

Среднеазиатский ойкотип «дикого человека»

Руслан Ф. Пятаев

*Российский государственный гуманитарный университет,
Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН,
Москва, Россия, ruslan-16-92@mail.ru*

Аннотация. «Дикий человек» – фольклорный персонаж, имеющий распространение у многих народов Евразии. Весьма глубоко и концептуально этот персонаж исследовался по отношению к средневековой культуре европейских народов. В данной статье описывается ойкотип «дикого человека» на основе текстов из стран Средней Азии. Ключевым регионом, где сосредоточен основной массив текстов, является Памир (Горно-Бадахшанская автономная область, Таджикистан) и территория Киргизии. Наиболее распространенная номинация персонажа – гуль-бияван, алмасты, а также собственно «дикий человек» и его калькированные переводы на местные языки. Вместе с естественной для фольклора вариативностью тексты данного региона демонстрируют ряд общих признаков персонажа: нагота, серо-желтая (верблюжья) шерсть, размеры крупнее человеческих, измененные, по сравнению с человеком, части тела. Сюжеты о «диком человеке» построены на коллизии встречи человека с диким существом (в том числе встречается мотив рукопашной борьбы) либо обнаружения следов присутствия «дикого человека». Остальные регионы Средней Азии демонстрируют иные, разнообразные признаки персонажа и сюжеты о нем. «Дикий человек» ясно выделяется на фоне других мифологических персонажей, обладающих схожими признаками. Представления о «диком человеке» организуются на основе оппозиции «культура – природа».

Ключевые слова: «дикий человек», гуль-бияван, алмасты, мифологический персонаж, Памир, встреча с «диким человеком»

Дата поступления статьи: 14 сентября 2025 г.

Дата одобрения рецензентами: 12 октября 2025 г.

Дата публикации: 26 марта 2026 г.

Для цитирования: Пятаев Р.Ф. Среднеазиатский ойкотип «дикого человека» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 1. С. 75–89. DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-1-75-89

Central Asian oikotype of the “wild man”

Ruslan F. Pyataev

*Russian State University for the Humanities,
A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, ruslan-16-92@mail.ru*

Abstract. The “wild man” is a folk character which is widespread among many peoples of Eurasia. This character has been studied very deeply and conceptually in his existence in the medieval culture of European peoples. The article describes the oikotype of the “wild man”. The description based on texts from the countries of Central Asia. The Pamirs (Badakhshan Mountainous Autonomous Region, Tajikistan) and Kyrgyzstan are the main region, which contains the bulk of the texts. The most common character’s nominations are gul-biyavan, almasty as well as “wild man” and its translations into local languages. Including the usual folklore variability, the texts of this region demonstrate a number of common characteristics of the character: nudity, gray-yellow (camel) fur, bigger than human sizes, body parts different from human. The stories about the “wild man” are built on the next collisions: a man meeting a wild creature (including the motif of hand-to-hand combat) or the discovery of traces of the presence of a “wild man”. Other regions of Central Asia demonstrate other, diverse features of the character and stories about him. The “wild man” stands out clearly from other mythological characters with similar characteristics. The opposition “culture – nature” organizes representations of the “wild man”.

Keywords: “wild man”, Gul-Biyavan, almasty, mythological character, Pamir, meeting with a “wild man”

Received: September 14, 2025

Approved after reviewing: October 12, 2025

Date of publication: March 26, 2026

For citation: Pyataev, R.F. (2026), “Central Asian oikotype of the ‘wild man’”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 1, pp. 75–89, DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-1-75-89

«Дикий человек» – фольклорный персонаж, получивший широкое распространение в Евразии. Представления о нем у многих народов формируются путем сочетания признаков разной природы: человеческой, животной и демонической. За исключением некоторых черт, телесно «дикий человек» идентичен обычному человеку. Однако облик, поведение и образ жизни «дикого человека» определяют другие качества: зооморфность, отсутствие культуры, обитание в труднодоступной дикой среде, не освоенной человеком.

Несмотря на широкую распространенность представлений о «диком человеке», они изучались неравномерно по регионам. Активно исследовались обширные и разнообразные античные и средневековые европейские материалы о персонаже: этнографические данные, письменные источники, изображения (геральдика, средневековые миниатюры и книжные иллюстрации, архитектурные рельефы). Обилие и разнообразие материалов подчеркивают важную символическую роль, которую этот персонаж играл в культуре европейцев. Уяснению этой роли, истокам образа посвящены работы Р. Бернхаймера [Bernheimer 1952], Т. Хасбанда¹, Р. Бартры [Bartra 1994]. В этих работах феномен «дикого человека» рассматривается в широком культурном контексте. Опираясь главным образом на средневековые материалы, авторы формулируют концепт «дикости» эпохи, который включает в себя инверсивные модели достойного поведения, воплощение пороков и страстей, конструирование иноэтничного чужого. В дальнейшем в XIX–XX вв. западная культура возвращается к образу «дикого человека» в научных и художественных реконструкциях первобытных людей и через это в дальнейшем – к гоминологическим описаниям «снежных людей» [Неклюдов 2022].

Другие регионы, в частности Средняя Азия, не изучены настолько подробно и глубоко, чтобы можно было свободно говорить о представлениях о «диком человеке», его функциях в картине мира, мифологии и культуре среднеазиатских народов, о его каком-либо символическом статусе. Из этого исходит цель данной статьи – характеристика представлений о «диком человеке», а также выявление регионального ойкотипа – своеобразного типа персонажа со свойственными ему чертами облика и закреплёнными за ним сюжетами. Демонология изобилует множеством персонажей, нередки те или иные общие мотивы. Характеристика представлений необходима, чтобы очертить границу между самыми разными демонами и искомым «диким человеком». Выявление регионального ойкотипа позволит различить региональную специфику персонажа в сравнении с другими традициями.

В статье проанализировано 110 текстов о «диком человеке», происходящих из стран Средней Азии. Тексты извлечены из «Информационных материалов Комиссии по изучению вопроса о “снежном человеке”», составленных под редакцией Б.Ф. Поршнева и А.А. Шмакова². Наибольшее число текстов относится

¹ Husband T. The wild man: Medieval myth and symbolism. N.Y.: Metropolitan Museum of Art, 1980. 220 p.

² Данные «Информационные материалы» содержат фольклорные записи Памирской экспедиции 1958 г., письма в советские газеты и личные

к Таджикистану (68) и Киргизии (30). Несколько текстов записаны на востоке Таджикистана от киргизов, переехавших из Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая. Оставшееся небольшое количество текстов привлечено из Узбекистана, Казахстана, а также с севера Афганистана. Во всех представленных текстах многие параметры облика «дикого человека» имеют разные воплощения. Хотя набор варьирующих качеств ограничен, они дисперсно распределены по обозначенному региону. Ядром Средней Азии с точки зрения распределения текстов следует считать Памир – горную систему, преимущественно расположенную на территории Горно-Бадахшанской автономной области (ГБАО) Таджикистана.

Не менее половины всех текстов о «диком человеке» записаны у киргизов. Как географически, так и содержательно к записям из таджикостанского Памира (в особенности из Мургабского района ГБАО, где зафиксировано более 40 текстов) близки тексты из Заалая, Алая, Ферганской долины и Тянь-Шаня. Все это – места сбора основной части материала, в основном от киргизов. Важно также учитывать, что значительная часть данных текстов записывалась по пути следования Памирского тракта – главной дороги, по которой отечественные путешественники попадали на Памир. Начальным пунктом тракта является город Ош (Киргизия). Возможно, киргизы и принесли на Памир с севера представления о «диком человеке». Тексты о «диком человеке» из западной половины Таджикистана, афгано-таджикского пограничья и восточно-го Узбекистана между собой различаются.

В разных традициях «дикий человек» именуется очень разнообразно. Номинации персонажа в Центральной и Западной Европе обобщены и описаны С.Ю. Неклюдовым [Неклюдов 2024]. В романо-германских традициях чаще всего демонимы содержат семантему ‘лес’: «...Мы должны констатировать, что в этом этнокультурном регионе модель номинации “дикого человека” как “исходно лесного” оказывается практически универсальной» [Неклюдов 2024, с. 82].

На Памире наиболее распространены номинации *гульбиябан* и *алмасты*³. А.З. Розенфельд пишет: «Термин “гульбиябан” состоит из двух частей: арабской и иранской. В первой части стоит арабское по происхождению слово “гуль”, что значит “демон пустыни”, “оборотень”, “леший”, “злой дух”, “ведьма”, “фурия» [Розенфельд

письма с описанием случаев встречи с «диким человеком», фрагменты из ранее опубликованных книг.

³ Варианты произношения и/или фиксации: *гуль-бияван*, *голуб-яван*, *алмастын*, *албасты* и др.

1959, с. 57]. В традиционных арабских верованиях гуль имеет облик женщины, живущей в пустыне и нападающей на путников [Al-Rawī 2009]. «Вторая часть слова гульбиябан – таджикско-персидская: *биябан*, что значит “безводная пустыня”, откуда все слово (персидская форма *гуле биябан*, таджикская – *гули биёбон*) имеет то же значение, что и его первая часть: демон пустыни» [Розенфельд 1959, с. 57]. В иранских языках *гуль* имеет значения «людоед» или «демон». Это слово «часто, хотя и не всегда, встречается в конструкции *gul-e biābāni* (гуль пустыни), по-видимому, под влиянием изначального арабского представления об этом демоне»⁴.

Происхождение слова *алмасты* / *албасты* остается спорным. «Тюркская» версия уверенно говорит, что вторая часть слова *basty* означает ‘задавил’, ‘задушил’; первая часть слова *al/alp* не имеет однозначной трактовки [Климов, Эдельман 1979, с. 59–60]⁵. «Иранская» версия, соглашаясь с тюркским происхождением второй части демононима, первую его часть возводит к индо-иранской основе: «*āla-, видимо, еще индо-ир. или даже более широко распространенное название демона или болезни, опасной для рожениц и детей (собственно *āla- ‘красный’, ср. в русских названиях детских болезней «краснуха», «скарлатина», последнее в конечном итоге из итал. *scarlatto* ‘ярко-красный’)»⁶.

Также в текстах данный персонаж часто именуется собственно «диким человеком». Так его называли советские ученые, записавшие местные истории о странном существе. Возможно, под влиянием этих ученых возникли калькированные переводы имени «дикий человек» на киргизский (*адам джапайсы*) и таджикский (*одами вахши*) [Розенфельд 1959, с. 59].

⁴ GUL // Encyclopædia Iranica. URL: <https://www.iranicaonline.org/articles/gul/> (дата обращения: 04.08.2025).

⁵ Сами же Г.А. Климов и Д.И. Эдельман возводят алмасты к персонажу месопотамской мифологии Lamastu: «В древней Месопотамии это имя носило демоническое существо – дочь божества Ану, изображавшаяся страшной и уродливой женщиной с головой львицы или птицы, с когтистыми пальцами, распущенными волосами и свисающими грудями. Она якобы могла проникать в дом через двери, окна и небольшие отверстия, кормила ребенка грудью, после чего тот погибал» [Климов, Эдельман 1979, с. 59–60].

⁶ Стеблин-Каменский И.М. Этимологический словарь ваханского языка. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. С. 81. В.Н. Басилов предлагает свое объяснение. Первая часть демононима возводится к древнему обозначению божества, вторая часть – к слову с семантикой ‘святой’ [Басилов 1994, с. 53–55].

«Дикий человек» Средней Азии чаще представляется мужчиной, чем женщиной⁷. В текстах может говориться о том, что существуют особи обоих полов, тогда изображается их стадный или нуклеарно-семейный образ жизни. Описание «диких мужчин» и «диких женщин» практически во всем совпадает – облик дикой женщины не имеет особых гендерно маркирующих признаков. В тех немногих текстах, где речь идет только о «диких женщинах», цвет их шерсти обозначается как рыжий⁸. Немного встречается сообщений про длинные груди, которые самке приходится поддерживать одной рукой⁹. В одном тексте из Алайской долины говорится, что мужские и женские особи имеют разные названия: «гуль-бияван и алмасты – это мужья и жены»¹⁰. Характерных только для «диких женщин» особенностей поведения не встречается.

Рост у «диких людей» варьируется. Практически всегда он указывается через сопоставление с ростом обычного человека. Доминируют показатели немного выше и значительно выше человеческого. «Дикого человека» называют также двухметровым и громадным. Размер «крупнее человека» встречается чаще всего на Памире. Рост «дикого человека» также может быть представлен как у обычного человека или ниже. Часто отмечается, что «дикий человек» ходит ссутулившись, сгорбившись.

Важнейшим признаком персонажа является выраженная волосатость тела или наличие шерсти. Указание на это встречается повсеместно. Часто подчеркивается отсутствие одежды у «дикого человека». Есть только один текст, где говорится про набедренную повязку¹¹. Иногда говорится лишь о шерсти, но нет указания на наготу. Однако она все же, видимо, подразумевается. На эту мысль подталкивает «дикое» место встречи, существование «диких

⁷ Отчасти это может быть связано с особенностью перевода: видовое обозначение «человек» в русском языке имеет мужской род. Та же ситуация может быть и с языком оригинала текста. Также пол может не называться, но подразумеваться контекстом.

⁸ Информационные материалы Комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке». Вып. 1 / под ред. Б.Ф. Поршнева, А.А. Шмакова. М.: [Академия наук СССР], 1958. С. 93; Вып. 3 / под ред. Б.Ф. Поршнева, А.А. Шмакова. М.: [Б. и.], 1959. С. 68–69.

⁹ Там же. Вып. 2 / под ред. Б.Ф. Поршнева, А.А. Шмакова. М.: [Академия наук СССР], 1958. С. 75–76, 106; Вып. 3. С. 85. Для других традиций длинная свисающая грудь является устойчивым и очень знаковым признаком «дикой женщины». В Таджикистане этот атрибут встречается в районах ГБАО, граничащих с Афганистаном.

¹⁰ Там же. Вып. 2. С. 14–15.

¹¹ Там же. С. 72.

людей» вне человеческого общества, не свойственное обычному человеку поведение, фразы типа «был весь покрыт шерстью», не делающие уточнений о какой-либо одежде.

Наряду с указаниями на наличие шерсти очень часто указывается ее цвет. Доминирующим цветом является серый с вариациями: серо-желтый, серо-палевый, грязно-серый. Эти оттенки (вкупе с длиной и жесткостью) могут уподоблять шерсть «дикого человека» верблюжьей (в том числе иногда – молодого)¹². Около десяти текстов говорят о рыжем цвете, несколько случаев упоминания коричневого (бурого) цвета¹³. Есть указание на темную и черную шерсть, в некоторых текстах это связано с темным временем суток встречи с «диким человеком». Можно отметить тенденцию географического распределения цвета шерсти: рыжий и бурый цвет шерсти чаще встречается на востоке Узбекистана, западной части Таджикистана и в районах, граничащих с Афганистаном. Все это места ираноязычного присутствия¹⁴. Серый (верблюжий) цвет доминирует в текстах от Памира до Тянь-Шаня, где они были записаны в основном от киргизов.

Основой для конструирования облика «дикого человека» является его сопоставление с обычным человеком. Это касается не только роста и наготы, но и телесных особенностей. Такое сличение может либо подразумеваться, либо явно обозначаться. В первом случае при описании облика используются наименования человеческих частей тела: «Кисти рук его были желтые (похожи на золотые), на руках – кривые ногти»¹⁵. Примеры явного сравнения: «Фигура была сутулая, ноги расставляла широко, а руки были длиннее, чем у обыкновенного человека»¹⁶; «большой палец больше человеческого и оттопырен, нога покрыта шерстью»¹⁷. Часто герои текстов имеют дело со следами босых ног «дикого человека». Длина стопы, наличие на ней шерсти, особенности расположения большого пальца (часто говорится, что он оттопырен) всегда сопоставляются с человеческими. Нередко при описании «дикого человека» отмечают его длинные

¹² Там же. С. 20, 88; Вып. 3. С. 73.

¹³ Там же. Вып. 1. С. 88; Вып. 4 / под ред. Б.Ф. Поршнева, А.А. Шмакова. М.: [Всероссийское общество содействия охране природы и озеленению населенных пунктов. Центральный совет], 1959. С. 121.

¹⁴ Также рыжий и бурый цвета шерсти упоминаются в рассказах киргизов Тянь-Шаня, Алайской и Ферганской долин.

¹⁵ Информационные материалы Комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке». Вып. 2. С. 87–88.

¹⁶ Там же. Вып. 1. С. 83–84.

¹⁷ Там же. С. 88–89.

конечности, длинные ногти, которые могут иметь медный или красно-желтый цвет.

В основном в текстах тело «дикого человека» имеет человеческий облик с вариациями размеров и форм частей тела. Однако на Тянь-Шане в описаниях встречаются черты, выходящие за рамки человеческой природы тела. Встречаются такие описания, как «железные носы», «железные лица», «обезьянья морда». В одном тексте «дикий человек» именуется «одноногим»: у него один глаз, одна нога и заостренная голова, он оставляет след одной ноги.

Встреча с «диким человеком» происходит в разных обстоятельствах. Частым проявлением его присутствия является громкий крик. От этого крика слушателям становится не по себе, он пронзительный, страшный. Иногда говорится, что крик похож на человеческий, один раз – на верблюжий. Присутствие «дикого человека» может выдавать его сильный и очень неприятный запах. Крик и запах часто отмечаются в киргизских текстах.

Для героев текстов следы босых ног являются несомненным знаком присутствия «дикого человека» в прошлом. Следы могут быть на снегу, земле, песке, глине. По ним отмечают особенности ступней, предполагают размеры «дикого человека», направление его пути. О том, что «здесь был дикий человек», говорят капли его крови в случае, если он был подстрелен охотником. Из уникальных маркеров – огромные человеческие кости в пещере, обезглавленный, но еще теплый труп сурка на поляне, кисть или ноготь «дикого человека», имеющие функцию амулетов. В паре текстов встречаются топонимы, происходящие от поверья, согласно которому «дикие люди» жили в этих местах: долина Пошм-и-Куна («Старая шерсть»)¹⁸ и ущелье Шилун (так местные называют «диких горных людей»)¹⁹.

В большинстве текстов о местах проживания «дикого человека» говорится, что это безлюдные, труднодоступные, необжитые цивилизованными людьми места. От людей, живущих или путешествующих в горной местности, записано, что «дикий человек» обитает высоко в горах: в верховьях рек, ущельях и пещерах, горных пастбищах или даже на ледниках. Часто указывается, что «дикий человек» живет около водоема – реки или озера. Реже говорится, что «дикий человек» находится в лесу, по одному упоминанию – о локализации в овраге, выкопанной яме, заброшенном доме.

Интересным является отнесение обиталища персонажа в другие страны. Например, жители Мургабского района ГБАО говорят,

¹⁸ Там же. Вып. 3. С. 58.

¹⁹ Там же. С. 82.

что «дикого человека» можно встретить в Китае (может указываться местность Раскем), на юге Таджикистана говорят, что «дикий человек» обитает в Афганистане или приходит из Индии.

Место встречи с «диким человеком» коррелирует с местом его обитания. Часто это горные перевалы, ущелья рек, горные долины-пастбища. Также местом встречи могут быть горные леса, кустарники и заросли. Встреча происходит в безлюдном, диком месте во время следования по горной дороге или тропе, во время пастушества или охоты. Другой тип места встречи – обжитые людскими места. «Дикий человек» может подойти к селению, попытаться проникнуть в юрту или летний охотничий домик. Реакция «дикого человека» при встрече с обычным описывается по-разному. При встрече «дикий человек» может быть опасен, он может стремиться убить встречного из-за своей враждебности. В других текстах «дикий человек» при встрече с людьми спешит скрыться. Также описываются случаи отсутствия взаимодействия.

«Дикий человек» может быть плотоядным или вегетарианцем, в уникальном случае – людоедом²⁰. В одних текстах говорится, что он охотится на мелких луговых грызунов или на горных копытнорогатых. В других текстах говорится, что «дикий человек» занимается собирательством: ест корни, ягоды, плоды. Собирательство может сочетаться с охотой на мелких животных, но никогда – с охотой на крупных животных или людоедством. Рассказываются также истории о том, что «дикий человек» крадет пищу у человека (бахчевые культуры, скот) либо люди сами делятся с «диким человеком» своей едой (в двух текстах это делается добровольно, в двух текстах – не по своей воле). Кажется, рацион данного персонажа коррелирует с тем, опасен ли он для человека или нет. Вегетарианцы и охотники на мелких животных чаще опасаются людей, нежели плотоядные.

«Дикий человек» не имеет присущих обычному человеку развитых социальных навыков. Он не владеет человеческой речью, указывается только, что он бормочет что-то непонятное, нечленораздельное или рычит при коммуникации с себе подобными. «Дикий человек» не умеет пользоваться огнем. Орудий труда он не изготавливает. Он может кидаться камнями, иметь палку или дубину.

Отметим особенные мотивы, встречающиеся в западной части Таджикистана и на востоке Узбекистана²¹. В районе Каратага

²⁰ Там же. Вып. 1. С. 79.

²¹ Среди текстов этой территории выделяется сообщение № 102 (Вып. 3 «Информационных материалов Комиссии...»), в котором содержится много сведений о «диком человеке», порой не имеющих конкретной географической привязки. Автор этого текста составил описание «дикого

(к западу от Душанбе) говорят, что «дикие люди» – это народ, который жил высоко в горах в снегах, но пахал свои поля под самыми снегами, делая это ночами на пегих волах²². В истории из Ургута (Самаркандская область) есть мотив одичания обычных людей до состояния диких: пьяницы после молитвы муллы превратились в двух обезьян и убежали в джунгли Зеравшана²³. Мотив одичания встречается в районе ледника Зеравшан, Согдийская область: обиженный человек убежал из кишлака и вдали от людей одичал и оброс волосами²⁴. В Дарвазском районе ГБАО недалеко от границы с Афганистаном прокаженных изгоняли из селения, в горах они дичали, а их дети сходили на еще более низкую ступень развития²⁵. Также необычный для данного региона сюжет записан в Сурхандарьинской области Узбекистана от таджика: «дикий человек» крадет девочку к себе в горы; живя в пещере, она рождает ему детей; спустя много лет она спускается в родное селение, встречает родных, но, слыша крик с гор своего «мужа», возвращается к нему; больше ее не видели²⁶. Встречаются упоминания об изготовлении из «дикого человека» (рыжего) лекарственного средства «мумиё»²⁷.

Подведем итог обзору текстов о «диком человеке» из Средней Азии. Хотя варианты мотивов распределены по региону дисперсно, можно наметить некоторые тенденции в вопросе выделения этнотерриториальных подтипов «дикого человека». Основной, относительно устойчивый облик «дикого человека» складывается из текстов, собранных на территории восточного Памира, Заалая, Алая, Ферганской долины, Тянь-Шаня и Южного Казахстана. Большинство текстов данной территории было получено от киргизов. В них данный персонаж предстает как обитатель высокогорных безлюдных мест. Цвет его шерсти имеет серый окрас, сравнимый с верблюжьим. Рацион «дикого человека» основан на охоте и собирательстве.

Сюжеты о «диком человеке» на данной территории построены на коллизии встречи человека с диким существом либо обнаружения следов присутствия «дикого человека». За встречей или

человека» на основе того, что слышал он и его отец во время их поездок по Средней Азии.

²² Информационные материалы Комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке». Вып. 3. С. 59.

²³ Там же. С. 60.

²⁴ Там же. Вып. 1. С. 90–91.

²⁵ Там же. Вып. 3. С. 69.

²⁶ Там же. Вып. 2. С. 110–111.

²⁷ Там же. Вып. 3. С. 56–58; Вып. 4. С. 119–120.

обнаружением следов идут следующие реакции: человек убегает от дикого существа, «дикий человек» убегает от цивилизованного человека, «дикий человек» под наблюдением свидетеля спокойно уходит, человек пытается убить (застрелить) «дикого человека», «дикий человек» пытается навредить путнику (кидает камни, набрасывается на путника). Последний мотив может выражаться в рукопашной борьбе обычного человека с диким.

Тексты, собранные на востоке Узбекистана, в западной части Таджикистана и на афгано-таджикском пограничье, в большинстве своем принадлежат ираноязычным носителям. В них «дикий человек» имеет рыжий или бурый окрас шерсти. Он живет в высокогорной лесистой или кустарниковой местности. Этот регион демонстрирует большее разнообразие сюжетов. В них «дикий человек» взаимодействует с цивилизованными (кража женщины для продолжения рода, получение человеческой еды), имеет социум (стадо или семью), говорится и об одичании обычных людей. Есть упоминание о существовании народа «диких людей».

Рассмотрение среднеазиатского «дикого человека» на фоне демонологии мусульманских народов позволяет утверждать, что представления о нем изобилуют мотивами, которые встречаются и по отношению к другим мифологическим персонажам (гуль, наснас, шикк, сутих и др.). Если мифологического персонажа определять как пучок функций и признаков, то при рассмотрении всех персонажей демонологической системы возникает представление о континуальности, в которой функции и признаки плавно перетекают от одних персонажей к другим, при этом номинации не всегда соответствуют своим персонажам. Например, в персоязычном сочинении Низами Арузи Самарканди (XII в.) «Собрание редкостей, или Четыре беседы» (1156–1157 гг.), во введении, посвященном устройству мира, описан мир животных, в котором низшим является червь, а высшим – наснас:

Это – животное, которое обитает в пустынях Туркестана, у него вертикально поставленное туловище, прямой рост и широкие ногти. И человека он крайне любит. Где бы он ни увидел людей, он выходит на их путь и наблюдает за ними. А если увидит одинокого человека, похищает его и, говорят, способен зачать от него. Итак, после человека он – самый благородный среди животных, сходный с человеком в нескольких отношениях: первое – прямизной стана, второе – шириной ногтей и третье – волосами на голове²⁸.

²⁸ *Низами Арузи Самарканди. Собрание редкостей, или Четыре беседы / пер. с персидского С.И. Баевского, З.Н. Ворожейкиной. М.: Изд-во восточной литературы, 1963. С. 33.*

Далее автор приводит рассказ о встрече с женщиной-наснас:

Слышал я от Абу Ризы ибн ‘Абд ас-Салама ан-Нисабури в году пятьсот десятом <1116/17> в Нишапуре, в соборной мечети, как он сказал: «Мы шли по направлению к Тамгачу²⁹, и караван <наш> был в несколько тысяч верблюдов. Однажды двигались мы полуденной порой. На одном из песчаных холмов мы увидели женщину. Она стояла – простоволосая и нагая, необычайно прекрасная, со станом, как кипарис, лицом, как луна, и с длинными волосами – и смотрела на нас. Сколько мы с ней ни заговаривали, она не отвечала и, когда мы направились к ней, убежала. И в беге она так быстро удалялась, что, верно, ни один конь не смог бы ее нагнать. И наши погонщики – они были турки – сказали: “Это дикий человек, его зовут наснас”»³⁰.

Из описания можно выделить содержательные единицы, близкие к приведенному выше среднеазиатскому ойкотипу «дикого человека»: обитает в пустыне (безлюдное место), похищает человека, чтобы зачать от него³¹, нагота, хотя и животное, но очень сходно с человеком, опасается людей и быстро сбегает от них. Однако другие качества описанного существа уводят к другим персонажам: красота («необычайно прекрасная, со станом, как кипарис, лицом, как луна, и с длинными волосами»), а также возможность зачать от человека – все это напоминает о пери, мифологическом персонаже иранской и тюркской мифологии³². С другой стороны, описание наснаса в других источниках вызывает недоумение, кого же описывал Низами Арузи Самарканди. Скажем, Закария ал-Казвини (1203–1283) говорит, что наснас имеет «половину туловища и половину головы, одну руку и одну ногу, и он – как будто наполовину человек, наполовину шикк» [Матросов, Кривошеева 2020а, с. 111]. Камаль ад-Дин ад-Дамири (1341–1405) утверждает, что наснас – «это создания, которые не обладают разумом и обитают в чащах на

²⁹ Предположительно, город находился в Восточном Туркестане, на границе с Китаем, или в Северном Китае (см. примечания в: *Низами Арузи Самарканди. Собрание редкостей, или Четыре беседы. С. 155*).

³⁰ *Низами Арузи Самарканди. Собрание редкостей, или Четыре беседы / пер. с персидского С.И. Баевского, З.Н. Ворожейкиной. М.: Изд-во восточной литературы, 1963. С. 33.*

³¹ Хотя в Средней Азии данный сюжет встречается очень редко, в других регионах мира тема похищения человека с целью зачатия от него весьма популярна. См., например: [Неклюдов 2021].

³² О пари (пери) см., например: Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 421–422; *Encyclopaedia of Islam. New edition / ed. by C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, G. Lecomte. Vol. 8. Leiden: E.J. Brill, 1995. P. 271–272.*

берегах Индийского и Аравийского морей, где на них охотятся и поедают; люди и собаки раньше ели этих существ, поэтому они боялись всех людей» [Матросов, Кривошеева 2020б, с. 46].

Среднеазиатский «дикий человек» выделяется на фоне остальных мифологических персонажей своей материальностью и бесптиарностью. В то же время характеристика анатомии, облика, поведения производится в сопоставлении и противопоставлении обычному человеку. Общие свойства облика «дикого человека» приводят нас к проблеме дикости. Во всех текстах мы можем увидеть оппозицию «культура – природа»:

- обжитое людьми пространство – не обжитое людьми (дикое) пространство³³;
- жилище – заброшенный дом, выкопанная яма – природные выемки (пещеры, скальные навесы, овраги);
- приготовленная пища – сырая (необработанная) пища;
- орудия труда – камни и палки – отсутствие орудий труда;
- одежда – набедренная повязка, шкура – нагота;
- речь – рев.

Вторая половина дихотомий характерна для диких животных. Но в нашем случае на обеих сторонах дихотомий оказывается человек. «Дикий человек» – это человек, не имеющий культуры. В случае с жилищем и одеждой тексты демонстрируют переходные формы-пародии: культурная функция как бы осуществляется, но предмет, осуществляющий функцию, находится вне предметного мира людей, и мы имеем неудачную попытку копировать культуру. Примером этому служит сюжет из Узбекистана: «дикий человек» приходит к костру пастуха; «дикий человек» повторяет действия пастуха (ест мясо); копируя пастуха, «дикий человек» натирает себя жиром и протягивает руки к костру, из-за чего его шерсть моментально охватывает огонь³⁴.

Кажется, проблема дикости связана с особенностями мифологического мышления. Мифологическая классификация упорядочивает мир, границы между категориями мира очерчивают зону порядка и определенности – безопасную зону для человека. В этой зоне человек, будучи частью этой классификации, остается самим собой, на своем месте. Он обладатель набора качеств данной «семантической территории». «Дикий человек» же демонстрирует, что происходит, если человек нарушает семантическую и про-

³³ В эту дихотомию входят не только селения, юрты и огороды в противовес диким, природным местам. Сюда также относится противопоставление своей страны чужой, сопредельной.

³⁴ Информационные материалы Комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке». Вып. 2. С. 111–112.

странственную границу. Оказавшись не на своем месте, он должен остаться частью классификации. Находясь в зоне хаоса и дикости, человек приобретает ее качества, становится диким. Перефразируя сентенцию, уместно сказать: «Не человек красит место, а место человека».

Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-01119, <https://rscf.ru/project/24-18-01119/>

Acknowledgements

The work was supported by the Russian Science Foundation, the project № 24-18-01119, <https://rscf.ru/project/24-18-01119/>

Литература

- Басилов 1994 – *Басилов В.Н.* Албасты // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сборник статей памяти Сергея Александровича Токарева / сост. В.Я. Петрухин. М.: Восточная литература, 1994. С. 49–76. (Исследования по фольклору и мифологии Востока)
- Климов, Эдельман 1979 – *Климов Г.А., Эдельман Д.И.* К этимологии Albasty/Almasty // Советская тюркология. 1979. № 3. С. 57–63.
- Матросов, Кривошеева 2020а – *Матросов В.А., Кривошеева М.В.* Мифический наснās в арабских трактатах: демон или человек? // Восточный курьер. 2020. Вып. 1–2. С. 109–118.
- Матросов, Кривошеева 2020б – *Матросов В.А., Кривошеева М.В.* Шикк, наснас и сутих в средневековой мусульманской картине мира // Гуманитарный акцент. 2020. № 2. С. 42–47.
- Неклюдов 2021 – *Неклюдов С.Ю.* В плену у монгольской нимфы // Живая старина. 2021. № 1 (109). С. 2–6.
- Неклюдов 2022 – *Неклюдов С.Ю.* Воскрешение неандертальца и легенда о «снежном человеке» // Шаги/Steps. 2022. Т. 8. № 3. С. 25–50.
- Неклюдов 2024 – *Неклюдов С.Ю.* Опыт сравнительной демононимии: «дикие люди» Центральной и Западной Европы // Вопросы ономастики. 2024. Т. 21. № 3. С. 70–92.
- Розенфельд 1959 – *Розенфельд А.З.* О некоторых пережитках древних верований у припамирских народов (В связи с легендой о «снежном человеке») // Советская этнография. 1959. № 4. С. 55–66.
- Al-Rawi 2009 – *Al-Rawi A.* The mythical ghoul in Arabic culture // Cultural Analysis. 2009. Vol. 8. P. 45–65.
- Bartra 1995 – *Bartra R.* Wild men in the looking glass: the mythic origins of European otherness / Roger Bartra. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994. 232 p.
- Bernheimer 1952 – *Bernheimer R.* Wild Men in the Middle Ages. A study in art, sentiment, and demonology. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1952. 224 p.

References

- Al-Rawi, A. (2009), "The mythical ghouls in Arabic culture", *Cultural Analysis*, vol. 8, pp. 45–65.
- Bartra, R. (1995), *Wild men in the looking glass: the mythic origins of European otherness*, University Press of America, Ann Arbor, USA.
- Basilov, V.N. (1994), "Albasty", in Petrukhin, V.Ya., comp., *Istoriko-etnograficheskie issledovaniya po fol'kloru: Sbornik statei pamyati Sergeya Aleksandrovicha Tokareva* [Historical and ethnographic studies in folklore: Collected articles in memory of Sergei Alexandrovich Tokarev], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia, pp. 49–76. (*Issledovaniya po fol'kloru i mifologii Vostoka*)
- Bernheimer, R. (1952), *Wild Men in the Middle Ages. A study in art, sentiment, and demonology*, Harvard University Press, Cambridge, USA.
- Klimov, G.A. and Edelman, D.I. (1979), "On the etymology of Albasty/Almasty", *Sovetskaya tyurkologiya*, no. 3, pp. 57–63.
- Matrosov, V.A. and Krivosheeva, M.V. (2020), "Mythical nasnās in Arabic treatises: demon or human?", *Oriental Courier*, iss. 1–2, pp. 109–118.
- Matrosov, V.A. and Krivosheeva, M.V. (2020), "Shiqq, nasnas and sutih in the Medieval Muslim worldview", *Humanitarian Accsent*, vol. 2, pp. 42–47.
- Nekliudov, S.Yu. (2021), "Captured by a Mongolian nymph", *Zhivaya starina*, vol. 109, no. 1, pp. 2–6.
- Nekliudov, S.Yu. (2022), "The Neanderthal resurrection and the abominable Snowman legend", *Shagi/Steps*, vol. 8, no. 3, pp. 25–50.
- Nekliudov, S.Yu. (2024), "Essay on comparative demononymy: the "wild people" of Central and Western Europe", *Problems of onomastics*, vol. 21, no. 3, pp. 70–92.
- Rozenfeld, A.Z. (1959), "On some remnants of ancient beliefs among the Pamir peoples (in connection with the legend of the 'snow man' ", *Sovetskaya etnografiya*, no. 4, pp. 55–66.

Информация об авторе

Руслан Ф. Пятаев, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва, Россия; 121069, Россия, Москва, ул. Поварская, 25a ruslan-16-92@mail.ru
ORCID ID: 0009-0006-4249-9534

Information about the author

Ruslan F. Pyataev, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 25a, Povarskaya St., Moscow, Russia, 121069; ruslan-16-92@mail.ru
ORCID ID: 0009-0006-4249-9534