

ОБРАЗ «ДИКОГО ЧЕЛОВЕКА» В КНИЖНЫХ И УСТНЫХ ТРАДИЦИЯХ ЕВРАЗИИ

УДК 398(4)

DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-10-34

Игры с диким человеком

Сергей Ю. Неклюдов

*Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия;
Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия,
sergey.nekludov@gmail.com*

Аннотация. Согласно легенде «дикий человек» – это антропоморфное существо, занимающее промежуточное положение между людьми и животными, обитатель «дикой периферии» окультуренного мира. В разных традициях презентации данного образа могут сильно различаться, как и связанные с ним религиозно-магические практики: с одной стороны, театрализованные церемонии в Западной Европе (народные игрища, городские карнавалы, зрелища и маскарады), а с другой – поклонения реликвиям и мощам «дикого человека», их употребление с целительными (магическими, медицинскими) целями в Центральной и Восточной Азии. Не исключено, что за всем этим стоят сходные представления о сверхъестественных качествах данного персонажа. Охранительная и продуцирующая магия лежит, видимо, и в основе посвященных «дикому человеку» ритуализованных игрищ, либо еще сохраняющих свою изначальную связь с народными обрядами весеннего возрождения природы, либо чисто развлекательных, церемониальных. Их основные сюжеты: 1) охота на «дикого человека», его препровождение в деревню и убийство; 2) вторжение «дикого человека» в людское поселение, заканчивающееся его изгнанием или убийством; 3) сражение между двумя группами «диких людей». Такие действия были чрезвычайно распространены не только в сельской, но и в городской европейской культуре XIV–XVI вв. (включая аристократическую), а в фольклоре Германии, Австрии, Швейцарии, Италии, Испании встречались еще до сравнительно

недавнего времени. Почти полное отсутствие подобных «игр» за пределами Западной Европы позволяет предположить, что генетически фигура «дикого человека» не имела к ним прямого отношения, а ее включение в сюжетные и обрядовые контексты данных традиций, вероятно, произошло вследствие ассоциации «дикого человека» с некоторыми персонажами местной низшей мифологии. Для этого, впрочем, он уже в своей «исходной» версии должен был иметь некоторые признаки, связывающие его с духами дикой природы и способствующие принятию им подобных амплуа.

Ключевые слова. дикий человек / дикие люди, обряды, продуцирующая магия, праздник возрождения природы, народные игрища, карнавалы

Дата поступления статьи: 21 января 2026 г.

Дата одобрения рецензентами: 29 января 2026 г.

Дата публикации: 26 сентября 2026 г.

Для цитирования: Неклюдов С.Ю. Игры с диким человеком // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 3. С. 10–34. DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-10-34

Games with a wild man

Sergei Yu. Neklyudov

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;
Presidential Academy, Moscow, Russia, sergey.neklyudov@gmail.com*

Abstract. According to legend, the “wild man” is an anthropomorphic creature occupying an intermediate position between humans and animals, an inhabitant of the “wild periphery” of the civilized world. In different traditions, the presentations of this figure can vary greatly, and the religious-magical practices associated with him also differ: on the one hand, theatrical ceremonies in Western Europe (folk games, urban carnivals, spectacles, and masquerades); on the other hand, the veneration of relics and remains of the “wild man” and their use for healing (magical, medical) purposes in Central and East Asia. It is possible that behind all this lie similar ideas about the supernatural qualities of this character. Apotropaic and productive magic likely also underlies the ritualized games dedicated to the “wild man,” whether they still preserve their original connection with folk rites of the spring rebirth of nature, or are purely entertaining or ceremonial in nature. Their main scenarios include: (1) hunting the “wild man,” bringing him into the village, and killing him; (2) the “wild man” invading a human

settlement, ending with his expulsion or death; (3) a battle between two groups of “wild people.” Such performances were extremely widespread not only in rural but also in urban European culture of the 14th – 16th centuries (including the aristocracy), and in the folklore of Germany, Austria, Switzerland, Italy, and Spain they persisted until relatively recently. The almost complete absence of such “games” outside Western Europe suggests that the figure of the “wild man” was not genetically directly related to them, and that his incorporation into the plot and ritual contexts of these traditions likely occurred as a result of the association of the “wild man” with certain figures from local folk mythology. For this to happen, however, he must already have possessed, in his “original” version, certain traits linking him to spirits of the wild and enabling him to assume such roles.

Keywords: wild man / wild people, rites, producing magic, rebirth of nature festival, folk games, carnivals

Received: January 21, 2026

Approved after reviewing: January 29, 2026

Date of publication: September 26, 2026

For citation: Neklyudov, S.Yu. (2026), “Games with a wild man”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 3, pp. 10–34, DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-10-34

1

Легенда о «диких людях» в том или ином виде бытует (либо бытовала до сравнительно недавнего времени) в некоторых регионах Евразии (Западная и Центральная Европа, Балканы, Кавказ, Иран, Индия, Гималаи, Тибет, Монголия, Средняя Азия и Казахстан, Южная и Восточная Сибирь, Китай). Во всех этих традициях образ «дикого человека» более или менее соответствует его «идеальному типу» (антропоморфное существо, занимающее промежуточное положение между человеком и животным, обитатель «дикой периферии» окультуренного мира), хотя его конкретные реализации несколько (и в разной степени) варьируются, будучи всегда лишь одной из локальных версий («ойкотипов») «идеального типа». В формировании данного образа, видимо, приняли участие представления об обитателях дикой периферии цивилизованного мира: демонах / духах-хозяевах дикой природы, диких зверях и диких племенах (занимающих в подобной картине мира промежуточное положение между людьми и животными), а также о первожителях края, аборигенах, вытесненных в неудобья его новыми

насельниками [Неклюдов 2022; Неклюдов 2023; Неклюдов 2024; Неклюдов 2026]¹.

В разных культурах интерпретации «дикого человека», как и способы его презентации, могут сильно различаться. В Азии это прежде всего фольклорный дискурс – предания, былички, экспликации поверий (в том числе отразившиеся в письменных памятниках), тогда как визуальные формы представлены ограниченно. В Европе, напротив, изобразительные тексты преобладают, а устные нарративы сохранились меньше, причем фигура «дикого человека» отразилась также в средневековой книжной словесности. Различаются своим характером и религиозно-магические практики: с одной стороны, театрализованные церемонии в Западной Европе (народные игрища, городские карнавалы, зрелища и маскарады), с другой – поклонения реликвиям и мощам «дикого человека», их употребление с целительными (магическими, медицинскими) целями в Центральной и Восточной Азии. Не исключено, что за всем этим стоят сходные представления о сверхъестественных качествах данного персонажа.

Охранительная и продуцирующая магия, видимо, лежит и в основе посвященных «дикому человеку» ритуализованных игрищ², либо сохраняющих свою изначальную связь с народными обрядами, либо чисто развлекательных, церемониальных. Подобные действия были чрезвычайно распространены не только в сельской, но и в городской культуре средневековой Европы (включая аристократическую, придворную среду)³, прежде всего, в XIV–XVI вв., а в фольклоре Германии, Австрии, Швейцарии, Италии, Испании встречались еще до сравнительно недавнего времени⁴.

Основные сюжеты этих игрищ суть следующие:

- 1) охота на «дикого человека», его препровождение в деревню и убийство;
- 2) вторжение «дикого человека» в людское поселение, заканчивающееся его изгнанием или убийством;
- 3) сражение между двумя группами «диких людей».

Рассмотрим каждый из этих сюжетов на нескольких выразительных примерах.

¹ См. также: Неклюдов С.Ю. Границы «человеческого»: «дикость» и сопряженные с ней формы // Шаги / Steps. 2026. Т. 12. № 4 (в печати).

² Schwarz. Wilde // Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens / hrsg. von H. Bächtold-Stäubli unter Mitw. von E. Hoffmann-Krayer. Bd. 1–10. Berlin [u. a.]: Walter de Gruyter, 1987. Bd. 9. Sp. 977–978.

³ Withington R. English pageantry: An historical outline. Cambridge: Harvard University Press, 1918. Vol. 1. P. 71–77.

⁴ Schwarz. Wilde. Sp. 977–980.

2

(1). Согласно обычному сценарию, какого-нибудь парня закутывали в листья или мох и называли «диким человеком» (*wilde Mann*). Он прятался в лесу, а остальные деревенские ребята шли его искать, ловили, вытаскивали из кустов / из пещеры, приводили в село и на улице расстреливали холостыми патронами или закалывали, проткнув мешочек, наполненный «кровью» и приклеенный сбоку к его наряду. Он падал на землю, словно мертвый, но его возвращали к жизни. «Доктор» пускал ему кровь, а когда пациент приходил в себя, остальные радовались, его связывали, сажали на телегу и ехали по деревне, рассказывая всем о поимке «дикого человека» и о расправе над ним, получая при этом подарки от каждого дома. Иногда «дикого человека» не одевали в мох или листья, а раскрашивали яркими красками, либо – там, где его называли «чёртом», – вымазывали сажей. В некоторых местах он появляется в разном облики, причем маскировались и те, кто выходил его искать. Иногда, наконец, чучело, изображающее «дикого человека», бросали в деревенский пруд [Bernheimer 1952, pp. 50–56]⁵.

По записям из Саксонии и Тюрингии (первая половина XIX в.), игра «выгони дикого человека из кустарника» во многих вариациях («вытащи дикого человека из леса», «вытащи дьявола из кустов») устраивалась на Пятидесятницу, а некоторыми деревнями – в одно из воскресений между Пятидесятницей и Ивановым днем или на сам Иванов день⁶. На юге Гарца, в районе Мансфельда, вскоре после Пятидесятницы разыгрывалось представление, в котором «крестьяне и солдаты» выслеживали и расстреливали шайку лесных разбойников, включавшую «диких людей» в одеяниях из мха⁷.

В другом варианте (Саксония-Анхальт) пойманного «дикого человека» связывали гороховыми стеблями и водили по деревне как «горохового медведя»⁸. В Недлице покрытого мхом пой-

⁵ См. также: *Sommer E. Sagen, Märchen und Gebräuche aus Sachsen und Thüringen*. Bd. 1. Halle: Anton, 1846. S. 153–156.

⁶ *Sommer E. Sagen, Märchen und Gebräuche...* – Пятидесятница – День Святой Троицы, 50-й после Пасхи, переход к летнему сезону; Иванов день, праздник летнего солнцестояния, время активизации нечистой силы, проведения ритуалов, связанных с символикой плодородия и сопровождающихся различными манипуляциями с растительностью, а также обрядовыми бесчинствами молодежи.

⁷ *Schwarz. Wilde*. Sp. 979.

⁸ «Гороховый медведь» («чучело гороховое», «шут гороховый»), маска святочного карнавала в немецких, польских, украинских народных

манного «дикого человека» представляли «медведем», держали на привязи, а при собирании подарков ему приходилось ходить на четвереньках; в Эрдеборне и его окрестностях рядом с «диким человеком» появлялся обернутый соломой и ходящий на четвереньках мальчик, который изображал медведя; в Дедерштедте и Хельбре «дикого человека» связывали веревкой из стеблей зеленого горошка и тоже водили по деревне на привязи как «горохового медведя», а рядом ехал «белый всадник», чаще фигурирующий как комический персонаж в ритуалах сбора урожая⁹.

(2). Вторжение «дикого человека» в людское поселение «по вектору» противоположно инсценировке охоты на «дикого человека», однако заканчивается оно тем же – его изгнанием или убийством.

В Восточных Альпах (Трентино) «дикий человек» (*Uomo Selvatico, Bilmo*¹⁰), который должен быть изгнан из общины или даже уничтожен, обычно появлялся на карнавале в маске Сальванеля¹¹, часто в сопровождении других персонажей: Арлекина, Капры Барбаны (*Capra Barbana* ‘Бородатая коза’), она же – жена «дикого человека». В Валь-ди-Фьемме (Трентино-Альто-Адидже) Сальванеля убивали после многократного уличного представления, в котором участвовали все жители деревни¹².

Случались и просто пляски ряженых «дикими людьми», которые сопровождалась бесчинствами и приставаниями к окружающим – при том что обстоятельства их появления могли вообще никак не объясняться. В Альпах «парни, переодетые “дикими людьми” или “дикарками”, совершали одно безумие за другим»

традициях. См. о нем: *Mackensen L. Erbs(en)bär // Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. 2. Sp. 885–889.*

⁹ *Sommer E. Sagen, Märchen und Gebräuche... S. 154–155.*

¹⁰ Тироль. *bilmon, bilder / bedel mon, wilden mon* соответствует нем. *wilder Mann* ‘дикий человек’ (*Mannhardt J.W.E. Wald- und Feldkulte. 1. Teil. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Berlin: Gebrüder Borntraeger, 1877. S. 112).*

¹¹ Сальванель (*Salvanél*) – изначально, видимо, тирольская версия Сильвана (*Silvanus*, от лат. *silva* ‘лес’), бога лесов и дикой природы в низшей мифологии Римской империи, прежде всего в ее западных провинциях, затем – и в романских традициях Средневековья и Нового времени, с отчетливой апотропеической функцией, поддержанной сближением с *salvare* ‘сохранять’; ср.: *Withington R. English Pageantry: An Historical Outline. P. 73–74.*

¹² *Centini M. Il sapiente del bosco: il mito dell’Uomo Selvatico nelle Alpi. Milano: Xenia, 1989. p. 152.*

(середина XIX в.)¹³; по наблюдениям Готфрида Келлера, еще «девять лет назад [1880-е гг.?] на альпийском празднике в долине некий разнузданный парень изображал так называемого “дикого человека”, т. е. был полностью закутан в зеленые еловые ветки, и совершал свои прыжки с такой же “дикаркой”»¹⁴. В попытке как-то ограничить карнавальные бесчинства, Нюрнбергский полицейский устав даже «торжественно повелевал, чтобы ни “дикие люди”, никто-либо другой не охотились и не гонялись за христианами или евреями с криками хулительными ли, одобрительными ли» (DWB. Bd. 30, Sp. 668).

Нечто подобное, имевшее, правда, лишь косвенное отношение к самой фигуре «дикого человека», происходило и на празднике Карантоньяда (*Carantoñada*), который отмечается уже много веков в Асебуче, город на юго-западе Испании¹⁵:

В день св. Себастьяна, покровителя города <...> с раннего утра <карантонья¹⁶> облачаются в одежды из невыделанных козьих или овечьих шкур, а на головы надевают капюшоны или шапки из того же материала с двумя отверстиями на уровне глаз; в руках – метровые палки («ножи») с множеством острых концов. Так они бегают по городу, распуская детей и молодежь грубыми и дикими (*selváticos*) выкриками. Когда начинается процессия, восемь карантонья выстраиваются парами перед святым, время от времени поворачиваясь и трижды кланяясь, а при третьем поклоне делая жест, будто бросают в него нож. Когда <шествие> достигает дверей дома старосты братства, звучит гимн святому и раздаются выстрелы, а карантонья, словно испуганные и раненые, падают на землю и корчатся в конвульсиях...¹⁷

Совпадения с эпизодами «охоты на дикого человека» (его бесчинства и финальное «убийство») здесь несомненны.

И еще одна, более далекая параллель – празднование Навруза, персидского нового года, знаменовавшее победу света над тьмой,

¹³ Berlepsch H.A., von. Die Alpen in Natur- und Lebensbildern. Leipzig: Hermann Costenoble, 1862. S. 435.

¹⁴ Keller G. Nachgelassene Schriften und Dichtungen. Berlin: Hertz, 1893. S. 268.

¹⁵ Touchard y Arroyo E. Notas sobre etnografía y folklore de la región extremeña. Madrid, 1929. P. 67–70 (из неопубликованной работы Э. Тушар-и-Арройо «Заметки по этнографии и фольклору Эстремадуры»).

¹⁶ Карантонья (*Carantoña*), видимо, надо понимать как ‘человек с обезображенным лицом’. Благодарю Н.В. Возякову за это разъяснение.

¹⁷ Caro Baroja J. El Carnaval: análisis histórico-cultural. Madrid: Taurus, 1979. P. 255–256.

обновление природы и начало полевых работ¹⁸. Шествие возглавлял человек высокого роста, одетый в шкуру черной овцы и имеваемый *гул биябани* ('демон пустыни')¹⁹. По народным поверьям, этот волосатый, неопрятный и очень сильный обитатель ущелий и пещер был оборотнем, похищающим одиноких путников и сочетающим в себе, таким образом, признаки зловредного демона и «дикого человека»²⁰; еще в большей степени данный персонаж соответствует типу «дикого человека» у горных таджиков²¹. По видимому, в празднестве *гул биябани* участвует скорее в амплуа «дикого человека», чем демона.

(3). Разыгрывались и сражения между двумя группами «диких людей».

Участник экспедиции Кортеса конкистадор Диас дель Кастильо в своей хронике «Правдивая история завоевания Новой Испании» (1557–1575) описал грандиозное представление, устроенное испанцами в 1538 г. на центральной площади захваченного ими Теночтитлана (совр. Мехико). Декорации представляли собой лес с оленями, кроликами, зайцами, лисами, шакалами и другими животными, включая двух маленьких львов и четырех маленьких тигров (видимо, муляжи или чучела), а рядом, в густых рощах, – по отряду «диких людей», одни – с узловатыми дубинами, другие – с луками и стрелами. Они шли на охоту, возвращались с добычей, ссорились, дрались и возвращались в лес²².

Инсценирование драки между двумя группами «диких людей» сохранилось в уникальной традиции баварского Оберстдорфа

¹⁸ Особую популярность этот праздник приобрел при династии Каджаров (1795–1925).

¹⁹ *Гули биёбон, гул биябани* (غول بیابانی, *ghul biabani*).

²⁰ Сведения об этом празднике предоставила автору статьи студентка магистратуры ЦТСФ РГГУ Джоокар Захра (19 ноября 2024 г.).

²¹ *Гульбиябан, гул-и биёбон, голуб-яван, гули-явони*; см.: Семенов А. Из области религиозных верований горных таджиков // Этнографическое обозрение. 1899. № 4. С. 86; Розенфельд А.З. О некоторых пережитках древних верований у припамирских народов (в связи с легендой о «снежном человеке») // Советская этнография. 1959. № 4. С. 55–59; Станюкович К.В. Голуб-Яван (Сведения о «снежном человеке» на Памире) // Известия Всесоюзного географического общества. 1957. Т. 89. Вып. 4. С. 344; Кисляков Н.А. Материалы по древним верованиям горных таджиков // Страны и народы Востока. Вып. 26: Средняя и Центральная Азия (география, этнография, история). Кн. 3. М.: ГРВЛ, 1989. С. 256–257.

²² *Díaz del Castillo B. Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* / ed. by Carmelo Sáenz de Santa María. Madrid: Instituto Fernandez de Oviedo, 1982. P. 607–608.

как один из эпизодов периодически проводимого там церемониального действия. Согласно местной легенде, после того как чума 1648 г. унесла более 800 жизней, несколько отчаянных молодых людей решили поддразнить ее и протанцевали по деревне, переодевшись «дикими людьми». Когда несколько дней спустя молодые люди повторили танец и обнаружили, что никто из них не помер, страх жителей перед болезнью поутих²³. Поэтому танец, который, как считается, был старше самой старой сохранившейся записи о нем (1811 г.) и исполнялся в сопровождении старинной музыки, стал народным праздником, поначалу ежегодным²⁴, неоднократно возрождавшимся в обновленной форме; впоследствии он был перенесен на сентябрь, а периодичность его проведения сократилась примерно до одного раза в пять лет.

Согласно подробному описанию самого праздника современником (1897 г.)²⁵, а также старым фотографиям (1910–1930-х гг.), дающим наглядное представление о его характере, это было хорошо подготовленное зрелище с музыкальным сопровождением, декорированной сценической площадкой, специальным реквизитом и костюмированием²⁶. По воспоминанию А. Хакер, уроженки тех мест, традиция остается живой и поныне.

Танец «диких людей» (*Wilde Männle*) стал частью деятельности местного клуба по культурному наследию с начала прошлого века. Он исполняется каждые 5 лет (во время Второй мировой войны танцы не проводились), и к настоящему времени стал туристической достопримечательностью... Есть также гора под названием Вильдерманн (*Wilder Mann*, т. е. Дикий человек), где я выросла... Я вспоминаю танец в переполненном альпийском праздничном зале. До сих пор помню песню, которая, как считается, была сочинена в 1811 году²⁷ в соответствии со старинными барабанными ритмами, но больше всего мне запомнился интенсивный, фантастический, гипнотизирующий запах древесной бороды на костюмах <исполнителей>²⁸.

²³ Der Wilde-Mändle-Tanz // Oberstdorf-Lexikon. URL: <https://www.oberstdorf-lexikon.de/wilde-maendle-tanz> (дата обращения: 25.12.2025).

²⁴ Schwarz. Wilde. Sp. 979.

²⁵ Weinhold K. Der Wildemannlestanz von Oberstdorf // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. 7. Jahrgang. Berlin, 1897. S. 427–437.

²⁶ «Их одежда полностью сделана из пихты – древесного лишайника» (Der Wilde-Mändle-Tanz // Oberstdorf-Lexikon).

²⁷ Как считается, школьным учителем из Оберstdорфа.

²⁸ Из личного письма (Andrea Hacker, 8 Nov. 2025: Wild men dancing in the Alps).

В целом данное театрализованное действо весьма напоминает представление, разыгранное испанцами в Теночтитлане; сходство обнаруживается и в наличии двух групп «диких людей», появляющихся с разных сторон сцены, а до того как бы скрывавшихся в лесу.

Оригинальная черта, более не встречающаяся в соответствующих традициях, – наличие маски Горного духа (*Berggeist*), который выступает в качестве покровителя здешних мест и патрона «диких людей»; далее он называется Лесным духом (*Waldgeist*), в чем, собственно, нет противоречия, поскольку имеется в виду именно горный лес. Речь, вероятно, идет о духе уже упоминавшейся горы Вильдеманн / Вильдерманн в Альгойских Альпах, у подножия которой ранее стояла скала Вильдеманнле (*Wilde Männle* 'Дикий человечек'), обрушившаяся в 1962 году, а на юго-западном склоне находится огромная сталактитовая пещера – обычное, кстати, местопребывание «диких людей».

Локальной особенностью данного зрелища является также апелляция к преданию о заселении края и к учреждению в связи с этим календарного праздника, сопровождаемого ритуальными танцами и трапезой. Обычай, по которому роли «диких людей» в подобном церемониале могут исполнять только представители «коренных» семей Оберстдорфа²⁹, видимо, рассматриваемых как потомки первопоселенцев, надо полагать, опирается именно на данное предание.

В представлении участвовали 13 местных жителей в зеленых одеждах с еловыми ветками в руках; двенадцать «диких людей» следовали за «горным духом» прыжками, с каждым шагом отталкиваясь от земли одновременно обеими ногами³⁰. Одна из центральных сцен – «драка дубинками» (*der Keulenkampf*).

В ней участвовали только четыре танцора. Они выходили из-за кулис с большими дубинками. Двигаясь с кошачьей грацией, они кружили друг против друга, словно никто не мог доверять другому и боялся нападения в любой момент. Они двигались по кругу, всегда готовые защищаться, затем вставали лицом друг к другу, и начиналось фехтование на дубинках. В третьем раунде один танцор из каждой группы падал побежденным, а остальные прыгали вокруг павших с триумфальными жестами. Внезапно побежденных рывком ставили на ноги и начинался мирный танец³¹.

²⁹ Der Wilde-Mändle-Tanz // Oberstdorf-Lexikon.

³⁰ Schwarz. Wilde. Sp. 979.

³¹ Köcheler A. Der Wilde-Mändles-Tanz in Oberstdorf – Historische Herkunft und Darstellungsformen // Verschönerungsverein Oberstdorf.

О том, что по крайней мере сам мотив драки «диких людей» в прошлом был известен гораздо шире, свидетельствует, например, описание торжественного въезда Генриха VI в Париж (ноябрь 1431 г.)³².

У моста Сен-Дени стоял помост, на котором возвышалась своего рода деревянная платформа, где находились трое диких мужчин и женщина, которые не прекращали сражаться друг с другом, пока король и лорды еще оставались там³³.

Есть также изображения подобных сцен на боковой стороне самшитового ларца из Долины Среднего Рейна (ок. 1420 г.)³⁴ и на обложке часослова Людовика Блока из Фландрии (Брюгге, ок. 1510–1520 гг.). Впрочем, в последних двух случаях изображены именно «настоящие» «дикие люди», а не их костюмированные исполнители, как это часто бывает в традициях позднего Средневековья и раннего Нового времени, а значит, прямыми доказательствами существования в этих местах подобных игрищ они все-таки не могут быть.

Кроме того, надо отметить следующее различие. Если действо в Оберстдорфе, несомненно, сохраняет элементы своей ритуально-магической основы, то о зрелище, описанном Диасом дель Кастильо, с полной уверенностью так сказать уже нельзя (не вполне понятно, почему испанцы для своего праздника в завоеванном городе выбрали именно этот сюжет), и принадлежит оно уже не столько фольклорной традиции, сколько светским развлечениям, которые соответствующим образом переосмысливают элементы своей народной основы. Тем более это относится к фарсовой сценке, разыгранной для Генриха VI.

№ 15. 01.10.2009. URL: <https://www.verschoenerungsverein-oberstdorf.de/unser-oberstdorf/sonderheft-wilde-maendles-tanz/der-wilde-maendles-tanz-oberstdorf-historische-herkunft-darstellungsformen.html> (дата обращения: 15.12.2025).

³² Генрих VI (1421–1471), король английский (последний из династии Ланкастеров) и французский – в этом качестве и был коронован в 1431 г.

³³ Chronique d'Enguerrand de Monstrelet: en deux livres / ed. L.C. Douet d'Arcq. P.: Mme ve J. Renouard, 1861. P. 3.

³⁴ Берлинский музей декоративно-прикладного искусства (Kunstgewerbemuseum, Berlin).

3

Описания светских зрелищ и карнавалов с участием «диких людей» сохранились в немалом количестве, особенно если учесть обильный изобразительный материал (от гравюр до гобеленов³⁵). Вот, например, как рассказывается об изображенных на старинном немецком ковре из Вартбурга праздничных Майских играх, где в шуточных сражениях, представленных как штурм замка «дики-ми людьми», побеждается зима и завоевывается лето.

Из лиственного леса, размахивая ветками, появляются шесть всадников с венками на голове и набедренными повязками из плюща, каждый – верхом на фантастическом скакуне с орлиными когтями (*Wasser- oder Pfingstvogel* ‘Водяные или Трбичные птицы’). Впереди едет Майский король в золотой короне с орнаментом из трилистников, над которой возвышаются оленье рога, и с поясом из роз; в Верхней Германии его называют Хирцмонтагрейтер (*Hirzmontagreiter* ‘всадник оленьего понедельника’)³⁶. Он и его свита мечут в замок стрелы и копьа из роз. Их цели читаются на окружающих их флажках:

Вперед, мои дикие люди,
нужны нам замки и крепости.
Стреляют все, однако ж никто
успеха не имеет, <хоть> каждый его желает.

Атакуемый замок окружен рвом, который юноша, спешащий впереди «летних всадников», пытается перекрыть принесенными с собой досками. С крепостных стен обороняются пятеро Зимних Королей, плотно одетых в шерстяные шубы; они тоже носят короны, как Майский Король, стреляют и мечут лилии. Страж на балконе замка трубит в свой рог; на знамени над ним написано: «Наша крепость хорошо защищена цветами лилий, клевера и роз» (*Unser vesten, die ist wol behut mit gilgen, klewen, rosenblut*). Слева на картине, откуда

³⁵ Один из самых ранних случаев – картина, описывающая танец «диких человечков» (*Wilde-Mäindle-Tanz*), который был исполнен в отеле Сен-Поль по случаю третьей свадьбы фрейлины королевы (Париж, 1393 г.; «Хроника де Брюйеса», т. 4). См: *Vesty A.C. Wilde-Mäindle-Tanz Oberstdorf-Wild Men // Jack In The Green*. 2019. Nov. 14. URL: <https://www.jackinthegreen.org/post/the-wild-men-of-wartburg> (дата обращения: 15.12.2025).

³⁶ Хиршмонтаг (*Hirschmontag* ‘Олений понедельник’), понедельник после первого воскресенья Великого поста в Швабии, особенно в Фуртвангене, когда проходили традиционные алеманнские карнавалы.

прибывают всадники, на цветущей лужайке с всевозможными весенними животными, возводится большой шатер для развлечений, в котором уже заняла свое место Майская королева. Она тоже носит золотую корону на своих развевающихся волосах. Возле расстелена скатерть, на ней – голова и окорок разделанной туши кабана; двое спутников обслуживают ее³⁷.

Согласно описаниям современников обычно подобное действо, действительно, разыгрывалось на сценической площадке с декорациями замка и леса, населенного «дикими людьми» и животными (муляжными или живыми), причем декорум и аксессуары были преимущественно зеленого цвета, в «растительном» стиле, имитирующем «дикую природу».

В конце мая 1475 г. Костанцо Сфорца <...> женившись на знатной и образованной даме, не оставил ничего на волю случая. <...> В понедельник в той же комнате господ и их подданные увидели гору, поросшую деревьями и населенную зайцами, козами, оленями, медведями, кабанами и другими животными. Затем на сцену вышли «лев» и «дикий человек» (*wild man*) – их выходки поразили всех зрителей³⁸.

Часто действо имело форму праздничного шествия с повозками, на которых размещались «сценические площадки»; звери же («лев», «антилопа») могли тащить повозку, а «дикие люди» – сопровождать ее, иногда – идти впереди, вести упряжных животных и т. д.

Эти торжества начались 13 февраля <1509 г.?.>. После того как королева со своими дамами заняли свои места, во дворце было проведено пышное шествие большого карнавала, устроенное подобно лесу со скалами, холмами и долинами, с различными деревьями, цветами, кустами и травами, с шестью деревьями, расположенными внутри того же леса, украшенными коврами и подстилками из зеленого бархата. Возле дома лежало множество цветов, все деревья, травы и цветы «леса» были сделаны из зеленого бархата, зеленого дамаса и шелка разных цветов, атласа и сережек. Посреди леса стоял золотой замок, а перед воротами сидел человек, свивающий гирлянду из роз

³⁷ Rochholz E.L. Drei Gaugöttinnen Walburg, Verena und Gertrud als deutsche Kirchenheilige. Sittenbilder aus dem germanischen Frauenleben. Leipzig: Verlag von Friedrich Fleischer, 1870. S. 196–197.

³⁸ Grafton A. Magus: The art of magic from Faustus to Agrippa. Cambridge: Belknap Press, 2023. P. 50 (Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Urb. lat. 899, fols. 82 verso-83 recto).

в качестве награды. «Лес» тащили два огромных зверя: лев, украшенный дамасским золотом, антилопа – дамасским серебром, а ее рога – золотом. Их вели люди, одетые как «дикие люди», или «вудхаусы» (*wilde men, or woodhouses*), тела, головы, лица, руки и ноги которых были покрыты зеленым шелком³⁹.

Иногда подобное шествие предвляло турнир.

12 февраля [1511 г.] королева [Екатерина Арагонская] и ее дамы собралась в тентовой галерее. Турнир начался с огромного карнавального экипажа, который медленно приближался. Впереди шли «дикие люди» (*wild men*), они вели золотого льва и серебряную антилопу, на спинах которых ехали дамы. Далее изображался лес высотой девять футов, состоявший из боярышников, берез, раkitников [и т. д.], в котором находились два лесника (*two foresters*)⁴⁰. Посредине – золотой замок, а в нем – дама с гирляндой шелковых роз для королевы. Внутри этого движущегося леса скрывались четыре гербодержателя⁴¹, чьи щиты с их девизами были повешены на деревья по углам⁴².

«Бессюжетным» пляскам и играм народных праздников соответствует ряженье «дикими людьми» самих хозяев и гостей бала-маскарада⁴³ – например, в отчете Г. Гаскойна о придворных

³⁹ Hall E. Containing the history of England, during the reign of Henry the Fourth, and the succeeding monarchs, to the end of the reign of Henry the Eighth, in which are particularly described the manners and customs of those periods. Carefully collated with the editions of 1548 and 1550 (Hall's chronicle). L.: Printed for J. Johnson <etc.>, 1809. P. 517.

⁴⁰ Карнавальная маска (*Withington R. English pageantry: An historical outline. Vol. 1. P. 55, 74, 76–77*), о ее исторических коннотациях см.: *Saint-Léger A., de. La légende de Lydéric et des forestiers de Flandre // Bulletin de la Commission Historique du Département du Nord. 1904. No. 26. P. 115–137; а также [Dhondt 1940].*

⁴¹ Зачастую это были именно фигуры «диких людей» [Bernheimer 1952, pp. 176–185].

⁴² Strong R. Art and power: Renaissance festivals 1450–1650. Suffolk: The Boydell Press, 1984. P. 15–16.

⁴³ «В том же самом месте король Франции танцевал в своем зале с [другими] сорока рыцарями, и был облачен “диким человеком” (*wod-wous*) в платье, покрытое канифолью и смолой» <1460> (*Capgrave J. The chronicle of England / ed. by the Rev. F.Ch. Hingeston. L.: Longman, Brown, Green, Longmans and Roberts, 1858. P. 257*). Ср.: в «Швейцарской хронике» Иоганна Штумпфа (XVI в.) о человеке, тоже «замаскированном под “диких людей” с помощью льна и смолы» (*Stumpf J. Schwytzerchronik. Zürich: Froschauer, 1554 [=1574]. S. 127b*).

развлечениях Роберта Дадли, первого графа Лестера, после трехнедельного визита королевы Елизаветы I в его замок Кенилворт в Уорикшире в 1575 г.: «Они встретили ее в лесу, возвращающуюся с охоты, всю в плюще, словно “дикий человек” (*sauage man*)»⁴⁴.

Распространенный сюжет – штурм «дикими людьми» замка (иногда обороняемого маврами⁴⁵), в том числе, как мы помним, штурм замка под предводительством Майского короля⁴⁶, где обрядовая основа церемониала особенно очевидна. Другой поворот темы – «дикие люди» похищают с придворного бала дам и уводят их в ближайшую крепость, которую на следующий день берут штурмом рыцари (тоже ряженные паломниками и охотниками).

Но самый зрелищный и изумительный из всех праздников <...> устроила вдовствующая королева Мария Венгерская в своем дворце в Бенше <1549 г.>. <...> Почти все развлечения имели рыцарский характер. Произошла битва за добычу, в которой рыцари со своими женами прибыли, замаскированные под немецких паломников, только для того, чтобы быть грубо прерванными выходом рыцарей, одетых как охотники, а их сопровождающие выпустили в ограду живых кроликов и кошек. В другой вечер «дикие люди» (*wildmen*) прервали ход придворного бала, чтобы похитить дам и увести их как пленниц в ближайшую крепость, которую на следующий день взяли штурмом⁴⁷.

Это несомненная версия мотива «похищение диким человеком (демоническим персонажем, зверем) девушки или женщины» (Mot. R11.1; Mot. R11.1.1; Березк., K12) [Неклюдов 2022, с. 72–74]⁴⁸; вспомним взаимооборачиваемые метафоры взятия города как брака и свадьбы как войны: невесту осаждают и берут, как город, что реализуется в соответствующих текстах и народных обрядах [Неклюдов 2016, с. 135–200].

⁴⁴ Gascoigne G. The princely pleasures, at the courte at Kenelwoorth // John Nichols's The progresses and public processions of queen Elizabeth I (Vol. 2: 1572 to 1578) / ed. by E. Goldring, J.E. Archer, E. Clarke. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 297.

⁴⁵ Еще одна маска подобных карнавалов (*Withington R.* English pageantry: An historical outline. P. 40, 73–74). «Религиозная традиция трактует эти фигуры как грешников, заключивших союз с дьяволом» [Колязин 2002, с. 136].

⁴⁶ Rochholz E.L. Op. cit. S. 196–197.

⁴⁷ Strong R. Art and Power. P. 91.

⁴⁸ Ср., напротив, сцену похищения рыцарем «дикой женщины» у ее косматого (*rauhbehaarten*) народа на тканом гобелене начала XVI в. из Германского национального музея в Нюрнберге.

Существует, наконец, также тема похищения детей «диким человеком»⁴⁹, гораздо менее артикулированная в рассмотренных акциональных традициях. Вероятно, именно она реализована в детской игре под названием «дикий человек», участники которой отправляются на поиски цветов, а «дикий человек» устраивает им засаду – пойманный на время исключался из игры⁵⁰; в другой старинной детской игре дети просто «пляшут, отбиваясь от “дикого человека”, либо побуждали его гоняться за собой» (DWB. Bd. 30, Sp. 66 {1.8}).

4

В заключение – несколько общих наблюдений и выводов.

Если рассмотренный материал расположить последовательно, согласно принятым представлениям о возможностях функционально-семантических преобразований культурных форм, то в начале подобной прогрессии окажется магический обряд⁵¹, возможно, включавший ритуальные танцы и театрализованные представления, «в которых люди в масках и костюмах играли роль “диких людей”», причем, по-видимому, «первоначально, исполнитель считал себя (и считался) живым реципиентом силы “дикого человека”, как и настоящий “дикий человек”» [Bernheimer 1952, p. 50].

Такой обряд до нас не дошел – ни в живом бытовании, ни в письменных фиксациях, но он реконструируется по рудиментарным элементам в преемствующих культурных трансформах. Исторически самая ранняя версия подобных действий, возможно, отражена в испанском источнике IX–X в. (скорее всего, еще более давнего, франкского происхождения), где описывается танец, якобы возрождающий «древний языческий обычай» – в нем

⁴⁹ Вообще демоническим персонажем, либо зверем (медведем и т. д.); см.: Mot. G442; R10.3, 12.2.1, 13.0.1, 13.1 а.о.; Березк., K87A, G1.

⁵⁰ Meier E. Deutsche Sagen. Sitten und Gebräuche aus Schwaben. 2 Thle. Stuttgart: J.B. Metzler, 1852. Th. 1. S. 170. В высокогорных районах Граубюндена, в Вальтенбурге (Восточная Швейцария) игра связана еще и с местным поверьем: детям, которые отваживаются забираться на опасные скалы в поисках диких лилий и каменных гвоздик, угрожает «дикий человек» (Ibid.).

⁵¹ «Согласно некоторым очень древним традициям поимка “дикого человека” кажется частью магического обряда, призванного обеспечить плодородие земли; эти традиции, несомненно, связаны с сельскохозяйственными праздниками» [Dickson 1929, pp. 122].

участники надевали маски Орка, Майи и Пелы, причем богиня земли Майя появлялась как «дикая женщина» (= более позднее немецкое *Holz-maia* 'лесная / древесная Майя'), а средневековые названия персонажей, связанных с Орком, также ассоциировались с «диким человеком» [Bernheimer 1952, p. 43].

Проблема, однако, заключается в чрезвычайной противоречивости, изменчивости, амбивалентности подобных ритуально-мифологических реплик, обнаруживаемых в сохранившихся до наших дней текстах и практиках [Lynge 1952, S. 27]⁵². С одной стороны, «дикие люди» предстают как духи – хозяева растений, олицетворения производительных сил природы, с ними связаны обряды изгнания зимы и возвращения весны, отпугивания демонов, получение знаний о медицинских, производственных и хозяйственных навыках⁵³. С другой – несомненно негативные аспекты «диких людей»: они, напротив, могут восприниматься как символы зимы [Lynge 1952, S. 25]⁵⁴, нарушители равновесного существования местной общины, насильники и людоеды, похитители женщин и детей. Все это делает сомнительными, логически неустойчивыми реконструкции их гипотетических прототипов [Lynge 1952, S. 27, 38].

Отсюда следует, что генетически фигура «дикого человека», возможно, и не имела прямого отношения к обрядам весеннего возрождения природы (в «отрицательной» или «положительной» роли) – эти его амплуа, вероятно, вторичны и являются результатом ассоциации данного образа с персонажами местной мифологии, его включения в сюжетные и обрядовые контексты локальных традиций [Lynge 1952, S. 30]⁵⁵, для чего, впрочем, он уже в «исходной» версии должен был иметь некоторые признаки, способствующие принятию подобных амплуа – в силу своей «генетической» связи с другими обитателями «дикой периферии» (духами природы, демонами низшей мифологии).

Данный вывод подтверждается и тем, что игрища с «диким человеком», как и карнавалы, зрелища, маскарады с его участием,

⁵² См. также: Roos N. Die Jagd des Wilden Mannes in Littau // Schweizerisches Archiv für Volkskunde. 1908. Vol. 14. S. 200.

⁵³ Bertoni G. Servadzo // Bulletin du Glossaire des patois de la suisse romande. 1913. T. 12. No. 3–4. P. 36; Schwarz. Wilde. Sp. 977–978, 280; Holzmann H. Wipptaler Heimatsagen. Wien: Österreichischer Bundesverlag 1948. S. 50. (Österreichische Volkskultur; vol. 2)

⁵⁴ Spamer A. Deutsche Fastnachtsbräuche. Jena: Eugen Diederichs Verlag, 1936. S. 514.

⁵⁵ Cp.: Spamer A. Die wilden Leute in Sage und Bild // Volkskunst und Volkskunde. 1911. Vol. 9. S. 120.

засвидетельствованы исключительно в западноевропейских, точнее, в романо-германских традициях; в других регионах не обнаруживается даже следов подобных практик. Определенным исключением можно считать лишь театрализованное представление на праздновании персидского нового года, где, как и в западноевропейских традициях, шествие с ряженым «диким человеком» (или его подобием), знаменует праздник весеннего возрождения природы и имеет четкую календарную приуроченность (день весеннего равноденствия). Трудно, однако, предположить, что здесь мы имеем дело с традициями, восходящими к общему источнику – для обоснования подобной гипотезы решительно не хватает данных; пока речь, скорее всего, может идти лишь о чисто типологических параллелях.

То же самое, видимо, следует сказать о магической силе, которой обладают останки «дикого человека», благотельные или опасные⁵⁶. В Центральной и Восточной Азии весьма распространено использование с целительными (магическими, медицинскими) целями телесных фрагментов «дикого человека» (скальпов, мощей, мумий и т. д.), что, с свою очередь, согласуется с традицией почитания в данном регионе фрагментов тела Будды (костей, волос, зубов) и других исторических (~ квазиисторических) персонажей буддийского пантеона, включая местнотимых святых [Strong 2004; Жуковская 2013, с. 262–279]. Сообщение об аналогичном случае (возможно, единственное) обнаруживается в латинском тексте XVI в.:

Некий сармат <здесь: житель Восточной Европы> принес достопочтенному Улиссе Альдрованди кусочек кожи дикого человека (*hominis syluesiris*), которая до сих пор хранится в музее славнейшего сената Болоньи, и сообщил: ее прикладывают при судорогах, что приносит большую пользу больному⁵⁷.

⁵⁶ Например (о чучуне, якутской версии «дикого человека».): «Старик подбежал и перерезал ему горло. Кровь брызнула и залила пространство – на несколько шагов вперед и забрызгала старика. Он взял нож и пошел домой. Возвратившись, сказал жене: «От чучуны за оленя взял нож». В скором времени они оба сошли с ума, а через три дня после этого умерли <...> кровь, точно так же, как и взгляд на предметы, принадлежавшие чучуне, волшебна, опасна, и взгляд на нее сводит людей с ума» (*Гурвич И.С.* Таинственный чучуна (история одного этнографического поиска). М.: Мысль, 1975. С. 24–26).

⁵⁷ *Aldrouandi U.* Monstrorum historia: cum Paralipomenis historiae omnium animalium Bartholomæus Ambrosius. Bononiæ (Bologna): Typis Nicolai Tebaldini, 1642. P. 29. Уллиссе Альдрованди (1522–1605) – итальянский врач, натуралист, ботаник, зоолог и энтомолог.

Не исключено, что подобные практики имели в Европе более широкое бытование, во всяком случае, «дикому человеку» здесь устойчиво приписывается исцеляющая сила (например, в альпийских преданиях)⁵⁸, рассказывается, что он открыл людям средство от чумы⁵⁹, а в легенде о Кудрун герой обучается искусству врачевания у «дикой женщины» (*von einem wilden wibe*)⁶⁰; ср. также название «трава дикого человека» (*Wildmannkraut*) для тысячелистника, используемого в народной медицине [Lynge 1952, S. 17]. Вообще, представления о сверхъестественных свойствах данного персонажа способствуют появлению амулетов, хранимых как семейные реликвии – таков, скажем, «клок грубой грязно-серой шерсти, срезанной с трупа убитого “снежного человека”», обеспечивающий охотничью удачу у горных таджиков⁶¹, или ноготь «дикой женщины» *альмосту* у шугнанцев, излечивающий от болезней, прежде всего от зубной боли⁶².

Предполагается, что «дикий человек» средневековой городской и придворной культуры имеет непосредственный источник в традициях европейского сельского населения [Bernheimer 1952, pp. 50–52, 9–10], т. е. рассмотренные праздничные шествия, представления, карнавалы и маскарады восходят к вышеописанным народным игрищам; тем более это относится к детской игре, сохранившей пережитки «древнего обычая»⁶³.

Здесь опять-таки возможна скептическая позиция, основанная на противоположной гипотезе: большинство подобных народных форм «возникло в результате идущих сверху предпочтений и, как следствие, частого использования данного образа в цеховых

⁵⁸ Golther W. Handbuch der deutschen Mythologie. Leipzig: S. Hirzel, 1895, S. 153–154.

⁵⁹ Dörler A. Zaubersprüche und Sympathiemittel aus Tirol // Zeitschrift für österreichische Volkskunde: Organ des Vereins für Österreichische Volkskunde in Wien / Red. von M. Haberlandt. 2. Jahrgang. Wien; Prag: F. Tempsky, 1897. S. 157.

⁶⁰ Kudrun. Nach der Ausgabe von K. Bartsch / hrsg. von K. Stackmann. Tübingen: Niemeyer, 2000. S. 108 (Str. 529). (Altdeutsche Textbibliothek; vol. 115).

⁶¹ Шалимов А. Снежный человек на Памире // Вокруг света. 1957. № 7. С. 29–32 (цит. по: Инф. мат. Вып. 1. № 24. С. 80).

⁶² Симченко Ю.Б. Обычная шаманская жизнь: Этнографические очерки. М.: Центр прикладной этнографии Ин-та этнологии и антропологии РАН, 1993 (Российский этнограф: Этнографический альманах «Антропология. Культурология. Социология»; вып. 7). С. 160, 166–167 (цит. по: Инф. мат. Вып. 4. № 132. С. 129–130).

⁶³ Schwarz. Wilde. Sp. 979–980.

и других обычаях посредством заимствования мотивов» [Lynge 1952, S. 30] (неясно, впрочем, каких именно). С этой точки зрения, процесс протекал не прогрессивно, а реверсивно: от средневековых светских развлечений с участием «диких людей» и их литературных «рыцарско-романтических преобразований» к низовым городским традициям; распространение же образа «дикого человека» по всей Европе было обусловлено «модными веяниями среди высших классов» [Lynge 1952, S. 34, 36]⁶⁴.

Эта гипотеза весьма уязвима. Прежде всего, элементы, совпадающие в народных играх и придворных празднествах, в первом случае обусловлены обрядовой семантикой, а во втором имеют сугубо декоративные функции. Превращение первого во второе, ритуально-магического в эстетическое – процесс естественный и регулярный, тогда как обратное направление возможно лишь в очень специфических культурных обстоятельствах, за пределами которых оно трудно представимо; аргументов же в пользу существования таких условий не было представлено. Это относится и к сценариям фольклорных мистерий, отредактированным с просветительских или моралистических позиций [Lynge 1952, S. 27], народная основа которых очевидна (опять-таки с функционально-семантической точки зрения), что в свою очередь несовместимо с признанием этих адаптаций «первичной» формой.

Столь же неубедительно предположение, что отношение к «дикому человеку» как к благодетелю и к источнику важных знаний «является результатом сознательного педагогического руководства играми, наилучшим образом подходящими для распространения подобных воспитательных принципов» [Lynge 1952, S. 28]. На самом же деле наличие некоего «тайного знания», магических и мантических способностей, иногда проявляемых во благо человеку, присутствует у «диких людей» и за пределами европейского региона, будучи наследием одного из вероятных прототипов данного мифологического образа – локального духа-хозяина, распорядителя природных богатств, который может и облагодетельствовать человека, и наказать его за ненадлежащее поведение⁶⁵. Следует, наконец, учесть, что, скажем, др.-англ.

⁶⁴ Ср. концепцию Ж. Бедье (*Bédier J. Les Légendes épiques: recherches sur la formation des chansons de geste. vol. 1–4. P.: H. Champion, 1908–1913*) о единой церковно-народной культуре и «пути паломников» как формы распространения ее продукции (эпоса, легенд и пр.), его мнение о неспособности народа к творческой деятельности и заимствовании им всего в «культурных центрах».

⁶⁵ Фактическое отрицание каких-либо генеративных возможностей у устной фольклорно-мифологической традиции (что в полной мере

woodwose / *woodhouse* ‘дикий человек’⁶⁶ заведомо старше моды на участие «диких людей» в придворных шествиях и карнавалах.

Высказывалось предположение, что европейская версия легенды о «диком человеке» имеет древнегерманский субстрат [Lynge 1952, S. 36]⁶⁷. Меж тем надо иметь в виду, что не возводятся к единой германской праформе континентально-германское *wilder Mann* ‘дикий человек’, на основе ср.-в.-нем. *wilde*)⁶⁸ и др.-англ. *woodewose* (от *wudu* ‘лес’, **wāsa* ‘существо’)⁶⁹, видимо, возникшее уже после переселения англосаксонских племен в Британию (V–VI вв.), где и произошло их знакомство с этим персонажем. Оба выражения, однако, имеют сходную семантическую структуру, совпадающую с кельтской *fer caille* ‘лесной человек’) в древне-

согласуется с концепциями Гофман-Крайера – Мейера – Наумана о «сниженных культурных ценностях» [Bausinger 1966, S. 15–25]), как и результативности ее типологических реконструкций, приводит В. Люнге к пессимистическому заключению: «...Хотя можно предположить некоторую связь с народными поверьями о природе “дикого человека”» [Lynge 1952, S. 38], все «ранее существовавшее [до точно зафиксированных свидетельств] остается неясным» [Lynge 1952, S. 27]; соответственно, последующие исследования в данном направлении становятся просто бессмысленными.

⁶⁶ Письменные фиксации – с XIV в., но этимологизируется как древнеанглийская форма (The Century dictionary: an encyclopedic lexicon of English language / prepared under the superintendence of William Dwight Whitney. Vol. 1–10. N.Y.k: Century Co., 1889–1891. Vol. 8. P. 6970).

⁶⁷ Впрочем, именно по поводу языкового субстрата Люнге приводит лишь одно безотсылочное упоминание: «Обозначение “дикий человек”, которое считается связанным с прагерманским языком, засвидетельствованным среди северогерманских народов вплоть до эпохи саг...» [Lynge 1952, S. 39]. Видимо, имеется в виду замечание в работе Ф. фон дер Лайена и А. Шпамера о «слове *wild*, засвидетельствованном уже в готском (III–VI в.) и древневерхненемецком (VIII–XI в.) языках...» (*Leyen Fr., von der, Spamer A. Die altdeutschen Wandteppiche im Regensberger Rathause. Regensburg: J. Habel, 1910. S. 18*), т. е. гот. *wilpeis*, др.-в.-нем. *wildi*. Существо, однако, что речь там все-таки идет только о слове со значением «дикий», а не о выражении «дикий человек».

⁶⁸ *Wildes Mannl, wilden mon, bilmon, bilder / bedel mon, wilde Männer, wilde Leute* ‘дикий человек, дикие люди’; *wilde Frau, wilde Fräulein, wille freule, wildes Weib, will weib, bilden beiber* ‘дикая женщина, дикая девушка’ [Неклюдов 2024, с. 76–77].

⁶⁹ Особенно если учесть сближение в древне- и средневерхненемецком *wild* и *wald* – не только ‘лес’ как таковой, но и вообще ‘дикое место’; ср. ср.-в.-нем. *waldfeld* ‘дикое поле’ [Неклюдов 2024, с. 79].

ирландской саге «Разрушение дома Да Дерга» (VII–VIII в.)⁷⁰, что, в свою очередь, позволяет предположить наличие у них общего фольклорно-мифологического субстрата.

Надо, впрочем, заметить, что та же модель для называния «дикого человека» используется в фольклоре басков (*basajaun* ‘лесной господин’, *basandere* ‘лесная женщина / госпожа’), чехов (*lesní muž* ‘лесной человек’, *lesní mužové* ‘лесные / дикие люди’, *lesní pannu*, *lesné žinky* ‘лесные девы’)⁷¹, трансильванских венгров (*vad ember* ‘лесной человек’, *vad leány* / *erdei leány* ‘лесная девушка’, *erdei anya* ‘лесная мать’), коми (*яг-морт* ‘лесной человек’)⁷², абхазов *обнаоэ* (‘лесные люди’) и осетин (*лагсырд* ‘лесной человек’)⁷³, а также на санскрите (*vāna-mānuṣa* ‘дикий / лесной человек’, *vana-mānuṣikā*, *vana-mānuṣī* ‘<маленькая> лесная женщина’; фиксируется с VII в.)⁷⁴ и в некоторых живых индийских языках.

Существуют, кроме того, и другие номинативные модели для «дикого человека» (количество которых ограничено): «человек чудесный / удивительный» (у славян), «человек горный», «человек ледника» (= «снежный человек»), «человек-зверь» (в Центральной и Восточной Азии); наконец, повсеместно в той же функции используется и некоторые демононимы (прежде всего, *алмыс* / *алмас* / *алмаст* / *албас* / *албасты* и т. д.). Однако исторические

⁷⁰ Предания и мифы Средневековой Ирландии / сост., пер., вступ. ст., коммент. С.В. Шкунаева; под ред. Г.К. Косикова. М.: МГУ, 1991. С. 108.

⁷¹ Валенцова М.М. Народная демонология Чехии (этнолингвистический аспект) // Славяноведение. 2022. № 6. С. 69.

⁷² Истомин М.Ф. Яг-морт (Чудское предание) // Архангельские губернские ведомости. 1848. № 8. С. 63–67.

⁷³ Альбов Н.М. Этнографические наблюдения в Абхазии // Живая старина. 1893. Т. 3. Вып. 3. С. 325–326; Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми: Абхазское государственное изд-во, 1957. С. 230, 233.

⁷⁴ Kadambari: A classic Sanskrit story of magical transformations / Transl. into English by G. Layne. N.Y.; L.: Garland Publishing, 1991. P. 418 (Glossary: *vanamānuṣa* – ‘лесной человек’, некий нецивилизованный человек или человекообразная обезьяна); Banabhatta. The Harsa-carita of Bana / Transl. by E.B. Cowell, F.W. Thomas. L.: Royal Asiatic Society, 1897. P. 98 (forest nymphs?); Monier-Williams M. A Sanskrit-English dictionary: Etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages / new ed., greatly enl. and improved, with the collaboration of E. Leumann, C. Cappeller and other scholars. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1960 (=1899). P. 810, 917.

взаимоотношения всех этих моделей, как и соответствующих семасиологических стратегий, должны стать предметом отдельного исследования.

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/>

Сокращения

Березк. – *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог // *Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика*. URL.: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm> (дата обращения: 31.12.2025).

Инф. мат. – Информационные материалы комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке». Вып. 1–4 / под ред. Б.Ф. Поршнева, А.А. Шмакова. М.: Академия наук СССР, 1958–1959.

AaTh – The types of the folktale. A classification and bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (FFC, № 3) / transl. and enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1981 (Folklore Fellows Communications; no. 184)

DWB – Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm (DWB). Bd. 1–33. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1854–1971.

Mot. – *Thompson S.* Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends / revised and enlarged ed. 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

Литература

Жуковская 2013 – *Жуковская Н.Л.* О буддизме и буддистах: Статьи разных лет, 1969–2011. М.: Ориенталия, 2013. 474 с. (Буддология)

Колязин 2002 – *Колязин В.Ф.* От мистерии к карнавалу: Театральность немецкой религиозной и площадной сцены раннего и позднего Средневековья. М.: Наука, 2002. 204 с.

Неклюдов 2016 – *Неклюдов С.Ю.* Темы и вариации. М.: Индрик, 2016. 519 с. (Литература как традиция)

- Неклюдов 2022 – Неклюдов С.Ю. От мифа до баллады: «женская версия» сюжета AaTh 485A // Традиционная культура. 2022. Т. 23. № 3. С. 71–85.
- Неклюдов 2023 – Неклюдов С.Ю. Фантомы демонотворчества: «третья стратегия» // Миф, ритуал, литература / сост. Н.Б. Богданович. М.: Издат. дом Высшей школы экономики, 2023. С. 439–455.
- Неклюдов 2024 – Неклюдов С.Ю. Опыт сравнительной демононимии: «дикие люди» Центральной и Западной Европы // Вопросы ономастики. 2024. Т. 21. № 3. С. 70–92.
- Неклюдов 2026 – Неклюдов С.Ю. «Идеальный тип» дикого человека и его ойкиотипы // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 1. С. 41–52.
- Bausinger 1966 – Bausinger H. Folklore und gesunkenes Kulturgut // Deutsches Jahrbuch für Volkskunde. 1966. Bd. 12. S. 15–25.
- Bernheimer 1952 – Bernheimer R. Wild men in the Middle Ages. A study in art, sentiment, and demonology. Cambridge: Harvard University Press, 1952. 224 p.
- Dhondt 1940 – Dhondt J. De Forestiers van Vlaanderen // Bulletin de la Commission Royale d'Histoire. 1940. No. 105. P. 282–305.
- Dickson 1929 – Dickson A. Valentine and Orson: A study in Late Medieval romance. N.Y.: Columbia University Press, 1929. 309 p.
- Lyngé 1952 – Lyngé W. Das Sommer- und Winter-Spiel und die Gestalt des Wilden Mannes // Österreichische Zeitschrift für Volkskunde. Neue Serie. 1952. No. 6 (55). S. 14–42.
- Strong 2004 – Strong J.S. Relics of the Buddha. Princeton: Princeton University Press, 2004. 290 p. (Buddhisms: A Princeton University Press Series)

References

- Bausinger, H. (1966), “Folklore und gesunkenes Kulturgut”, *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde*, Bd. 12, S. 15–25.
- Bernheimer, R. (1952), *Wild men in the Middle Ages. A study in art, sentiment, and demonology*, Harvard University Press, Cambridge, MA, USA.
- Dhondt, J. (1940), “De Forestiers van Vlaanderen”, *Bulletin de la Commission Royale d'Histoire*, no. 105, pp. 282–305.
- Dickson, A. (1929), *Valentine and Orson: A study in Late Medieval romance*, Columbia University Press, New York, NY, USA.
- Kolyazin, V.F. (2002), *Ot misterii k karnavalu: Teatral'nost' nemetskoj religioznoj i ploschadnoj stseny rannego i pozdnego Srednevekov'ya* [From mystery to carnival: Theatricality of the German religious and public stage of the early and Late Middle Ages], Nauka, Moscow, Russia.

- Lyngé, W. (1952), "Das Sommer- und Winter-Spiel und die Gestalt des Wilden Mannes", *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde. Neue Serie*, Bd. 55, No. 6, S. 14–42.
- Neklyudov, S.Yu. (2016), *Temy i variatsii* [Themes and variations], Indrik, Moscow, Russia. (*Literatura kak traditsiya*)
- Neklyudov, S.Yu. (2022), "From myth to ballad: 'Feminine version' of the plot type AaTh 485A*", *Traditsionnaya kul'tura*, vol. 23, no. 2, pp. 71–85.
- Neklyudov, S.Yu. (2023), "Phantoms of demon-making: the 'third strategy'", in Bogdanovich, N.B., comp., *Mif, ritual, literatura* [Myth, ritual, literature], Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki, Moscow, Russia, pp. 439–455.
- Neklyudov, S.Yu. (2024), "Yssay on comparative demononymy: the əwild peopleə of Central and Western Europe", *Problems of onomastics*, vol. 21, no. 3, pp. 70–92.
- Neklyudov, S.Yu. (2026), "The 'ideal type' of the wild man and his oikotypes", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 1, pp. 41–52.
- Strong, J.S. (2004), *Relics of the Buddha*, Princeton University Press, Princeton, NJ, USA.
- Zhukovskaya, N.L. (2013), *O buddizme i buddistakh: Stat'i raznykh let, 1969–2011*. [About Buddhism and Buddhists. Articles from various years, 1969–2011], Orientaliya, Moscow, Russia. (*Buddologiya*)

Информация об авторе

Сергей Ю. Неклюдов, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6;
Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-т Вернадского, д. 84; sergey.nekludov@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-4165-4604

Information about the author

Sergei Yu. Neklyudov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047;
Presidential Academy, Moscow, Russia; 84, Vernadsky Av., Moscow, Russia, 119571; sergey.nekludov@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-4165-4604