«Там девушки тонут, говорят, что там водяной черт их утаскивает»: страх в фольклорных нарративах о воде

Герман Юрьевич Устьянцев [1]

✉ ustyan-93@mail.ru
ORCID: 0000-0003-0655-3127

[1] Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия

Для цитирования статьи:
Устьянцев, Г. Ю. (2020). «Там девушки тонут, говорят, что там водяной черт их утаскивает»: страх в фольклорных нарративах о воде. *Фольклор и антропология города*, *III*(1–2), 122–131. DOI: 10.22394/2658-3895-2020-3-1-2-122-131.

В статье автор исследует восприятие водного пространства в современном марийском фольклоре. На основе корпуса устных текстов (быличек, бывальщин, исторических преданий, поверий, собранных в ходе полевых экспедиций) автор анализирует образы водной стихии (рек, озер, водоемов) в устной традиции. В современном фольклоре страх перед водой выражается в 1) нарративах об утопленниках и духах и встречах с ними; 2) текстах о проклятиях, порче, болезнях, источником которых может быть вода или ее дух-хранитель в случае нарушения человеком определенных запретов. В народных представлениях водная стихия может являться источником опасности, если человек загрязняет водную среду, сквернословит у воды или комментирует ее качество. При этом страх перед водой представлен в фольклоре как абстрактная не персонифицированная стихия или же в образе конкретного персонажа: *вӱд ия* (водяной черт), *вӱд оза* (хозяин воды), заложного покойника и т. д. В статье автор также предпринимает попытку исследовать механизмы формирования страха перед водным пространством в современных нарративах: личный опыт рассказчика, демонизация локусов пространства в местной культуре и т. д.

Ключевые слова: марийский фольклор, водяной, несказочная проза, заложные покойники, вода в фольклоре

Girls drown there, they say that the water devil drags them away there: Fear in folk narratives about water

German Yu. Ustyantsev [1]

✉ ustyan-93@mail.ru
ORCID: 0000-0003-0655-3127

[1] Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

To cite this article:
Ustyantsev, G. (2020). "Girls drown there, they say that the water devil drags them away there": Fear in folk narratives about water. *Urban Folklore & Anthropology*, *III*(1–2), 122–131. (In Russian).
DOI: 10.22394/26583895-2020-3-1-2-122-131.

In the article, the author explores the perception of water in modern Mari folklore. Based on the corpus of oral texts (memorates, fabulates, historical legends, belief narratives collected during field work), the author analyzes the images of the water element (rivers, lakes, reservoirs) in oral tradition. In modern folklore, fear of water is expressed in 1) narratives about drowned people and 2) texts about curses, jinxes, diseases, the source of which can be either the water itself or its guardian spirit, provided that a person violates certain prohibitions. In popular beliefs, the water element can be a source of danger if a person pollutes the aquatic environment, swears at the water, or comments on its quality. In this case, the fear of water can be represented in folklore both as a non-personified element and in the form of a specific character: *vӱd ia* (the water devil), *vӱd oz* (the master of water), the undead, etc. In the article, the author also attempts to explore the mechanisms of developing a fear fear of water in modern narratives: narrator's personal experience, demonization of loci in local culture, etc.

Keywords: Mari folklore, water spirit, non-fairytale prose, undead, water in folklore

«Это река, которую называют злой, проклятой. Мы не ходим туда, там пропадали люди…»[1]. Подобные рассказы повсеместно распространены в фольклорных традициях многих обществ, в том числе финно-угорских и, конкретно, в марийском. В современном марийском фольклоре нарративы о водоемах (озерах, реках, топях) актуальны и транслируются носителями традиций по сей день. В корпусах устных текстов вода представлена и как локус божественного (источник жизненно важных ресурсов), и как хтоническое пространство. В работе освещен концепт страха, который выражен в современном марийском фольклоре, образные воплощения страха в различных сюжетах и механизмы его формирования.

Статья основана на анализе марийских фольклорных текстов, относящихся к жанрам несказочной прозы: быличек, бывальщин, поверий, а также исторических преданий. Данные жанры фольклора характеризует тематическое сходство — связь с народной демонологией [Пропп 1928: 33–34]. Быличка отличается бóльшей конкретикой сюжета, бывальщина же не привязана к определенным акторам (рассказчику или третьим лицам). 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» в значении нарративов о пережитом рассказчиком мистическом опыте и о событиях, не привязанных к определенным лицам или локусам, соответственно. Предания можно охарактеризовать как сюжеты о локальной «нечистой силе», связанной с объектами ландшафта (лесами, горами, водными объектами, дорогами и т. д.). В подобных текстах объясняется происхождение конкретных географических названий и репутация данного места в локальной традиции. Под поверьями понимаются несюжетные тексты, смысловое ядро потенциального повествования («говорят, что…»). Тексты указанных жанров в данном исследовании дополняются отдельными комментариями респондентов, ответами на вопросы.

Полевая работа проводилась в период с июля 2015 года по август 2019 года. Полевой материал был записан мною в следующих регионах: Уржумском и Малмыжском районах Кировской области в ходе Южно-Вятской этнографической экспедиции кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова[2], а также в Республике Марий Эл: в Моркинском, Оршанском, Звенигов-

[1] В. И., ж., 1952, записано в село Калинино Малмыжского района Кировской области, ЮВЭЭ, 2017.
[2] Далее — ЮВЭЭ, 2015 и ЮВЭЭ, 2017.

ском, Медведевском районах и в Йошкар-Оле[3]. Большинство опрошенных носителей культуры — жители сельской местности; если в качестве респондентов привлекались горожане, то они обращались в своих интервью к опыту деревенской жизни, поэтому четкого разделения между «городским» и «сельским» дискурсом в ходе данного исследования я не проводил. Большинство интервьюированных соотносило себя с марийской этнической общностью.

Интересно выявить основные модели описания страха в исследуемых нарративах. Водная стихия часто представлена в фольклорных сюжетах персонализировано. Существует ряд персонажей, которых носители локальной традиции ассоциируют с географическими водными объектами (реками, озерами, прудами), считают обитателями и защитниками гидросферы. Чаще всего мистические и таинственные происшествия, связанные с водой, соотносят с деятельностью таких персонажей, как *вӱд оза* ('воды хозяин'), *вӱд кугыза* ('водяной старик'), *вӱд ия* ('водяной черт'), *вӱд ӱдыр* ('водяная дева'), *водяной*. Респонденты часто приписывают этим персонажам возможность вредить человеку, пугать его, намеренно забирать утопленников «на тот свет». Водяные, *вӱд ия* и другие выполняют функцию зловредных существ, «забирающих души», наводящих страх на округу:

> *Вӱд ия* говорил, если ни с того ни с сего человек тонет. У нас было там озеро, там девушки тонут, все говорят про это, говорят, что там водяной черт их утаскивает[4].

> Говорили, что он может забрать человека, говорили, это *вӱд оза* к себе утягивает, поэтому нельзя одному к реке, вечером тем более, не видно ничего, а там течение такое[5].

> Вот тогда еще жил... вот по разговорам я помню из Алдарово в Кокшарово вдоль речки надо идти, там плутали, не то что пугали, там плутали, и там все ездили кругами-кругами приехали, опять на том же месте, потом садились, молились и уже вывозили ‹...› Да, такой случай был, у меня с родственниками[6].

Персонализированные образы воды фигурируют в несказочной прозе не только как демонические силы, априори злые, но и как защитники своих локусов, духи природы, сродни духам поля, леса, дома и т. д. В ряде текстов духи воды охраняют реки и озера от негативного воздействия человека, загрязнения, «осквернения» воды:

> Есть, но такое мало как называется по-русски, да фиг знает-то, вот там нельзя ни ягоды ломать, ни березы и бабушка говорила мне, никогда нельзя ‹...› всегда про воду, нельзя ничего плохого говорить. Вот к речке подойдешь, сначала надо кашу подать или... Дух воды или что, не знаю, отрывают ниточку или любой подарок воде, ну я маленькая была, но у меня это осталось в голове[7].

В случае нарушения определенных табу по отношению к водной среде человека ждет наказание со стороны природного духа, водяного. *Вӱд оза* восстанавливает справедливость, защищает водные объекты от антропогенного воздействия. Примечательно, что персонализированные воплощения воды представлены в нарративах не развернуто, в описаниях отсутствует детализация. В ответ на уточняющие вопросы исследователя респонденты

[3] Далее — ПМА, 2017 и ПМА, 2019.
[4] А. Н., ж., работник культуры, дер. Шоруньжа, Моркинский район Республики Марий Эл, ПМА, 2017.
[5] В., ж. 1957, работник администрации, г. Малмыж Кировской области, ЮВЭЭ, 2017.
[6] В. Б., ж., сел. Большой Китяк, Малмыжский район Кировской области, ЮВЭЭ, 2017.
[7] В. Н., ж., г. Малмыж Кировской области, ЮВЭЭ, 2017.

высказывали сомнения и неуверенность. В отличие от представлений о лесных и домовых «хозяевах», в локальных традициях нет устойчивых визуальных образов водяных духов. В некоторых текстах несказочной прозы встречаются определения *вӱд ия* как «черта с рогами, как в книгах» или же антропоморфные описания:

> И вот бабушка мне рассказывала, что как будто женщина какая-то, зовет ее и все, и та идет, потом уже одумалась, а она в топи стоит, в болоте. [А зачем эта женщина хотела ее в болото увести, бабушку?] Нечистая ‹…› [Это как призрак с того света или черт?] Как бес какой-то[8].

В рассказах о марийской нечисти также описан образ водяной старухи, которая не делает зла, но может причинять вред людям, мешать улову [В. З. 1877: 246]. В целом же нечистая сила, согласно марийским поверьям, живущая в воде, не имеет устойчивого и конкретного внешнего воплощения. Примечательной особенностью водяных духов в устных текстах является также отсутствие множественного воплощения. *Вӱд оза/вӱд ия* всегда фигурируют в фольклорных сюжетах в единственном числе: в каждом водном объекте — свой «хозяин». Л. Н. Виноградова определяет одиночное воплощение «нечисти» как характерную особенность «духов-хозяев» [Виноградова 2014: 343]. Можно предположить, что единичное представление о «хозяевах» природы подчеркивает их более «высокий статус» в народных представлениях. Характеристика описываемой категории мифических персонажей является конкретной и меняется в зависимости от контекста.

У водных объектов, согласно фольклорным текстам, могут происходить мистические видения, однако рассказчик, как правило, не конкретизирует существ, которых он наблюдает, подменяет их названия местоимениями или указаниями на половозрастную характеристику: «мужчина», «женщина», «старик», «девушка» и т. д. Определения «водяной», «живущий в воде» звучат при уточняющих вопросах исследователя: «Я не знаю, кто это была, водяной или нет, или нечисть как-то, но я видела женщину, как обычная женщина, сидела у колодца рано утром, ну, на работу я шла, просто не местная она, и кому надо так рано из дома выходить…»[9].

С. Г. Леонтьева отмечает, что сознание информанта фокусируется «не на персонажах, а на факте визионерского контакта и условиях, в котором он произошел» [Леонтьева 2002: 247–248]. Е. Е. Левкиевская считает, что в процессе эволюции мифологических сюжетов образы (персонажи) становятся более «размытыми», их видовые и специфические черты редуцируются, а на первый план выходят универсальные признаки «нечистой силы» [Левкиевская 2006: 188]. Респонденты используют вместо демонических дефиниций личные или указательные местоимения, определения пола («мужчина», «женщина», «девушка») или характеристики возраста, внешнего вида («высокий черный», «в белой одежде, молодая» и т. д.). Е. Е. Левкиевская интерпретирует данное речевое явление как своего рода коммуникативную игру: предполагается, что вовлеченный в дискурс интервьюер (собеседник) знает, о какой категории нечисти идет речь и даже может поучаствовать в конструировании, определении описываемого фольклорного персонажа [Левкиевская 2006: 193–201]. В. А. Черванева объясняет расплывчатость фольклорных образов в описании и замену их названий местоимениями двумя причинами: спецификой разговорного жанра и нежеланием

[8] Р., ж., работник столовой, г. Малмыж Кировской области, ЮВЭЭ, 2017.
[9] О. Н., ж., хореограф, г. Малмыж Кировской области, ЮВЭЭ, 2017.

произносить имена демонических персонажей вслух [Chervaneva 2016: 62].

Примечательно, что между устрашающими демонами и чертями (*ия*), живущими в воде, и «хозяевами» воды в нарративах практически нет разницы. Обе категории персонажей могут пугать человека, являться в виде антропоморфных образов, насылать болезни и т. д. Отличие между ними заключается лишь в том, что «духи природы» не прибегают к зловредным действиям без конкретного повода, они защищают свой обитаемый локус от человека. Тем не менее, *вӱд оза, вӱд ава, вӱд кугыза* часто бывают приравнены рассказчиком к категории нечисти, демонических существ.

Специалист по демоническим образам в русской культуре Д. И. Антонов пишет, что локальные духи-покровители приобретают облик черта в функциональном и визуальном плане, ибо сам образ черта не конкретизирован в фольклоре и размыт [Антонов 2013: 26]. Двойственную ипостась домашнего духа ранее описала Э. В. Померанцева, отметив сочетание демонических и человеческих характеристик данного мифологического персонажа [Померанцева 1975: 99]. Е. Е. Левкиевская определила дуалистичность «статуса духов-покровителей» на примере домового: с одной стороны, он есть в каждом доме и необходим для развития и охраны хозяйства, с другой стороны, его могут представлять в виде нечисти, от которой необходимо избавиться [Левкиевская 2000: 111]. Также Е. Е. Левкиевская, сравнивая русский и польский фольклор, приходит к выводу, что отношение русских к домашним духам как к богам, учтивое и осторожное, пришло именно из традиций финно-угорских народов, в то время как западные славяне воспринимают домовых как злых духов [Левкиевская 2014: 391].

Возможно, устрашающий образ *вӱд оза* возник на основе почтительного, опасливого отношения к божествам воды, гипотетически более «высокостатусным» мифологическим персонажам, чем духи-хозяева природных и ландшафтных объектов. Не исключено, что демонизация «духа воды» связана с христианизацией. Поклонение божеству воды (*Вӱд Ава,* ‘воды мать’) распространено в некоторых локальных традициях. В честь нее проводят моление, ей посвящают ритуалы и жертвы, в народных мифологических представлениях божество воды — это все-таки более «статусный» персонаж, адресат культа, который редко фигурирует в несказочной прозе. В нарративах богиня *Вӱд Ава* не имеет демонической природы и, как правило, не связана с концептом страха[10]. Можно ли говорить о некоем родстве между образами водяных духов и божеств, остается дискуссионным вопросом.

В исследованиях, посвященных марийской несказочной прозе и фольклорным персонажам, фигурирует большое разнообразие мифологических терминов, обозначающих различные персонификации воды: *вӱд ия, вӱд оза, вӱд овда, вӱд ӱдыр, вӱд он* (‘воды владыка’), *вӱд ӱрт* (‘воды дух’), *вӱд кува-кугыза* (‘водяные старуха-старик’), *Вӱд Ава* [Акцорин, Сабитова 1991, Ситников 2006, Тойдыбекова 1997]. Среди приведенных терминов чаще всего в собранных мною нарративах фигурировали *вӱд ия* и *вӱд оза*.

Нередко фольклорные термины *вӱд ия, вӱд оза, вӱд ӱдыр* можно встретить в марийских гидронимах. Местные жители могут и не знать конкретных сюжетов, связанных с мифическими обитателями водоемов, но ссылаются на местные поверья:

[10] ГИМА.

> Я не знаю, почему, но, сколько здесь живу, все время говорили *ия корем* (овраг черта. — *Г. У.*), рядом с рекой он был, ну и мы туда не ходили. Нет, почему так называется — не знаю, может, и было что такое там ‹...›[11].

> Ну говорили у нас, что река эта как чертова, так и называли, много там тонуло, помню, соседский мальчик, еще я была маленькая, ага... Долго искали его, несколько дней, ну говорили, что вроде бы черт там был, очень неспокойная река, весной часто кто-то тонет[12].

Вопрос о более ранних, «исконных» образах и функциях духов природы является дискуссионным. Процесс трансформации образа трудно проследить в виду ограниченности источников фольклорного характера. Исследователь марийского фольклора Л. С. Тойдыбекова считает, что изначально духи природных и хозяйственных объектов обладали божественными характеристиками, а затем в народном сознании остались в «шуточных» и «страшных» рассказах в образе духов-хозяев [Тойдыбекова 1997: 188].

Персонализированные образы водной стихии в современном фольклоре теряют детальность, редко упоминаются рассказчиками в контексте мифологических терминов. Существует тенденция к абстрактному описанию воды как некой природной стихии, к деперсонализации воды в фольклоре. Так, в ряде поверий вода как бы «оживает», наделяется субъектными характеристиками, но не имеет антропоморфного воплощения:

> Всегда нужно к воде с уважением относиться, спросить, можно ли попить, поблагодарить, поклониться, нельзя у воды ругаться, мочиться туда... Даже нельзя мыслить в плохую сторону[13].

Опрошенные отмечали, что у воды есть «характер», «воду нельзя обижать». В исследуемых регионах крайне распространены сюжеты о наказании, которое получает человек за неуважительное отношение к реке или источнику, за оценочное суждение по отношению к качеству воды (табуированы как положительные, так и отрицательные характеристики качества воды, озвученные «про себя» или вслух). За нарушение сакральных запретов человек получает неожиданную болезнь, излечиться от которой можно только «попросив» у воды прощения. На вопрос о том, кто насылает болезнь и как выглядит это существо, информанты называли только «силу воды», «воду»:

> Я могу вспомнить историю, вот у меня тоже было, я шла тогда через поле и устала очень... Тут вижу — родник, ну и пошла я попить, и вот глоток делаю, про себя думаю: «Какая вкусная, теплая ‹...›». И вот в тот же вечер у меня щеку раздула, я говорить не могла. Пошла к тетке, она еще лечила у меня и говорит, не ругала ли воду. Я сказала ей, что хвалила сегодня. И она такая: «Ну ясно», — и повела меня к реке, просить прощение, потому что нельзя про воду ни плохо, ни хорошо[14].

Вода предстает в данных нарративах как абстрактная сила, стихия, источник потенциальной угрозы.

Еще один корпус текстов повествует о водных объектах как о пространстве, «населенном» умершими. В марийском фольклоре часто встречаются былички о встрече с заложными покойниками, утопленниками: «Ну я иду и

[11] В. Н., м., село Калинино Малмыжского района Кировской области, ЮВЭЭ, 2017.
[12] Н. А., ж., учитель, село Морки Моркинского района Марий Эл, ПМА, 2019.
[13] А., ж., работник культуры, дер. Шоруньжа Моркинского района Марий Эл, ПМА, 2017.
[14] Т. В., ж., 1950, пенсионерка, село Большой Китяк Малмыжского района Кировской области, ЮВЭЭ, 2017.

вижу ‹…› стоит у реки, девушка. Смотрю — а это девушка, как русалка или кто еще… Я тогда стала молиться и пошла дальше… Там часто видят кого-то, кто утонул случайно»[15].

Души умерших при трагических обстоятельствах не могут попасть на «тот свет» и остаются на границе двух миров. Заложные покойники фигурируют в текстах как в единственном, там и во множественном числе, чаще всего это женщины, по внешним описаниям похожие на восточнославянских русалок. Водоемы представлены в мифологическом сознании как иномерное пространство, в которое переходят души после смерти:

> Моя сестра младшая, ей тогда лет девять было. Она особенная была, общалась с цветами, животными, и они ее понимали, хотя дети все дурочкой называли. Так она сама по себе и жила. Видела будущее, картинки разные — все сбывалось. И вот однажды, мама на работу собиралась, она ей говорит: «Я сон видела, будто улетаю на воздушном шаре», — и попросила у матери, говорит, картошки пожарь, сейчас ко мне придут. Кто придет — непонятно. «Они», — говорит. Ну мама ей и пожарила, а сама ушла работать в колхоз. И на обед когда шла, ей навстречу толпа, все обходят ее. И только соседка подошла и говорит: «Ты знаешь, что Тонька твоя тонула». Она сама утопилась, будто кто-то пришел за ней, а она это знала уже, забрали ее рано. А было это, кстати, на Казанскую (день Казанской иконы Божьей Матери. — *Г. У.*), ровно 50 лет назад...[16].

В приведенном сюжете девочку забрали с собой некие «гости с того света», можно предположить, что это были духи умерших родственников, которые зазвали ее к себе, в мифологическое пространство воды-смерти. В марийской несказочной прозе широко распространены поверья о душах утопленников, забирающих живых «на тот свет». Потенциальные жертвы могут слышать звуковые галлюцинации в виде голосов или впадать в своего рода трансовые состояния. Так, в Звениговском районе Республики Марий Эл известна легенда об озере Конанъер, имеющем пугающую репутацию:

> Говорят, что тут утонула давно Фатима, ее отец, купец, хотел замуж выдать за богатого, она тогда утопилась тут. И до сих она забирает людей к себе, мужчин она очень любит, часто именно мужчины тонут. В том году утонул мужчина, мальчик тонул три года назад, всех возрастов. Хотя мы понимаем, почему именно мужики тонут, но все равно так говорят[17].

Призрак, согласно поверьям, живущий в озере или реке, является не «хозяином» водного объекта, а его обитателем. У заложного покойника в фольклорной традиции нет статуса и роли защитника природных объектов, духа-покровителя. Данный персонаж выполняет исключительно зловредные функции: пугает, «водит», топит обитателей «живого мира». В сюжете о Фатиме действия утопленницы мотивированы статусом невесты, поиском новых женихов, ведь настоящая свадьба не была сыграна, и она играется «на том свете».

Мотив «несыгранной свадьбы» присутствует также в легенде об озере Кузнечиха, записанной в Звениговском районе. Согласно местному фольклору, на месте озера находилась деревня Кузнечиха. Местный разбойник Эпанай убил своего отца, а затем сжег деревню, в которой погибло много людей. Более того, спустя несколько лет он захотел жениться на своей сестре Вике. Однако празднество не было завершено, «высшие силы» предотвратили кровосмесительный брак, и деревня ушла под воду:

[15] Н. В., ж., работник культуры, село Медведево Медведевского района Марий Эл, ПМА, 2019.
[16] В. З., ж., пенсионерка, дер. Пукшинерь Малмыжского района Кировской области, ЮВЭЭ, 2017.
[17] И. А., ж., работник музея, г. Звенигово Звениговского района Марий Эл, ПМА, 2019.

> Вдруг с неба посыпался град, загремел гром, холм с деревней и пирующими провалился, и на его месте образовалось тихое озеро по названию деревни — «Кузнечиха»[18].

Местные жители слышат со стороны озера звуки свадьбы, человеческие голоса и другие аудиальные свидетельства жизнедеятельности:

> «Слышат тут музыку тихую, петушиные крики, я и сам слышал тоже ‹…› Не знаю, почему, но часто слышат»[19].

> По легенде, тут жили раньше люди, их наказали за что-то, и часто можно слышать людей, пение, особенно утром рано. Озеро, видите, какое круглое, будто его специально сделали[20].

Итак, можно выделить несколько способов описания водной стихии в марийской несказочной прозе: 1) персонифицированный природный дух-покровитель (*вӱд оза, вӱд кугыза, вӱдӱдыр, вӱд ия*); 2) абстрактная сила, источник опасности; 3) обитель заложных покойников, душ утопленников. Помимо указанных выше образов в марийском фольклоре водная стихия может быть представлена как сакральный объект. Так, вода из рек и источников, согласно некоторым поверьям, обладает лечебными свойствами и снимает порчу. Существует ряд водных источников (*памаш)*, связанных с концептом божественного, которые местные жители считают «святыми»[21]. Данное исследование сфокусировано на дискурсе страха в контексте фольклора, поэтому эти мотивы мною не рассмотрены.

Почему водная стихия демонизируется, предстает в фольклоре в контексте коллективного страха? В историографии представлено несколько подходов, объясняющих данное явление в мифологическом сознании. Л. Н. Виноградова описывает водную стихию (абстрактно — море) как двойственное мифологическое пространство: по мнению автора, вода воплощает как свойства земли, так и свойства неба, «объединяет в себе вертикальную и горизонтальную проекции мира». Именно поэтому, как отмечает фольклорист, вода одновременно является и божественным локусом (обеспечивает жителей природными ресурсами), и «нечистым», что полностью соответствует записанному мною материалу [Виноградова 2007: 51]. Н. Н. Глухова в статье «Архетипы пространства в марийском фольклоре» анализирует пространственные характеристики природных объектов на основе широкого спектра фольклорных источников: песен, пословиц и т. д. Автор приходит к выводу, что реки и леса создают трудности при перемещении, именно поэтому вызывают такие отрицательные характеристики в народном сознании [Глухова 2014: 58]. Действительно, водные объекты могут ассоциироваться с «нечистой силой» и опасностью по причине своих объективных физических характеристик: глубины, необозримости, цвета. В. А. Черванева и Е. Б. Артеменко предполагают, что водоемы воспринимаются носителями традиций как «дистанция до подземного мира» [Артеменко, Черванева 2004: 58], то есть соответствуют хтоническому локусу в горизонтальной модели мира. На мой взгляд, на «демонизацию» рек и озер могли повлиять и реальные трагические истории, происходившие во многих населенных пунктах и затем вошедшие в корпус фольклорных текстов как былички, бывальщины и легенды.

[18] По статье местной газеты (название неизвестно), село Кокшамары, Звениговский район Марий Эл, ПМА, 2019.

[19] М., м., предприниматель, село Кокшамары, г. Звенигово Звениговского района Марий Эл, ПМА, 2019.

[20] О., ж., работник туристической сферы, парк «Марий Чодра», Звениговский район Марий Эл, ПМА, 2019.

[21] ПМА, ЮВЭЭ, 2017–2019.

Говоря о психологических основах страха перед водой, проявленного в несказочной прозе, я не буду делать выводов, основанных на медицинском подходе, так как это совсем другая компетенция. Респонденты говорили не о страхе воды вообще, а о страхе перед конкретными локусами пространства. На мой взгляд, на формирование негативных образов гидросферы в фольклоре могут влиять личные переживания рассказчика, ведь часто героями нарративов становится он сам или его родственники, соседи и/или односельчане. Страх перед гидросферой может быть спровоцирован страхом утонуть, историями об утопленниках и другими мистическими нарративами, распространенными в конкретной местности. Более того, личные переживания респондента транслируются посредством локальных фольклорных моделей, укоренившихся терминов и жанровых особенностей повествования. В концепте фольклорного страха перед водой выражено два уровня мировоззренческих представлений: индивидуальные и коллективные, которые в совокупности и формируют мифологический образ.

Литература

Акцорин, В. А., Сабитова, С. С. (1991). *Марийский фольклор. Мифы, легенды, предания.* Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство.

Антонов, Д. И. (2013). Падшие ангелы vs черти народной демонологии. В Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова (Ред.). *In Umbra: Демонология как семиотическая система, 2*, 45–56. М.: РГГУ.

В. З. (1887). Народные верования луговых черемис Казанской губернии. *Известия по Казанской епархии,* 246–250. Казань.

Виноградова, Л. Н. (2014). Оппозиция «единичный/множественный» как один из идентифицирующих признаков мифологических персонажей. В Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова (Ред.). *In Umbra: Демонология как семиотическая система, 3*, 341–364. М.: Индрик.

Виноградова, Л. Н. (2007). Ментальный образ ландшафта в народной культуре. В И. И. Свирида (Ред.). *Ландшафты культуры. Славянский мир*, 45–58. М.: Прогресс-Традиция.

Глухова, Н. Н. (2014). Архетипы пространства в марийском фольклоре. В А. В. Ишмуратов, Р. В. Кириллова (Ред.). *Ежегодник финно-угорских исследований, 1*, 55–58. Ижевск: Удмуртский гос. ун-т.

Левкиевская, Е. Е. (2000). Мифологические персонажи в славянской традиции. Восточнославянский домовой. С. М. Толстая (Ред.). *Славянский и балканский фольклор*, 96–161. Москва: Рос. акад. наук. Ин-т славяноведения.

Левкиевская, Е. Е. (2006). Прагматика мифологического текста. В С. М. Толстая (Ред.). *Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста,* 150–213. М.: Индрик.

Левкиевская, Е. Е. (2014). Что общего у русского водяного и польского topielnika? (Польская и русская мифологии в их взаимодействии с христианством). В Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова (Ред.). *Демонология как семиотическая система*, 3, 365–404. М.: Индрик.

Леонтьева, С. Г. (2002). Рассказы о «привидениях» среди визионерских жанров. В О. Б. Христофорова (Сост.). *Сны и видения в народной культуре*, 247–260. М.: РГГУ.

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

Пропп, В. Я. (1928). *Морфология волшебной сказки.* Л.: Academia.

Ситников, К. И. (2006). *Словарь марийской мифологии. Том I. Бухи, духи, герои.* Йошкар-Ола.

Тойдыбекова, Л. С. (1997). *Марийская языческая вера и этническое самосознание.* Joensuu: Joensuun yoliopisto.

Черванева, В. А., Артеменко, Е. Б. (2004). *Пространство и время в фольклорно-языковой картине мира.* Воронеж: ВГПУ.

Chervaneva, V. (2002). Meet the demonological character: Two types of narrative structures. *Folklore. Electronic Journal of Folklore, 65*(2002), 57–68.

References

Aktsorin, V., Sabitova, S. (1991). *The Mari folklore. Myths, legends and lore*. Yoshkar-Ola: Mariyskoe knizhnoe izdatel'stvo. (In Russian).

Antonov, D. (2013). Fallen angels vs devils of folk demonology. In D. I. Antonov, O. B. Khristoforova (Eds.). *In Umbra: Demonology as a semiotic system*, *2*, 45–56. Moscow: RGGU. (In Russian).

Chervaneva, V. (2002). Meet the demonological character: Two types of narrative structures. *Folklore. Electronic Journal of Folklore, 65*(2002), 57–68.

Chervaneva, V., Artemenko, E. (2004). *Space and time in folk linguistic worldview*. Voronezh: VGPU. (In Russian).

Glukhova, N. (2014). Archetypes of space in Mari folklore. In A. Ishmuratov, R. Kirillova (Eds.). *Yearbook of Finno-Ugric studies*, *1*, 55–58. Izhevsk: Udmursky gosudarstvennyi universitet.

Leontyeva, S. (2002). Stories about "visions" among visionary genres. In O. Khristoforova (Compl.). *Dreams and visions in folk culture*, 247–260. Moscow: RGGU. (In Russian).

Levkievskaya, E. (2000). Mythological characters in Slavic tradition. East Slavic house spirit. In S. Tolstya (Ed.). *Slavic and Balkan folklore*, 96–161. Moscow: Indrik. (In Russian).

Levkievskaya, E. (2006). Pragmatics of the mythological text. In S. Tolstaya (Ed.). *Slavic and Balkan folklore. Semantics and pragmatics of the text*, 150–213. Moscow: Indrik. (In Russian).

Levkievskaya, E. (2014). What do the Russian water spirit and the Polish topielnik have in common? (Polish and Russian mythologies in their interaction with Christianity). In D. Antonov, O. Khristoforova (Eds.). *In Umbra: Demonology as a semiotic system, 3*, 365–404. Moscow: Indrik. (In Russian).

Pomerantseva, E. (1975). *Mythological characters in Russian folklore*. Moscow: Nauka. (In Russian).

Propp, V. (1928). *Morphology of the folktale*. Leningrad: Academia. (In Russian).

Sitnikov, K. (2006). *Dictionary of Mari mythology*, *I. Gods, spirits, heroes*. Yoshkar-Ola. (In Russian).

Tojdybekova, L. (1997). *Mari pagan faith and ethnic identity*. Joensuu: Joensuun yoliopisto. (In Russian).

V. Z. (1887). Folk beliefs of the Meadow Cheremis people of the province of Kazan. *News of the Kazan diocese*, 246–250. (In Russian).

Vinogradova, L. (2007). The mental image of landscape in folk culture. In I. Svirida (Ed.). *Landscapes of culture. Slavic world*, 45–58. Moscow: Progress-Traditsiya. (In Russian).

Vinogradova, L. (2014). The "single/multiple" opposition as one of the identifying signs of mythological characters. In D. Antonov, O. Khristoforova (Eds.). *In Umbra: Demonology as a semiotic system, 3*, 341–364. Moscow: Indrik. (In Russian).