

«Дикий человек» в Южной Сибири

Маргарита Г. Белодедова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, belmargam@yandex.ru*

Аннотация. Статья посвящена сравнительному анализу соотносимых с «диким человеком» признаков, характерных для фольклора народов Южной Сибири, а также сопоставлению сюжетов, в которых эти персонажи проявляются. В качестве материала для анализа использована сказочная проза алтайцев, теленгитов, шорцев, тувинцев, хакасов, бурят. «Дикий человек» в данном случае понимается как тип фольклорного персонажа, в котором объединяется ряд специфических для него свойств и с которым устойчиво связываются некоторые фольклорные мотивы и сюжеты (к примеру, в ряде удаленных друг от друга регионов «дикий человек» встречается в нарративах, описывающих похищение им женщины (или, если это «дикая женщина», то мужчины), их сожительство, появление совместно нажитых детей и их дальнейшая судьба). Признаки, значимые для персонажа, проявляются в различных традициях в разной конфигурации. Для подобных персонажей в Южной Сибири важными оказываются не столько качества, характерные для «диких людей» других традиций (в частности, неумение говорить по-человечески и наличие густой шерсти, покрывающей все тело), сколько черты, присущие демонологическим персонажам региона.

Ключевые слова: «дикий человек», дух-хозяин, низшая мифология Южной Сибири

Дата поступления статьи: 14 сентября 2025 г.

Дата одобрения рецензентами: 30 октября 2025 г.

Дата публикации: 26 марта 2026 г.

Для цитирования: Белодедова М.Г. «Дикий человек» в Южной Сибири // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 1. С. 90–100. DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-1-90-100

The “wild man” in Southern Siberia

Margarita G. Belodedova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, belmargam@yandex.ru*

Abstract. The article is devoted to a comparative analysis of the features associated with the “wild man” characteristic in the folklore of the peoples of Southern Siberia, as well as to the comparison of plots in which these characters appear. The material for the analysis includes non-fairy tale prose of the Altaians, Telengits, Shors, Tuvans, Khakas, and Buryats. The «wild man» in this case is understood as a type of folklore character that combines a number of specific traits and is consistently associated with certain folklore motifs and plots (for example, in a number of remote regions, the “wild man” appears in narratives describing the abduction of a woman (or – if it is a “wild woman” – of a man), their cohabitation, the appearance and subsequent fate of their children). The features significant for the character appear in different configurations across various traditions. For such characters in Southern Siberia, what proves important are not so much the qualities typical of “wild men” in other traditions (particularly, the inability to speak human language or the presence of thick hair covering the entire body), but rather the features inherent to the demonological characters of the region.

Keywords: “wild man”, spirit of place, mythology of Southern Siberia

Received: September 14, 2025

Approved after reviewing: October 30, 2025

Date of publication: March 26, 2026

For citation: Belodedova, M.G. (2026), “The ‘wild man’ in Southern Siberia”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 1, pp. 90–100, DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-1-90-100

«Дикий человек» – специфический персонаж низшей мифологии ряда фольклорных традиций. Ему присущ характерный набор признаков и функций. К наиболее распространенным в большинстве регионов признакам можно отнести наличие шерсти на теле или длинных растрепанных волос на голове, неумение пользоваться огнем и разговаривать. У разных народов «дикий человек» описывается через сравнение с животным, с человеком, с другим персонажем низшей мифологии. Сравниваются либо его отдельные черты («шерсть, как у...»), либо подмечается какое-то общее сходство, но при этом всегда

присутствует некая незавершенность («совсем как человек, но...»). Несмотря на сходства функций и признаков персонажа в удаленных друг от друга традициях, а также на связь с относительно устойчивым набором сюжетов, прослеживаются также особенности, выделяющие его в ряду схожих персонажей других регионов.

Для анализа мифологических нарративов о «диком человеке» в Южной Сибири были привлечены в основном фольклорные материалы тюркоязычных и монголоязычных народов Алтайского края, Кемеровской области, Хакасии, Бурятии и Тувы. В рамках исследования рассматривались алтайские, шорские, хакаские, бурятские и тувинские тексты. Обширный пласт южносибирских материалов был найден в составленном К.В. Ядановой указателе сюжетов о встрече охотника с мифическим существом¹. Теленгитские тексты были также обнаружены в работах К.В. Ядановой² и в «Информационных материалах Комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке»»³, где наравне с алтайскими присутствуют материалы хакаской⁴ и бурятской традиций. В дополнение к названным, нарративы жителей Горного Алтая нашлись в коллективной работе «Несказочная проза алтайцев»⁵. Тексты бурятской традиции также представлены материалами, собранными М.Н. Хангаловым⁶. Тувинские тексты были найдены в работах Н.А. Алексеева, Д.С. Куулар и З.Б. Самдан⁷. Часть

¹ Яданова К.В. Указатель сюжетов и версий по материалам алтайской фольклорной традиции: «Встреча охотника с мифическим существом». Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, 2013. 287 с.

² Яданова К.В. Предания, легенды, былички теленгитов долины Эре-Чуй. Горно-Алтайск, 2013. 256 с.

³ Информационные материалы Комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке» / под ред. Б.Ф. Поршнева, А.А. Шмакова; АН СССР. Вып. 3. М., 1959.

⁴ Некоторые хакаские материалы были также обнаружены в сборнике: Несказочная проза хакасов / сост. В.В. Миндибекова, Г.Б. Сыченко и др. Новосибирск: Наука, 2016. 540 с.

⁵ Несказочная проза алтайцев / сост. Н.Р. Ойноткинова, И.Б. Шинжин, К.В. Яданова, Е.Е. Ямаева. Новосибирск: Наука, 2011. 576 с.

⁶ Хангалов М.Н. Собрание сочинений: [В 3 т.]. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1960. Т. 3. 421 с.

⁷ Мифы, легенды, предания тувинцев / сост. Н.А. Алексеев, Д.С. Куулар, З.Б. Самдан, Ж.М. Юша. Новосибирск: Наука, 2010. 372 с.; Качыктын аас-чогаалы болгаш улусчу билиглери [Фольклор Качыка и народные знания] / сост. З.Б. Самдан. Кызыл: Аныяк, 2018. 102 с.

материалов была обнаружена в исследованиях, посвященных актуальной мифологии [Попов, Ляхович 2019; Доронин 2016а; Доронин 2016b]. Шорские тексты представлены по работам Н.П. Дыренковой⁸ и сборнику фольклора, изданному в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»⁹.

Важной особенностью персонажей типа «дикий человек» для Южной Сибири является слабая проявленность признаков, обычно являющихся базовыми для соответствующих персонажей в традициях других регионов. К таким признакам можно отнести невладеение членораздельной речью, неумение пользоваться огнем для приготовления пищи, неумение производить одежду и наличие шерсти, покрывающей тело, или особо длинных и растрепанных волос на голове и лице¹⁰. При этом многие «побочные» свойства, характерные для «диких людей» других регионов, распространены также в Южной Сибири. Среди них можно назвать высокий рост персонажей, особую скорость их передвижения, громкий свист, выдающий их присутствие в одном с человеком пространстве, воздействие персонажей на природу, погоду и на встретившегося ему человека: на его волю, здоровье и судьбу.

Необходимо отметить, что для традиций, рассматриваемых в рамках Южной Сибири, не всегда становится возможным четкое разграничение персонажей демонических, каковыми являются духи – хозяева мест, и персонажей, связанных с «диким человеком». Здесь эта граница является подвижной и позволяет рассматривать как персонажей, которых можно отнести скорее к типу «дикого человека», не имеющего каких-либо демонологических черт¹¹, так и тех, которых традиция описывает скорее как хозяев места. Между этими крайностями можно найти и промежуточные варианты, сочетающие в себе и признаки идеального типа «дикого человека», и демонические свойства (в качестве примера можно привести бурятского *хун-горохона*, обладающего способностью предсказывать будущее). Важно отметить, что такая особенность

⁸ Шорский фольклор / записи, пер., вступ. ст. Н.П. Дыренковой. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1940. 448 с.; *Дыренкова Н.П.* Тюрки Саяно-Алтая: Статус и этнографические материалы. СПб.: МАЭ РАН, 2012. 406 с. (Кунсткамера – Архив; т. 6)

⁹ Фольклор шорцев: в записях 1911, 1925–1930, 1959–1960, 1974, 1990–2007 годов / сост. Л.Н. Арчабакова. Новосибирск: Наука, 2010. 599 с.

¹⁰ См. статью С.Ю. Неклюдова «“Идеальный тип” дикого человека и его ойкотипы» в настоящем выпуске журнала (с. 41–52).

¹¹ По крайней мере, такой вывод можно сделать по доступным и использованным для анализа фольклорным материалам.

характерна и для персонажей типа «дикий человек» в традициях, которые однозначно идентифицируют этих существ в своих нарративах как «диких (или снежных) людей». К примеру, так происходит в Гималаях, где персонажи, ассоциируемые у разных народов с «диким человеком», зачастую являются почитаемыми духами – хозяевами мест, внушающими рассказчикам страх и трепет¹². В рамках дальнейшей работы планируется рассмотреть, каким образом следует проводить эту границу в попытке «уместить» данного персонажа в привычные нам рамки.

Внешний вид персонажей, связанных с «диким человеком», у разных народов Южной Сибири обозначается по-разному. В некоторых из них подчеркивается невозможность отличить «дикого человека» от человека. В теленгитских и алтайских текстах с такой неразличимостью связано свойственное этому персонажу оборотничество. У других народов юга Сибири частотным оказывается его сравнение либо с каким-то животным, либо с человеком. К примеру, тувинского *кижи-кара-аң* характеризует высокий рост и наличие темной шерсти, «как у медведя». *Киж-кара-аң* по облику сравнивается с медведем, а по способу передвижения и разумности – с человеком: «Киж-кара-аң – ‘человек – черный зверь’ – раньше в природе существовал. Ходит как человек, смеется, плачет»¹³. В некоторых нарративах у «человека-медведя» имеется хвост («хвостатый мохнатый человек к маралухе подбежал»¹⁴). Другого персонажа тувинских мифологических нарративов, *кижи-бурса*, описывают как получеловека-полудемона – покрытого густой шерстью охотника и людоеда, с уродливым лицом и длинными волосами на голове. «Дикий человек» бурятской традиции представляется как огромное чудовище, похожее на человека. В текстах отмечается его высокий рост, нагота и густая шерсть, покрывающая тело.

Любопытно, что в рассказах о *кижи-кара-аң* специально оговаривается, что он не способен говорить по-человечески, издает нечленораздельные звуки или изъясняется жестами, тогда как в некоторых нарративах о персонаже, который обозначается

¹² См., к примеру, работу Г. Форты, посвященную образу «дикого человека» в Юго-Восточной Азии [Forth 2008], и статью А. Савертали и Д. Торри, описывающих столкновение индигенного восприятия «дикого человека» с влиянием западноевропейских путешественников и печатной прессы [Sawerthal, Torri 2017].

¹³ Качыктын аас-чогаалыболгаш улусчу билиглери [Фольклор Качыка и народные знания]. С. 57–58.

¹⁴ Мифы, легенды, предания тувинцев. С. 111.

как «человек-медведь», цитируются сказанные им последние слова¹⁵. Такие нарративы связаны с гаданием по лопатке: охотник собирается убить маралуху, но его опережает «человек-медведь»: разодрав животное, он обгладывает лопатку, внимательно на нее смотрит и, начав плакать, говорит, что пришел его конец, – в этот момент его убивает наблюдающий за ним охотник.

Тот же сюжет прослеживается и в бурятской традиции с персонажем *хун-горохон* (*хун гүрөөхэн*), но место маралухи занимает косуля, а вместо одного «человека-медведя» ее убивает несколько *хун-горохонов*. Один из *хун-горохонов*, которому достается лопатка, обгладывает ее и начинает плакать, восклицая, что он сейчас умрет, – так и происходит.

Относительно способности говорить у рассматриваемых персонажей региона необходимо отметить, что эта характеристика прослеживается практически для всех традиций. Как отмечалось выше, в тувинских нарративах этот признак «дикого человека» проявляется неравномерно, однако даже те персонажи, которые, по описаниям, способны издавать лишь нечленораздельные звуки, тем не менее могут изъясняться жестами таким образом, что необходимость в словах отпадает. Персонажи алтайской и шорской традиций способны не только разговаривать, они могут выглядеть в точности как люди – часто внешняя неразличимость персонажей с людьми и их умение говорить по-человечески свидетельствуют об их демонической природе, тогда как типичный «дикий человек» напоминает скорее животное и своим внешним видом, и неспособностью издавать членораздельные звуки. В рассматриваемых традициях такие признаки, обычно относимые к демонологическим, оказываются важной особенностью персонажей, соотносимых с «дикими людьми».

Бурятский *хун-горохон*, как оговаривается в некоторых нарративах, «совершенно похож на человека и говорит по-человечески», хоть и живет в лесах¹⁶. Хакасский же персонаж по своей неспособности разговаривать оказывается наиболее приближен к «идеальному типу» «дикого человека».

Если говорить о среде обитания персонажей, то, как и в других традициях по всему миру, «дикий человек» Южной Сибири обитает в труднодоступных для человека местах (если они упоминаются – зачастую в нарративах ничего не говорится о том,

¹⁵ См., например: Чылбыга айны канчап сыырыпканыл? [Как ведьма проглотила Луну?] / сост. З.Б. Самдан. Кызыл: Тываның ном үндүрер чери, 2004. С. 170–171.

¹⁶ Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т. 3. С. 25.

откуда он появился и куда исчезает¹⁷). Например, тувинский *кижи-буруус* обитает, согласно рассмотренным фольклорным материалам, в пещерах и в горных расщелинах, как и «дикие люди» хакасских мифологических рассказов. Обстоятельства встречи с персонажами, соотносимыми с «диким человеком», в рассматриваемых традициях похожи: наиболее часто с ним встречается охотник или человек, оказавшийся в удаленных горных ущельях и лесных чащах.

«Дикого человека» часто выдает, как уже отмечалось, его пронзительный свист – этот способ предупреждения или обозначения своего присутствия характерен для подобных персонажей и в других регионах (в частности, у народов Западной и Северо-Восточной Сибири). Другая характеристика, способная выдать его присутствие, – это тяжелый запах, который упоминается, в частности, в нарративах об алтайском *алмысе*.

Свойственной некоторым персонажам особенностью является умение обращаться с оружием или орудиями труда. Так, тувинский человек-медведь (*кижи-адыг*) в охоте использует круглый камень размером с кулак, которым он насквозь пробивает свою жертву¹⁸. В других текстах именно с таким камнем и таким же способом он охотится и на людей, которых затем съедает. Оружием алтайского *алмыса* можно считать его длинные острые когти, которыми он может, согласно некоторым нарративам, проткнуть человека насквозь.

Любопытной особенностью поведения некоторых персонажей рассматриваемого региона является «вылизывание» – так, в некоторых текстах отмечается, что *алмыс* вылизывает собственные когти, после чего они становятся крепче и длиннее [Доронин 2016а, с. 54]. Для тувинской традиции характерен сюжет о взаимопомощи персонажа *кижи-кара-аң* и охотника, оставленного товарищами из-за сломанной ноги. Спасенный охотником *кижи-кара-аң* в благодарность вылизывает его перелом, зализывая больную ногу и впоследствии заваривая (или накладывая на рану) найденные им лечебные травы¹⁹.

Любопытным является хакасский сюжет о найденной охотником в пещере группе детей «дикого человека», оставленных их

¹⁷ К примеру, из большинства текстов ничего не известно о том, откуда приходят алмысы алтайской традиции, – отмечается лишь их появление.

¹⁸ Мифы, легенды, предания тувинцев. С. 112.

¹⁹ Качыктын аас-чогаалыболгаш улусчу билиглери [Фольклор Качыка и народные знания]. С. 57–58.

родителями без присмотра²⁰. Возвратившись, взрослые «дикие люди» стали нападать на охотника в попытке защитить детей. Если говорить о мотивах, связанных с детьми «диких людей», то глобально наиболее частыми для подобных текстов²¹ являются мотивы о разрывании совместно нажитого с «диким человеком» ребенка или воспитание такого ребенка его родителем-человеком среди других людей. Такие нарративы могут оканчиваться как появлением нового рода, берущего свое начало от потомка «дикого человека», так и трагично – убийством ребенка «дикого человека», не сумевшего включиться в повседневную человеческую жизнь.

В хакасских материалах выделяется также еще один сюжет – о поимке «дикого человека», которого периодически видели в отдалении, в горах. Согласно записанным рассказам, за ним охотились около двух недель, и в конце концов его удалось схватить, несмотря на его активное сопротивление. После поимки его посадили в железную клетку и показывали на площади в Абакане²². Часто в подобных нарративах других традиций «дикого человека» удается поймать благодаря хитрости, но в ином варианте описанного выше сюжета этого персонажа ловят, полагаясь на количественное превосходство охотящихся на него людей.

Важным для региона становится разделение персонажей по «шкале» демоничности. В алтайской традиции рассматривается злонамеренное существо низшей мифологии, поедающее людей. В бурятских материалах соответствующий персонаж описывается как «получеловек-полудемон», для части тувинских и хакасских текстов он связывается в большей степени с животным, нежели с человеком или духом-хозяином, однако и для него прослеживаются мантические способности (мотив гадания по лопатке), которые могут указывать не только на его промежуточное состояние между человеком, зверем и демоническим персонажем, но и на любопытную связь с соответствующими персонажами других, в том числе и отдаленных, традиций²³.

Одной из наиболее важных, как кажется, особенностей «дикого человека» для региона является его оборотничество и в целом

²⁰ Информационные материалы Комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке». Вып. 3. № 115.

²¹ Среди всех традиций, в которых встречается соответствующий персонаж (в частности, мотив встречается в монгольских и славянских материалах).

²² Информационные материалы Комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке». Вып. 3. № 116.

²³ В частности, в западноевропейских материалах встречается мотив умения «дикого человека» предсказывать погоду.

склонность к более проявленной демоничности, чем во многих других традициях. В контексте всех рассмотренных материалов оборотничество оказывается характерно и для духов – хозяев мест (гор, тайги): дух-хозяин может появиться перед человеком и в виде животного (например, медведя) или птицы, и как некая сила природы (к примеру, как ветер), и в образе человека, крупного мужчины или красивой женщины.

Важным для образа «дикого человека» в алтайской традиции оказывается наличие металлических частей тела: в некоторых алтайских нарративах *алмыски* являются обладательницами длинных металлических ногтей, которыми они раздирают своих жертв, стоит тем заснуть. Часто в подобных текстах дополнительно отмечается, что у пришедших к героям девушек²⁴ очень длинные рукава, полностью скрывающие руки, – когда им что-то дают (в том числе какую-то еду, к примеру куски мяса), они берут это только через рукава, стараясь не открывать ладоней. Такое скрывание особенностей внешнего облика, способных выдать в появившемся «человеке» его реальную сущность, характерна и для другого типа нарративов об *алмысах*. Так, человек может узнать, что перед ним *алмыс*, не только по длинным металлическим когтям, но и по шерсти на небольшом участке спины, в связи с чем *алмысы*, сожительствующие с людьми (часто с охотниками), не позволяют им дотрагиваться до своей спины.

Для фольклорных традиций Южной Сибири характерна более сильная проявленность демонических черт персонажей, соотносимых с «диким человеком». Эта особенность персонажей региона прослеживается не только по их атрибутам, но также и по тому, с какими мотивами и сюжетами персонажи отдельной традиции оказываются связаны.

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/>

²⁴ Эти девушки, как впоследствии становится известно героям, являются алмысками.

Литература

- Доронин 2016a – Доронин Д.Ю. Красавица-алмыска и душа шамана: оборотничество в мифологии алтайцев // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 5 / отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: Индрик, 2016. С. 35–88.
- Доронин 2016b – Доронин Д.Ю. Между козлом и людоедом: мифологические рассказы об алмысах на Алтае // Живая старина. 2016. № 1 (89). С. 12–16.
- Попов, Ляхович 2019 – Попов М.А., Ляхович М.С. Богатыри и духи рубежского анклава: о некоторых результатах причулымской экспедиции 2019 г. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 3. С. 162–191.
- Forth 2008 – Forth G. Images of the Wildman in Southeast Asia: an anthropological perspective. L.; N.Y.: Routledge, 2008. 360 p.
- Sawerthal, Torri 2017 – Sawerthal A., Torri D. Imagining the Wild Man: Yeti sightings in folktales and newspapers of the Darjeeling and Kalimpong hills // Transcultural encounters in the Himalayan borderlands: Kalimpong as a “contact zone” / ed. by M. Viehbeck. Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 2017. P. 121–148.

References

- Doronin, D.Yu. (2016), “Beautiful almys-girl and the shaman’s soul: shape-shifting in altai mythology”, in Antonov, D.I. and Khristoforova, O.B., eds., *In Umbra: Demonologiya kak semioticheskaya sistema: Almahakh* [In Umbra: Demonology as a semiotic system. Almanac], iss. 5, Indrik, Moscow, Russia, pp. 35–88.
- Doronin, D.Yu. (2016), “Between a goat and a cannibal: mythological tales about Altai almys”, *Zhivaya Starina*, vol. 89, no. 1, pp. 12–16.
- Forth, G. (2008), *Images of the Wildman in Southeast Asia: an anthropological perspective*, Routledge, London, UK, New York, USA.
- Popov, M.A. and Lyakhovich, M.V. (2019), “Bogatyr and spirits of the Rubezh enclave: some results of the field trip to the Chulym region in 2019”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 3, pp. 162–191.
- Sawerthal, A. and Torri, D. (2017), “Imagining the Wild Man: Yeti sightings in folktales and newspapers of the Darjeeling and Kalimpong hills”, in Viehbeck, M., ed., *Transcultural encounters in the Himalayan borderlands: Kalimpong as a “contact zone”*, Heidelberg University Publishing, Heidelberg, Germany, pp. 121–148.

Информация об авторе

Маргарита Г. Белодедова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; *belmargam@yandex.ru*

ORCID ID: 0009-0004-7184-6422

Information about the author

Margarita G. Belodedova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; *belmargam@yandex.ru*

ORCID ID: 0009-0004-7184-6422