклоре, редко визуализируются рассказчиком и менее презентативны в контексте концепта дикости.

У соседних с марийцами народов Поволжья существуют схожие представления о мифических наследниках и духах природы. Функционально и визуально эти демоны схожи с марийскими. Например, удмуртские *Нюлэс-мурт* («лесной человек») и

обыда (Панина 2017), татаро-башкирский *шурале* (Насыри, Коблов 2020: 68–73) и др.

Несколько отличается от фольклора «луговой стороны» горномарийская устная традиция. Здесь также распространены сюжеты о «нечистых» и опасных локусах, но представления об их обитателях крайне размыты. Акторность в нарративах приписывается не конкретным персонажам, а неким силам или самому месту:

«— Тут есть рассказы, что люди плутают, в лесу человек теряется может быть? (Устьянцев Г. Ю.)

— Я сама один раз так потерялась. Тут в лесу, ходила за грибами, всегда туда ходила с папой. Непонятно, как очутились, еле-еле дорогу нашли. Бывает, особенно раньше, щас вот не очень, а вот раньше рассказывали... На лошадях же ездили раньше, на лошадях очень многие люди плутали, на лошадях они больше плутали, не знаю из-за чего. И бабушка моя рассказывала. Едешь, едешь — говорит, на лошади, и оказывается не там, где нужно. Может быть лошади превращались кого-то чего-то, не могу вот ответить насчет этого» (Г. Р., ж., Второе Чермышево, Горномарийский район 2024).

Эту особенность можно объяснить более масштабной христианизацией горных марийцев по сравнению с луговыми и восточными. Местная демонология менее разнообразна номинациями персонажей, информанты мало осведомлены об их внешних проявлениях. В славянской фольклорной традиции место конкретного демонима в быличках также часто занимает «субстанцированное нечто» или подразумевающаяся абстрактная сила (Левкиевская 2003).

В рассказах современных марийцев, моих информантов, зафиксированы мифонымы, транслируемые посредством каналов массовой культуры (Интернет-ресурсов, телевидения): «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.

— Я слышал, а расскажи (Устьянцев Г. Ю.).

— 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» (Р., м., Йошкар-Ола, 2024).

Под чупакаброй в мировой культуре понимают существо-криптида, образ которого широко распространен в фольклоре испаноязычного населения Северной Америки. Его 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» (Руей-Уиллоуби 2018: 97).

На страницах марийских интернет-источников появляется образ йети или «снежного человека». Этот персонаж входит в контаминацию с представлениями о марийской *овде*: его также вероятнее всего встретить в «некоих местах»: рощах, оврагах, пещерах. В СМИ «снежного человека» включают в контекст местных демонологических представлений:

Скорее всего, такие существа обитали в вятских лесах много веков назад, о чем и сохранилась народная память в легендах и быличках. При этом народ-

ная молва, чаще всего, переносила эти истории из глубокого прошлого в недавние времена, мол, это случилось буквально «вчера» или 20–30 лет назад, и были многие свидетели. Тем более, что человеку свойственно приукрашивать какие-то экстраординарные события, которые случаются очень редко. Поэтому слухи о «Снежном человеке» вполне могли иметь реальную основу в таежной части Кировской области, кто знает, может быть, именно там сохранились единичные экземпляры этого «доисторического существа» (MariUver 2022).

Схожие явления присущи и другим фольклорным традициям Урало-Поволжья, например, у современных обских коми *лешаки*, *лешие* воспринимаются информантами как «снежные люди» (Голубкова 2011: 291–293).

### «Дикие люди» в коммуникации с человеческим миром

Согласно марийским быличкам и поверьям, духи природных локусов осуществляют типичные для данной категории персонажей функции. Они пугают или сбивают с пути людей, похищают детей и мужчин (в особенности это свойственно для *овды*, феминного лесного духа), мешают охотникам уйти из леса с добычей, уводят из хлева/стойбища и гоняют скотину до изнеможения. Эти зловредные действия наиболее частотны для лесных и овражных чертей (*ия*), *кереметов*, ассоциируемых со злом и нечистой силой. Этот же набор проявлений ситуативно свойственен для лесных хозяев (*чодыра оза*, *чодыра кугыза*), покровителей лесного пространства. Считается, что духи-хозяева вредят людям из-за нарушения ими целостности природных локусов, осквернения природы. С другой стороны, духам-покровителям присущи и патернистские проявления: они могут вывести заблудившегося путника, помочь охотнику и грибникам в хозяйстве, защитить пасущееся стадо от нападения хищников, показать человеку место клада. Марийские лесные образы отличаются амбивалентностью: сочетают в себе зловредные негативные проявления и положительные охранительные функции. Многие мои информанты наблюдают ритуал обращения к духам леса, иногда он сопровождается символическими подношениями монет или еды (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» (Л. А., ж., Лужбеляк, Оршанский район МЭ, 2024).

Наиболее популярным персонажем марийского фольклора о лесе у луговых и восточных марийцев является *овда*. Она чаще представляет собой феминный демонический образ, высокое волосатое существо женского пола. Так ее описывают информанты: «Большие груди, тяжелые, длинные волосы, длинные ногти, седые, длинные волосы, неопрятная и почему-то женщина» (К. Л., Мари-Турек, 2024). В мифологии луговых и восточных марийцев с этим персонажем связано несколько мотивов: 1) *овды* живут и являются в лесах, оврагах; 2) по ночам они катаются на лошадях, путают им гривы; 3) *овды* одаривают человека богатством, угощают на своей ночной свадьбе; 4) *овда* поймана деревенскими мужиками и избита, выдворена за

пределы деревенского социума. В отместку она проклинает деревню на вымирание и нищету; 5) *овда* создает объекты природного ландшафта, вытряхивая землю из своих гигантских лаптей (Пенькова и др. 2009: 377). Примечательно, что для мариийских *овд* в распространенном сюжете о поимке и изгнании демона присуща способность накладывать проклятия, то есть магические силы. Это сближает ее образ с другими демоническими категориями, например, с ведьмой.

По представлениям мариийцев, *овды* могут зазывать к себе мужчин, обольщать и похищать их, вступать с ними в сексуальную связь. Этот сюжет характерен для несказочной прозы о «дикой женщине», особенно интенсивно он встречается в монгольском фольклоре. В некоторых текстах *овды* и люди создают семьи, рожают совместных детей (Тойдыбекова 1997: 215–218). Однако в монгольских вариантах легенды о связи с «дикой» демонической женщиной этот союз часто носит принудительный характер (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. Обычно в нарративах не уточняется, в какой период годового цикла можно увидеть «дикого» персонажа, но, ввиду того, что лес наиболее освоен человеком в теплое время года, то такие контакты с нечистой силой вероятны весной или летом. Местные жители избегают мест с негативной репутацией, детей предостерегают от посещения этих пространств.

«Да, потому что там есть *Овда корем* (*овраг овды* — прим. авт), 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...» (А. В., Марий-Турецкий, 2024).

Считается, что лесные духи являются визионерам в конкретных местах и передвигаются по особым тропинкам, которые отмечены следами пребывания этих мифологических персонажей. Негативной репутацией обладают дороги, по которым проходили *овды* (Тойдыбекова 1997: 91) и другие фольклорные демоны. Например, у вятских мариийцев записаны следующие поверья:

«Передвигались Диконькие по одним, лишь им известным, дорогам <...> Особую значимость для Диконьких имел старый дуб на улице Молодёжной, 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 неё и, как ни укрепляли люди запоры, всё 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.

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 давно прошедших событиях, анонимизируется, интродукция героя осуществляется с помощью слов «мужчина», «одна женщина», «бабушка». Если же мифологический рассказ посвящен фактам недавнего прошлого, под героям может подразумеваться вполне конкретный свидетель, которого могут обозначить личным именем, профессией, указанием на степень родства («мой дядя»). Еще один способ подтверждения достоверности нарратива — ссылка на обобщенные представления местных жителей как на коллективный источник (Неклюдов 2024: 76).

Важный фактор эвиденциальности — указание на физические последствия пребывания мифологического персонажа в мире людей. Например, в рассказах о марийской нечисти такими следами присутствия выступают уставшие и измученные кони, спутанные гривы, пропажа людей и скота. Для «снежного человека» или йети в массовой культуре и многих локальных вариантах легенды типичны такие свидетельства «подлинности», как отпечатки ступней, фотографии, кусочки шерсти (Mliilgan 1990: 90–91), но для исследуемого региона данные категории эвиденциальности не актуальны. Персонажи марийского фольклора обычно не оставляют после себя физических (телесных, физиологических) следов присутствия. Некоторые информанты не видели духов сами, но убеждены в их существовании на основе косвенных фактов:

«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 с ней, а на следующий день грива в косичках плетеных, вот кто так может делать, если не верить, что такие существа есть» (Р. П., м., Мишкинский район Башкортостана).

Видение нечистой силы может привести к негативным событиям (смерти, болезни) или предвещать их. В топонимических легендах категориями эвиденциальности выступают объекты ландшафта: холмы, валуны и др. В некоторых текстах *овда*, подобно мифическому великану онару, вытряхивает из своих гигантских лаптей землю; так возникают природные возвышенности (Устяицев 2023: 93).

### Между демонической морфологией и звериной природой

Звериная морфология в образах марийских лесных персонажей проявлена в следующих признаках: наличии шерсти (что чаще свойственно *овде*, *таргылтышу*), способности издавать животные звуки. Эти духи обитают в дикой природе удаленно от социума, могут иметь звериные воплощения. Региональная особенность мифологической дикости заключена в орнитологических мотивах. Так, *овде* приписывается способность обрачиваться в птиц, издавать птичьи крики подобно сове (ПМА). В несказочной прозе встречается номинация *кайык овда*, что буквально на луговомарийском означает «птица-овда» (Пенькова и др. 2009: 381).

Носители «дикой сущности» находятся на периферии человеческого мира, обладая антропоморфными свойствами. Среди них бипедия (хождения на двух ногах), понимание речи человека (реже — возможность разговаривать), обладание логикой 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 носят орудия труда, в отличие от «дикого человека» европейского фольклора (Forth 2007). Для некоторых визуальных воплощений лесных духов характерно ношение одежды. Антропоморфную ипостась *овды* информанты описывают как женщину в белом плаще-рубахе, часто в марийском традиционном костюме, но с распущенными волосами.

Демоническая сущность духов природы сводится к ряду вариативных признаков, устойчивых в несказочной прозе народов Урало-Поволжья. Персонажи способны к оборотничеству, могут превращаться в детей и путников. Оборотничество можно рассматривать как признак демонической морфологии: эта способность демонстрирует умение пересекать границу между человеческим и «потусторонним» измерениями (Неклюдов 2016). Марийская нечисть (*овды*) имеет вывернутые колени, ходит или ездит на лошадях спиной вперед, что соответствует представлениям о демонической инверсии нечистой силы (антидвижение). Примечательно, что вывернутые стопы присущи также образу гималайского йети (Sawerthal, Torri 2017: 125) Согласно поверьям, женщины-демоны имеют огромные груди, которые закидывают на плечи (ср. с восточнославянскими *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 для облика нечистой силы в целом, большой рост можно интерпретировать 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 тёмное она видела с собой, какой-то тёмный, 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» (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 встречающиеся в образах 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 и др. 2009: 396).

Связь *овд* с людьми (марийским народом) в фольклорной традиции имеет несколько интерпретативных моделей. У луговых и восточных марийцев бытует легенда о том, что мифический народ *овд* обитал в Поволжье до прихода туда людей. Согласно местным представлениям, *овды* выглядели как обычные люди (и мужчины, и женщины), но с вывернутыми коленями. Они жили в своих жилищах и передвигались спиной вперед. После прихода марийцев они вынужденно покинули эти

территории и стали жить в лесах и оврагах (Устяняцев 2020: 282). Похожие тексты о связи 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 советского 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 мнению марийского исследователя, *овдами* в фольклоре обозначают древнее охотничье племя, населявшее бассейн Волго-Вятки. «Повсюду считают *овду ир ен* «дикий человек», *ир ёдрами* «дикая женщина», т. е. их причисляют к человеческому роду, стоявшему на более низком уровне культуры» (Акцорин 1967: 161–162). Аналогичные представления связывают с «диким человеком» в фольклоре других народов. Например, в европейских мифах и эпических текстах о «диких людях» нашли отражения представления о варварских, нецивилизованных народах, «культурном другом», часто — об автохтонных группах (Bartra 1994: 3–4).

В квазинаучной литературе и массовой культуре существует две биологические интерпретации происхождения яйти/«снежного 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).

Иногда «диких людей» марийцы описывают как маргинализированную часть населения, которая была изгнана деревенским социумом за нарушение общественных норм (разбой, блуд, колдовство и др.). Согласно некоторым записанным нарративам, *овда* — это конкретная женщина, распутная или занимавшаяся ведовством, за что ее выгнали односельчане. В такой интерпретации *овды* максимально «очеловечены», но при этом все же 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. Все.

— И дети тоже *овда*? (Г. Ю. Устяняцев)

— Все, они уже ближе к природе.

— Они колдуют?

— Они все делают. Но точно сказать нельзя.

— Они как они выглядят? Как обычные люди?

— Ну, ты бомжа возьми... Ну это моя гипотеза, что это изгнанные Люди» (Н. М., Моркинский район, 2017).

Согласно другим представлениям, *овды* не ушли бесследно, а стали предками современных людей. В некоторых местных легендах современные поселяне являются носителями крови *овды*, в буквальном и мифологическом смыслах. Эта мифо-генетическая связь проявляется в фенотипических особенностях: рыжих и/или вьющихся волосах: «Я из рода *овды*, у меня отец из деревни, где жили потомки *овд*. У них были вьющиеся волосы. Если волос вьется, то это *овда*, говорят. Мне мама говорила, что я из рода *овды*» (Л. Г., ж., Советский район, 2022). В марийском фольклоре совместное потомство лесного демона и человека основывает род или деревню. В то же время мотив убийства/раздела «диких детей» (родденных от «дикого человека»)

ка»), известный, в частности, по монгольским преданиям (человеческий родитель похищает ребенка или ребенка убивает демоническая мать) (Неклюдов 2021: 4–5), не представлен в марийской традиции.

Авторы статьи про о природных духах марийской мифологии зафиксировали представление жителей Марий Эл о домарийском населении Новоторъяльского района:

«Самыми первыми 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) Новоторъяльского района; Пенькова и др. 2009. С. 394)

Редко мы записывали нарративы, в которых лесные существа описаны как отдельный биологический вид или первобытные люди. Существует мнение, согласно которому *овды* — это реликты древних животных (обезьяноподобных), которые до сих пор прячутся от человека в лесу. Так, в передаче телеканала ТНТ «Необъяснимо, но факт» (вып. № 94, 2007) зафиксирована именно такая, криптозоологическая интерпретация образа *овды*.

### Заключение

В несказочной прозе луговых и восточных марийцев «дикие персонажи» совмещают в себе зооморфные, антропоморфные и демонические черты. Локальный вариант «дикого человека» отличают 1) феминные проявления, часто воплощенность в женских образах (овда); 2) орнитологические мотивы в описании, сравнение не только со зверями, но и с птицами («кричит как сова», «кугукает»); 3) отсутствие физических следов присутствия, свойственных, например, азиатским персонажам: отпечатков ног/лап, кусков шерсти; 4) духи леса фигурируют в ритуальных практиках, выполняют функции мифологических покровителей локусов. К ним обращаются с просьбой об удаче в лесном собирательстве, защите от диких животных. У горных марийцев лес также воспринимается как семантически окрашенное, опасное и «потустороннее» пространство, однако легенды об их наследниках, «диких» персонажах не распространены. С «дикими людьми» Восточной Азии, Европы, Северной Америки марийских демонов сближает гоминологические интерпретации, поверья о мифо-генетической связи с современными людьми.

### Источники и материалы

MariUver 2022 — Аномальные зоны Марий Эл. Где живет Снежный человек? // MariUver (от 21.02.2022). <https://mariuver.com/2022/02/21/mari-kuzhu-up-yeti/>

ПМА — Полевые материалы автора.

### Научная литература

Акцорин В. А. Этногенез марийского народа по данным фольклора // Происхождение марийского народа / Г. А. Архипов, Д. Е. Казанцев (ред.). Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1967. С. 1–30.

Акцорин В. А. Марийский фольклор: мифы, легенды, предания. Сборник / сост. В. А. Акцорин, ред. С. С. Сабитова. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1991. 285 с.

- Акторин В. А. Прошлое марийского народа в его эпосе. Саров: Альфа, 2000. 87 с.
- Аминеев З. Г. Башкирские этногенетические мифы, связанные с шурале // Проблемы сравнительного литературоведения и фольклористики Урало-Поволжья. Сборник статей и материалов: к 70-летию литературоведа и фольклориста, доктора филологических наук, профессора В. Г. Родионова / сост. и науч. ред. И. Ю. Кириллова. Чебоксары: Чувашский гос. ин-т гуманитарных наук, 2018. С. 41–54.
- 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.
- Левкиевская Е. Е. Мифологический персонаж: соотношение имени и функции // Славянское языкознание. XIII Международный съезд славистов / под ред. А. М. Молдована. М.: Индрик, 2003. С. 376–388.
- Морохин Н. В. Нижегородские марийцы. Йошкар-Ола: б/и, 1994. 249 с.
- Насыри К, Коблов Я. Миология казанских татар. Казань: Смена, 2020. 136 с.
- Неклюдов С. Ю. Какого роста демоны? // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах № 1 / отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2012. С. 85–122.
- Неклюдов С. Ю. Оборотничество: «природа вещей», объем понятия, региональные версии // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах № 5. М.: Индрик, 2016. С. 13–34.
- Неклюдов С. Ю. В пленау монгольской нимфы // Живая старина. 2021. № 1 (109). С. 2–6.
- Неклюдов С. Ю. Эвиденциальность как «внутренний комментарий» текста: свидетельства о «диком человеке» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. № 7 (2). С. 58–80.
- Нурминский С. А. Очерк религиозных верований черемис // Православный собеседник при Казанской духовной Академии. Ч. III. Казань: Въ типографії губернского правленія, 1862. С. 239–296.
- Панина Т. И. Образы лесных духов в удмуртской мифологии и фольклоре: III. Обыда (лесная женщина) // Ежегодник финно-угорский исследований. 2017. Том 11. № 2. С. 57–60.
- 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. Сборник статей памяти Юго Юльевича Сурхаско. Гуманитарные исследования. Вып. 2. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2009. С. 376–415.
- Раденкович Л. Великаны, дикие и иные «чужие» люди // Etnolinguistics. Люблины, 2008. Т. 20. С. 95–106.
- Руей-Уиллоуби Д. Представления о жанрах несказочной прозы в американской фольклористике // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2018. № 2 (36). С. 96–100.
- Тойдыбекова Л. С. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Йоенсуу: Изд-во Карельского института Университета г. Йоенсуу, 1997. 397 с.
- Тойдыбекова Л. С. Марийская мифология. Этнографический справочник. Йошкар-Ола: б/и, 2007. 309 с.
- Устяняцев Г. Ю. Ведьмы, черти и мифическое племя: количественная и гендерная характеристика овды в современном марийском фольклоре // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах № 9 / отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2020. С. 278–286.
- Устяняцев Г. Ю. Героические мотивы в фольклоризованных прошлых марийцев. Онар как мифологический портрет этнической идентичности // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 88–101. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-1/88-101>
- Шелепов С. Е. Легенды и обряды вятских марий. Легенды и предания / сост. С. Е. Шелепов. Йошкар-Ола: Союз писателей России, 2015. 95 с.
- Яковлев Г. Я. Религиозные обряды черемис. Казань: Православное миссионерское общество, 1887. 87 с.

- Bartra R.* Wild Men in the Looking Glass: The Mythic Origins of the European Otherness. Michigan: Ann Arbor. The University of Michigan Press, 1994. 232 p.
- Bernheimer R.* Wild Men in the Middle Ages, a Study in Art, Sentiment, Demonology. Cambridge: Harvard University Press, 1952. 224 p.
- Eberhart G. M.* Mysterious Creatures: A Guide to Cryptozoology (2 volumes). Santa Barbara: Publishing ABS CLIO, 2002. 794 p.
- Forth G.* Images of the Wildman Inside and Outside Europe // *Folklore*. 2007. Vol. 118. No. 3. P. 261–181.
- Forth G.* Images of the Wildman in Southeast Asia an Anthropological Perspective. London, New York: Routledge, 2008. 360 p.
- Kirtley B. F.* Notes upon a Central Asian Legend // *Folklore*. 1963. Vol. 74. No. 1. P. 318–320.
- Mliilgan L.* The “Truth” about the Bigfoot Legend // *Western Folklore*. 1990. Vol. 49. No. 1. P. 83–98. <https://doi.org/10.2307/1499483>
- Sawerthal A., Torri D.* Imagining the Wild Man: Yeti Sightings in Folktales and Newspapers of the Darjeeling and Kalimpong Hills // *Transcultural Encounters in the Himalayan Borderlands: Kalimpong as a “Contact Zone”* / ed. by M Viehbeck. Heidelberg: Heidelberg University, 2017. P. 121–148.
- Sebeok T. A., Ingemann F. J.* Studies in Cheremis: Supernatural. New York: Wenner Gren Foundation, 1956. 357 p.

## References

- Aktsorin, V. A. 1967. Etnogenез mariiskogo naroda po dannym fol'klora [Ethnogenesis of the Mari People According to Folklore]. In *Proiskhozhdenie mariiskogo naroda* [The Origin of the Mari People], ed. by G. A. Arkhipov, and d. E. Kazantsev. Yoshkar-Ola: Mariiskoe knizhnoe izdatel'stvo. 1–30.
- Aktsorin, V. A. 1991. *Mariiskii fol'klor: mify, legendy, predaniiia* [Mari Folklore: Myths Legends and Traditions]. Yoshkar-Ola: Mariiskoe knizhnoe izdatel'stvo. 285 p.
- Aktsorin, V. A. 2000. *Proshloe mariiskogo naroda v ego epose* [The Past of the Mari People in Its Epic]. Sarov: Alfa. 87 p.
- Aminev, Z. G. 2018. Bashkirskie etnogenicheskie mify, sviazанные с шурале [Bashkir Ethnogenic Myths Related to the Shurale]. In *Problemy sravnitel'nogo literaturovedeniia i fol'kloristiki Uralo-Povolzh'ia. Sbornik statei i materialov: k 70-letiiu literaturoveda i fol'klorista, doktora filologicheskikh nauk, professora V. G. Rodionova* [Problems of Comparative Literature and Folklore Studies of the Ural-Volga Region. Collection of Articles and Materials: On the 70<sup>th</sup> Anniversary of the Literary Critic and Folklorist, Doctor of Philology, Professor V. G. Rodionov], ed. by I. Yu. Kirillova. Cheboksary: Chuvashskii gosudarstvennyi institut gumanitarnykh nauk. 41–54.
- Bartra, R. 1994. *Wild Men in the Looking Glass: The Mythic Origins of the European Otherness*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. 232 p.
- Bernheimer, R. 1952. *Wild Men in the Middle Ages, a Study in Art, Sentiment, Demonology*. Cambridge: Harvard University Press. 224 p.
- Eberhart, G. M. 2002. *Mysterious Creatures: A Guide to Cryptozoology* (2 volumes). Santa Barbara: Publishing ABS CLIO. 794 p.
- Forth, G. 2007. Images of the Wildman Inside and Outside Europe. *Folklore* 118(3): 261–181.
- Forth, G. 2008. *Images of the Wildman in Southeast Asia an Anthropological Perspective*. London, New York: Routledge. 360 p.
- Golubkova, O. V. 2011. Lesnye liudi — liudi snezhnye? (Po materialam polevykh issledovanii u obskikh komi) [Are Forest People Snow People? (Based on the Materials of Field Research in the Ob Komi)]. *Problemy arkheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nykh territorii* 17: 291–295.
- Kirtley, B. F. 1963. Notes upon a Central Asian Legend. *Folklore* 74: 318–320.

- Levkievskaia, E. E. 2003. Mifologicheskii personazh: sootnoshenie imeni i funktsii [Mythological Character: The Relationship of Name and Function]. In *Slavianskoe yazykoznanie. XIII Mezhdunarodnyi kongress slavistov* [Slavic Linguistics. XIII International Congress of Slavists], ed. by A. M. Moldovan. Moscow: Indrik. 376–388.
- Mliilgan, L. 1990. The “Truth” about the Bigfoot Legend. *Western Folklore. Contemporary Legends in Emergence* 49(1): 83–98. <https://doi.org/10.2307/1499483>
- Morokhin, N. V. 1994. *Nizhegorodskie mariitsy* [The Nizhny Novgorod Mari people]. Yoshkar-Ola. 249 p.
- Nasyri, K., Koblov, Ya. 2020. *Mifologija kazanskikh tatar* [The Mythology of the Kazan Tatars]. Kazan: Smena. 136 p.
- Nekliudov, S. Yu. 2012. Kakogo rosta demony? [How Tall Are the Demons?]. In *In Umbra: Demonologija kak semioticheskaja sistema* [In Umbra: Demonology as a Semiotic System], ed. by D. I. Antonov, O. B. Khristoforova. Issue 1. Moscow: RGGU. 85–122.
- Nekliudov, S. Yu. 2016. Oborotnichestvo: «priroda veshchei», ob’em poniatia, regional’nye versii [Werewolf: “The Nature of Things”, General Concepts, Regional Versions]. In *In Umbra: Demonologija kak semioticheskaja sistema* [In Umbra: Demonology as a Semiotic System], ed. by D. I. Antonov, O. B. Khristoforova. Issue 5. Moscow: Indrik. 13–34.
- Nekliudov, S. Yu. 2021. V plenu u mongol’skoi nimfy [In Captivity of the Mongol Nymph]. *Zhivaia starina* 1(109): 2–6.
- Nekliudov, S. Yu. 2024. Evidentsial’nost’ kak «vnutrennii kommentarii» teksta: svidetel’stva o «dikom cheloveke» [Evidence as an “Internal Commentary” of the Text: Evidence of a “Wild Man”]. *Fol’klor: struktura, tipologija, semiotika* 7(2): 58–80.
- Nurninskii, S. A. 1862. Ocherk religioznykh verovanii cheremis [An Essay on Cheremisov’s Religious Beliefs]. In *Pravoslavnyi sobesednik pri Kazanskoi dukhovnoi Akademii* [The Orthodox Interlocutor of the Kazan Theological Academy]. Kazan: V Tipografii Gubernskogo Pravleniia. Vol. III. 239–296.
- Panina, T. I. 2017. Obrazy lesnykh dukhov v udmurtskoi mifologii i fol’klore: III. Obyda (lesnaia zhenschchina) [Images of Forest Spirits in Udmurt Mythology and Folklore: III. Obida (forest woman)]. *Ezhegodnik finno-ugorskii issledovanii* 11(2): 57–60.
- Penkova, M. V., D. Yu. Efremova, and A. P. Konkka. 2009. Materialy po dukhovnoi kul’ture mariitsev (sviashchennye mesta i prirodnye dukhi) [Materials on the Spiritual Culture of the Mari People (Sacred Places and Natural Spirits)]. In *Problemy dukhovnoi kul’tury narodov Evropeiskogo Severa i Sibiri. Sbornik statei pamiati Yugo Yul’evicha Surkhasko. Gumanitarnye issledovaniia* [Problems of Spiritual Culture of the Peoples of the European North and Siberia. Collection of Articles in Memory of Yuri Yulievich Surkhasko. Humanitarian Studies]. Petrozavodsk: KarNC RAN. 376–415.
- Radenkovich, L. 2008. Velikany, dikie i inye «chuzhie» liudi [Giants, Wild and Other “Alien” People]. *Etnolingwistyka* 20: 95–106.
- Rouhier-Willoughby, D. 2018. Predstavleniia o zhanrakh neskazochnoi prozy v amerikanskoi fol’kloristike [Ideas About the Genres of Non-Narrative Prose in American Folklore]. *Yazyki i fol’klor korennnykh narodov Sibiri* 2(36): 96–100.
- Sawerthal, A., and D. Torri. 2017. Imagining the Wild Man: Yeti Sightings in Folktales and Newspapers of the Darjeeling and Kalimpong Hills. In *Transcultural Encounters in the Himalayan Borderlands: Kalimpong as a “Contact Zone”*. Heidelberg: Heidelberg University. 121–148.
- Sebeok, T. A., and F. J. Ingemann. 1956. *Studies in Cheremis: Supernatural*. New York: Wenner Gren Foundation. 357 p.
- Shelepov, S. E. 2015. *Legendy i obriady viatskikh mari: Legendy i predaniia* [Legends and Rituals of the Vyatka Mari: Legends and Traditions]. Yoshkar-Ola: Soyuz pisatelei Rossii. 95 p.
- Toidybekova, L. S. 1997. *Mariiskaia yazycheskaia vera i etnicheskoe samosoznanie* [Mari Pagan Faith and Ethnic Identity]. Joensuu: Izdatel’stvo Karel’skogo Instituta Universiteta g. Joensuu. 397 p.

- Toidybekova, L. S. 2007. *Mariiskaia mifologiiia. Etnograficheskii spravochnik* [The Mari Mythology. A Geographical Reference Book]. Yoshkar-Ola. 309 p.
- Ustyantsev, H. Yu. 2020. Ved'my, cherti i mificheskoe plemia: kolichestvennaia i gendernaia kharakteristika ovdy v sovremenном mariiskom fol'klore [Witches, Devils and a Mythical Tribe: Quantitative and Gender Characteristics of Sheep in Modern Mari Folklore]. In *In Umbra: Demonologiiia kak semioticheskaiia sistema* [In Umbra: Demonology as a Semiotic System], ed. by D. I. Antonov, O. B. Khristoforova. Issue 9. Moscow: RGGU. 278–286.
- Ustyantsev, H. Yu. 2023. Geroicheskie motivy v fol'klorizirovannykh proshlykh mariitsev. Onar kak mifologicheskii portret etnicheskoi identichnosti [Heroic Motifs in the Folklorized Past of the Mari People. Onar as a Mythological Portrait of Ethnic Identity]. *Vestnik antropologii* 1: 88–101. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-1/88-101>
- Yakovlev, G. Ya. 1887. *Religioznye obriady cheremis* [Religious Rites of Cheremis]. Kazan: Pravoslavnoe missionerskoe obshchestvo. 87 p.