

Российский государственный гуманитарный университет

Центр типологии и семиотики фольклора

**Круглый стол**

**«Легенда о “диком (снежном) человеке”:»  
происхождение, региональные версии,  
контексты массовой культуры»**



**Материалы**

Внутривузовской научной конференции

Москва, РГГУ, 26 ноября, 1 декабря 2025 г.

Москва

2025

УДК 398

ББК 82.0

Н 20

Составители и редакторы:

С.Ю. Неклюдов, М.Г. Белодедова

«Легенда о “диком (снежном) человеке”: происхождение, региональные версии, контексты массовой культуры». Материалы межвузовской научной конференции (Москва, РГГУ, 26 ноября, 1 декабря 2025 г.) / Сост. и ред. С.Ю. Неклюдов, М.Г. Белодедова. М.: РГГУ, 2025. 20 с.

© Коллектив авторов, 2025

© Российский государственный  
гуманитарный университет, 2025

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Аданькина А.В.</i> Эволюция образа китайского «дикого человека» от «Книги гор и морей» к современным нарративам .....	4
<i>Воробьев В.А.</i> Песни-хроники 2.0: «снежный человек» и НЛО в городском песнетворчестве второй половины XX в. ....	5
<i>Джохаев М.А.</i> Ойкотип дикого человека в казахской традиции.....	6
<i>Неклюдов С.Ю.</i> Сатиры, люциферы, пигмеи... «дикий человек» в бестиариях и преднаучных трактатах.....	7
<i>Новикова В.Р.</i> Монгольский региональный тип «дикого человека»: народные представления и гоминологические интерпретации .....	11
<i>Новикова В.Б.</i> Демонизм в «диком человеке»: Гималаи и Тибет.....	12
<i>Петров Н.В.</i> Какой ты, йети, в интернете? Криптозоологический дискурс и медиа-ойкотип снежного человека .....	14
<i>Пятаев Р.Ф.</i> Какого «дикого человека» мы ищем? (К вопросу об определении объекта изучения).....	17

## Эволюция образа китайского «дикого человека» от «Книги гор и морей» к современным нарративам

Образ «дикого человека» меняется и трансформируется с течением времени в китайской культуре: от мифических человекоподобных (и не слишком) существ, проживающих на задворках вселенной, до героев газетных статей из соседней провинции и даже до персонажей современного медиапространства. Берет он свое начало в текстах древних китайских памятников, таких как «Канон гор и морей», и, проходя сквозь века, продолжает появляться в нарративах, бытовавших и в недавнее время.

В докладе я рассматриваю, как, согласно нашей гипотезе, в рамках своеобразной китайской космографии «дикий человек» с «края мира» в «Каноне гор и морей» переселяется ближе к человеку, в досягаемую местность, а образ его складывается, локализируется и шаблонизируется. «Дикий человек» «уходит в народ», становится региональным фольклорным персонажем, связанным с конкретным локусом в Срединном государстве. В XX-XXI вв. он превращается в криптозоологическую сенсацию, становится объектом исследований и поисков, формируется его медийный образ, на конструирование которого оказывают влияние, по всей видимости, популярные иностранные «дикые люди» – йети, «снежный человек». Образ «дикого человека» переосмысливается в контексте научного дискурса, криптозоологии и массовой медийной культуры.

Изменения в образе «дикого человека» отражают смену культурных представлений: от сакральной географии и мифов к научности и массовой культуре. Эволюция образа «дикого человека» отражает этапы в трансформации китайского коллективного сознания: переход от мифологического мировосприятия к рациональному и медийному, изменение границ между природным и культурным, человеческим и чем-то «иным». Восприятие дикости «дикого человека» оказывается индикатором того, как общество смотрит на мир за пределами цивилизации.

**Песни-хроники 2.0: снежный человек и НЛО в городском песнетворчестве второй половины XX в.**

Образы «дикого (снежного) человека» встречаются в разных типах фольклорных текстов. Среда бытования и функциональность текстов изменчивы, а границы бытования подвижны. Представления функционируют уже не только в устной традиции в сельской местности, но и в интернете, а также в текстах урбанистической культуры. В докладе я рассмотрю городские песни 1970-х гг., которые по типу происхождения и форме бытования сравнимы с песнями-хрониками 1920-х гг. (Белоусов 2012, с. 298), однако попадают в иное функциональное поле, а значит лишь частично воспроизводят жанровую модель. Песни возникают на волне интереса советского общества к неопознанным летающим объектам, которая была вызвана выпуском телепередачи «Очевидное и невероятное», самиздатской лекцией Ф.Ю. Зигеля «Современное состояние проблемы НЛО (неопознанных летающих объектов)», ходившей в широких кругах, и, что особенно важно, рядом газетных публикаций, в которых разбирались случаи встречи с «летающими тарелками» и связь «снежного человека» с НЛО. Специальное внимание я уделю публикациям в «Комсомольской правде» и «Вечерней Москве».

Песни создаются в русле иронической поэзии второй половины XX в., большая часть текстов относимы к песням-переделкам популярных шлягеров. Некоторые из песен иронизируют не над конкретными сюжетами, связанными с публикациями в СМИ, а над всем газетным дискурсом, это особенно актуально в ситуации высмеивания публикаций в американских и европейских газетах, в которых летающие тарелки приравнивались к «новым русским снарядам». Песенная поэзия во многом опирается на газетные тексты и транслирует сюжеты, которые в них затрагивались, что и позволяет типологически сравнивать два явления – песни-хроники 1920-х гг. и тексты, посвященные гуманоидам и «снежному человеку», хотя функциональность этих пластов песенной культуры принципиально различна. Разбору сюжетов текстов, а также механизмам переработки газетного текста и сопровождающего его контекста в песню будет посвящен мой доклад.

*Библиография:*

1. Белоусов 2012 – *Белоусов А.Ф.* От происшествия – к фольклору: ленинградские песни-хроники 1920-х годов // Проблемы истории, филологии, культуры. 2012. № 2. С. 284–299.

**Джохаев Мингиян Арсланович**

РГГУ, ИМЛИ

**Ойкотип «дикого человека» в казахской традиции**

Наиболее ранние свидетельства о казахском «диком человеке» были зафиксированы ученым-геологом В. А. Хахловым во время экспедиции по нынешним территориям Восточного Казахстана и Синьцзян-Уйгурского автономного округа. Местные казахи называют «дикого человека» *ксы-гынк* и употребляют в отношении него слово *ан* (зверь). В заметках Хахлова «дикий человек» обладает небольшим ростом (150-170 см), питается растительностью и мелкими животными. Он очень пугливый, безобидный и предпочитает прятаться от людей, мигрируя по всей Центральной Азии.

Следующие свидетельства о «диком человеке» появляются в конце шестидесятых годов, однако их пик приходится на конец 1980-х гг. и начало 1990-х. Источниками этих свидетельств служат репортажи из региональных казахстанских газет. В казахском ойкотипе «дикого человека» начинают преобладать черты гигантизма (2-3 м). Редко встречаются описания низкого или среднего роста. Существуют различные локальные варианты облика «дикого человека». Появляются редкие развернутые сюжеты о взаимодействии «дикого человека» с людьми: о похищении им продовольствия (молока и меда), о погоне «дикого человека» за людьми, о его поимке и т.д.

В мифологических рассказах монгольских казахов, проживающих на территории аймаков Баян-Улгий и Ховд, «дикий человек» имеет следующие номинации: *албасты*, *алтай-хан*, *курумбай*, *алмас*, *кишкик*. Испытывая влияние монгольской традиции, «дикий человек» начинает обладать мантическими и магическими свойствами и может интерпретироваться как хозяин местности, дух охоты или демон.

Сегодня рассказы о «диком человеке» активно циркулируют в интернет-пространстве: в яндекс-дзене, в youtube. За «диким человеком» закрепляется номинация

*албасты / алмасты*. Гораздо реже его называют *ксы-гыик*. Исчезают локальные варианты облика «дикого человека». Почти во всех текстах он описывается как антропоморфное мускулистое существо ростом от двух до трех метров, покрытое серобурой или светло-серой шерстью. В интернет-текстах «дикий человек» уже активно взаимодействует с людьми: похищает скот; принимает еду от людей; похищает или убивает людей; люди пытаются убить «дикого человека».

**Неклюдов Сергей Юрьевич**

РГГУ, РАНХиГС

### **Сатиры, люциферы, пигмеи...: «дикий человек» в бестиариях и преднаучных трактатах**

1. Диссертация «*Anthropomorpha*» (Upsala, 1760) Христиана Хоппе, прямого ученика Линнея и, как считается, одного из провозвестников дарвинского моногенетического подхода, посвящена систематизации и описанию неких существ, якобы занимающих промежуточное положение между людьми и животными. Автор подразделяет таких «антропоморфов» на четыре типа: «пигмеи», «сатиры», «люциферы» и «троглодиты» (Норре, р. 7–11). При этом первые два типа квалифицируются как «обезьяны» (*simia*; хотя используется также обозначение *homo sylvestris* ‘дикий человек’), а третий и четвертый тип – как «люди» (*homo caudatus* ‘человек хвостатый’ и *homo nocturnus* ‘человек ночной’). Хоппе здесь остается в русле традиционного для его времени мировидения, согласно которому человекообразные обезьяны рассматриваются как дикие существа с преувеличенными человеческими качествами, тогда как фигура недавно открытого «этнографического дикаря» предстает, напротив, предельно дегуманизированной, точнее, недогуманизированной.

2. Систематизаторские опыты Хоппе относятся к той области, в которой происходит поиск границы между человеческим и нечеловеческим, «звериным». Это в свою очередь предполагает повышенное внимание к «промежуточным», зооантропоморфным образам демонологии, чье реальное существование считается возможным; такая установка характерна, в частности, для традиции азбуковников и бестиариев, опирающихся на текст греческого «Физиолога» (II–III вв.), расширяемого и дополняемого в последующих латинских редакциях (особенно с XII в.), тем более – при их переводах на народные

языки, а затем – для традиции средневековых энциклопедий и компендиумов; далее она переходит в преднаучные описания раннего Нового времени, посвященные животному миру.

3. Особое положение здесь занимают сатиры, которые Плинием (I в. н.э., со ссылкой на более ранние сведения) рассматриваются как порода обезьян Индии: «удивительно быстрые существа, передвигающиеся иногда на четырех, а иногда и на двух ногах, поднимаясь в полный рост наподобие людей <...> дикое (*silvestrem*) племя, которое не обладает способностью говорить, но общается посредством ужасных криков; у них волосатые тела, острый взгляд и зубы как у собаки» (HN. 7: II.24, 8: LXXX.216). Элиан (ок. 170 – после 222) относит сатиров к группе «разумных животных» Индии: «слон, попугай, сфинксы (видимо, *mandrillus sphinx*) и так называемые сатиры» (О природе животных, 17). Причисление сатиров к разряду обезьян далее обнаруживается в «Этимологии» Исидора Севильского (560-е – 636 г.); этот фрагмент (XII, 2. О диких зверях, 33) с небольшими изменениями и дополнениями затем воспроизводится в бестиариях XII–XIII в. Однако в другом разделе своего сочинения Исидор описывает сатиров вполне «классически»: «люди с крючковатыми носами; на лбу рога, ноги подобны козьим» (XI, 3. О чудесах, 21).

4. В рассказе Иеронима Стридонского о встрече с сатиром св. Антония, тот представляется отшельнику как «смертоносное существо, один из тех обитателей пустыни, которым должно поклоняться введенные в заблуждение язычники». В качестве доказательства истинности данного происшествия агиограф вспоминает случай, когда «такого [же] человека» (*istiusmodi homo*) привезли в Александрию живым, «чему свидетелем был весь мир», а после смерти «его безжизненное тело в засоленном виде отправили в Антиохию, дабы император мог его увидеть» (св. Иероним. Житие св. Павла, Фивейского монаха: 8; 375–379 гг.). Позднее (нач. 400-х гг.), в своем толковании на Книгу пророка Исаии Иероним предположил, что за словами *косматые будут скакать там* (Ис. 13:21) надо разуметь либо сатиров, либо каких-то диких людей (иные их называют фавнами), либо разновидность демонов. Это, по-видимому, первое сближение «сатиров» и «диких (лесных) людей», причем перечисленных по отдельности – ни в архаической, ни в классической латыни словосочетание «дикий человек» / «дикие люди» не встречается, оно появляется только в средневековых текстах. Когда Альберт Великий (ок. 1200–1280) миссионерствовал среди саксонских племен, он узнал о неких человекоподобных существах, самки которых гибли от клыков собак и капканов

охотников, а самцы, обретя уверенность, научились ходить на двух ногах – проповедник счёл за лучшее отнести их к семейству сатиров (поскольку ежедневно их снедала самая нечестивая похоть).

5. Энциклопедия «О свойствах вещей» Бартоломея Английского (1250) в переводе Джона Тревизы (1398), сообщает, что в африканской пустыне обитают «сатиры, дикие люди (*woodwose*) и ужасные звери» (15. Об Африке: 19), хотя в соответствующем месте латинского оригинала (Lib. XV. Cap XIX. De Africa) никакие «дикие люди» не упомянуты, там фигурируют только «волосатые сатиры, тигры и другие ужасные звери» (*satiris pilosis tigri clibus et alijs horrendis bestijs possidet*). Однако завершающее данный фрагмент замечание Бартоломея «это будет разъяснено ниже», явно отсылает к разделу «О фавнах и сатирах» из другой книги того же труда (Lib. XVIII. Cap XLVI. De faunis et satiris), где, после упоминания уже известного нам сообщения Исидора и диалога св. Антония с сатиром, говорится, что «некоторые считают дикими людьми (*hoies [homines] silvestres*) сатиров, называемых также фавнами» – таким образом, тут, как и у Альберта Великого, опять-таки происходит уподобление сатиров «диким людям», хотя пока еще и предположительное; в переводе Тревизы: «некоторые думают, что они [и есть] дикие люди (*wilde men*)» (18. О фавнах и сатирах, 48).

6. Пьетро Мартире д'Ангьера (Петр Мученик, 1457–1526) уже вполне уверенно отождествляет сатиров с «дикими / лесными людьми» (*homines sylvestris*), которые, по его словам, обитали в примитивных подземных лачугах, питались овощами и отказывались иметь дело с другими народами. Как бы хорошо с ними ни обращались, цивилизовать их было невозможно, поскольку они не желали признавать закон и порядок; в Ирландии таких якобы было великое множество.

Этот рассказ, вместе с сообщениями о «волосатых людях» из «Приключений сэра Джона Мандевиля» (XIV в.) и «Отчета» Антонио Пигафетты (≈1490–1531), цитирует Улиссе Альдрованди (1522–1605) в своей обширной «Истории чудищ» (Monstrorum historia, 1642). Он добавляет, что «некий сармат» (= житель Восточной Европы) принес ему «кусочек кожи дикого человека (*hominis syluesiris*), которая до сих пор хранится в музее славнейшего сената Болоньи, и сообщил, что ею обираются при судорогах и это приносит большую пользу больному» – по-видимому, пока единственное европейское свидетельство магического / медицинского использования фрагментов тела «дикого человека» (в традициях Центральной и Восточной Азии подобные практики хорошо известны).

7. Стремясь учесть все сведения об изучаемом предмете, собранные к его времени, Альдрованди получает несколько противоречивую картину. Как ренессансный мыслитель он сочувственно цитирует античные представления о подобных лесных и полевых божествах (в частности, Овидия), но как христианин согласен с их «биологизирующими» и «этнологизирующими» перенесением в разряд просто некоего диковинного, но реального племени – наряду с другими видами «диких людей» (*hominum sylvestrium*), которые, в частности, перечисляются в «Хронике чудес и знамений» Конрада Ликостена (1557). При этом Альдрованди готов солидаризироваться и с Петром Мучеником в отождествлении сатиров с «дикими лесными людьми». Наконец, ему, разумеется, известны и взгляды на сатиров как на породу индийских и африканских обезьян (Плиний, Элиан, Птолемей, Исидор), и европейские представления о «диком человеке» (нarrативы, изображения, игрища), в XVI в. еще вполне живые.

В результате Альдрованди, вслед за Альбертом Великим, приходит к широкой категоризации понятия «сатир», охватывающего разные типы каталогизируемых им «монстров». Особенno подробно описаны у него многочисленные разновидности «морских сатиров» или «людей моря» (*marinus homo*), поверья о которых зафиксированы в Европе по крайней мере с XII в. (дикий человек из Орфорда в «Английской хронике» Ральфа из Коггесхолла), вспомним также «морских людей» (*homines marini*) Олафа Магнуса (XVI в.). На обильных гравюрах у Альдрованди представлены самые разные виды подобных «монстров» – поросших шерстью, иногда – в венках, набедренных повязках из листьев и с дубинами (у мужских фигур), причем собственно «дикий человек» (*homo sylvestris*) дан не как таковой, а как карнавальный образ; все изображения выполнены в манере своего времени. Сам же «сатир» оказывается представлен в двух видах: как вполне «классический» персонаж, рогатый и козлоногий, перекочевавший сюда со страниц «Хроники» Ликостена, и как «сатир другого вида» – волосатый и хвостатый человек со звериными ногами, видимо, прототип того самого сатира – «дикого человека» (*homo sylvestris*) и «человека хвостатого» (*homo caudatus*), которые затем обнаружатся в диссертации Хоппе.

8. Традиции разделения «сатиров» на две группы придерживаются и русские бестиарии XVII–XVIII в. С одной стороны, это «собственно сатиры» («Сатир есть звѣрь, по всему аки человекъ точію ноги козии і на главѣ рога козиї»; «Сати́ръ звѣрь о четырех ногахъ <...> образ у нихъ человѣчъ по пояс а вес мохнат <...> в старину люди имѣли ихъ въ божовъ мѣсто лѣсныхъ»), а с другой – «Сатыри» или «Исатыри» («Люди, зовомыя

сатыри, живут в лесах и по горам, а хожением скоры, никто их не оугонит, а ходят наги и живут со зверми, обросли шерстью, а речи не имеют, только кричат»; «Исатыри есть люди живут в лесах и по горам. Хожением скоры, никто же их может постигнути, а ходят наги, живут со зверми, обросли шерстию, а речи не имеют, только кричат»; Белова, с. 136, 222–223). Таким образом, эти вторые (неуловимые, голые, обросшие шерстью и не владеющие членораздельной речью) полностью соответствуют «идеальному типу» «дикого (лесного / горного) человека» в разных традициях, в т.ч. европейских.

9. Следующая тема – рассмотрение «дикости» как следствия «одичания», намеченная еще Плинием (HN. VIII, 56: 61), получила развитие уже в трудах натуралистов XVII–XVIII в.: Николаса Тульпа (1593–1674), Афанасия Кирхера (1602–1680; впрочем, он при рассмотрении соответствующих известий с Востока скорее склонен считать подобных существ видом обезьян) и, наконец, в «Системе природы» Карла Линнея (1735).

Новикова Вера Ростиславовна

РГГУ

## Монгольский региональный тип «дикого человека»: народные представления и гоминологические интерпретации

В монгольской традиции существует ряд текстов, посвященных «дикому человеку» – рассказы о встрече с ним, описания его внешности и повадок, связанные с персонажем запреты и предписания и т.д. При этом тексты можно условно разделить на два блока – фольклорные нарративы, включающие в себя былички, бывальщины и поверья, а также гоминологические нарративы, в которых «дикий человек» воспринимается как человекообразная обезьяна, реликтовый гоминид, который может быть подвергнут научному изучению.

Доклад будет посвящен рассмотрению монгольского ойкотипа «дикого человека», который чаще всего обозначается такими названиями, как *алмас* или *хүн گөрөөс* (человек-зверь). На материале записок, составленных исследователями и путешественниками XX века, а также современных фольклорных экспедиций будут проанализированы различные признаки монгольского «дикого человека».

Внешне персонаж характеризуется наготой и босоногостью, наличием негустой шерсти по всему телу, лохматыми длинными волосами, внушительными размерами

(несмотря на то, что в ряде нарративов упоминается средний рост «дикого человека»). Самки обладают длинными грудями, которые они могут забрасывать за спину.

Таким образом, персонаж обладает человеческими, звериными и демоническими чертами. Эта тройственность выражается не только в его визуальном образе, но также в повадках и (не)способностях. Например, как человек он является существом прямоходящим, может понимать человеческую речь и владеть орудиями (в некоторых текстах), как зверь – обладает страшным ревом, не использует огонь, а как демон – оказывает гипнотическое воздействие.

Некоторые материальные объекты, связанные с «диким человеком», представляют интерес как для гоминологов, так и для носителей традиции, однако характер этого интереса различается. В гоминологических нарративах следы и части тела «дикого человека» служат своеобразной «уликой», помогающей приблизиться к разгадке тайны этого существа. В традиции же предполагаемые части его тела используются в медицинских и магических целях – например, распространено представление о том, что желчный пузырь «дикого человека» помогает при кровотечениях.

Говоря о монгольском ойкотипе «дикого человека» важно также упомянуть часто встречающийся сюжет, соответствующий AaTh 485A\*. В центре сюжета – похищение человеческой женщины мужчиной-алмасом или же человеческого мужчины женщиной-алмаской, их дальнейшее сожительство, которое может привести к рождению ребенка. В случае бегства пленника «дикий человек» разрывает ребенка на части, одну из которых кидает вслед беглецу. Нарратив о похищении человеческих детей тоже встречается, хоть и значительно реже. В этом случае единственный признак, который сближает его с вышеописанным сюжетом – это возможное «одичание» пленника вследствие жизни с «диким человеком».

**Новикова Виктория Борисовна**  
РГГУ

### **Демонизм в «диком человеке»: Гималаи и Тибет**

Наличие у некоторых локальных вариантов «дикого человека» демонических признаков отмечалось исследователями ранее (флоресский *лаэ хо’а*, сулавесийский *лолок* и северосуматранский *уманг*) (Forth 2008, с. 263). Некоторые старались

разграничить демонов, как обладающих разумом – и злым умыслом – персонажей, и дикого человека, не имеющего разума (White, c. 22). Однако более подходящим в данном контексте представляется подход Г. Форта, который предлагает обратить внимание на различие в отображении социального порядка: помимо сверхчеловеческих черт демоны также наделяются и человеческими – что сложнее происходит с «диким человеком» – тем не менее, позволяя все же назвать последнего «символический человеком». Такой подход дает возможность отследить процесс переноса признаков от одного мифологического персонажа к другому.

Среди различных описаний мифологических персонажей Гималаев и Тибета, подходящих под категорию «дикого человека», часть включает только признаки «дикости», противоположные «культуре»: схожесть с обезьяной, длинные руки, крупные зубы, отсутствие речи, неиспользование огня.

Однако собрано достаточное количество материала, в котором «дикий человек» обладает также демоническими признаками: встреча с ним предвещает несчастье или смерть; его шерсть / шкуру нельзя трогать или забирать; он забирает жизненную силу; может свести с ума; может становиться невидимым; шерсть растёт вверх и вниз одновременно; полость в спине; отсутствие суставов (невозможность гнуться); похожесть на тень; сильный запах; пятки вывернутые назад и т.д. Помимо этого, он может обладать волшебной сумкой *сем паста*, завладев которой его можно подчинить; или талисманом невидимости *дипшиинг*.

Такая одновременная проявленность и непроявленность демонических черт зафиксирована и в Юго-Восточной Азии Г. Фортом, который отмечает, что отсутствие демонических черт типично для «вымерших» существ, в то время как существа, все еще населяющие землю, могут выступать источником опасности и / или пользы (не исключая и реальных животных) (Forth 2008, c. 78).

#### *Библиография:*

1. Forth 2008 – *Forth, G. Images of the Wildman in Southeast Asia: an Anthropological Perspective.* London; New York: Routledge, 2008.
2. White 1995 – *White H. The Forms of Wildness in The Wildman Within An Image in Western Thought from the Renaissance Romanticism* ed. E. Dudley, M.E. Novak, 1972, pp. 3–39.

Петров Никита Викторович

РГГУ, РАНХиГС

## Какой ты, йети, в интернете? Криптозоологический дискурс и медиа-ойкотип снежного человека

Снежный человек – йети, бигфут, сасквоч, алмасты – представляет собой один из наиболее устойчивых образов массовой культуры XX-XXI веков. Несмотря на отсутствие научных доказательств существования этого криптида, дискурс о нем продолжает активно функционировать в публичной сфере, претерпевая трансформации в зависимости от медиальных условий своего бытования. В русскоязычном сегменте интернета образ снежного человека приобрел специфические черты, отражающие как глобальные тенденции циркуляции криптозоологических нарративов, так и локальные культурные особенности.

Я рассматриваю «сетевого» снежного человека как медиа-ойкотип – устойчивый культурный образ, сформированный и унифицированный медийными практиками. Термин «ойкотип», введенный Карлом Вильгельмом фон Сидовом для обозначения региональных вариантов фольклорных текстов (Von Sydow, 1948), переосмысливается здесь в контексте медиатизированной культуры. Если классический ойкотип формировался в рамках локальной традиции под влиянием географических и культурных факторов, то медиа-ойкотип возникает в результате циркуляции нарративов в медиапространстве, которое обладает собственной логикой селекции, трансформации и стандартизации культурных форм. Криптозоологический дискурс представляет собой пример того, как в современной культуре функционируют нарративы, балансирующие между научным и фольклорным знанием (Norenzayan, Hansen 2006).

Йети – гималайский «отвратительный снежный человек» (*Abominable Snowman*), ставший известным на Западе в 1920-х годах благодаря британским экспедициям на Эверест), бигфут / сасквоч — североамериканский криптид, получивший популярность после находки больших следов в Калифорнии в 1958 году и съемок Паттерсона-Гимлина в 1967 году; алмасты – кавказский и среднеазиатский «дикий человек», описываемый в локальном фольклоре задолго до появления термина «снежный человек» — в русскоязычном медиапространстве эти образы сливаются в единого «снежного человека», обладающего усредненными характеристиками. Сводные данные описаний «снежного человека» в русскоязычном интернете образуют следующий «канон»:

Признак	Типичное описание
Рост	2–3 метра (до 3,5 м у крупных самцов)
Вес	200–400 кг
Телосложение	Мощное, мускулистое, широкие плечи
Шерсть	Густая, темно-коричневая, серая или черная; реже – рыжеватая или белая (в Гималаях)
Лицо	Черное или темное, вытянутое «как у собаки», глубоко посаженные глаза
Руки	Длинные, несоразмерные тулowiщу
Ноги/следы	Огромные ступни (40–50 см длиной), плоскостопие
Походка	Прямохождение, сутулость, позвоночник наклонен вперед
Запах	Резкий, отвратительный, «удушливый»
Голос	Низкое рычание, свист, крики

Табл. 1. Медиа-ойкотип снежного человека

Эти характеристики демонстрируют замечательную устойчивость как в диахроническом (с 1960-х до 2020-х), так и в синхроническом (разные регионы – Кавказ, Сибирь, Урал) измерениях. Такая стандартизация подтверждает тезис о формировании медиа-ойкотипа: описания конвергируют к единому образу, несмотря на географическую разобщенность «свидетелей».

Анализ нарративов о встречах со «снежным человеком» на криптозоологических форумах выявляет устойчивую структуру, которая воспроизводится с незначительными вариациями.

1. Контекст изоляции: встречи происходят в труднодоступных местах – горные ущелья, глухая тайга, отдаленные пастбища. Типичные локусы: охотничий лагерь, пастушья стоянка, туристическая палатка в лесу.

2. Предвестники: часто встрече предшествуют «знаки» – странные звуки (треск веток, свист, стуки), необычное поведение животных (собаки скулят, лошади беспокоятся), специфический запах.

3. Внезапность и кратковременность: встреча происходит неожиданно и длится секунды или минуты.

4. Эмоциональное потрясение: описывается интенсивный страх, парализующий ужас.

5. Ускользание: существо всегда скрывается, не допуская длительного контакта или преследования.

6. Материальные следы: после встречи остаются следы (на снегу, земле), волосы, иногда — запах. Однако эти «доказательства» при анализе оказываются принадлежащими известным животным (медведям) или не поддаются верификации.

7. Невозможность документирования: фотографии получаются размытыми, камера оказывается незаряженной, руки дрожат.

Особый интерес представляет образ *алмасты* — кавказского варианта «снежного человека», сохраняющего некоторые локальные особенности на фоне общей медиаунификации (я обозначаю его как «кавказский медиа-ойкотип»).

Проведенное исследование позволяет сформулировать ряд выводов о процессе формирования и функционирования медиа-ойкотипа «снежного человека» в русскоязычном сегменте интернета, интегрируя три теоретических подхода: медиатизацию и традиционализацию (Briggs, 2020; Noyes, 2009), реверсивную интерпретацию (Неклюдов, 2020) и коннективную память (Hoskins, 2011; Van Dijck, 2007; Zvereva, 2025).

Образ снежного человека в русскоязычном интернете представляет собой медиа-ойкотип — устойчивую культурную форму, сформированную через процессы медиатизации и циркуляции в медиапространстве. В отличие от классических ойкотипов, возникающих посредством региональной адаптации в условиях устной традиции, медиа-ойкотип формируется через: (1) экстракцию элементов из различных культурных традиций; (2) стандартизацию образа согласно логике медиа; (3) глобальную циркуляцию стандартизированного образа; (4) реимпорт в локальные контексты в унифицированной форме. При этом образ йети — результат коннективного действия, в котором множество индивидов различных типов (ученые, энтузиасты, активисты, юмористы, региональные лидеры) совместно конструируют и пересобирают образ в реальном времени. Коннективная память как процесс постоянной циркуляции и переинтерпретации артефактов позволяет понять, каким образом локальные варианты (кавказский алмасты, сибирский чучуна) сохраняют некоторую специфику на фоне глобальной унификации образа.

*Библиография:*

1. Blank, T. J. (Ред.). (2009). *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*. Utah State University Press.
2. Briggs, C. L. (2020). Moving beyond "the Media": Critical Intersections between Traditionalization and Mediatization. *Journal of Folklore Research*, 57(2), 85-111.
3. Hoskins, A. (2009). Digital network memory. In A. Erll & A. Rigney (Eds.), *Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory*. Series: *Media and cultural memory* (Vol. 6). Walter de Gruyter, pp. 91-106.
4. Hoskins, A. (2011). Media, memory, metaphor: Remembering and the connective turn. *Parallax*, 17(4), 8-25.
5. Norenzayan, A., & Hansen, I. G. (2006). Belief in Supernatural Agents in the Face of Death. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 32(2), 174-187.
6. Noyes, D. (2009). Tradition: Three Traditions. *Journal of Folklore Research*, 46(3), 233-268
7. Smith, R. (2020). Connective memory work on justice for Mike Brown. In S. Merrill, E. Keightley, & P. Daphi (Eds.), *Social Movements, Cultural Memory and Digital Media: Mobilising Mediated Remembrance*. Palgrave MacMillan, pp. 85-108.
8. Van Dijck, J. (2007). *Mediated Memories in the Digital Age*. Stanford University Press.
9. Von Sydow, C. W. (1948). *Selected Papers on Folklore*. Rosenkilde and Bagger.
10. Zvereva, V. (2025). Connective and disjunctive memory: Russian digital media in the 2020s. *Verfassungsblog*. Retrieved from <https://verfassungsblog.de/connective-and-disjunctive-memory>.
11. Неклюдов, С. Ю. (2020). Легенда о снежном человеке как продукт «реверсивной интерпретации» || Материалы Мелетинских чтений. (Вып. 4-5). Российский государственный гуманитарный университет.

**Пятаев Руслан Фирдавсевич**  
РГГУ, ИМЛИ

**Какого «дикого человека» мы ищем?  
(К вопросу об определении объекта изучения)**

Доклад посвящен проблеме определения нашего объекта – персонажа «дикий человек». Как из множества фольклорных персонажей мы выделяем такого, который нам нужен? На каком основании из множества мотивов мы отбираем «подходящие»?

*Персонаж «дикий человек» представлен исследовательской и гоминологической рамками, наш проект работает с ними.*

Исследовательская рамка. Работы Бернхаймера, Хопкинса, Бартры. «Дикий человек» трактуется в широком ключе. Это важный феномен европейской культуры, существующий в разных контекстах: как элемент изображения на гербах, зданиях и предметах; как персонаж ритуальных и театрально-церемониальных действ; как персонаж мифологических нарративов и представлений. «Дикий человек» играет роль «иного» по отношению к обычному человеку, в т.ч. роль иноэтничного «иного». Он дает волю страстям, которые социальные нормы обязывают обычного человека держать в узде. Множество персонажей античной и средневековой европейской мифологии (сатиры, кентавры, хозяева леса и др.) рассматриваются как проявления «дикого человека».

Гоминологическая рамка. Начиная с середины 1950 гг. «дикий человек» стал набирать популярность среди людей, считающих возможным существование неизвестных ранее науке человекообразных видов. Опорой для их визуализации послужили научные реконструкции облика человекообразных обезьян, первобытных гоминидов. В данной рамке «дикий человек» помещается в мир живых существ, ее установки проистекают из биологических классификаций. С подачи гоминологов в массовой культуре распространился персонаж «снежный человек». СМИ и разыскания гоминологов неизбежно оказали влияние на местные традиции, «помогли» им прояснить облик «дикого человека» в интересующем гоминологов ключе.

В своих исследованиях мы подвержены влиянию гоминологов, т.к. активно пользуемся их материалами («Информационные материалы комиссии по изучению вопроса о "снежном человеке"».). В т.ч. в связи с этим у нас обнаружилась проблема статуса ряда мотивов, которые не совсем органичны нашим представлениям об «идеальном облике» персонажа. Однако мы рассматриваем «дикого человека» как фольклорного персонажа. Наш материал – это тексты устной традиции в их непосредственной записи или в пересказах.

*Из континуума народной демонологии мы пытаемся выделить фрагмент (т.е., найти «нашего» персонажа), который по нашим критериям нас удовлетворяет.*

Другая причина нашего замешательства относительно постановки границы между «пока еще нашим» персонажем и «уже не нашим» кроется в специфике традиционной демонологии. Л.Н. Виноградова хорошо выразила эту проблему, «с какой сталкиваются все, кто занимается изучением народной демонологии: поверья о мифологическом персонаже представлены в широком диапазоне междиалектного варьирования, и это касается как термина (имени), так и его значения (набора характеристик). Это приводит к тому, что исследователь нередко утрачивает ясность, имеет ли он дело с вариантом того же самого персонажного типа или с иной категорией демонических существ»\*.

Для решения этой проблемы С.Ю. Неклюдов сформулировал понятие «идеальный тип» «дикого человека». «Идеальный тип» – это конструкт, инвариантная модель персонажа, состоящая из набора основных признаков, характеризующих именно «дикого человека»:

- обладает материальным (живет в посюстороннем мире) анатомически человеческим телом;
- покрыт шерстью;
- не владеет человеческой речью;
- обитает вне человеческого социума;
- не создает культурные объекты (огонь, жилище, орудия труда).

Эта модель позволяет очертить тот круг фольклорных явлений, который может стать нашим объектом исследования. Возможно, к этим признакам стоит добавить отнесение персонажа к классу животных или сопоставление с этим классом. Однако эта модель не решает проблему окончательно. Во-первых, в текстах крайне редко можно найти полное воплощение признаков «идеального типа», чаще встречается такая ситуация: неполный набор признаков «идеального типа» вкупе с иными признаками. Во-вторых, нельзя сказать, что эти признаки специфичны только для «дикого человека», другие демонологические персонажи обладают этими качествами. И, наконец, остается влияние гоминологической рамки, указанные признаки в большей мере с ней сходятся.

---

\* Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000. С. 10

*Для уверенного выделения из традиции персонажа «дикого человека» необходимо соблюдение ряда параметров.*

Из вышесказанного следует проблема соотношения между исследовательской моделью и живой традицией: существует ли «на самом деле» персонаж, которого мы ищем и исследуем?

Решением этой проблемы видится соблюдение нескольких параметров, которые в своей совокупности будут подкреплять нашу уверенность в неслучайности, неспекулятивности нашего объекта: «идеальный тип» + номинация + эксплицитно выраженный или выявляемый из текста статус в оппозиции «человек – животное» + характерный сюжет.

Номинации и выраженный статус в оппозиции являются важным маркером выделения персонажа, эти параметры демонстрируют, что сама традиция выделяет для себя этого персонажа. Не существует сюжетов, специфичных только для «дикого персонажа», они встречаются в демонологии, эпосе, сказке.

Ни один из указанных параметров в отдельности не специчен в полной мере для «дикого человека». Но то же мы можем сказать и про других мифологических персонажей. В своей совокупности данные параметры позволяют выявлять повторяющиеся явления фольклора – искомый объект. Мы фиксируем регулярно повторяющиеся мотивы. Признаки, которые выходят за пределы обозначенных свойств, дополняют персонажа, делает объекты реальными фигурами традиции.