

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>Джохоев 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? (Квопросу 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, локализуется и шаблонизируется. «Дикий человек» «уходит в народ», становится региональным фольклорным персонажем, связанным с конкретным локусом в Среднем 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 «дикие 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-гыик* 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*, *кишкиик*. 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-гыйик*. Исчезают локальные варианты облика «дикого человека». Почти во всех текстах он описывается как антропоморфное мускулистое существо ростом от двух до трех метров, покрытое серо-бурой 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 noturnus* ‘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 быстроногие 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 «Этимологиях» 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 «смертное существо, один из тех обитателей пустыни, которым ложно поклоняются 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 разуместь 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 Исихора 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 Мартини д'Ангера (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 sylvestris*), которая до сих пор хранится в музее славнейшего сената Болоньи, и сообщил, что ею оборачиваются 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 «биологизирующим» и «этнологизирующим» перенесением в разряд просто некоего диковинного, но реального племени – наряду с другими видами «диких людей» (*hominum syluestrium*), 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» (нарративы, 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». Особенно 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 козиі і на главѣ рога козиі»; «Сатѣрь звѣрь о четырех ногѣхъ <...> образ у нихъ человекъ по пояс а вес мохнат <...> в старину люди имѣли ихъ въ богѣвъ мѣсто лѣсных»), а с другой – «Сатыри» или «Исатыри» («Люди, зовомыя

сатыри, живут в лесах и по горам, а хождением скоры, никто их не оугóнит, а ходят наги и живут со зверми, обросли шерстью, а речи не имеют, только кричат»; «Исатыри есть люди живут в лесах и по горам. Хождением скоры, никто же их может постигнуть, а ходят наги, живут со зверми, обросли шерстью, 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 ойка типа «дикого человека», который чаще всего обозначается такими названиями, как *алмас* или *хүн гөрөөс* (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, с. 22). Однако более подходящим в данном контексте представляется подход Г. Форты, 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 человек». 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 *дипшинг*.

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, с. 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.

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 медиaprостранстве, 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 медиaprостранстве 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 туловищу
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 медиaprостранстве. 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 Фирдавсиевич
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 действий; 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 большой 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 специфичен 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, делают объекты реальными фигурами традиции.