

ISSN 2658-5294

Фольклор

структура, типология, семиотика

Научный журнал

Основан в 2018 г.

Folklore

Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

Founded in 2018

Том 9

№ 3

2026

Folklore: Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

There are 4 issues of the magazine a year. ISSN 2658-5294

Founder and Publisher – Russian State University
for the Humanities (RSUH)

“Folklore: structure, typology, semiotics” is included: in Scopus base (since 2024); in the Russian Science Citation Index; in the List of leading scientific magazines journals and other editions for publishing PhD research findings peer-reviewed publications fall within the following research area:

5.9.4. Folklore Studies (Philology Sciences)

The mission of our journal is to assist the discussion of issues of contemporary theoretical folklore studies, in which Russian academia has traditionally been quite successful. The journal is aimed at studying folklore as a base form of sociocultural communication, which is closely related to, on one hand, understanding the processes of ethnic identification, and, on the other hand, the problems of the cognitive sciences which dwell upon the mechanisms of acquiring, processing, preserving and transferring knowledge. Papers published in the journal focus on studying oral traditions and ritual practices, archaic mythology and its contemporary modifications, interdisciplinary studies in these matters.

The journal accepts original submissions by authors from Russia and worldwide, short essays “from the desk”, papers in history of folklore studies (especially concerning the lesser known or unknown episodes of such), essays on world folklore, field and archive materials, reports of academics events, reviews and reports, bibliographies, developments in software and methodology for graduate programs in folklore studies.

“Folklore: structure, typology, semiotics” is registered by Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media.

Certificate on registration: PI No. FS77-72806 of 17.05.2018

Editorial staff office: bldg. 6, bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047

tel.: +7 495 250 69 31

e-mail: journal_folklore@rggu.ru

Фольклор: структура, типология, семиотика

Научный журнал

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год. ISSN 2658-5294

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Журнал индексируется в Scopus (с 2024 г.); включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

5.9.4. Фольклористика (Филологические науки)

Миссия журнала – содействовать обсуждению вопросов современной теоретической фольклористики, в которой российская интеллектуальная традиция имеет достаточно сильные позиции. Журнал ориентирован на исследование фольклора как базовой формы социокультурной коммуникации, что тесно связано с пониманием процессов этнической идентификации, с одной стороны, и с проблемами наук когнитивного цикла, занимающихся механизмами получения, обработки, хранения и передачи знания, – с другой. На страницах журнала публикуются материалы, посвященные изучению устных традиций и ритуальных практик, архаической мифологии и ее модификаций в новейшее время, рассмотрению данных проблем в междисциплинарном поле.

Журнал принимает к изданию оригинальные статьи российских и зарубежных авторов, краткие сообщения «с рабочего стола» исследователя, публикации по истории фольклористики (особенно – о ее малоизвестных и неизвестных страницах), очерки о фольклоре народов мира, полевые и архивные материалы, рассказы о событиях научной жизни, рецензии и обзоры, библиографии, разработки программного и методического обеспечения вузовских курсов по данной дисциплине.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-72806 от 17.05.2018

Адрес редакции: 125047, г. Москва, вн. тер. г. муниципальный округ Тверской, Миусская пл., д. 6, стр. 6

тел.: +7 495 250 69 31

электронный адрес: journal_folklore@rggu.ru

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-Chief

Sergei Yu. Neklyudov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Editorial Board

Florentina Badalanova-Geller, PhD, professor, The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland; University College London, London, United Kingdom

Olga Belova, Dr. of Sci. (Philology), The Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Yuri Berezkin, Dr. of Sci. (History), professor, European University at St. Petersburg; Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russian Federation

Victoria Chervaneva, Cand. of Sci. (Philology), associate professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*executive editor*)

Liudmila Ermakova, Dr. of Sci. (Philology), professor emeritus, Kobe City University of Foreign Studies, Kobe, Japan

Maria Gavrilova, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*scientific editor*)

Carlo Ginzburg, professor, Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia

Nikolai Kazansky, Dr. of Sci. (Philology), academician of the RAS, Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russian Federation

Olga Khristoforova, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*deputy editor-in-chief*)

Elena Levochskaya, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*scientific editor*)

Andrey Moroz, Dr. of Sci. (Philology), professor, HSE University; Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

Victoria Novikova, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*editor for English texts*)

Nikita Petrov, Cand. of Sci. (Philology), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation; Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Uliana Petukhova, Moscow, Russian Federation (*executive secretary*)

Jonathan Roper, PhD, University of Tartu, Tartu, Estonia

Boris Uspensky, Dr. of Sci. (Philology), professor, HSE University, Moscow, Russian Federation

Hans-Jörg Uther, Dr. Sci. (Philology), Professor, Bruder Grimm-Gesellschaft, Kassel, Germany

Ülo Valk, Dr. of Sci. (Philology), professor, University of Tartu, Tartu, Estonia

Vasily Vorobyov, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*editor*)

Executive editor:

Victoria Chervaneva, Cand. of Sci. (Philology), RSUH

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет
(РГГУ)

Главный редактор

С.Ю. Неклюдов, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

Флорентина Бадаланова-Геллер (Florentina Badalanova-Geller), доктор философии, профессор, Королевский антропологический институт Великобритании и Ирландии; Университетский Колледж в Лондоне; Лондон, Великобритания

Ольга Белова, доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН, Москва, Российская Федерация

Юрий Березкин, доктор исторических наук, профессор, Европейский университет в Санкт-Петербурге; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН, Санкт-Петербург, Российская Федерация

Уло Валк (Ülo Valk), доктор филологических наук, профессор, Тартуский университет, Тарту, Эстония

Василий Воробьев, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*редактор*)

Мария Гаврилова, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*научный редактор*)

Карло Гинзбург (*Carlo Ginzburg*), профессор, Высшая нормальная школа, Пиза, Италия

Людмила Ермакова, доктор филологических наук, заслуженный профессор, Университет иностранных языков города Кобе, Кобе, Япония

Николай Казанский, доктор филологических наук, академик РАН, Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург, Российская Федерация

Елена Левочская, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*научный редактор*)

Андрей Мороз, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики»; Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация

Виктория Новикова, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*редактор английских текстов*)

Никита Петров, кандидат филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Ульяна Петухова, Москва, Российская Федерация (*ответственный секретарь*)

Джонатан Ропер (Jonathan Roper), доктор философии, Тартуский университет, Тарту, Эстония

Борис Успенский, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация

Ганс-Йорг Утер (Hans-Jörg Uther), доктор философии, профессор, Общество Братьев Гримм, Кассель, Германия

Ольга Христофорова, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

Виктория Черванёва, кандидат филологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*выпускающий редактор*)

Ответственный за выпуск:

Виктория Черванёва, кандидат филологических наук (РГГУ)

Contents

Papers

WILD MAN IMAGERY IN THE WRITTEN AND ORAL TRADITIONS OF EURASIA

<i>Neklyudov S.Yu.</i> Games with a wild man	10
<i>Mikhailova T.A.</i> Irish mirabilia in the Norse Speculum Regale: wild men of the wood	35
<i>Ershova I.V.</i> Mountain women from the Spanish “Book of Good Love” (14 th century) as a variant of the “wild man”	60
<i>Adankina A.V.</i> Chinese oikotype of the “wild man”	78
<i>Belozeroва A.V.</i> Motifs and imagery in Soqotri “wild men” narratives	96
<i>Ustyantsev H.Yu.</i> Wildness vs humanity in the Udmurt people’s perception of forest spirits	114
<i>Gromov D.V.</i> Stories of wild people in the Kurgan, Kostroma, and Arkhangelsk regions	133

Reviews

<i>Popovic Nikolic D.M.</i> Digital index of Serbian folktale types – indexing of past and future research materials	143
<i>Kochetov R.O.</i> Book review: <i>Mikhailova T.A., Lysaght P.</i> <i>Banshi: fol’klor i mifologiya Irlandii</i> [The Banshee. Irish folklore and mythology], Moscow: Alma Mater, 2025. 255 p.	151

Academic Life

<i>Mamonova S.K.</i> All-Russian Conference “Folklore and Biography”	160
---	-----

Содержание

Статьи

ОБРАЗ «ДИКОГО ЧЕЛОВЕКА» В КНИЖНЫХ И УСТНЫХ ТРАДИЦИЯХ ЕВРАЗИИ

<i>Неклюдов С.Ю.</i>	
Игры с диким человеком	10
<i>Михайлова Т.А.</i>	
Ирландские «диловины» в норвежском «Зерцале»: дикие лесные люди	35
<i>Ершова И.В.</i>	
Горянки из испанской «Книги благой любви» (XIV в.) как вариант «дикого человека»	60
<i>Аданькина А.В.</i>	
Китайский ойкотип «дикого человека»	78
<i>Белозёрова А.В.</i>	
Мотивы и образы в сокотрийских историях о «диких людях»	96
<i>Устьянцев Г.Ю.</i>	
Дикость vs человечность в представлениях удмуртов о духах лесного пространства	114
<i>Громов Д.В.</i>	
Рассказы о диких людях в Курганской, Костромской и Архангельской областях: заметки собирателя	133

Рецензии и обзоры

<i>Попович Николич Д.М.</i>	
Цифровой индекс типов сербских народных сказок – индексация материалов прошлых и будущих исследований	143
<i>Кочетов Р.О.</i>	
Рецензия на книгу: Михайлова Т.А., Лайсафт П. Банши: фольклор и мифология Ирландии. М.: Альма Матер, 2025. 255 с.	151

Научная жизнь

<i>Мамонова С.К.</i>	
Всероссийская конференция «Фольклор и биография»	160

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.nekludov@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 первожиителях 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 карнавалы 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 Оберстдорфа.

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 копьё 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 местночтимых 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' nemetskoi religioznoi i ploshchadnoi 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

Ирландские «диловины» в норвежском «Зерцале»: дикие лесные люди

Татьяна А. Михайлова

*Институт языкознания РАН,
Москва, Россия, tamih.msu@mail.ru*

Аннотация. Работа посвящена анализу двух фрагментов из норвежского трактата XIII в. *Speculum regale* («Королевское зеркало»). В трактате в дидактической форме описываются особенности таких стран, как Гренландия, Норвегия, Исландия и Ирландия. В разделе, посвященном Ирландии, содержится множество описаний «диловины», которым компилятор трактата далеко не всегда верит. В частности, даны два рассказа о диких лесных людях. В первом рассказе сообщено, что ими становятся воины, бежавшие от ужаса с поля битвы, причем дано их ирландское название – *gelta*. Во втором описан лесной человек, поросший волосами и не обладающий членораздельной речью. В работе прослеживаются параллели с самой ирландской традицией. Автор приходит к двум выводам: во-первых, упоминание о перьях, которые вырастают на телах ирландских *gelta*, являются лингвистической ошибкой, в ходе которой была неверно проинтерпретирована семантика др.-ирл. *chlúm* ‘пух на теле птицы или животного, шерсть, волосы, мох, крона дерева’. Методом контекстуального анализа автор приходит к выводу, что в тексте ирландского предания о Суибне Безумном, которое послужило одним из источников для норвежского трактата, лексема *chlúm* имеет значение ‘шерсть, волосы’, но не ‘перья’, и поэтому распространенная в современной ирландистике тема левитации *gelta*, связывающая их с шаманами, базируется на неверной интерпретации лексемы. В работе, во-вторых, также делается предположение о существовании в ирландской фольклорной традиции веры в существование диких лесных людей и ставится вопрос о наличии или отсутствии установок на достоверность подобных рассказов.

Ключевые слова: норвежский трактат «Королевское зеркало», описание Ирландии, ирландские «диловины», дикие лесные люди, перья, шерсть, проблема генезиса веры в лесных людей

Дата поступления статьи: 24 ноября 2025 г.

Дата одобрения рецензентами: 26 декабря 2025 г.

Дата публикации: 26 сентября 2026 г.

Для цитирования: Михайлова Т.А. Ирландские «диловины» в норвежском «Зерцале»: дикие лесные люди // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 3. С. 35–59. DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-35-59

Irish mirabilia in the Norse Speculum Regale: wild men of the wood

Tatiana A. Mikhailova

*Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, tamih.msu@mail.ru*

Abstract. The article deals with two fragments from the Norse tract of XIIIth century: Speculum Regale (The King's mirror – Konungs skuggsjá). The tract in the didactic form describes special features of countries such as Norway, Iceland, Greenland and Ireland. The chapters devoted to Ireland, describes many marvels and wonders, but the compiler himself doesn't always believe these descriptions. In particular, the tract gives two descriptions of so called 'wild men'. In the first of them, he uses the Irish borrowing *geilt* and tells that such a being is an ordinary man transformed into a *geilt* by the terror, gripped them on the battlefield. In the second fragment a hairy man (or beast) is described. Unlike *geilt*, it does not have human speech, and its origin is unclear. The work draws parallels with the Irish tradition itself. The author comes to two conclusions. First, the theme of the feathers that supposedly grow on the body of a *geilt*, is due to the linguistic error. The term *clúm* has the meanings 'down, wool, hair' but not 'feather'. In the Irish legend of Suibne Geilt it is coherently used in the meaning 'wool, hair'. Its understanding as "feather" gives to some Irish scholars the possibility to make comparison of the figure of Suibne with that of a Shaman, that represents not only a mistake but a speculation. On the other hand the article deals with the legends of the wild men within Irish tradition itself. The problem of the presence/absence of an attitude towards authenticity of such tales is also discussed.

Keywords: Old Norse Speculum regale, description of Ireland, Irish marvels, wild men of the wood, feather, wool, hair, the origin of the wild man

Received: November 24, 2025

Approved after reviewing: December 26, 2025

Date of publication: September 26, 2026

For citation: Mikhailova, T.A. (2026), "Irish mirabilia in the Norse Speculum Regale: wild men of the wood", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 3, pp. 35–59, DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-35-59

Speculum regale – прагматика и содержание текста

Норвежский трактат «Королевское зеркало» (*Speculum Regale – Konungs skuggsjá*) датируется серединой XIII в.¹ и, предположительно, был составлен как своего рода дидактический и энциклопедический текст, предназначенный для будущего короля Магнуса Законодателя (Magnus Lagabøte), сына короля Хакона Старого, сына Хакона (Håkon Håkonsson, † 1263). Пролог к тексту, вероятно, был написан позднее: он появляется лишь в копии 1275 г.²

Прагматика текста следует традиции так называемых «зерцал», заложенной Винсентом из Бове (конец XII в. – 1264), хрониста, энциклопедиста и воспитателя детей короля Людовика Святого. Его основной труд «Великое зеркало» (*Speculum majus*), написанный в 1244 г., сочетал в себе серию нравоучений будущему правителю с массой сведений энциклопедического характера. Норвежский трактат *Speculum regale* состоит из 70 разделов, из которых лишь 22 (первая часть) представляют собой описания условно «географического» характера: в них рассказывается о движении солнца, о ветрах, даются рекомендации по навигации, а также сообщается об особенностях отдельных локусов. После изложения основных особенностей расположения региона и его климата в тексте дается перечисление местных «дикинов» (*mirabilia*). Текст строится в форме диалогов отца с сыном, сын спрашивает о том, что он хотел бы узнать, ответом следует пространный рассказ. Таким образом в трактате описаны сама Норвегия, Исландия, Гренландия и, что для меня интереснее всего, Ирландия. Компилятор включает в текст посвященные Ирландии разделы, видимо, опираясь на восходящую к «эпохе викингов» традицию представлять этот остров как своего рода зону скандинавских интересов. Для этого, безусловно, основания у него были: эпоха викингов в целом закончилась, но ее сменила эпоха становления сканди-

¹ Об истории датировки текста см. подробнее в издании английского перевода памятника: Larson L.M. The king's mirror (*Speculum regale – Konungs skuggsjá*). N.Y.: The American-Scandinavian Foundation; Oxford: Oxford University Press, 1917. P. 60–68, см. также [Bagge 2000].

² См. об этом [Holm-Olsen 1981].

навской государственности. Вторжение скандинавов, в основном выходцев из Норвегии, в Ирландию формально считается завершившимся в 1014 г. после победы при Клонтарфе объединенных сил ирландцев под предводительством короля Бриана Бору. Однако, как пишет М. Валант, «представление о том, что присутствие викингов в Ирландии завершилось в 1014 г., является упрощением» [Valante 2008, p. 163]. Основанный в 841 г. на месте прежнего поселения укрепленный порт, известный скандинавам как Дюп-плин, продолжал оставаться зоной норвежских экономических интересов по крайней мере до середины XII в. В 1169 г. началось завоевание Ирландии норманнами, которые сами были потомками скандинавов, получивших в 911 г. от французского короля Карла Простоватого земли на северо-западе распавшейся империи Карла Великого. Так появилась Нормандия, земля «людей севера». Ну а в 1066 г. была, как известно, битва при Гастингсе и Вильгельм Завоеватель. Включение Ирландии в зону интересов скандинавского правителя, как мне кажется, имело уже не столько характер предположительно захватнический, сколько историко-культурный. Возможно, этот остров просто был давно и достаточно хорошо норвежцам знаком в силу постоянных контактов разного рода, как военных, так и торговых, и даже династических. В силу этого иметь о нем хотя бы общие представления будущий правитель Норвегии, конечно же, был должен. И не в середине XIII в., а гораздо раньше стали известны в Норвегии предания о чудесах и диковинах Ирландии.

Ирландия в Speculum regale: проблема источников

В работе [Noonan 2007], посвященной фрагментарному анализу ирландских диковин в трактате и их возможным источникам, упоминается норвежский конунг ирландского происхождения по имени Харальд Гилла³, побочный сын Магнуса Голоногого и ирландки. Обращение к описанию юного Харальда в «Круге земном» дало мне неожиданные и интересные результаты. Снорри действительно пишет о том, что этот с трудом говорящий по-норвежски ирландец постоянно рассказывал о диковинах своей страны, чему по обыкновению никто не верил. В частности:

Однажды Харальд сидел на пиру и разговаривал с другим человеком. Он рассказывал об Ирландии и говорил, что в Ирландии есть люди такие скорые на ногу, что никакая лошадь не может их обогнать.

³ Правил с 1130 до 1136 г.

Магнус конунгов сын, услышав это, сказал:

– Тут он опять лжет, как обычно.

Харальд говорит:

– Нет, это сущая правда, что в Ирландии есть люди, которых никакая лошадь в Норвегии не обгонит⁴.

Ирландии в трактате посвящены главы 10 и 11, предположительно являющиеся поздним дополнением [Hallseth 1967; Sayers 1985]. В первом разделе «отец» говорит, что Ирландия отличается от Исландии и Гренландии прекрасным климатом, поскольку там не бывает ни слишком холодно, ни слишком жарко, букв. «смешаны жара и холод» (er temprat saman með hita ok kulda⁵). Интересно, что эту же деталь можно найти и в описании Ирландии Гиральдом Камбрийским (ок. 1186–1188 г.), который пишет, что эта «земля находится по своему климату между холодной Исландией и жаркой Испанией» (Terra quippe medio inter Yslandiam frigidam et Hispaniam torridam libramine porrecta⁶). Скорее всего в данном случае как для Гиральда, так и для составителя *Speculum regale* источником могла послужить «Книга захватов Ирландии», считающаяся среднеирландской компиляцией и датирующаяся XII в. В ней повествуется, в частности, о заселении острова «сыновьями Миля», прибывшими из Испании: Ит, сын Миля, первым приехавший на остров, говорит, что здесь «уравновешены жара и холод» (is mesraigthe a thess 7 a fuacht⁷). Обращает на себя внимание и присутствующая у Гиральда деталь: эталоном жаркой страны он называет именно Испанию. Как полагает Дж. Кэри, проторедакция «Книги захватов» была составлена несколько ранее: «В конце XI века некий ирландский ученый собрал вместе коллекцию поэм, написанных разными авторами, касающихся разных периодов и аспектов местной легендарной истории. Добавив прозаическое обрамление к своему труду, которое отчасти повторяет стихи, он создал всеобъемлющий, соединенный свод истории Ирландии и гойделов, начиная от сотворения мира и кончая временем записи» [Carey 1993, p. 1]. Однако если говорить о формировании

⁴ *Снорри Стурлусон*. Круг земной / изд. подгот. А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М.: Наука, 1980. С. 495.

⁵ *Keyser R., Munch P.A., Unger C.R.* Speculum regale. Konungs-skuggsjá. Konge-speilet. Christiania: Trykt hos Carl C. Werner & Comp. 1848. P. 21.

⁶ *Giraldi Cambrensis Opera*. Vol. 5: *Topographia Hibernica* / ed. by J.F. Dimock. L.: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1867. P. 25.

⁷ *Lebor Gabála Érenn*. The Book of the taking of Ireland / ed. by R.A.S. Macalister. Part 5. L.; Irish Texts Society, 1956. P. 16.

собственно традиции, содержащейся в ней, то, безусловно, здесь мы окажемся перед очевидным фактом существования нескольких еще гораздо более ранних преданий, бытовавших, видимо, в разных формах – и в устной, и в письменной.

Я как бы неоправданно задерживаюсь на фрагменте, описывающем климат Ирландии, чтобы показать, что норвежский компилятор в качестве источников описываемых им далее «диковин» мог использовать не только известные нам тексты, но и устные предания, которые в искаженном виде могли ранее попадать в скандинавский ареал. Приведенный выше фрагмент, описывающий климат Ирландии как умеренный, строго говоря, мог непосредственного источника и не иметь. Так, в многочисленных травелогах, составлявшихся в основном английскими путешественниками, начиная с XVIII в. можно встретить много совпадающих деталей, относящихся к описанию климата Ирландии, ее рельефа и местных обычаев. Как я понимаю, это не означает, что все они пользовались каким-то одним или несколькими близкими по содержанию источниками. Однако почти дословное совпадение в описании климата острова в «Книге захватов» и «Королевском зеркале» («смешаны жара и холод») все же, как кажется, дает возможность предположить наличие какого-то текста, которым мог пользоваться норвежский компилятор – непосредственно или по пересказам. Либо, что также вероятно, уравнишенность в Ирландии жары и холода была для того периода своего рода «общим местом».

Описания «диковин» имеют иной характер, поскольку, естественно, ни на какую реальность опираться не могут, по крайней мере, в нашем понимании, и непосредственным свидетелем того или иного «чуда» компилятор быть не мог. Более того, в ряде случаев он открыто пишет, что некоторые детали кажутся ему маловероятными, но «люди, которые живут в этой стране, утверждают, что это истинная правда» (*en þat segja þó þeir men, er landit byggva, at hann er vist sannt*⁸). Иными словами, речь идет не о ссылках на источники, но о своего рода «полевых исследованиях». Наличие местных информантов предполагал в свое время и К. Мейер, который, в частности, отметил безусловно «изустный» источник многих географических названий в трактате, которые не могли «непосредственно восходить к ирландской или латинской письменной традиции»⁹. Вслед за К. Мейером наличие устных локальных источников норвежского трактата предполагала и С. Янг, которая отмечала в нем большую живость изложения и неполное

⁸ Keyser R., Munch P.A., Unger C.R. Op. cit. P. 26.

⁹ Meyer K. Op. cit. P. 15.

совпадение в деталях описанных в нем ирландских дикинов с двумя основными «источниками»: «Топографией Ирландии» Гиральда Камбрийского и ирландской версией «Истории бриттов» Ненния [Young 1938, p. 22–23]¹⁰.

Почти все ирландские «дикинины», перечисленные в *Speculum regale*, действительно в той или иной степени находят параллели у Ненния или у Гиральда: к ним относится описание озера, в водах которого древесина становится твердой, как камень, рассказы о чудесном источнике, вода которого способна менять цвет овец, об островке посреди другого озера, земля которого излечивает болезни, об острове, на котором живет дьявол. Находит параллели у Гиральда и описание людей-волков, которые вынуждены пребывать в зверином обличье, поскольку враждебно встретили святого Патрика, и многое другое. Фрагментами, не имеющими никаких параллелей, считаются рассказы об оставлении Тары, легендарной столицы ирландских королей, а также о диких людях, которые бегают по лесам Ирландии. Согласно множеству собственно ирландских исторических преданий, Тара действительно была оставлена в VI в. н. э., поскольку, уже согласно легенде, она была проклята святым Руаданом, вступившим в конфликт с королем Диармайдом мак Керваллом. Эпизод воспроизводится как в сагах исторического цикла, так и в житийной литературе и достаточно хорошо изучен. Второй фрагмент исследован меньше и, кроме того, получил в ряде работ интерпретацию, с которой я полностью согласиться не могу. Приведем его полностью:

Есть же еще что-то, что может показаться удивительным, а именно – люди, которые называются *gelt*. И таков повод, из-за которого люди становятся *gelt*: когда сходятся две армии, образуются два боевых порядка и из обоих раздаются дикие боевые крики, при этом случается, что мягчайшие и самые молодые люди, которые ранее еще не участвовали в битвах, от ужаса и страха теряют рассудок; тогда они убегают от других в леса и питаются, как звери, они избегают человеческого общества, как дикие звери. Случается, рассказывают об этих людях, что после того, как они двадцать лет проживут такой жизнью в лесу, на их телах вырастают перья, как у птиц, защищающие их от холода и мороза, но нет у них опорных перьев, чтобы они могли летать, как птицы. Их быстрота, как говорят, так велика, что другие

¹⁰ Данная точка зрения отчасти противоречит также достаточно распространенному мнению, что компилятор раздела о чудесах Ирландии непосредственно пользовался трудами Гиральда Камбрийского, а также какими-то утраченными рукописными источниками (см.: *Larson L.M.* Op. cit. P. 22–23).

люди не могут их поймать, не удастся это и охотничьим собакам, ибо эти люди лазают по деревьям, как обезьяны или белки¹¹.

В норвежском тексте употреблено ирландское слово *geilt*, которое несомненно отсылает к преданию о Суибне Безумном, *Suibne Geilt*, потерявшем рассудок и затем скитавшемся по лесам. В свое время я описала и текст предания, и саму фигуру «гельт» достаточно подробно [Михайлова 2001], однако полностью данная тема и, в частности, проблема более точной дефиниции существа, называемого *geilt*, кажутся мне далеко не закрытыми.

В описании данной ирландской «дикивины» в норвежском трактате можно условно выделить следующие составляющие:

- 1) люди превращаются в *geilt* от страха (на поле битвы);
- 2) *geilt* избегают человеческого общества и живут в лесах;
- 3) *geilt* очень быстро бегают и залезают на деревья;
- 4) на телах *geilt* вырастают перья.

Мотивация превращения в geilt

Мотивация утраты рассудка из-за ужаса, который может охватить воина на поле сражения, безусловно, отсылает к соответствующему эпизоду из ирландского предания о короле Суибне, который утратил разум во время битвы при Маг Рат (637 г.), бежал в лес и затем провел остаток жизни, скитаясь по Ирландии. Подтверждает это и сама лексема *geilt*, употребленная в норвежском трактате (*geltir*): в ирландской саге король Суибне имеет постоянный эпитет *ge(i)lt*. Более того, традиция легендарных представлений об охватывающем воинов на поле битвы безумии была знакома в скандинавском ареале и ранее. Так, в исландских «Речах Высокого» говорится: «Вверх не смотри, / вступая в сраженье, / – не сглазил бы враг, – / воины часто разум теряют» (Перевод А. Корсуна)¹². Ср. в переводе С. Свириденко: «Никогда среди битвы / наверх не гляди ты/ – Поражает нередко безумье мужей! – / часто гибельны чары врага¹³».

¹¹ Оригинал: *Keyser R., Munch P.A., Unger C.R.* Op. cit. P. 27; английский перевод: *Larson L.M.* The king's mirror (Speculum regale – Konungs skuggsjá). P. 117.

¹² Старшая Эдда: Древнеисландские песни о богах и героях | пер. А.И. Корсуна; ред., вступ. и коммент. М.И. Стеблин-Каменского. СПб.: Наука, 2005. С. 26.

¹³ *Norroen Dýrð* (Северная Слава). URL: <http://norroen.info> (дата обращения 14.11.2025).

В русских переводах повторяется идея нанесения врагом «гибельных чар», в оригинале также присутствующая: «Upp líta skal-at-tu í orrustu!—**gjalti glíkir verða** gumna synir—síður þitt um heilli halir»¹⁴.

При этом, однако, собственно опасность, которую содержит в себе «смотрение вверх», передана в переводах расплывчато: как «безумие, утрата рассудка», причем в качестве другой мотивации безумия упоминаются также «чары врагов». Текст оригинала же можно скорее перевести как «*гьялти* подобными становятся сыны людей», что, строго говоря, о собственно безумии еще не говорит. Сама лексема представляет собой несомненное ирландское заимствование в исландском. Если первая рукопись «Старшей Эдды», где содержатся «Речи высокого», датируется 1270 г., т. е. примерно совпадает со временем создания трактата *Speculum regale*, то мы должны будем прийти к предположению о существовании какого-то устного источника или источников, общих для обоих текстов и лежащих в традиции ирландской¹⁵. Кроме того, как верно отмечает В. Сайерс, сама идея безумия, наступающего воина во время сражения, «находится в резком противоречии с исландской установкой на самоконтроль, активность и проявление храбрости» [Sayers 1994, p. 173].

В указанной работе В. Сайерса собрано много интересных примеров использования в исландской саговой традиции выражения *verða at gjalti*, «стать *гьялт*», причем в большинстве из них в качестве мотивации превращения в данное состояние речь идет о страхе. Лексема *gjalt* встречается также в ряде исландских саг, причем в разных значениях, как правило, близких к «*сумасшедший, безумный*», а также «*бежавший в ужасе с поля битвы*».

Так, например, в «Саге о Гисли» присутствует описание панического ужаса, охватившего людей при виде убийства. В русском переводе О.А. Смирницкой сказано: «Бродяги насмерть перепугались»¹⁶, тогда как в оригинале говорится «*urdu gaungumenn næsta at giallte*» (см. [Sayers 1994, p. 176]), букв. «чуть было не стали *гьялти*». В работе Сайерса приводится ряд эпизодов панического бегства с поля битвы, которые он связывает с упоминанием ирландцев или финнов (саамов), т. е. не исландцев. В то же время в исследовании Н. Чедвик, посвященной теме восприятия *geilt* скандинавской традицией [Chadwick 1942], можно найти

¹⁴ Hávamál / ed. by H. Pálsson. Reykjavik: Háskólaútgáfan, 1991. P. 20.

¹⁵ О предании о Суибне как одном из источников указанного фрагмента из «Речей Высокого» см. [Sveinsson 1952].

¹⁶ Исландские саги. Ирландский эпос. М.: Художественная литература, 1973. С. 66.

примеры, в которых данное состояние мотивируется не столько страхом, сколько чарами, а сама фигура *geilt*, как кажется, описана несколько более детально. Так, в одной из исторических саг (*Vatnsdaela Saga*) упоминается некая старуха по имени Льот, которая угрожает людям, что найдет на них чары:

Húmkvaðst hafa ætlað að snúa þar um landslagi öllu, en þér ærðust allir og yrðuð að gjalti eftir à vegum útí meþ villidysum...

«Она сказала, что собирается наложить чары на всю округу, и вы все станете безумными и превратитесь в *гьялти*, блуждая по тропам с дикими зверями...» (см. [Chadwick 1942, p. 130]).

Упоминание блуждания с дикими зверями возвращает нас к «диковине», описанной в трактате *Speculum regale*. Но прежде чем обратиться к непосредственному анализу изображения ирландских *geilt*, вспомним, что в предании о короле Суибне одновременно присутствуют обе мотивации превращения человека в *geilt*: и чары (он был проклят святым Ронаном), и ужас, который он испытал на поле битвы, причем именно посмотрев вверх:

Потом, когда сошлись вместе для великой битвы два войска, издали они по три крика, крика ярости и боевого пыла, и были эти крики подобны реву дикого зверя или голосу оленя, что по весне вызывает своего соперника на смертельный поединок. И услышал эти крики Суибне. Вдруг случилось с ним что-то в эту минуту, охватили его *страх, и ужас, и смятение*, и трепет, и поднял он глаза, и взглянул на небо. То, что увидел он на небе, заставило содрогнуться его сердце, ибо было там великое волнение и облака похожи были на людей, что в ярости сражаются друг с другом, и тьма туч была там, и сверкание молний, и огонь. И синее смешалось там с красным, черное – с белым, темное – со светлым. И столь ужасным показалось ему это видение, что охватило его в ту минуту *безумие, покинули его рассудок и разум, помутилось его сознание*, и весь он оказался во власти страха и смятения, смущения и сомнения, содрогания и сочувствия, стал Суибне схожим видом и обликом своим с демоном летящим, как ветер, и как смерч, и как ураган, и как буря. Задрожало его сердце, дрогнули его члены, и оружие выпало из его рук. Ноги его дрожали, пальцы его ослабели, и пустился он в стремительный полет и долгое скитание, как птица, что без толку и цели летает по воздуху. Таков был *приговор Ронана, что ждут Суибне навеки бред и безумие*¹⁷.

¹⁷ Перевод мой [Михайлова 2001, с. 359]. Оригинал см.: Buile Shuibhne / ed. by J.G. O'Keeffe. Dublin: DIAS, 1975 (1931). P. 7, § 11. Переводное мной, отчасти для соблюдения аллитерации, в переводе сочетание

Что касается лексемы *ge(i)lt* (мн. ч. *gelta*), то ее употребление в древнеирландском ограничивается довольно узким набором контекстов, связанных с темой безумия и одновременно одичания, причем часто при этом упоминается и мотив левитации. Ср.: «*Gelta* могут быть классифицированы как подвид безумцев, обладающих рядом общих характерных черт» [O Riain 1972, p. 181]. Ср. также дефиницию лексемы в «Словаре ирландского языка»: «Тот, кто утратил рассудок на поле битвы; панически бежавший от ужаса; сумасшедший, живущий в лесу и подозреваемый в умении летать»¹⁸.

Geilt и пребывание в лесу

В саге «Безумие Суибне» подробно рассказывается о том, как герой постоянно блуждает по лесам Ирландии, ночует на деревьях, терпит вечный голод и страдает от холода. Отметим, однако, что его общение с миром животных сведено к минимуму: он скорее наблюдатель, но не один из них. В норвежском трактате также говорится, что *gelt* живут «как звери», но не вместе со зверями. Стремление к уединению, как мне представляется, для Суибне в данном случае оказывается более важным моментом, чем желание жить в природном окружении. Лес, таким образом, предстает как некое пространство, где герой саги «Безумие Суибне» может не бояться встреч с другими людьми и не опасаться того, что он будет насильно возвращен в лоно цивилизации. Того, что можно было бы назвать одичанием в полной мере, с ним не происходит: он не утрачивает человеческую речь, хотя и отказывается от одежды, в которой необходимости он более не чувствует, поскольку на его теле вырастает ее замена (о чем ниже). Не отличается он и свойственной животным агрессивностью. Это же можно сказать и о другом *geilt*, по имени Фер Кайлле (Ferg caille – букв. «муж леса»), которого герой саги встречает в Шотландии. Однако в ирландской традиции есть и другие описание состояния *geilt*. Наиболее ярким примером здесь является, безусловно, повесть о Мис, которая, увидев на поле сражения тело убитого отца, не просто превратилась в гельт и стала жить, скитаясь по долина и лесам (в основном в юго-западном Мунстере), но начала нападать на скот и людей,

«бред и безумие» в оригинале *gealtacht* γ *genidecht*, что точнее можно было бы перевести как «состояние гельт» и «демоническое состояние», что нуждается в отдельном комментарии и контекстуальном анализе.

¹⁸ Contributions to a dictionary of the Irish language – G / ed. by M.E. Byrne. Dublin: Royal Irish Academy, 1966. P. 54.

убивала их, ела их мясо сырым¹⁹ и пила их кровь. Изменился и ее облик: на ее теле выросли волосы и перья (?), которые волочились за ней по земле (*fhas clúm ⁊ gruaig chomh fada san uirth e go mbiodh ag sliobadh na talmhun iona dheadhaig*)²⁰). На руках и ногах у нее выросли когти, которыми она удерживала свою добычу. Вернул ее к человеческому облику арфист и поэт, который играл и пел перед ней, и так постепенно к ней возвратился рассудок²¹.

В норвежском трактате, как мне кажется, *geilt* изображаются более близкими к животным, поскольку в тексте говорится о предполагаемой охоте на них: «другие люди не могут их поймать, не удастся это и охотничьим собакам». В традиции ирландской сама идея преследования *geilt*, тем более с охотничьими собаками, предстает как совершенно чуждая.

Пластика geilt: полет или быстрое движение

В саге «Битва при Альмайне» (ок. 722 г.), а также в некоторых хрониках, рассказывающих о ней, упоминается, что несколько воинов после сражения стали *gelta*: «...im naei ngelta gen mini»²² («те девять *gelta* без веса»).

Иногда это слово глоссируется в Хронике как *volatiles* ‘летающие’: «alii nouem volatiles .i. geltai»²³ («другие девять летающие, то есть *gelta*»).

Суибне Безумный также обрел способность к левитации, или, по крайней мере, к быстрому перемещению.

В саге «Битва при Маг Рат», входящей в тот же микроцикл, что и «Безумие Суибне», составитель отводит описанию состояния героя довольно много места, причем после детального изоб-

¹⁹ Тема неиспользования огня выделена особо среди описываемых информантами характерных черт поведения «снежного человека» в работе С.Ю. Неклюдова [Неклюдов 2022]. Обращение к тексту саги о Суибне также показывает, что герой действительно никогда не готовит себе еду на костре. Но поскольку он в основном питается растительной пищей (салат, трава, орехи, дикие яблоки, лесной мед), сказать с уверенностью о том, утратил ли он навыки обращения с огнем, мы не можем.

²⁰ The Romance of Mis and Dubh Ruis / ed. by Br. O’Cuiv // *Celtica*. 1954. Vol. 2. P. 325–333.

²¹ См. подробнее: [MacCana 1955].

²² The Battle of Allen / ed. by W. Stokes // *Revue celtique*. 1903. Vol. 24. P. 54.

²³ Annals of Tigernach / ed. by W. Stokes // *Revue celtique*. 1897. Vol. 18. P. 229.

ражения тех ментальных и физиологических потрясений, которые приходится претерпеть Суибне (он испытывает крайний ужас, ноги его дрожат, пальцы не могут сжимать оружие, он весь покрывается потом, бледнеет и проч.), в тексте саги говорится, что он «пошел путем летания» (*tháinic i ndlaí foluamain*²⁴). Однако, если внимательнее присмотреться к изображению деталей этого «полета», мы увидим, что полетом он может быть назван лишь условно и что его превращение скорее могло бы быть названо обретением невесомости:

...ó thainic in dlai fholuaimnech fhulla sin fháir-sium, ro lingestar leim luthmar, lan-étrom, conad ann ro fuirmistar ar glan-aigind sceith in churad ba comnera do; ocus ro faemustar in t-ath-leim, conad ann ro fuirmistar ar indeoin cherdchomarthaig chirín eathbairr in curadh cedna; cid tracht nir airigestar sein esium ic fuirmed fair²⁵.

«...И когда отправился он в этот внезапный полет, он сначала прыгнул небольшим, легким прыжком и так, что прыгнул он на верхушку щита воина, который стоял поблизости от него; и потом прыгнул он другим прыжком так, что вскочил на шлем того же воина, который при этом ничего не почувствовал».

И далее:

...acht chena ni talamh do thaidluid, acht is ar formnaib fer ocus ar cennaib cathbarr ro chindead²⁶.

«...Но не по земле он шел, но по плечам мужей и по верхушкам их шлемов».

В примечании к этому эпизоду Ш. О'Донован пишет, что «в Ирландии существует старое поверье, которое и до сих пор бытует в диких горных районах, что безумцы (lunatics) становятся легкими, как пух, и могут взбираться по отвесным стенам и скалам, как сомнамбулы»²⁷.

Довольно близко описана трансформация Суибне и в самом «Безумии», составитель которого также отмечает обретение героем сверхъестественной легкости, которую он связывает с эффектом быстрого перемещения:

²⁴ The Banquet of Dun na n-Ged and the Battle of Magh Rath. An ancient historical tale / ed. by J. O'Donovan. Dublin: The Irish Archeological Society, 1842. P. 234.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

An tan immorro doriacht asin ccath amach ba hainminic nothaidhledh a chossa lár ar *lúas* a réime ⁊ an tan nothaidhledh ni bhenfadh a drucht do bharúachtar an fheóir ar *ettroma* ⁊ *aerrdhacht* an chéme nochingedh²⁸. «Когда бежал он от битвы, было редко, чтобы касались его ноги земли из-за *скорости* бега, и когда он двигался, не задевали его ступни стеблей травы из-за *легкости и воздушности* его шагов».

Словосочетание «легкость и воздушность» (*ettrom ⁊ aerdhacht*) при описании перемещений Суибне в тексте саги встречается в дальнейшем неоднократно, однако воспринимается оно все же скорее как метафора, а не как буквальное обозначение невесомости героя, поскольку в целом он, несмотря на способность необычайно быстро перемещаться, не изображается совершенно бестелесным и полностью лишенным веса.

«Левитация», которой якобы обладали ирландские гелты, не была собственно полетом, но скорее быстрым перемещением, что и описывает составитель *Speculum regale*: «Их быстрота, как говорят, так велика, что другие люди не могут их поймать, не удастся это и охотничьим собакам, ибо эти люди лазают по деревьям, как обезьяны или белки», а также «они не могут летать, как птицы». Вспомним также свидетельство ирландца Харальда о том, что в его стране есть люди, которые бегают быстрее лошадей.

Что же вырастает на телах geilt?

Интересно, что в ирландском тексте упомянуто уподобление *geilt* птице, «что без толку и цели летает по воздуху», имеющее, на первый взгляд, параллель в норвежском трактате: «на их телах вырастают перья, как у птиц». Однако в *Speculum regale* говорится далее, что «нет у них опорных перьев, чтобы они могли летать, как птицы». Но если на телах *geilt* опорные перья не вырастают, то чем же покрываются, пребывая в лесах, ирландские *geilt* в целом и король Суибне в частности? И почему здесь вообще может идти речь о полете, уподоблении птице и оперении?

Детальный анализ текста предания о Суибне легко дал ответ на первый вопрос: за время пребывания в лесах Ирландии на теле героя выросло то, что кодируется в саге словом *chlúm*.

Лексема представляет собой раннее латинское заимствование, предположительно – через бриттский, из лат. *pluma* (ср. также валл. *pluf*). Семантика латинской лексемы имеет довольно широкий спектр: «оперение, пух, пушок; волосы, шерсть на теле; чешуйки

²⁸ Buile Shuibhne. 1975. P. 8.

панциря ящера'. Таким образом, очевидно, что в латинском данная основа обозначала в самом широком смысле роговой покров на теле животного (или человека). Естественно, как можно предположить, в момент заимствования весь данный семантический комплекс у слова не сохранился и частично сдвинулся. Действительно, в древнеирландском лексема *chlúm* обозначает 'оперение; шерсть, мех; мох, вырастающий на камне, зеленая крона дерева или кустарника', т. е. в широком смысле 'нечто, растущее сверху'. В каком же значении она употреблена в контексте предания о Суибне и других гельт?

В самом тексте саги «Безумие Суибне» лексема *chlúm* употребляется шесть раз. Первое употребление, несомненно, никак не связано с идеей оперения: в речи короля Домналла, обращенной к Суибне, когда он напоминает ему, какой была прежде его жизнь и каким прекрасным обликом обладал он ранее, говорится, в частности:

*Cosmhuil do ghnúis ergna iar n-ó1 / re corcair no re coemhor, / cosmhuil do chúl gan caire // re **chluimh** no re casnaidhe*²⁹.

«Было похоже твое лицо после выпивки / на пурпур или прекрасное золото, / был похож твой затылок (букв. *задняя часть*) без изъяна / на *перья* (*пух?*) или на бритую поверхность».

Видимо, в данном случае содержится намек на то, что у Суибне раньше был аккуратно стриженный затылок, тогда как теперь его волосы стали длинными, грязными и спутанными. По крайней мере, для нас важно в данном случае, что само слово *chlúm* в саге употребляется не только в значении 'оперение'. В данном эпизоде в издании 1913 г. оно было переведено О'Киффи как англ. *down* 'пух, пушок'³⁰.

Во всех остальных случаях, в которых, отметим, *chlúm* переводится им англ. *feather* 'перья', действительно, на первый взгляд, речь идет об оперении, которое странным образом выросло на теле героя после того, как он превратился в *geilt*. Так, в эпизоде беседы с Лонгсеаханом Суибне в ответ на ложное сообщение о смерти его жены говорит, что дом без хозяйки холоден, как очаг без огня, но «от обертываний *перьями* поверх кожи / это похоже на тепло» (*as cadadh **chluimhe** re cnes / **as** adudh re henoires*³¹), т. е., видимо,

²⁹ Buile Shuibhne. 1975. P. 10.

³⁰ Buile Shuibhne. The Frenzy of Suibne. being the Adventures of Suibhne Geilt: A Middle Irish Romance / ed. by J.G. O'Keeffe. L.: Irish Text Society, 1913. P. 17.

³¹ Buile Shuibhne. 1913. P. 54.

он имеет в виду, что перья, которые выросли на его коже, смогут хоть немного его обогреть.

В эпизоде разговора с женой Эран та говорит Суибне, что хотела бы странствовать по Ирландии вместе с ним и, в частности, «чтобы пришли перья на наши бока» (*co ttigedh clumh ar ár ttaobh*³²). В примечании к данной фразе О'Киффи пишет, что она означает «i. e. that they might become birds»³³.

В остальных трех случаях упоминания о перьях выглядят как своего рода клише. Ср.: «...goirid bhim da ttarachtain / o rofas mo chluim»³⁴ – «...быстро я ее (дикую горлицу) догоняю / с тех пор, как выросли мои перья»; «...mor do dhocruibh rofhuilngessa, o rofhás mo chluim 'gus anocht»³⁵ – «...велико страдание, которое я переносу, с тех пор как выросли мои перья до сегодняшнего вечера»; «Rofhuilnges mor, ttreas gan tlás / o rofhás clúm ar, mo chorp»³⁶ – «Переносу я великое страдание без отдыха / с тех пор, как выросли перья на моем теле».

Совершенно очевидно, что во всех контекстах, кроме упоминания дикой горлицы, лексема *clúm* имеет скорее значение «шерсть, волосы», чем перья. Аналогичную семантику можно найти и в других контекстах, уже не относящихся к преданию о Суибне.

Интересно, что мотив якобы перьев, выросших на теле человека, который находится в более широком смысле в состоянии дикости, встретился мне в позднем фольклорном рассказе о путешествии к дальним островам, где, в частности, описывается, как на маленьком островке путешественники встретили человека, который в силу обстоятельств был оставлен там и провел в одиночестве целый год на деревьях (!), и одежды на нем не было. В частности, о нем говорится, что он был «полон бороды и перьев (?)» (*lán d'fhéasóig agus do clúm*³⁷). Однако в последнем примере полностью отсутствует мотив полета в целом или уподобления человека птице. Более того, судя по дальнейшему тексту данного рассказа, матросы, увидевшие этого человека, не восприняли его облик как нечто аномальное, противоестественное человеческому облику, но приняли его за дикаря или 'лесного человека' (*fear fian*). Отсутствует мотив уподобления птице и в повести о Мис.

В работе К. Джэксона [Jackson 1953], посвященной анализу валлийского предания о Мерлине Диком и затрагивающей

³² Ibid. P. 48.

³³ Ibid. P. 49.

³⁴ Ibid. P. 74.

³⁵ Ibid. P. 118.

³⁶ Ibid. P. 118.

³⁷ Flower R. Meascra ón oleán tiar // Béaloideas. 1957. Vol. 25. P. 102.

проблему этимологии др.-ирл. *geilt*, есть интересное наблюдение. В рукописи, датированной IX в., Regina No 215 к тексту Книги пророка Исаяи (13, 21) о Вавилоне: «Но будут обитать в нем звери пустыни, и дома наполнятся филинами; и страусы поселятся, и косматые будут скакать там» к латинскому *pilosi* 'косматые' дана глосса – *demonum genera vel geltig*³⁸ 'вид демонов типа *гельм*' (точнее: *гельмных*). Таким образом, как он пишет, «адъективное образование, датированное уже IX в., показывает, что сам концепт был достаточно распространен уже на раннем этапе существования традиции» [Jackson 1951, p. 20].

Итак, совершенно очевидно, что в ирландской традиции люди, утратившие рассудок и бежавшие в леса, покрывались там не перьями, но шерстью и принимали облик не птицы, но дикого лесного человека. Откуда же мотив оперения в *Speculum regale*? Предположительно, в данном случае объяснение имеет характер лингвистический: оппозиция двух типов оперения, которая присутствовала в древнеирландском и на уровне языковом воплощалась в понятиях *ette* и *clúm* (ср. также лат. *penna* – *pluma*), в германских языках и норвежском в частности, естественно, отсутствовала³⁹. Семантические поля ирландского *clúm* и норвежского *fjoer* пересекались лишь отчасти, и если первое обозначало 'оперение на теле птицы; шерсть; крона дерева', то второе включало в себя такие понятия, как 'оперение на теле птицы; маховые перья'. Однако надо отметить, что в период среднеирландский у лексемы *clúm* первое значение, 'оперение', постепенно начинало уже преобладать над остальными⁴⁰ и поэтому вполне естественно, что предполагаемый норвежский собиратель ирландских народных сказаний, который, как мы понимаем, не мог реально видеть описываемые им явления, но лишь слышал и интерпретировал по законам собственного языкового сознания рассказы о них, услышанное им слово *clúm* соотнес с собственным *fjoer*, а не *pels* 'мех, шерсть, растущая на теле человека или животного'⁴¹. Характерна при этом сделанная

³⁸ Thesaurus Palaeohibernicus / ed. by W. Stokes, J. Strachan. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1901. P. 2.

³⁹ В ряде языков также наблюдается колексификация понятий «перья» и «волосы». См. в базе универсальных семантических переходов DatSemShift переход # hair – feather, насчитывающий 51 реализацию: The database of semantic shifts in the languages of the world. URL: <http://datsemshift.ru> (дата обращения: 15.11.2025).

⁴⁰ Ср. также вытеснение исконного латинского *penna* 'перо' его парасинонимом *pluma* в романских языках.

⁴¹ При этом колексификация понятий «пух на теле птицы» и «пух на теле животного» (ср. лебяжий – кроличий пух) наблюдается во множестве

им ремарка, что перья, которые растут на телах у *гелът*, защищают их от мороза, но при этом они не могут летать, так как у них нет 'опорных (маховых) перьев' (*stórfjaðrar*); мотив обрастания перьями, таким образом, был воспринят норвежским интерпретатором как нечто противоестественное и показался нуждающимся в комментариях.

Более того, с аналогичным неверным пониманием темы оперения на уровне чисто языковом мы сталкиваемся и в дальнейшем, когда уже речь идет об анализе предания о Суибне современными исследователями, как правило, англоязычными. Переведенное О'Киффи как англ. *feather*, ирландское *chlúm*, таким образом, послужило материалом и стимулом для дальнейших интерпретаций образа героя как получеловека-полуптицы. Особенно ярким примером с данной точки зрения служит статья Б. Бенеш о возможности реконструкции в предании о Суибне темы шаманистской инициации [Beneš 1961], причем автор строит свои выводы, базируясь целиком на английском переводе. Тема оперения, которое якобы вырастает на теле Суибне, а также мотив левитации предлагают исследователям заманчивую идею связи героя с архаическими шаманистскими ритуалами, что мне представляется совершенно неоправданным⁴². Шаманизм реконструируется как ранняя форма друидических верований либо как система религиозных представлений, занесенная в Ирландию еще в период неолита. Подробнее об этом см. в книге А. Бергхольм, которая так и называется «От шамана к святому: интерпретативные стратегии в исследовании Безумия Суибне» [Bergholm 2012]. Но я невольно отвлекаюсь, вернемся к норвежскому трактату.

В *Speculum regale* содержится еще один интересный фрагмент, также описывающий дикого лесного человека:

языков. См. в базе универсальных семантических переходов DatSemShift переход # 9883: down (of birds) – fluff, представленный семью реализациями.

⁴² Другой «опорной точкой» для реконструкции шаманизма как формы дохристианских верований в Ирландии является описание одеяния поэта, сделанное из перьев птиц. На самом деле указанный эпизод из саги «Разговор двух мудрецов», в котором в переводе С. Шкунаева сказано о нем, что «было оно сделано из перьев разноцветных птиц» (Предания и мифы средневековой Ирландии / сост., пер., вступ. ст., коммент. С.В. Шкунаева; под ред. Г.К. Косикова. М.: МГУ, 1991. С. 240), содержит иную формулировку: «Tri datha na tugnigi .i. tugi do ittib én ngel ar medon...» (The colloquy of the two sages, immacallam in dá thuarad / ed. by W. Stokes // Revue celtique. 1905. Vol. 26. P. 12) – букв. «Три цвета того одеяния, т. е. одеяние (цвета) перьев белых птиц в середине...».

Случилось еще в той земле (то), что может показаться очень удивительным, что люди поймали одно такое существо (*kykvendi* 'живое существо; живность'), что никто не мог сказать, был ли это человек или зверь, потому что никто не слышал от него речь и никто не мог сказать, понимало ли оно речь людей. Но при этом оно было сложно во всех отношениях как человек, и руки, и ноги, и человеческое лицо, однако на всём теле росли волосы (*hár*), как у других зверей. А по всей спине заросло как место гривы (*manstæði* 'место, где растёт грива') у коня с большими волосами и ниспадающими, и они падали по обеим сторонам спины так, что волочились по земле, когда оно идет согнувшись⁴³.

Вспомним Мис, за которой волочились по земле волосы и шерсть.

К. Мейер⁴⁴ предположил, что источником для данного фрагмента могло служить описание Гиральдом Камбрийским странного существа, которое жило в лесах, но часто приходило к людям: оно видом своим напоминало быка, ходящего на задних ногах. В отличие от описанных в трактате *гельт*, он не боялся людей и часто подходил к домам и ел пищу, которой с ним делились. Сходство человека-быка, описанного Гиральдом, с человеком-зверем из *Speculum regale*, бесспорно, есть, но назвать текст «Топографии Ирландии» непосредственным источником я все же не решаюсь. Здесь интересен еще один момент: завершая свое описание, Гиральд пишет о том, что существо это было кем-то убито, и далее спрашивает:

Sed et hujus animalis interemptor nunquid homicida dicetur? Animal monstruosum, animal irrationale, omni penitus tam ratione quam oratione carens, rationalium gregi quis associabit? Prjeterea animal erectum, risibile, bipes, ab humana proprietate quis separabit?⁴⁵

«Но можно ли того, кто убил это животное, назвать убийцей? Животное чудовищное, животное иррациональное, лишенное речи и разума, можно ли отнести его к разумным существам? Но при том, если он ходит на двух ногах, понимает, смеется, разве не причислим мы его к числу людей?»

Невольно вспоминается роман Жана Веркора «Люди или животные», в центре которого стоит та же проблема: считать чело-

⁴³ См. оригинал: Keyser R., Munch P.A., Unger C.R. *Speculum regale*. P. 24; английский перевод: Larson L.M. *The king's mirror*. P. 110.

⁴⁴ Meyer K. *The Irish Mirabilia in the Norse 'Speculum Regale' // Ériu*. 1910. Vol. 4. P. 8.

⁴⁵ Giraldi Cambrensis Opera. 1867. P. 109.

векообразных обезьян «тропи» еще животными или уже людьми? И можно ли судить того, кто убил ребенка тропи? Судя по тексту норвежского трактата, его автор считал бегающих по лесам Ирландии *гельт*, а также поросшего волосами человека-зверя, называемого словом среднего рода *kykvendi*, скорее животными. Моралист Гиральд Камбрийский здесь предстает более осторожным. Но в любом случае в его труде мы несомненно сталкиваемся со свидетельствами веры в «лесных людей», живших на острове⁴⁶. Суибне вряд ли может быть назван одним из них: несмотря на то что тело его покрылось шерстью и он живет среди зверей, он не утратил речь и рассудок. То же можно сказать и о другом *geilt*, встреченным им в Шотландии, однако показательно его имя – Фер Кайлле (Fer caille), букв. «лесной человек».

Другого «лесного человека» мы встречаем в саге «Разрушение Дома Да Дерга»:

...и вскоре встретился им одноногий, однорукий, одноглазый человек с черными волосами. И были они такими жесткими, что если бы даже мешок диких яблок свалился ему на голову, ни одно не упало бы на землю, наколовшись на волосы. Длинными и толстыми, словно ярмо, были его голени. Зад его был словно два сыра. За спиной его стояла ширококоротая женщина, огромная, волосатая, темная, угрюмая, уродливая⁴⁷.

На вопрос короля, кто он, он отвечает: Фер Кайле.

Фигура Фер Кайле, лесного человека, давно привлекала внимание исследователей⁴⁸, он описывался как демоническое существо, пришедшее из иного мира, как одноглазый пророк, предве-

⁴⁶ Упоминание лесных людей, живущих в Ирландии, встречается также в труде итальянского ученого XVI в. Улиссе Альдрованди. В книге, посвященной описанию монстров, он пишет: «Точно так же на острове Ирландия, во владениях Английского короля, обитает почти несметное множество лесных людей, которые ни за что не желают вступать в какие-либо отношения с жителями приморья» (Item in Hybernia insula Anglorum regi subiecta infiniti fere homines sylvestres sunt, qui nullam unquam consuetudinem inire cum habitantibus secus mare voluerunt), см.: *Vlyssis Aldrouandi. Monstrorum historia: cum Paralipomenis historiae omnium animalium*. URL: https://archive.org/details/McGillLibrary-rbrc_blackerwood_vlyssis_aldrrouandi_folioA365mo1642-21839/page/n23/mode/1up?q=Hybernia (дата обращения: 15.11.2025). Благодарю за данную информацию С.Ю. Неклюдова.

⁴⁷ Предания и мифы средневековой Ирландии. С. 108.

⁴⁸ См. о нем, например: [O'Connor 2013], там же ссылки на литературу.

шающий гибель королю и т. д., однако, насколько мне известно, описание его как «дикого лесного человека» пока в ирландистике отсутствует. Тема представляется достаточно перспективной.

Данная тема, называемая в медиевистике *Wild man of the woods*, встречается, безусловно, далеко не только в ирландской и скандинавской традиции. Она широко представлена в традиции бриттской (предания о Мерлине), а также в виде вторичной разработки в средневековой литературе на континенте. Происхождение данной темы, как полагает А. Джарман в своем исследовании, посвященном Мерлину Дикому, вызвано изначально первобытным страхом человека перед темнотой и лесом, который со временем «уступил место любопытству и идее аутсайдерства» [Jarman 1960, p. 11]⁴⁹.

Данная тема, как и проблема поиска в лиминальном пространстве лиминальных фигур – полудемонов, полужверей, безусловно, является своего рода нарративной универсалией, сохранившейся и в наше время. Однако, как мне кажется, необычайно широкий материал, относящийся к так называемым «диким людям», еще нуждается в классификации, причем с нескольких позиций. Так, в изображении диких людей, как я пыталась показать, наблюдаются расхождения в том, что касается их генезиса (стали дикими людьми или изначально ими были) и степени приближенности к животному или человеческому миру. В данном случае, наверное, важным критерием является наличие или отсутствие человеческой речи. Причем если Суибне, превратившийся в *geilt*, сохраняет человеческую речь в полной мере и его рассудок также остается человеческим, хотя и несколько смещенным, то изображенные в норвежском трактате *gelta*, как можно понять из текста, скорее уже речь утрачивают. Интересно, что и те, и другие, обрывают шерстью или волосами. Граница в данном случае выглядит скорее условной, и данную градацию можно назвать не столько качественной, сколько количественной (ср. пограничный случай с ирландской Мис). Согласно предложенным С.Ю. Неклюдовым стратегиям создания демонического персонажа (бесплотный дух, демон с гипертрофированной «телесностью» и «третья стратегия» – «человекоподобные существа – нагие, поросшие звериной шерстью» [Неклюдов 2022, с. 451]), ирландские *geilt* скорее относятся к последней группе. Однако здесь важно отметить еще один момент: они не относятся к изначальной «фауне» острова, и в предании о Суибне, и в норвежском трактате описано **превращение**

⁴⁹ Ср. также: «Антитеза лес – дом (свое окружение) конституирует ядро древнегерманской социальной концепции, в соответствии с которой изгой ассоциируется с лесным зверем» [Топорова 1994, с. 99].

в *гельт*, вызванное страхом или чарами. К существам, описанным по модели «третьей стратегии», безусловно, относится лесной человек, также изображенный в *Speculum regale*, однако термином *гельт* он не называется.

Другой критерий классификации относится уже не столько к самим описываемым феноменам, сколько к наличию или отсутствию установки на достоверность повествования о них. Норвежский компилятор пишет: «Я думаю сейчас, что я упомянул о большинстве тех вещей, которые происходят из природы самой земли, так что те люди, как им кажется, наверняка знают правду (о них)»⁵⁰.

Ссылка на «информантов» в данном случае кажется ему необходимой, поскольку описанные им ирландские «дикивины» предстают как неverifiedируемые и тем самым сомнительные. Ссылки подобного рода встречаются и у Гиральда Камбрийского, вставляющего в свой текст конструкции вроде *alii velo asserunt* («иные же утверждают»), хотя в целом в его труде установка на достоверность встречается более определенно и его дистанцированность от повествования менее заметна, чем у норвежского компилятора. Современные рассказы о диких людях, напротив, отличаются последовательной установкой на достоверность и часто отсылают к информанту-верификатору («мне рассказывал мой друг» и проч.). Анализ нарративных стратегий в данном случае, как кажется, нуждается в отдельном анализе.

И наконец, совершенно отдельным аспектом исследования может стать тема «лесных людей» внутри ирландской средневековой и фольклорной нарративной традиции: что стоит за описанием грубых, полуголых, как правило, огромных ростом существ, выходящих из леса? Это представители низшей мифологии, порожденные архаическим страхом, и только? Но здесь, думаю, мне лучше остановиться.

Благодарности

Исследование выполнено в рамках проекта FMNE-2025-0008 «Интегративное изучение индоевропейских языков в диахронии и синхронии: филология и лингвистика».

Acknowledgments

This study was carried out as part of the project FMNE-2025-0008 “Diachronic and synchronic integrative investigations of Indo-European Languages: linguistics and philology”.

⁵⁰ См. оригинал: *Keyser R., Munch P.A., Unger C.R. Speculum regale. Op. cit. P. 24; английский перевод: Larson L.M. Op. cit. P. 110.*

Литература

- Михайлова 2001 – Михайлова Т.А. Суибне-гельт: зверь или демон, безумец или изгой. М.: Аграф, 2001. 440 с. (Наследие кельтов: исследования)
- Неклюдов 2022 – Неклюдов С.Ю. Фантомы демонотворчества: «третья стратегия» // Миф, ритуал, литература / отв. ред. Ю.В. Иванова. М.: Издат. дом Высшей школы экономики, 2022. С. 439–455.
- Топорова 1994 – Топорова Т.В. Семантическая структура древнегерманской модели мира. М.: Радикс, 1994. 192 с.
- Bagge 2000 – Bagge S. Old Norse theories of society. From RigsPula to Konungs skuggsiá // Speculum Regale. Der altnorwegische Königsspiegel (Konungs skuggsiá) in der europäischen Tradition. Bd. 5 / ed. by J.E. Schnall, R. Simek. Wien: Fassbaender, 2000. P. 7–46.
- Beneš 1961 – Beneš Br. Spuren von Schamanismus in der Sage “Buile Suibhne” // Zeitschrift für celtische Philologie. 1961. Bd. 28. Heft ¾. S. 309–334.
- Bergholm 2012 – Bergholm A. From shaman to saint: Interpretive strategies in the study of Buile Shuibne. Helsinki: FFC, 2012. 212 p. (Folklore Fellows' Communications)
- Carey 1993 – Carey J. A new introduction to Lebor Gabala Érenn. The book of the taking of Ireland / ed., transl. by R.A.S. Macalister. L.: Irish Texts Society, 1993. 22 p.
- Chadwick 1942 – Chadwick N.K. ‘Geilt’ // Scottish Gaelic Studies. 1942. Vol. 5. P. 106–153.
- Hallseth 1967 – Hallseth B.T. Irland-afsnittet i Konungs skuggsiá: Til spørsmålet om værkets komposition’ // Maal og minne. 1967. P. 50–63.
- Holm-Olsen 1981 – Holm-Olsen L. The Prologue to the King's Mirror: Did the author of the work write it? // Speculum Norroenum. Norse studies in memory of Gabriel Turville-Petre / ed. by U. Dronke. Odense: Odense University Press, 1981. P. 223–241.
- Jackson 1951 – Jackson K. Addendum to p.115 (Geilt) // Éigse. 1951. Vol. 7. P. 120.
- Jackson 1953 – Jackson K. A further note on Suibhne geilt and Merlin // Éigse. 1953. Vol. 7. No. 2. P. 112–116.
- Jarman 1960 – Jarman A.O. The legend of Merlin. Cardiff: University of Wales Press, 1960. 32 p.
- MacCana 1955 – MacCana Pr. Aspects of the theme of king and goddess in Irish literature // Études celtiques. 1955. Vol. 7. P. 76–114.
- Noonan 2007 – Noonan E. Ireland in the King's Mirror. Sources and significance of an Old Norse text // Proceedings of the 8th Symposium “Societas Celtologica Nordica” / ed. by A. Ó Corrain, J.E. Rekdal. Uppsala: Uppsala Universitet, 2007. P. 135–148.

- O'Connor 2013 – O'Connor R. The destruction of Da Derga's hostel kingship and narrative artistry in a Mediaeval Irish saga. Oxford: Oxford University Press, 2013. 386 p.
- Ó Riain 1972 – Ó Riain P. A study of the Irish legend of the wild man' // *Éigse*. 1972. Vol. 14. P. 179–206.
- Sayers 1985 – Sayers W. Konungs skuggsjá: Irish Marvels and the King's Justice' // *Scandinavian Studies*. 1985. Vol. 57. No. 2. P. 147–161.
- Sayers 1994 – Sayers W. Deployment of an Irish Loan: ON *verða at gjalti* "to Go Mad with Terror" // *The Journal of English and Germanic Philology*. 1994. Iss. 93. No. 2. P. 151–176.
- Sveinsson 1952 – Sveinsson E.Ól. Visa úr *Hávamálum* og írsk saga // *Skírnir*. 1952. Vol. 126. P. 168–177.
- Valante 2008 – Valante M.A. The Vikings in Ireland. Settlements, trade and urbanization. Dublin: Four Courts Press, 2008. 216 p.
- Young 1938 – Young J. Two of the Irish "Mirabilia" in the *King's Mirror* // *Etudes celtiques*. 1938. Vol. 3. P. 21–26.

References

- Bagge, S. (2000), "Old Norse theories of society. From Rigsþula to Konungs skuggsjá", in Schnall, J.E. and Simek, R., eds., *Speculum Regale. Der altnorwegische Königsspiegel (Konungs skuggsjá) in der europäischen Tradition*, Bd. 5, Fassbaender, Wien, Austria, pp. 7–46.
- Beneš, Br. (1961), "Spuren von Schamanismus in der Sage 'Buile Suibhne' ", *Zeitschrift für celtische Philologie*, Bd. 28, Heft ¾, S. 309–334.
- Bergholm, A. (2012), *From shaman to saint: Interpretive strategies in the study of Buile Shuibhne*, FFC, Helsinki, Finland. (*Folklore Fellows' Communications*)
- Carey, J. (1993), *A new introduction to Lebor Gabala Érenn. The book of the taking of Ireland*, Irish Texts Society, London, UK.
- Chadwick, N.K. (1942), "Geilt", *Scottish Gaelic Studies*, vol. 5, pp. 106–153.
- Hallseth, B.T. (1967), "Irland-afsnittet i Konungs skuggsjá: Til spørgsmålet om værkets composition", *Maal og minne*, pp. 50–63.
- Holm-Olsen, L. (1981), "The Prologue to the King's Mirror: Did the author of the work write it?", in Dronke, U., ed., *Speculum Norroenum. Norse studies in memory of Gabriel Turville-Petre*, Odense University Press, Odense, Denmark, pp. 223–241.
- Jackson, K. (1951), "Addendum to p.115 (Geilt)", *Éigse*, vol. 7, pp. 120.
- Jackson, K. (1953), "A further note on Suibhne geilt and Merlin", *Éigse*, vol. 7, no. 2, pp. 112–116.
- Jarman, A.O. (1960), *The legend of Merlin*, University of Wales Press, Cardiff, UK.
- MacCana, Pr. (1955), "Aspects of the theme of king and goddess in Irish literature", *Études celtiques*, vol. 7, pp. 76–114.

- Mikhailova, T.A. (2001), *Suibne-gel't: zver' ili demon, bezumets ili izgoi* [Beast or Demon, Mad-man or Outlaw], Agraf, Moscow, Russia.
- Neklyudov, S.Yu. (2022), "Phantoms of demon-making: the 'third strategy'", in: Ivanov, Yu.V., ed., *Mif, ritual, literatura* [Myth, rite, literature], Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki, Moscow, Russia, pp. 441–457.
- Noonan, E. (2007), "Ireland in the King's *Mirror*. Sources and significance of an Old Norse text", in: Ó Corrain, A. and Rekald, J.E., eds., *Proceedings of the eighth symposium of "Societas Celtologica Nordica"*, Uppsala Universitet, Uppsala, Sweden, pp. 135–148.
- O'Connor, R. (2013), *The destruction of Da Derga's hostel kingship and narrative artistry in a Mediaeval Irish saga*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Ó Riain, P. (1972), "A study of the Irish legend of the wild man", *Éigse*, vol. 14, pp. 179–206.
- Sayers, W. (1985), "Konungs skuggsjá: Irish Marvels and the King's Justice", *Scandinavian Studies*, vol. 57, no. 2, pp. 147–161.
- Sayers, W. (1994), "Deployment of an Irish Loan: ON *verða at gjalti* 'to Go Mad with Terror'", *The Journal of English and Germanic Philology*, iss. 93, no. 2, pp. 151–176.
- Sveinsson, E.Ól. (1952), "Visa úr *Hávamálum* og írsk saga", *Skírnir*, vol. 126, pp. 168–177.
- Toporova, T.V. (1994), *Semanticheskaya struktura drevnegermanskoi modeli mira* [Semantic structure of the Old Germanic world model], Radiks, Moscow, Russia.
- Valante, M. (2008), *The Vikings in Ireland. Settlements, trade and urbanization*, Four Courts Press, Dublin, Ireland.
- Young, J. (1938), "Two of the Irish 'Mirabilia' in the 'King's Mirror'", *Etudes celtiques*, vol. 3, pp. 21–26.

Информация об авторе

Татьяна А. Михайлова, доктор филологических наук, Институт языкознания РАН, Москва, Россия; 125009, Россия, Москва, Б. Кисловский пер., д. 1; tamih.msu@mail.ru

ORCID ID: 0000-0001-7867-6260

Information about the author

Tatiana A. Mikhailova, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 1, Bolshoi Kislovskii Lane, Moscow, Russia, 125009; tamih.msu@mail.ru

ORCID ID: 0000-0001-7867-6260

Горянки
из испанской «Книги благой любви» (XIV в.)
как вариант «дикого человека»

Ирина В. Ершова

*Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, Москва, Россия;
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте Российской Федерации,
Москва, Россия, i.v.ershova@list.ru*

Аннотация. Среди многочисленных примеров «дикого человека» в средневековой литературе один из самых ярких – образы горянок (cerrana) в испанской «Книге благой любви» (XIV в.). В череде многочисленных любовных приключений героя книги особое место занимает эпизод путешествия архипресвитера в горы, где он и встречает горянок, пасущих скот и охраняющих горные перевалы. Каждая встреча представлена в двойной оптике: сначала встреча описывается архипресвитером как реальное происшествие, а затем рассказчик слагает об этих происшествиях «песнопения горянке». Если песнопения (cantigas) очевидно являются пародией на куртуазный жанр пастурели, то портреты горянок в рассказах героя вряд ли можно считать лишь пародией на портрет Прекрасной дамы (преобладающая точка зрения). Автор статьи соглашается с теми исследователями, кто возводит генезис «горных дев» к прототипу «дикой женщины», и предполагает, что появление чудовищных и диких горянок выполняет в «Книге благой любви» двойную функцию: с одной стороны, их характеристики действительно могут рассматриваться как антитеза куртуазному идеалу, что значимо в пародийном контексте книги, а с другой стороны – их контраст с образами пастушек из песнопений позволяет средневековому автору подчеркнуть дистанцию между «реальностью» и поэтическими условностями.

Ключевые слова: «дикая женщина», горянки, «Книга благой любви», средневековая испанская литература, пародия

Дата поступления статьи: 14 декабря 2025 г.

Дата одобрения рецензентами: 23 декабря 2025 г.

Дата публикации: 26 сентября 2026 г.

Для цитирования: Ершова И.В. Горянки из испанской «Книги благой любви» (XIV в.) как вариант «дикого человека»// Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 3. С. 60–77. DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-60-77

Mountain women from the Spanish “Book of Good Love” (14th century) as a variant of the “wild man”

Irina V. Ershova

*A.M. Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia;
Presidential Academy, Moscow, Russia, i.v.ershova@list.ru*

Abstract. Among the numerous examples of “wild people” in medieval literature, one of the most striking is the image of the mountain women (serrana) in the Spanish *Book of Good Love* (*Libro de buen amor*, 14th century). Among the book’s many romantic adventures, a special place is given to the Archpriest’s journey to the mountains, where he meets the serranas, who graze cattle and guard the mountain passes. The description of each encounter has a dual perspective: first, the Archpriest describes the encounter as a real event, and then the narrator composes “songs of the mountain women” about these events. If the cantigas are obviously a parody of the courtly genre of pastorals, then the portraits of the mountain women in the hero’s stories can hardly be considered merely a parody of the portrait of the Lady of courtly poetry (the prevailing point of view). The author of the article agrees with those researchers who trace the genesis of the “mountain maidens” back to the prototype of the “wild woman” and suggests that the appearance of monstrous and wild mountain maidens serves a dual function in *The Book of Good Love*: on the one hand, their characteristics can indeed be seen as the antithesis of the courtly ideal, which is significant in the parodic context of the book, and on the other hand, their contrast with the images of shepherdesses from the songs allows the medieval author to emphasize the distance between “reality” and poetic conventions.

Keywords: “wild woman”, *Libro de buen amor*, serranas, medieval spanish poetry, parody

Received: December 14, 2025

Approved after reviewing: December 23, 2025

Date of publication: September 26, 2026

For citation: Ershova, I.V. (2026), "Mountain women from the Spanish 'Book of Good Love' (14th century) as a variant of the 'wild man'", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 3, pp. 60–77, DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-60-77

Среди многочисленных репрезентаций «дикого человека» в средневековой литературе – как фольклорных, так и литературных – есть один особый случай, который, как ни странно, почти никогда не упоминается даже в общих исследованиях по проблеме «дикости» и «дикого человека» в Средние века – это испанская «Книга благой любви» и ее знаменитые горянки. Примером умолчания стала классическая монография Р. Бернаймера, где справедливо отмечается, что женский вариант «дикого человека», по-видимому, появляется даже раньше мужского [Bernheimer 1952]¹. Одним из таких вариантов является так называемая «горная дева», частью человек, частью животное, обитающая в горах, отмеченная демоническими силами и представляющая угрозу и/или соблазн для заплутавшего путника. Именно к такого типа персонажам можно отнести горянок (хотя и не всех в полном объеме) из «Книги благой любви», авторство которой традиционно приписывается некоему Хуану Руису, архипресвитеру Иты, от имени которого и написана книга.

Малоизвестная европейскому читателю книга Хуана Руиса в испанской традиции сравнима по своему статусу и влиянию на последующую национальную литературу с «Кентерберийскими рассказами» Дж. Чосера. «Книга благой любви» (*Libro de buen amor*, 1330–1343), созданная в русле испанской «ученой поэзии» (*mester de clerecía*), представляет собой сложно устроенную поэтическую автобиографию некоего архипресвитера, который пытается не просто обрести любовь, перебирая разнообразных возлюбленных, но и постичь смысл того, что именуется «благой любовью» (*buen amor*): «Las del buen amor son razones encubiertas; trabaja do fallares las sus señales ciertas» (Скрыты основания благой любви, / трудись, чтоб постичь их верные признаки) (68ab)². Это линия –

¹ Романские обозначения дикого человека (фр. *salvage* и *sauvage*, ит. *selvatico* или *selvaggio*, рето ром. *salva degh*, исп. *salvaje*) зачастую прямо появляются в текстах. Хотя порой главным маркером становится сама «дикость» – особое качество некоего существа, то ли человека, то ли зверя, обитающего в необитаемом пространстве (или цивилизационно «диком») – в горах, лесах или пустынях.

² Ruiz J. Arcipreste de Hita. Libro de buen amor / ed by A. Blecua. Madrid: Cátedra, 2014. Нумерация в скобках после цитат указывает номер строфы,

главное, что объединяет множество почти разрозненных поэтических фрагментов разножанровой природы: кантики, молитвы, примеры, басни, проповеди и пр. Не случайно в Средние века книга была известна под названием «Книга песен» (*Libro de cantigas*), что дало веские основания современным исследователям считать ее своего рода поэтической антологией всех жанров светской и религиозной поэзии своего времени. Возможно «Книга благой любви» так и складывалась, однако в более поздней из трех рукописей, датированной 1343 г. («Саламанкский манускрипт»), появляется прозаический «Пролог», не только объединяющий все в единое произведение, но и раскрывающий замысел и структуру книги: любовные приключения ее героя следует воспринимать назидательно-аллегорически, ибо пародийная, местами бурлескная и фривольная автобиография архипресвитера как бы от противоположного учит отделять страсти от высоких чувств, а земную чувственную любовь (*l'oso amor*) от нравственной и возвышенной любви (*buena amor*) подобной той, что испытывает душа верующего к Богородице; восхваление, радости и страсти Девы Марии – обрамляющий мотив книги. За нарочито серьезным, отсылающим к традициям средневековой гомилетики, прологом, насыщенным ссылками на отцов церкви и древних авторов, следует комически-ернический и пародийный рассказ о любовных приключениях героя, выдержанный в духе поэзии голиардов. Как и латинская поэзия голиардов, «Книга благой любви» насквозь литературна; ее источники – арабская проза, куртуазная литература (поэзия, трактат Андрея Капеллана), латинская повествовательная и драматическая традиция средневековья (трактаты и поэзия Овидия, комедия «Памфил», *exempla*, басни). Как и у голиардов, вся эта ученая материя сплавлена с песенной поэзией Испании, фольклорными мотивами и образами.

Сюжет «Книги» – поиски архипресвитером любви (а скорее любовных приключений и радостей), которые включают в себя четырнадцать эпизодов. Почти все они заканчиваются неудачно: Булочница Крус (*Cruz*, 112–122) предпочитает друга-посредника; Благоразумная сеньора (*la Dueña Cuerda*, 77–107) отказывает герою, не оценив увещаний сводни-вдовицы; Неприступная дама (*la Dueña Encerrada*, 166–180) отвергает все подношения и отказывает герою.

Далее разочарованный неудачами герой отправляется в путешествие в горы, где и встречает четырех горянок (*seggana*), которые

а буквенные обозначения – номер строки в строфе. Русский стихотворный перевод дан по изданию: *Рус X. Книга благой любви* / пер. с исп. М.А. Донского. Л.: Наука, 1991. 415 с. Отдельные цитаты даны в подстрочном переводе автора статьи.

и являются предметом нашего внимания в связи с темой «дикого человека». Все горянки грубы, невежественны, уродливы, сластолюбивы, и встречи с ними преимущественно заканчиваются принуждением архипресвитера к сексуальным контактам, низводя их до уровня животных страстей. По возвращении архипресвитера следует эпизод битвы Мясоеда (*don Carnal*) и Четырехдесятницы (*doña Cuarentena*), временная победа Великого поста (Четырехдесятницы) в вербное воскресение, и, наконец, окончательная победа Мясоеда и примкнувшего к нему Амура.

Вслед за Пасхой следует еще одна серия поисков любви, на этот раз архипресвитер прибегает к помощи сводни Урраки по прозвищу Тротако conventos («Побегушка по монастырям»), однако усилия сводни не помогают соблазнить неприступную вдову (*la Viuda Lozana*, 1315–1320) и Благочестивую даму (*la Dueña Devota*, 1321–1331), решительно отказывает сводне мавританка (*Mora*, 1508–1512). Единственная «счастливая» история связана с монашенкой доньей Гаросой (1332–507), ответившей на чувства архипресвитера чистой, возвышенной любовью, но она вскоре умирает от болезни. Именно в этой истории архипресвитер познает истинный смысл «благой любви». После смерти сводни Урраки случается еще одна неудачная история – донья Такая-то (*Doña Fulana*, 1618) отвергает героя, и на этом его потуги обрести земную любовь завершаются.

Таким образом встречи с горянками предшествуют наступлению Пасхи и в общем строе поэмы выполняют весьма значимую функцию. В аллегорическом плане горянки воплощают собой плотское желание и «безумную любовь» (*loco amor*), становясь аллегорией похоти и сладострастия, а в символической структуре «Книги благой любви» встречи с горянками выполняют роль своего рода «ритуала перехода», знаменуя собой очищение героя книги от пагубных страстей. Предваряя битву Карнавала и Поста, весь эпизод с горянками становится предельным выворачиванием наизнанку традиционной любовной ситуации в куртуазной поэзии и, в частности, в одном из ее жанров, к которому и отсылает его поэтическое воплощение, в пастурели. Вместо недоступной красавицы-пастушки – уродливая скотница (*vaquera*), вместо отказа лирическому герою – домогательство его ласк, вместо комплиментов и игривых намеков со стороны рыцаря – угрозы и насилие со стороны дикой и нелюдимой горянки. Однако пародия на пастурель – лишь одна из составляющих эпизода с горянками.

Каждая встреча архипресвитера с одной из серран устроена по одной и той же содержательной и композиционной схеме. Отправившись в горы и двигаясь по вполне реальному маршруту, архипресвитер должен либо пересечь перевал, либо перейти мост,

где его и поджидает встреча с горянкой, хранительницей тех мест. Почти все встречи заканчиваются одинаково – после угроз горянки замерзающий и голодный герой отправляется в ее жилище, где за согласие разделить постель с девицей получает еду и кров.

Описание каждой встречи имеет при этом двойную оптику: сначала встреча описывается рассказчиком как реальное происшествие: рассказ сложен основным размером «Книги» – александрийским стихом, организованным в особую метрическую форму кастильской «ученой поэзии», именуемую «куадерна виа» (*cuaderna vía*); а затем рассказчик (уже вернувшись домой) слагает об этих происшествиях «песнопения горянке» (одним из песенных размеров *arte menor*). Вот пример такого двойного описания:

Ençima de ese puerto vime en gran rebata:
Fallé la baquerisa cerca de esa mata;
Preguntéle quien era; respondiome «¡la Chata!»: «Yo só la Chata resia, que á los omes ata.

»Yo guardo el pasaje é el portadgo cojo:
Al que de grado paga, non le fago enojo;
Al que pagar non quiere, priado le despojo:
Págam' tu, synon verás cómo trillan rastrojo.
(952–953)

⁹⁵² Когда, обессилев совсем, я достиг перевала, увидел крестьянку-горянку, что путь преграждала, «Ты кто?» – я спросил. «Я горянка, – она отвечала, – таких поджидая как ты, их встречала немало.

⁹⁵³ Сбираю я пошнину, мзду за проезд и провоз; не знаю, какой тебя ветер к нам в горы занес; изволь, пропущу, коль ответишь добром на мой спрос, а нет – покажу, как мы, горцы, молотим овес».

(пер. М.А. Донского)

Passando una mañana
El puerto de Malangosto,
Salteóm' una serrana
A l'asomada del rrostro:
«¡Hadeduro!», diz', «¿cóm' andas?»
¿Qué buscas ó qué demandas»
Por este puerto angosto?»

–Díx'le yo á la pregunta:
«Vóme para Sotos alvos.»
–«¡El pecado te barrunta»
En fablar verbos tan bravos!»:»
Que por esta enconrada, »
Que yo tengo guardada, »
Non pasan los omes salvos.» (959–960)

⁹⁵⁹ Я пустился спозаранку к перевалу Малангосто вдруг наткнулся на горянку силы редкостной и роста: «Ты куда? Смотри, несчастный, пропадешь! Здесь путь опасный, горы перейти не просто».

⁹⁶⁰ Я отвечал учтиво: «В Сотосальвос путь держу я». «Ишь, ты малый не пугливый, черт подбил тебя, гляжу я. Хоть проезжий, хоть прохожий, не спросить меня – негоже: эту тропку сторожу я».

(пер. М.А. Донского)

Испанское наименование таких песен *cántica de serrana* (песнь о горянке) с легкой руки Хуана Руиса становится жанровым обозначением, при этом в качестве жанровой номинации используется как слово *serrana*, так и *serranilla* (обозначение, закрепившееся в испанской традиции после маркиза де Сантильяны) [Ozanam 2001]. Испанские серраны/серранильи возводят к галисийско-португальской лирике, а через нее соответственно к провансальской пастурели. Первые образцы кастильского варианта «песен о горянках», как считается, зафиксированы именно в «Книге благой любви», хотя строго говоря, мы имеем дело не с самими серранами (песнями о встрече прелестной горянки и рыцаря и столкновении двух поэтических кодов – куртуазного и пасторального, которая всегда заканчивается решительным отказом горянки), а с пародией на галисийские пастурели [Deuyermont 1970], в которой неприступная пастушка превращается в горянку, весьма откровенно помогающую лирического героя. При всех стилистических различиях, контрасте речевого кода серраны и лирического героя рассказ и песня дополняют друг друга, особенно в том, что касается поведения и облика горянок. Эпитеты и характеристики в рассказе и песне не повторяются, но добавляют к первому впечатлению еще более яркие черты.

Первая горянка. Она называет свое имя – Чата (Chata), встреча с ней происходит на горном перевале Малангосто (исп. Malangosto букв. «ужасно узкий») в день св. Медера (3 марта). Горянка пасет стадо коров в лесу у перевала (Fallé la vaquerisa cerca de esa mata, 952b). Появление горянки сопровождается внезапным ветром, снегом и градом. Она требует плату (архипресвитер обещает ей брошь и кошель), а затем с недюжинной силой закидывает героя на закорки (me levó a cuestas) и уносит в свое жилище. Коплы (рифмованный восьмисложник) следующей за рассказом песни-серраны дописывают портрет: она говорит просторечным языком, она неуклюжая, гнусная и некрасивая (la gaha, groyn é heda), герой зовет ее «дьявольской Чатой» (La Chata endiablada), она угрожает ему посохом и пращей с камнями, договариваясь о плате за проход по узкой тропе перевала. Затем хватает и утаскивает его в свою хижину, где, накормив и напоив архипресвитера, укладывает его в постель.

Вторая горянка. Архипресвитер, проведя три дня в городе, возвращается, надеясь избежать встречи с Чатой, другим перевалом под названием Фуэнтфриа (el puerto que disen la Fuentfria – «проход, который называют Холодный источник»). Пастушка (vaquera, serrana) пасет стадо в сосновом бору у реки. Она свирепа, сразу ударяет героя посохом, он жалеет, что встретился

с этой «чертовой девкой» la gaha maldita. Уведя архипресвитера в свою хижину, горянка кормит-поет его и требует с него любовных игр. В коплах (это песнопение написано в форме заджала) serrana valiente (храбрая серрана) получает имя – Гадея с Риофрио (Gadea de Riofrío), сам образ ее сглажен по сравнению с нарративным фрагментом, а описание шутиливо: разгневанная Гадея названа «красивой телом» (De vos cuerpo tan guisado), чертовкой «endiablada», ее речь груба и откровенна.

Третья горянка. Рассказ о ней самый короткий. На перевале в лесу архипресвитер встречается неуклюжую и туповатую горянку (serrana lerda), которая рубит лес и мечтает заполучить его в мужья. В основном рассказе у нее нет имени, сообщается лишь, что она с перевала у Корнехо. Песнопение (написано восьмисложником строфами по 7 строк) же создает образ нарядной пастушки в алом платье с поясом из шерсти, ее зовут Менга Льоренте (Mengua, буквально значит «недостача»). Герой похвастается своими умениями, пригодными для жизни в горах и обещает жениться на девице и одарить ее подарками. В случае с третьей горянкой, прототип и поэтический образ максимально сближены, а сама горянка больше похожа на пастушку из пастурели, с той лишь разницей, что хочет замуж за героя, тогда как обычно пастушка предпочитает дружка-пастуха.

Четвертая горянка. Словно по контрасту с предыдущим очень кратким эпизодом следующая встреча описана наиболее пространно. Герой снова оказывается на перевале в самую непогоду, снег, метель, мороз. А вместо туповатой нарядной пастушки появляется настоящее страшилище (vestiglo), «жутчайший призрак» (la más grant fantasya <G> /fantasma <S>), даже в Апокалипсисе Иоанна Евангелиста не найти таких ужасных существ (En el Apocalisi Sant Juan Evangelista / Non vido tal figura nin espantable vista;), и непонятно, «какому именно бесу принадлежит это любимое наваждение»: «Non sé de quál diablo es tal fantasma quista»

Внешность табунщицы столько ужасна, что герой в своем рассказе дает ее детальное описание:

1012 Avía la cabeça mucho grande sin guisa;
Cabellos chicos, negros, como corneja lisa;
Ojos fondos é bermejos: poco é mal devisa;
Mayor es que de osa la parada do pisa.

1012 У нее огромная нескладная голова,
волосы короткие, черные, словно вороньи перья;
глаза запавшие и красные: мало и плохо различимые; след ею оставленный больше медвежьего;

1013 las orejas tamañas como d' añal
borrico;
El su pescueço negro, ancho, velloso,
chico;
Las narizes muy gordas, luengas, de
çarapico; Bevería'n pocos días caudal de
buhón rico.

1014 Su boca de alana, grandes rrostros é
gordos; Dyentes anchos e luengos, asnu-
dos e moxmordos;
Las sobreçejas anchas é más negras que
tordos; ¡Los que quieran casarse, non
sean aquí sordos!

1015 Mayores que las mías tiene prietas
barvas,
<...>

1016 Mas en verdat, sy bien vy fasta la
rrodilla,
Los huesos mucho grandes, la çanca non
chiquilla,
De las cabras del fuego una grand mana-
dilla;
Sus tovillos mayores que d' una añal
novilla.

1017 Más ancha que mi mano tyene la su
muñeca. Velloso, pelos grandes, pero non
mucho seca;
Boz gorda é gangosa, á todo ome enteca;
Tardía como ronca, desdonada é hueca.

1019 Traía por el garnacho las sus tetas
colgadas;
Dávanle a la çinta, pues qu' estaban
dobladadas;
Ca estando sencillas darl' yen so las
yjadadas:
A todo son de çítola andarían syn ser
mostradas.
(1012–1017, 1019)

1013 Уши как у годовалого осла,
шея черная, широкая, волосатая
и короткая,
нос плотный, длинный, как у
кулика,
пьющего в редкие дни из
источников в лагуне.

1014 Собачья морда, толстые губы;
широкие, кривые и длинные зубы;
широкие брови, чернее дрозда;
кто хочет женится – не будьте
глухи!

1015 гуще моей черная щетина
<...>;

1016 на самом деле не лучше и
ниже колен;
огромные кости, ступня не мала,
коростой покрыты ноги,
щиколотки шире, чем у телочки-
первогодки;

1017 запястье шире моей ладони,
волосатая,
волосы длинные и жирные,
голос низкий и гнусавый,
глухой, как храп, некрасивый
и гулкий;

1019 У нее под накидкой груди
свисают так,
что поясом перехваченные словно
удваиваются; распустишь их, так до
боков бы достали
и двигались бы в такт, даже не
слыша звука ситолы».

(подстрочник мой. – И. Е.).

Итак, горянка с перевала Таблада (*serrana de Tablada*) по имени Альда³ (*Alda*, от *falda* – подгорье, подгрудок) являет собой поистине чудовищное создание – огромное женоподобное существо (далее будут упомянуты еще огромные груди, необъятные ляжки, а скрытые от глаз прелести герой даже не решается описать), с бородой, покрытая сплошь волосами, полузверь-получеловек⁴. Все отдельные черты ее облика сравниваются с чертами отдельных животных, создавая вместе портрет редкой мощи и уродства. Характерно, что в нарративном рассказе о встрече горянка не произносит ни слова, лишь провожает архипресвитера в свою хижину, чтобы обогреться, поесть и переночевать за соответствующую плату. Совсем иной *серрана* предстает в песнопении. Герой, научившийся складывать «песенки о *серране*» *canticas de serrana* не только в смысле формы, но и в смысле поэтических конвенций, описывает эту встречу, как он сам говорит «в двух шансонетках и в одной плясовой» (*Las dos son chançonetas, la otra de trotalla*, 1021c). Перед нами «красивая горянка, цветущая и нарядная» (*una serrana Fermosa, loçana, e buen colorada*, 1024cde), герой называет ее красавицей (*bella, hermosura*); горянка и герой ведут игривый диалог в духе пастурели, с той лишь разницей, что горянка требует плату вперед, и ясно, что задаток имеет сексуальный подтекст. Как видно, описания горянки из рассказа и из песни диаметрально расходятся.

³ Многие исследователи проводят параллель имени 4-й горянки с легендарной возлюбленной Роланда Альдой, усматривая в этом дополнительный довод в пользу пародийности описания *серраны*.

⁴ Ср. описание «дикой женщины» из поэмы «Вигалуа» Вирнта фон Графенберга (Бавария, конец XII – первая половина XIII в.): «Из пещеры – он увидел – / к нему вышла какая-то женщина: / цветом своим она была весьма / черна, кудлата, как медведь, / [хотя] тот – гораздо красивее / и более статен, / ибо она – чудовищна. / Ее волосы были спутаны и длинные, / отчасти ниспадали ей на горб. / Ее голова огромна, нос плоский, / взгляд женщины из-под густой шерсти [ее волос] – / как будто горят две свечи. / Ее брови были длинными и седыми, / крупные зубы, широкий рот. / У нее были уши, как у собаки, / они свисали вниз на целую пядь, / как нам рассказывает авантюра. <...> Женщина показалась ему отвратительной, / мощные ноги, кривые ступни / имела она – таков был у нее облик. / Одна недолгая ночь делала старым того, / кто вынужден был лежать подле нее: / так рьяно она занималась любовью. / Ее звали Сильной Руел, / она была столь удивительно быстрой, / что никакой зверь не мог от нее уйти» (*Wirnt von Grafenberg*. Wigalois, eine Erzählung. Hrsg. von F. Pfeiffer. Leipzig: G.J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1847 <Dichtungen des deutschen Mittelalters. Bd. 6>. Sp. 162 <Z. 20–40>, 164 <Z. 1–11>; пер. М.Ю. Реутина).

Итак, по крайней мере три из четырех горянок отличаются мужеподобием, уродливостью, недюжинной силой и не владеют вежливой речью (*fabla de buen consejador*). Р. Менендес Пидаль утверждал, что образы горянок из нарративных описаний «Книги благой любви» точно соответствуют кастильскому типу женщины из горной местности, а потому по сути являются реалистически-ми портретами жительниц горной местности, заимствованными из национальной песенной традиции [Menéndez Pidal 1957, p. 228]. Это объяснение стоит несколько особняком, большинство же исследователей «Книги благой любви» соотносит горянок с образом «дикой женщины», существовавшим в средневековой фольклорной традиции. Как *silvaticae* горянок определяют Л. Шпитцер и Т. Хард, А. Дейермонд, Дж. Бёрке, М.Р. Лида де Малькель и многие другие исследователи «Книги». В своем определении «дикой женщины» они, как правило, ссылаются на изыскания Бернхаймера, описывающего «дикого человека» получеловеком-полузверем, олицетворяющим запретные инстинкты и желания цивилизованного человека [Bernheimer 1952, p. 3].

Факт «дикости» больше констатируется, нежели исследуется, при этом последующие толкования истоков фигур горянок зачастую принадлежность горянок к амплуа «дикого человека» по сути отрицают. Так А. Дейермонд, признавая «дикость» горянок, вместе с тем считает, что их описание устроено от противного по отношению к портрету идеальной женщины (431–449), который в «Книге благой любви» рисует Амур в своем любовном наставлении архипресвитеру (героя учат любовной науке в начале «Книги» Амур и Венера, оба фрагмента являются переложениями Овидия). Собственно, это объяснение превалирует в критике как в отношении всего эпизода с горянками в структуре книги – он воспринимается большинством критиков как пародия на куртуазную любовь, а сами песни-серраны как пародия на провансальскую и галлийско-португальскую пастуреллу, так и в интерпретации образов самих горянок [Gybbon-Monypenny 1988, p. 13; López Rodríguez 2009, p. 69]. Однако если перед нами пародийные фигуры, то вся их «дикость» оказывается литературно сконструированной из перевернутых формул и клише куртуазной поэзии.

В «диких» горянках видят аллегорические фигуры, персонификацию отдельных грехов и пороков. Четвертая горянка, например, чья внешность отмечена обвисшими грудями, волочащимися по земле, настолько длинными, что их можно перекинуть через плечи, по мнению П. Беттеллы, может быть сопоставлена со средневековыми скульптурными изображениями Роскоши или Похоти [Bettella 2005, p. 64]. Аллегорико-символическое толкование образов горянок часто сосредоточено на изучении бестиарного

кода, используемого Хуаном Руисом при их описании. Согласно символике средневековых бестиариев, сравнение с кобылицей, ослом, мулом и медведем означает подверженность греху похоти, с медведем и дроздом – греху лени, с медведем и ослом – безумия, с собакой – жадности, зависти и прислужничества, с медведем – демонической природе и насилию [Pardo 1982; López Rodríguez 2009].

В действительности лишь малая часть исследователей ищет истоки «дикости» в существовавших в литературной и фольклорной традиции образах. Дж. Бёрке видит истоки «дикости» в лексическом параллелизме и даже связи слов *serrana* и *sirena* (фр. *seraine*), основывая свои построения на привлекающей путника функции сирены [Burke 1975, p. 27]. Это объяснение выглядит натянутым, поскольку этимология слова *serrana* вполне прозрачна и восходит к *sierra* («горный хребет»), да и функционально горянка не зазывает прекрасными пением/речами, а утаскивает путника с собой. Сирена или средневековая Ламия (красавица-демоница иногда со змеиным телом), хотя и представляют собой один из подвидов «дикой женщины», существенно отличается от горянок Хуана Руиса [Неклюдов 2024, с. 77].

Другой вариант персонажа-прообраза предлагает В. Каррисо. По его мнению, горянки – женский вариант фигуры «великан-пастух», который часто появляется на страницах средневековых романов; за появлением таких фигур, как считает исследователь, стоит задача «монстрифицировать» пасторальный мир пастухов, а вместе с этим и вообще весь сельский мир [Carrizo 2018, p. 104]. Персонажей такого типа можно увидеть в «Ивейне, или Рыцаре со львом» Кретьена де Труа или в испанской «Книге об Александре». Выделяя этот особый тип персонажа, Каррисо не смешивает его с «диким человеком», в отличие от Ле Гоффа и П. Видаля-Наке, которые рассматривают великана-пастуха как один из его вариантов [Carrizo 2018, p. 108].

Наиболее обстоятельный анализ дал фольклорист и антрополог Х.Г. Гомес-Табанера, который ищет истоки «дикости» горянок в фольклорных образах «дикого человека» [Gómez-Tabanera 1978]. Х. Гомес-Табанера считает, что кастильская *сerrana* (не как жанр, а как персонаж) имела долгую историю и видоизменялась со временем⁵; ее первая литературная фиксация зафиксирована в сти-

⁵ Возможно ее более поздней разновидностью можно считать героиню романа *La Serrana de la Vera* (первая известная версия XVIII в.) и одноименных пьес Лопе де Веги и Велеса де Гевары, прекрасную горянку, соблазнительницу мужчин; родовое наименование в ее случае стало частью имени собственного.

хотворных рассказах Хуана Руиса, и в кастильском средневековом фольклоре она являла собой чудовищного вида огромную женщину, вооруженную дубиной, страшную и похотливую. Такого рода фигуры делали для праздничных процессий во время весенних празднеств, не случайно путешествие архипресвитера в горы приходится на март, время карнаваловых праздников, которые сменяются постом в преддверии Пасхи. Х. Гомес-Табанера выделяет пять черт дикой горянки: 1) она живет в горах, служа проводником для путников; 2) это великанша, обладающая невиданной силой; 3) она вооружена посохом и дубиной; 4) горянка похотлива; 5) она чудовищно некрасива [Gómez-Tabanera 1978, p. 486]. За исключением третьей горянки, которая названа только «туповатой» и ее описание не развернуто, все остальные три серраны подходят под эти характеристики. Отдельно отмечается демоническая природа горянок, связанная с миром ее обитания (горы и лес традиционно в Средние века предстают обиталищем демонических сил).

Соглашаясь во многом с Х. Гомесом-Табанера, уточним, что горянки (*serranas*, *vaqueras*, но никогда не *pastoras*, которое лишь единожды появляется в 4-ом песнопении, наиболее пародийном по отношению к нарративному описанию) обитают в горах и лесах, пасут стада коров и лошадей и охраняют перевалы и горные проходы. Эта функция стража или хранительницы – важнейшая и имеет несомненные фольклорно-мифологические истоки, а сами перевалы, узкие тропы и проходы приобретают отчетливый статус границ в Иной мир, где не действуют законы цивилизованного мира. При этом функция проводника у них не выражена вовсе. Ни одна из горянок не указывает путнику верную дорогу, а наоборот завлекает его (или стремится завлечь) в свое жилище и позволяет пройти только за плату и дары.

Первая и четвертая встречи сопровождаются внезапной непогодой, бурей, метелью, снегом, градом. Герой сообщает, что ему было так холодно, что он едва не умер, при этом одежда горянок никак не описана, словно бы они не испытывают чувство холода, что роднит их с животными. Появляющаяся серрана, как правило, требует за проход и помощь плату в виде подарков и любовной близости (третья мечтает выйти за героя замуж), только с таким условием предоставляя архипресвитеру кров, еду и постель (первая, вторая и четвертая встречи). Горянки наделены уродливой мужеподобной внешностью (нет описания лишь третьей горянки) и периодически названы «дьявольскими, бесовскими» отродьями. Эту «демоническую» природу горянок, отмеченную в трех из четырех случаев, стоило бы считать их неотъемлемым свойством. Изображение их получеловеком-полузверем подкрепляется сравнением с животными. С одной стороны, горянки «дикие» по своей

изначальной природе, с другой – по своему социально-культурному статусу (о смешении регистров «дикости» см. [Неклюдов 2024, с. 73]). Последняя горянка – по сути портрет образцового «дикого человека» в женском облики, очень напоминающая своим внешним обликом упомянутую в статье С.Ю. Неклюдовым тирольскую дикую женщину Langtüttin ‘Длинная титька’ (определяющим признаком становятся висащие до пояса груди) и героиню «Короны» Генриха фон дем Тюрлина, 1220–1230 гг. [Неклюдов 2024, с. 77]⁶.

Таким образом, описания четырех горянок, встреченных архипресвитером, дают, с одной стороны, совокупный портрет касильской серраны, «дикой женщины», с другой стороны, отчасти показывают диапазон варьирования ее внешности и поведенческих особенностей. Этот совокупный портрет, наиболее полно представленный в образе Альды, четвертой горянки, позволяет предположить фольклорные истоки персонажа (именно последняя горянка более всего похожа на подобных же героинь из других средневековых произведений: «Разрушение Дома де Дерга», «Вигалуа» Вирнта фон Графенберга, «Корона» Генриха фон дем Тюрлина). В книге Хуана Руиса обнаруживается два типа горянок.

Первый тип – та горянка, что идет от традиции серраны (или серранильи) как жанровой поэтической формы, в истоках своих связанной с провансальской и галисийско-португальской пастурелой и являющейся пародией на традиционную пастушку (пародийные аспекты прежде всего связаны с повышенным сексуальным аппетитом и любовным интересом к лирическому герою); она появляется в *cánticas de cerrana*.

Второй тип – та, для описания которой и использован, видимо, существовавший в фольклорной традиции тип «дикой женщины», позволивший воплотить образы грубых вилланок, которые

⁶ Немалое сходство можно отметить с описаниями с «диких женщин» в фольклорных традициях XIX–XX вв., например *овда* у луговых и восточных марийцев [Устьянцев 2025, с. 217] или алмас-женщину бурятских и монгольских сказаний. Ср.: «Сюжетные нарративы в этом случае представляют собой свидетельства неожиданной встречи с персонажем. <...> С женским образом дикого алмаса связан мотив погони за путником, а также мотив похищения мужчин, особенно путешествующих в одиночку, демоническая женщина уносит их в горы, в свое логово для создания семьи. Одной из традиционных концовок этого интернационального сюжета является бегство несчастной жертвы от нового семейства, часто через реку, которая является, согласно традиционным представлениям, непреодолимым препятствием для *алмаса*» [Соловьева 2019, с. 75–76].

по всем своим характеристикам оказываются противоположными куртуазному идеалу женской красоты и грации. Средневековая поэтическая и романная традиция знает множество примеров пародий на даму куртуазной поэзии, но даже в сравнении с ними серраны Хуана Руиса поражают своим видом. Можно предположить, что для автора «Книги благой любви» весьма значимой была задача подчеркнуть резкое несовпадение реальности и поэтической условности (частая тема средневековой поэзии XIII–XIV вв., например, у Данте в представлении истории Паоло и Франчески).

Весь эпизод с горянками, часто рассматриваемый многими исследователями в карнавальном ключе, может дать основание предположить, что тип «дикий мужички» в том числе использовался и в контексте карнавальных праздников. При этом в качестве «реальных» прототипов пародийных горянок из песнопений автору очень подошел тип «дикий серраны». Именно эта задача может дать объяснение специфической последовательности рассказов о встречах с горянками: первые три демонстрируют постепенное освоение рассказчиком формы поэтической серранильи, должной облечь описание пастушки-горянки в требуемые жанром поэтические одежды; освоив же новую поэтическую форму и найдя для нее подходящий размер (комбинация коплы и заджала), в четвертом фрагменте автор дает предельно контрастное изображение четвертой горянки. В нарративной части она – страшное чудовище, полузверь-получеловек, дикая горная женщина, волосатая, бородатая, огромная, мужеподобная, а в лирической части – «серрана прекрасная, свежая и нарядная» (*una sserrana Ferosa, loçana, é byen colorada*). Такое сочетание не только создает многослойную пародию, но и многократно расширяет и усиливает символично-аллегорическую нагрузку эпизода с горянками в «Книге благой любви».

Литература

- Неклюдов 2024 – Неклюдов С.Ю. Опыт сравнительной демонологии: «дикие люди» Центральной и Западной Европы // Вопросы ономастики. 2024. Т. 21. № 3. С. 70–92.
- Соловьева 2019 – Соловьева А.А. Новые формы демонологического повествования в современной Монголии: Дис. ... канд. филол. наук; Российский государственный гуманитарный университет. М., 2019. 198 с.
- Устьянцев 2025 – Устьянцев Г.Ю. Концепт дикости в марийском фольклоре о духах лесного пространства // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 211–226.

- Bernheimer 1952 – *Bernheimer R.* Wild men in the Middle Ages. A study in art, sentiment, and demonology. Cambridge: Harvard University Press, 1952. 237 p.
- Bettella 2005 – *Bettella P.* The ugly woman: Transgressive aesthetic models in Italian poetry from the Middle Ages to the Baroque. Toronto: University of Toronto Press, 2005. 259 p.
- Burke 1975 – *Burke J.F.* Juan Ruiz, the Serranas, and the rites of spring // The Journal of Medieval and Renaissance Studies. 1975. № 5. P. 13–35.
- Carrizo 2018 – *Carrizo W.J.* Figuraciones de lo monstruoso en el Libro de buen amor: las “serranas”, versiones femeninas del “gigante-pastor” transpirenaico // Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento. 2018. No. 22. P. 103–116.
- Deyermond 1970 – *Deyermond A.D.* Some aspects of parody in the “Libro de buen amor” // Libro de buen amor studies / ed. by G.B Gybbon-Monypenny. L.: Tamesis Book, 1970. P. 53–78.
- Gómez-Tabanera 1978 – *Gómez-Tabanera J.M.* La conseja del hombre salvaje en la tradición popular de la Península Ibérica // Homenaje a Julio Caro Baroja / ed. by A. Carreira, J.A. Cid, M. Gutiérrez Estévez, R. Rubio. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1978. P. 471–509.
- Gybbon-Monypenny 1988 – *Gybbon-Monypenny G.B.* Introducción biográfica y crítica // Arcipreste de Hita, “Libro de buen amor” / ed. by G.B. Gybbon-Monypenny. Madrid: Castalia, 1988. P. 7–97.
- López Rodríguez 2009 – *López Rodríguez I.* La animalización del retrato femenino en el “Libro de Buen Amor” // Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento. 2009. No. 13. P. 53–84.
- Menéndez Pidal 1957 – *Menéndez Pidal R.* Poesía juglaresca y orígenes de la literatura románicas. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1957. 406 p. (Biblioteca de cuestiones actuales)
- Ozanam 2001 – *Ozanam V.* Pastorelas y serranas en torno a la definición de los géneros poéticos medievales // Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévaux. 2001. No. 24. P. 431–448.
- Pardo 1982 – *Pardo A.* Función apodíctica de las serranas en el “Libro de buen amor” // Anuario de Letras. 1982. Vol. 20. P. 195–214.

References

- Bernheimer, R. (1952), *Wild men in the Middle Ages. A study in art, sentiment, and demonology*, Harvard University Press, Cambridge, UK.
- Bettella, P. (2005), *The ugly woman: Transgressive aesthetic models in Italian poetry from the Middle Ages to the Baroque*, University of Toronto Press, Toronto, Canada.

- Burke, J.F. (1975), "Juan Ruiz, the *Serranas*, and the rites of spring", *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, no. 5, pp. 13–35.
- Carrizo, W.J. (2018), "Figuraciones de lo monstruoso en el Libro de buen amor: las 'serranas', versiones femeninas del „gigante-pastor“ transpirenaico", *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, no. 22, pp. 103–116.
- Deyermond, A.D. (1970), "Some aspects of parody in the 'Libro de buen amor'", in Gybbon-Monypenny, G., ed., *"Libro de buen amor" studies*, Tamesis Book, London, UK, pp. 53–78.
- Gómez-Tabanera, J.M. (1978), "La conseja del hombre salvaje en la tradición popular de la Península Ibérica", in: Carreira, A., Cid, J.A., Gutiérrez Estévez, M. and Rubio, R., eds., *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, Spain, pp. 471–509.
- Gybbon-Monypenny, G.B. (1988), "Introducción biográfica y crítica", in Gybbon-Monypenny, G.B., ed., *Arcipreste de Hita, "Libro de buen amor"*, Castalia, Madrid, Spain, pp. 7–97.
- López Rodríguez, I. (2009), "La animalización del retrato femenino en el 'Libro de Buen Amor'", *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, no. 13, pp. 53–84.
- Menéndez Pidal, R. (1957), *Poesía juglaresca y orígenes de la literatura románica*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, Spain. (*Biblioteca de cuestiones actuales*)
- Neklyudov, S.Yu. (2024), "Essay on comparative denonymy: The 'wild people' of Central and Western Europe", *Problems of onomastiks*, vol. 21, no. 3, pp. 70–92.
- Ozanam, V. (2001), "Pastorelas y serranas en torno a la definición de los géneros poéticos medievales", *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévaux*, no. 24, pp. 431–448.
- Pardo, A. (1982), "Función apodíctica de las serranas en el 'Libro de buen amor'", *Anuario de Letras*, vol. 20, pp. 195–214.
- Solovieva, A.A. (2019), *Novye formy demonologicheskogo povestvovaniya v sovremennoi Mongolii* [New forms of demonological narrative in modern Mongolia], Ph.D. Thesis [Philology], Moscow, Russia.
- Ustyantsev, G.Yu. (2025), "The concept of wildness in Mari Folklore about the spirits of the forest space", *Herald of Anthropology*, no. 3, pp. 211–226.

Информация об авторе:

Ирина В. Ершова, доктор филологических наук, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва, Россия; 121069, Россия, Москва, ул. Поварская, д. 25а;

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-т Вернадского, д. 82; *i.v.ershova@list.ru*

ORCID ID: 0000-0001-7319-2945

Information about the author:

Irina V. Ershova, Dr. of Sci. (Philology), A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 25a, Povarskaya St., Moscow, Russia, 121069;

Presidential Academy, Moscow, Russia; 82, Vernadsky Av., Moscow, Russia, 119571; *i.v.ershova@list.ru*

ORCID ID: 0000-0001-7319-2945

Китайский ойкотип «дикого человека»

Анастасия В. Аданькина

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, aav1407@ya.ru*

Аннотация. В статье дается анализ образа «дикого человека» в историко-фольклорном контексте в китайской культурной традиции на основе собранного пласта текстов из различных источников. Приводятся ключевые номинации персонажа, типология и особенности его описания. Возможно выделить три типа «дикого человека»: «человекоподобное животное», «одичавший человек» и «Волосатая дева». Доминирующими внешне проявленными признаками китайского «дикого человека» выступают волосатость (символизирующая границу между человеческим и животным, культурным и природным), нагота и «переключение» размеров. «Дикий человек» обычно отчужден от общества, обитает в горах и лесах, иногда взаимодействует с людьми – это могут быть эпизоды нападения (как со стороны «дикого человека», так и людей), охоты (на «дикого человека»), похищения (людей) или случайные встречи. В ряде сюжетов «диким людям» приписываются различные сверхсвойства: сверхчеловеческие сила и скорость, способность летать, долголетие и т. п., что может его сближать с потусторонними существами или даже даосскими святыми. В китайской традиции дикость понимается как форма инаковости, сочетающая природное, потустороннее и даже священное начала, а образ «дикого человека» служит границей между человеческим и нечеловеческим мирами, между цивилизацией и природой.

Ключевые слова: «дикий человек», дикость, китайский фольклор, Волосатая дева

Дата поступления статьи: 19 октября 2025 г.

Дата одобрения рецензентами: 15 декабря 2025 г.

Дата публикации: 26 сентября 2026 г.

Для цитирования: Аданькина А.В. Китайский ойкотип «дикого человека» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 3. С. 78–95. DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-78-95

Chinese oikotype of the “wild man”

Anastasia V. Adankina

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, aav1407@ya.ru*

Abstract. The article analyzes the image of the “wild man” in the historical and folkloric context of Chinese cultural tradition based on a collection of texts from various sources. It presents key characterizations of the figure, possible typologies, and features of its description. Three types of “wild men” can be distinguished: “human-like animal,” “feral human,” and “The Hairy Maiden.” The dominant outward characteristics of the Chinese “wild man” are hairiness (symbolizing the boundary between human and animal, culture and nature), nakedness, and “size switching.” The “wild man” is usually alienated from society, lives in the mountains and forests, and sometimes interacts with people – this can take the form of attacks (both by the “wild man” and by people), hunting (of the “wild man”), kidnapping (of people), or chance encounters. In a number of stories, “wild men” are attributed with various superpowers: superhuman strength and speed, the ability to fly, longevity, etc., which can bring them closer to otherworldly beings or even Taoist saints. In Chinese tradition, wildness is understood as a form of otherness, combining natural, otherworldly, and even sacred elements, and the image of the “wild man” serves as the boundary between the human and non-human worlds, between civilization and nature.

Keywords: “wild man”, wildness, Chinese folklore, The Hairy Maiden

Received: October 19, 2025

Approved after reviewing: December 15, 2025

Date of publication: September 26, 2026

For citation: Adankina, A.V. (2026), “Chinese oikotype of the ‘wild man’”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 3, pp. 78–95, DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-78-95

Широкое распространение легенды о «диком человеке» в массовой культуре в последнее столетие, по всей видимости, связывается с попытками реконструкции облика «доисторического человека» начиная со второй половины XIX в. как художниками, так и профессиональными палеоантропологами и анатомами, появлением его в популярных периодических изданиях и научно-фантастических романах. В общественном сознании, таким образом, формируется образ далекого предка человека, возможная встреча с которым интригует и притягивает. И вот подобное существо – реликтовый гоминид – обнаруживается в нарративах о «диком

человеке» с высокогорья Центральной Азии, и так со второй половины XX в. этот персонаж становится объектом преимущественно квазинаучных рефлексий (гоминологических исследований) [Неклюдов 2022а, с. 43–44]. Несмотря на мифологичность своей природы, «дикий человек» пока не стал объектом фольклористических исследований. Попытки ввести легенду о «диком человеке» в поле изысканий фольклористики предпринимает С.Ю. Неклюдов [Неклюдов 2021; Неклюдов 2022а; Неклюдов 2022б; Неклюдов 2024а; Неклюдов 2024б], появляются тематические исследования на основе фольклорных материалов [Альбедиль 2025]. В западной научной традиции исследований о «диком человеке» в фольклористической рамке тоже немного [Forth 2007], но этим вопросом занимались специалисты широкого гуманитарного спектра – от историков, искусствоведов, литературоведов до философов и теологов [Bartra 1995; Bernheimer 1952; Dudley, Novak 1972; Husband 1980; Mobley 1997].

Исследований китайского «дикого человека» существует весьма ограниченное число – на русском языке наиболее релевантными оказываются статьи А.Б. Старостиной о «диком» персонаже – «Волосатой деве» *Мао нью* [Старостина 2017; Старостина 2020], в которых рассматривается трансформация сюжета, связанного с ней, и история его бытования в китайской литературе. На английском языке изучение «дикого человека» в основном вращается вокруг криптозоологической тематики, но можно встретить и небольшое количество научных статей по данной теме [Kok 2025].

В китайской традиции в связи с маргинальностью образа «дикого человека» в научной сфере изысканий на данную тему также немного, в основном встречаются статьи литературоведческого характера о пьесе Гао Синцзяня (род. 1940) «Дикарь» (1985) [Gao, Roubicek 1990; Chen 1992; Jiang, Jamalludin 2024; Ло 2013; Цзян 2013; Ши, Ли 2023]. По сюжету пьесы, эколог приезжает в современную провинцию Сычуань, где сталкивается с журналистами, «ведущими охоту» за «диким человеком». Иногда термин *е жэнь* («дикий человек» / «дикарь») используется в отношении «варварских народов» [Цзи 2015; Чжан 2007].

«Дикочеловеческая» традиция в Китае рассматривается нами с опорой на порядка 100 собранных текстов из более чем 10 источников. Основной пласт текстов составляют нарративы, отобранные из «Информационных материалов комиссии по изучению вопроса о “снежном человеке”» под ред. Б.Ф. Поршнева и А.А. Шмакова (М., 1958–1959) (43), также важными источниками текстов выступили китайские памятники древности и Средневековья (30), китайские интернет-издания (20), научные обобщения по разнообразным материалам (5), интервью (3).

Превалирующее большинство сюжетов в рассматриваемых текстах происходит на территории современной КНР, включая области китайского Памира и Тибета. Наиболее широкий ареал бытования данных текстов – горные районы на всей территории Китая (например, большой пласт текстов был записан в лесном районе Шэньнунцзя провинции Хубэй в центральной части Китая), однако немалое количество текстов относятся и к таким областям, как Синьцзян-Уйгурский автономный район, китайский Тибет.

В рассматриваемом регионе существует ряд персонажей, подходящих под определение «дикий человек», приведем некоторые наиболее релевантные номинации: *Синсин*, *Шэньшэн*, *Фэйфэй* (по-другому *Сяоян*, Народ Сяоян *Сяоян мин* <Великаны Гань *Гань цзю жэнь*>, сопоставляют с *Жэнь сюн* <человек-медведь>), *Да шань жэнь* (большой горный человек), *Цзяго*, *Махуа*, *Цзюэюань*, *Хоуцзюэ*, *Цзяцзюэ*, Господин *Жань Жань гун*, *Жань ли*, *Жань ся*, *Мао жэнь* (волосатый человек), *Е жэнь* (дикий человек / дикарь), *Мао нюй* (Волосатая дева). Особой оказывается прямая номинация «дикого человека» – *е жэнь*, потому как таким образом могли называть неизвестных животных (до их выявления как вида) или «варварские» не-ханьские народы.

Пассажи о «диких людях» встречаются в китайской традиции еще с древности: первые упоминания о них можно встретить в китайской классике – например, «Каталоге гор и морей» *Шань хай цзин* (примерно конец III – начало II в. до н. э.), «Приближении к классике» *Эръя* (примерно III–II вв. до н. э.), «Утраченных записях Чжоу» *И Чжоу шу* (V в. до н. э. – III в. до н. э.). Наиболее ранними оказываются «дикие» персонажи *Синсин* (*Шэньшэн*) и *Фэйфэй* (*Сяоян* / Великаны Гань / *Жэнь сюн*) – человекоподобные животные. В том же «Каталоге гор и морей» появляются и первые изображения указанных персонажей наряду с другими чудесными животными.

«Дикие люди» также появляются и в раннесредневековых китайских текстах, таких как «Книга божественного и удивительного» *Шэнь и цзин* (I–II вв.; *Жань гун*, *Жань ли*, *Жань ся*, *Мао жэнь*), «Заметки о множестве вещей» *Бо у чжи* (III в.; *Хоуцзюэ*), «Записки о поисках духов» *Соу шэнь цзи* (IV в.; *Цзяго*, *Махуа*, *Цзюэюань*), «Записи о тьме и свете» *Ю мин лу* (V в.; в данном источнике указывается, что это животное, «подобное человеку» – *жу жэнь*, впоследствии *Жу жэнь* используется уже в виде наименования на изобразительных материалах).

В более поздних средневековых текстах «дикие люди» продолжают появляться – например в антологии «Обширные записи годов Тайпин» *Тайпин гуанцзи* (X в.) дублируется пассаж

о волосатых людях *Мао жэнь*, что свидетельствует об актуальности нарратива на момент создания сборника. Также в этот период возникает уникальный для пласта собранных текстов нарратив об особом «диком человеке», проживающем в море, – Морском человеке *Хай жэнь* («Записи об изучении духов» *Цзи шэнь лу*, X в.; важно отметить, что автором этой книги является один из составителей *Тайпин гуанцзи* – Сюй Сюань, 916–991).

Ли Шичжэнь (1518–1593) в лечебнике «Компендиум лекарственных веществ» *Бэньцао ганму* (XVI в.) приводит сразу несколько «диких» персонажей и их именований (*Фэйфэй*, *Сяоян*, *Е жэнь*, Горный великан *Шань да жэнь*, Горный дух *Шань сяо*, *Мао нюй*), а также весьма обширное описание «диких людей».

Особая судьба в исторической перспективе у персонажа, именуемого Волосатой девой. История упоминаний *Мао нюй* уходит к эпохе Хань (III в. до н. э. – III в. н. э.). Самый ранний известный вариант сюжета содержится в «Жизнеописании бессмертных» *Ле сянь чжуань* (I в. до н. э.) авторства Лю Сяня (77–6 гг. до н. э.). В данном варианте рассказывается о придворной даме, бежавшей из дворца в конце царствования династии Цинь: скрываясь в горах, она встречает даоса, который учит ее питаться сосновыми иглами, вследствие чего та перестает чувствовать холод и голод, тело ее становится легким, как перышко, а также обросшим шерстью. Позднее образ *Мао нюй* получает новое осмысление в трактате Гэ Хуна (283–343) «Мудрец, объемлющий первоначальную простоту» *Баопу цзы* (IV в.), где одичавшую героиню насильно возвращают к обычной жизни и «цивилизуют», тогда она теряет шерсть и полученное благодаря одичанию долголетие (и возможность стать бессмертным *сянь жэнь*). После перерыва упоминаний в источниках, с VIII в. интерес к сюжету о Волосатой деве возрождается: появляются записи устных историй о женщинах, покрытых шерстью, а также стихотворения, прославляющие *Мао нюй* как даосскую бессмертную. До конца империи Тан (VIII–X вв.) основной локус легенды связан с горами Хуашань и Чжуннаньшань в провинции Шэньси, но позднее география сообщений расширяется на Сычуань, Хунань, Цзянси и Гуандун [Старостина 2017; Старостина 2020].

В XX в. у китайского «дикого человека» начинается «гоминологический» этап¹. На передний план в его обозначении выходит определение *Е жэнь*, поисками которого занимаются целые научные экспедиции.

¹ Zhou Guoxing. Fifty years of tracking the Chinese wildman // The relict hominoid inquiry. 2012. Vol. 1. P. 118–141.

Главным внешне проявленным ярко выраженным признаком китайского «дикого человека» является волосатость, что весьма характерно и для других регионов и, бесспорно, включает его в общемировую традицию. Данный элемент определяет первичное внешнее, телесное различие человека и животного, в связи с чем играет важную роль для разграничения культуры и дикости/природы.

Будучи доминирующим внешним признаком, волосатость в текстах описывается по-разному. Регулярно отмечается, что волосы на голове «дикого человека» очень длинные, а тело покрывает короткая шерсть (значительно реже длинные волосы покрывают все тело). Имеется уникальная, единожды встречающаяся в традиции особенность роста шерсти: на верхней половине туловища она растет по направлению вверх, а на нижней – вниз², что отделяет «дикого человека» и от животных, и от людей, так как это может выступать маркером потустороннего существа (разное направление шерсти говорит о не-природной сущности персонажа, его «перевернутости», свойственной инаковым, потусторонним существам [Неклюдов 1998]; также разграничительная «полоса» между линиями роста шерсти свидетельствует о лиминальном статусе «дикого человека» – он не относится полностью ни к человеческому обществу, ни к звериному, имеет особое, отличное от привычного устройство тела, его нельзя отнести к одной привычной категории).

Доминирующий цвет шерсти «дикого человека» – черный, но при этом встречаются коричневые, рыжие, разноцветные и даже зеленые или бирюзовые особи. За исключением последнего, эти цвета вполне соотносятся с возможными окрасами разных видов обезьян, обитающих в китайских горных районах, что свидетельствует о принадлежности «дикого человека» скорее к животному миру. Аргументом в пользу этого предположения может также выступать регулярное упоминание сгорбленности «дикого человека» при передвижении, характерное для обезьян при ходьбе.

Сближает дикого человека с природой также один из доминирующих признаков его внешнего вида – нагота. На это намекает «дикое» представление персонажа – описание его облика и быта приближены к животным, что может говорить об отсутствии необходимости у существа носить одежду (даже для обогрева в холодных горах, так как от холода защищает их собственная шерсть), часто фактор отсутствия одежды прямо проговаривается.

² Информационные материалы комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке» / под ред. Б.Ф. Поршнева, А.А. Шмакова. М., 1958. Вып. 2. С. 9–10.

Уникальным является пассаж, в котором упоминается наличие квазиодежды у «дикого человека» – он предстает «закутанным в белый мех»³, однако это может быть неточностью перевода, которую мы не можем исключить при отсутствии оригинального китайского текста. В одном из нарративов «дикого человека» вылавливают, отвозят в город и одевают в человеческую одежду, чем существо оказывается довольным и даже улыбается⁴.

Третья доминирующая особенность китайского «дикого человека», проявляющаяся внешне, – «переклечение» размеров. Регулярно отмечается, что «дикий человек» может быть высоким или размером с человека. Однако, когда в текстах указывается, что по росту «дикий человек» соответствует габаритам обычного человека, неоднократно подчеркивается, что он имеет повышенную волосатость тела. Возможно, этот факт свидетельствует о необходимости «уравновешивания» природного и человеческого в образе существа. Часто о больших габаритах «дикого человека» можно судить по косвенным признакам – по огромным следам ног (или единой ступни – по следу сидевшего на земле «дикого человека»⁵).

В китайской традиции можно попытаться выделить три типа «дикого человека»:

- человекоподобное животное (иногда с «потусторонними» чертами);
- одичавший человек;
- Волосатая дева.

Первый тип «чело­веко­по­доб­ное жи­вот­ное» доминирующий – в основном пласте текстов описываются существа, не являющиеся людьми, но имеющие человекоподобные признаки: внешний вид (похож на человека), способность разговаривать (иногда, в более древних текстах, – *Синсин*). При этом к первому типу принадлежат, помимо прочего, и персонажи, обладающие характеристиками, позволяющими относить их к сфере потустороннего.

³ Информационные материалы комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке» / под ред. Б.Ф. Поршнева, А.А. Шмакова. М., 1958. Вып. 1. С. 93.

⁴ Информационные материалы комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке». Вып. 2. С. 26.

⁵ Лю Сюй. Шоу цзинь Шэньнунцзя сянь бэй лэйпи цай фан е жэнь чу «сянь шэнь» (цзу ту) [Впервые въезжаем в Шэньнунцзя и чуть не поражены молнией, повторное посещение места первого «появления» дикого человека <фото>] // Baidu. URL: https://baike.baidu.com/reference/3322/533aYdO6cr3_z3kATPHdyfv5ZybGZ4ur6ryGW-NzzqIP0XOpQZqrSYc69Zk88fooRlub5ckwMoRamLr-C0tC7PQXcYI3XPZ62Suj (дата обращения: 01.09.2025).

Представители второго, реже встречающегося типа «одичавший человек» весьма похожи по своим характеристикам на «человекоподобное животное», но при этом в тексте обязательно проговаривается их человеческая природа – это могут быть одичавшие люди – как мужчины, так и женщины (последние в основном в результате похищения «диким человеком»).

Третий тип – «Волосатая дева». Он достаточно сильно выделяется на фоне предыдущих. Волосатая дева – персонаж исключительно женского пола, утративший человеческую природу и ставший бессмертным или получивший сверхсвойства (единожды встречается в подобранных текстах ее спутник, прошедший подобный путь – евнух⁶).

Более подробное рассмотрение традиции китайского «дикого человека» начну с первого типа – «человекоподобного животного». Его уникальными, редко встречающимися внешними характеристиками являются наличие собачьего туловища или пасти⁷; голова зверя⁸; тело, похожее на кабана, но при этом человеческое лицо⁹, или щетина кабана¹⁰; удлиненная черепная коробка¹¹; белые уши¹² (вероятно, белая шерсть на ушах, как у обезьян – обыкновенных игрунок); острые когти¹³ или ногти, похожие на когти¹⁴; длинные острые зубы, как у хищника¹⁵; огромные губы¹⁶; ноги,

⁶ Лю Цзиншу. И юань [Лес чудес], цзюань 8, пассаж 35 // Chinese text project. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&res=607314&remap=gb> (дата обращения: 01.09.2025).

⁷ Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М.: Наука, 1965. С. 248–254.

⁸ Терентьев-Катанский А.П. Иллюстрации к китайскому бестиарию: Мифологические животные древнего Китая. СПб.: ФормаТ, 2004. С. 61.

⁹ Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / предисл., пер. и коммент. Э.М. Яншиной. М.: Наука: Гл. редакция восточной литературы, 1977. С. 103.

¹⁰ Там же. С. 30.

¹¹ Информационные материалы комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке». Вып. 2. С. 9.

¹² Каталог гор и морей. С. 28.

¹³ Ли Фан. Тайпин гуанцзи [Обширные записи годов Тайпин], Варвары Маньи, глава 2 // Chinese text project. URL: <https://ctext.org/taiping-guangji/ens> (дата обращения: 01.09.2025).

¹⁴ Информационные материалы комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке». Вып. 2. С. 14.

¹⁵ Терентьев-Катанский А.П. Указ. соч. С. 61.

¹⁶ Ли Фан. Ор. cit.; Каталог гор и морей. С. 103, 127; Юань Кэ. Указ. соч. С. 248–254.

сгибающиеся в другую сторону¹⁷; негнущиеся колени и ступни навыворот¹⁸. Из рассмотрения этих редких признаков следует близость «дикого человека» не только животному, но и потустороннему (к данному аспекту можно отнести три последних признака, связанных с ногами).

С точки зрения включенности в социум китайский «дикий человек» традиционно нелюдим и отчужден от культуры – это качество является доминирующим. В основном в текстах «дикий человек» мужского пола, или же его пол не указывается вовсе, что присуще как первому, так и второму типу. Если в рассказе появляется существо женского пола – это не единственный самостоятельный персонаж (о данном типе женского персонажа более подробно будет сказано ниже), а пара к особи мужского пола (похищенная одичавшая девушка, изначально являющаяся человеком) или член «дикочеловеческого стада». Есть небольшой пласт текстов, связанных с районом Лунной горы (Гуйчжоу – одна из провинций, где проживает народность мяо), в нарративах оттуда может происходить охота на «диких женщин» или насильственные действия со стороны самки «дикого человека» по отношению к пожилому человеку, что приводит к смерти последнего.

В ряде материалов отмечается наличие социума у «диких людей», в котором сосуществует пара или группа существ разных полов. В большинстве случаев типичные «дикие люди» не владеют членораздельной речью и не понимают человеческую речь, но иногда могут коммуницировать посредством звуков. Свободно владеют человеческой речью и понимают ее «дикие люди» из более древних текстов – существа, по природе своей скорее потусторонние (*Синсин*), выпадающие по внешнему описанию из типичного образа общемирового «дикого человека» (существо с телом животного и человеческим лицом).

В китайской традиции «дикие люди» достаточно редко, но имеют детей, однако родительский инстинкт у них притуплен – они могут разорвать ребенка во время вспышки агрессии¹⁹ или бросить, почувствовав опасность²⁰.

Живет «дикий человек» на дикой территории – в отдалении в горных районах. Его среда обитания захватывает лесные районы и местность вблизи водных объектов. Особым, совершенно

¹⁷ Юань Кэ. Указ. соч. С. 248–254.

¹⁸ Терентьев-Катанский А.П. Указ. соч. С. 57–61.

¹⁹ Да хоу дэ бэйюань [Горе большой обезьяны] // Линь Лань. Сань гэ юаньван [Три желания]. Пекин: Бэйсинь шуцзюй, 1931. С. 137–139.

²⁰ Лю Ицин. Ю мин лу [Записи о тьме и свете]. Пекин: Вэньхуа ишу чубаньшэ, 1988. С. 17–18.

уникальным для китайской традиции является сюжет вылавливания «дикого человека» из моря²¹. Доминирующее пространство, где люди могут встретить «дикого человека», – это дикая территория, в глухих горах, поросших лесом. При этом в ряде случаев его видят в обжитом пространстве, когда «дикий человек» забредает в деревню или пробирается в дом, чтобы украсть еду или различные предметы быта. Особых признаков проявления присутствия «дикого человека» «здесь и сейчас» в текстах не встречается. Косвенными же признаками его существования в определенном пространстве достаточно часто являются оставленные им в прошлом следы ступней (единожды встречается след сидевшего на земле «дикого человека»), пару раз – следы присутствия в жилище, по одному разу – брошенные объедки тушек животных²² и объединенные початки кукурузы²³.

Обнаружено несколько материалов, согласно которым «дикий человек» использует человеческие примитивные орудия: веревку, чтобы связать человека²⁴; предметы быта, такие как ножи, сосуды с алкоголем, когда пробирается в жилище, намеренно пользуется ими или иногда, не зная их предназначения, может пытаться использовать по-своему и впоследствии случайно убить себя (когда речь идет про ножи)²⁵; в одном тексте человекоподобная обезьяна приносила плененной девушке украденную одежду²⁶. Единожды в текстах «дикие люди» используют естественные орудия – камни, чтобы нападать или защищаться²⁷, части тела в качестве оружия в данной традиции персонажем не используются (в отличие, например, от кавказского ойкотипа, который может использовать как оружие топор на груди).

²¹ «Записи об изучении духов», цит. по: *Старостина А.Б.* Золотой шелкопряд: Сюй Сюань и его сборник «Записи об изучении духов»: пер. с кит. СПб.: Петербургское востоковедение, 2020. С. 241–242.

²² Информационные материалы комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке». Вып. 2. С. 9–10.

²³ *Лю Сюй.* Op. cit.

²⁴ Информационные материалы комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке» / под ред. Б.Ф. Поршнева, А.А. Шмакова. М., 1959. Вып. 3/ С. 18–19; «Записи о всех вещах», цит. по: *Алимов И.А.* Сад удивительного: Краткая история китайской прозы сяошо I–VI вв. СПб.: Петербургское востоковедение, 2014. С. 281.

²⁵ Информационные материалы комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке». Вып. 2. С. 23.

²⁶ Да хоу дэ бэйюань [Горе большой обезьяны]. С. 137–139.

²⁷ *Лю Ицин.* Op. cit. С. 17–18.

Систематическим признаком пищевого поведения «дикого человека» является плотоядность, почти во всех случаях объединенная с людоедством, в связи с этим он может добывать пропитание охотой, при этом не используя огонь для приготовления пищи (о страхе «дикого человека» перед огнем в собранных материалах не упоминается). Единожды в текстах встречается описание того, как «дикие люди» используют разведенный человеком огонь для приготовления предварительно пойманных рачков и крабов²⁸. В редких случаях, когда отмечается, что «дикий человек» травоядный, он добывает пищу посредством собирательства, в одном из анализируемых текстов крадет у людей²⁹.

Второй тип китайского «дикого человека» – «одичавший человек». Глобально он мало чем внешне или поведенчески отличается от первого типа, однако его главная особенность заключается в наличии человеческой природы, которая проговаривается в тексте. Этот тип можно подразделить еще на несколько подвигов: дикие народы, живущие далеко в горах; люди, произошедшие от «дикого человека» первого типа и женщины; украденные «диким человеком» одичавшие женщины; одичавшие люди, потерявшиеся в дикой местности.

Уникальные, единожды встречающиеся характеристики «одичавшего человека» – это особенности строения скелета, присущие обезьянам³⁰ (у потомков первого типа и обычной женщины), а также обезьяньи ногти на пальцах³¹ (у потомков первого типа и второго типа – украденной и впоследствии одичавшей женщины). Специфическим способом включения «одичавшего человека» в общество является его отлов, изъятие из привычного состояния и помещение его в социум в роли раба³². В данном нарративе «дикий человек» хоть и занимает нижнюю ступень в обществе, овладевает элементарными навыками человеческого взаимодействия: выучивает некоторые простые слова – может произносить и понимает их; при выполнении рабской работы осваивает человеческие орудия труда.

Особняком в пласте материалов китайской традиции стоят тексты о третьем типе «дикого человека» – Волосатой деве (*Мао ньюй*). Это популярный фольклорный и литературный персонаж

²⁸ Лю Ицин. Ю мин лу [Записи о тьме и свете] С. 17–18.

²⁹ Лю Сюй. Op. cit.

³⁰ Ibid.

³¹ «Записи о всех вещах», цит. по: Алимов И.А. Указ. соч. С. 281.

³² Информационные материалы комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке». Вып. 2. С. 24–25.

китайских средневековых рассказов о бессмертных. Она изначально рождена человеком, потому понимает человеческий язык и может на нем говорить. Спасаясь от беды, Волосатая дева бежит от людей и живет в лесу в горах, питаясь сосновыми иглами, благодаря чему получает сверхспособности (долголетие, возможность летать или быстро передвигаться, как бы паря над землей) и обрастает волосами (черными, бирюзовыми), т. е. «дичает». Впоследствии возвращается к людям, ест человеческую еду, волосы сходят, она стареет и умирает. Данный сюжет вовсе не типичен для рассматриваемой традиции, но вполне включается в общемировую. Подобного рода цепочка мотивов характерна для ближневосточного «дикого человека» (например, Самсона): после несчастья человек удаляется в дикую местность – дичает и становится «диким человеком» – агент аккультурации цивилизует «дикого человека» (в случае с Волосатой девой – посредством предложения человеческой еды) и вновь включает его в общество. Важно отметить, что в своей дикости Волосатая дева приближается не к животным или потусторонним существам, а к даосским святым. Смысл сравнения состоит в противоречии: чем дева более дикая, тем больше похожа по своим свойствам на даосских святых. В даосизме важную роль играет бессмертие, которое достигается в основном отшельничеством. Считается, что после достижения бессмертия у даосских бессмертных могут появиться разного рода чудесные способности. Волосатая дева уходит в горы, становится отшельником, обретает сверхъестественное долголетие и возможность летать.

Помимо сверхсвойств Волосатой девы, в других, более типичных текстах встречаются случаи, когда «дикий человек» обладает сверхчеловеческими способностями. Несмотря на часто исходящую от него опасность, связанную с людоедством, дикий человек не имеет «вредительских» сверхспособностей (таких как сводить с ума при встрече, водить на местности (подобно лешему), насыщать несчастьем), в основном это сверхсила (это не всегда проговаривается напрямую, но становится понятно из контекста)³³,

³³ Юань Шэнь. Гуйчжоу Юэляншань е жэнь чуаньшо: нуй е жэнь цзян лао хань цян бао чжи сы (ту) [Легенда о диких людях Лунной горы (провинция Гуйчжоу): насилие самки дикаря в отношении пожилого мужчины привело к смерти (с иллюстрациями)] // Baidu. URL: <https://web.archive.org/web/20150527045902/http://news.163.com/41206/0/16TN41700001122B.html> (дата обращения: 01.09.2025); Да хоу дэ бэйюань [Горе большой обезьяны]. С. 137–139; Терентьев-Катанский А.П. Указ. соч. С. 57–61; Юань Кэ. Указ. соч. С. 248–254.

сверхскорость³⁴ и уникальные единичные способности – сверхдолголетие, сверхъестественная сила превращений, телекинез³⁵; способность ходить по воде и посылать удачу на море при ловле рыбы³⁶ (когда море является местом обитания «дикого человека»). В поддержку потусторонней природы и возможной нематериальности «дикого человека» служат упоминания о его «исчезновении»: напрямую – может пойти по воде и исчезнуть³⁷, косвенно – его следы встречаются в середине заснеженного поля или же идут по его следам, а они внезапно обрываются³⁸.

Резюмируя представленные сведения о «диком человеке», рассказы о котором относятся к китайскому региону, можно предположить, что в данной традиции дикость представляется как инаковость, чуждость. Нельзя утверждать, что дикость может восприниматься только как животность/звериность или недоразвитость, потому как целый ряд «диких» персонажей в традиции представляется осознанным, способным здраво мыслить и излагать свои мысли на человеческом языке. Существует также небольшой пласт текстов, где «дикий человек» проявляет хитрость (эта черта присуща персонажу *Синсин*). Важным фактором восприятия «дикого человека» является его природность – проживание в нетронутых местностях, получение особых свойств благодаря связи с природой. Дикость в рассматриваемой традиции – это такая инаковость, в которую можно включить и звериное, и потустороннее, и священное, и даже чуждое человеческое³⁹.

³⁴ «Записи о всех вещах», цит. по: *Алимов И.А.* Указ. соч. С. 281; Информационные материалы комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке» / под ред. Б.Ф. Поршнева, А.А. Шмакова. Вып. 4. М., 1959. С. 104; *Гэ Хун*. Баопу-цзы [Мудрец, объемлющий первоначальную простоту], внутренние главы, глава «Эликсир бессмертия», пассаж 18 // Chinese text project. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=277987> (дата обращения: 01.09.2025); *Юань Кэ*. Указ. соч. С. 248–254.

³⁵ *Чжоу Цюй-фэй*. За хребтами: Вместо ответов («Лин вай дай да») / пер. с кит., введ., коммент. и прил. М.Ю. Ульянова; РАН. Отд-ние истории, МГУ им. М.В. Ломоносова. Ин-т стран Азии и Африки. Вьетнамск. центр. М.: Восточная литература РАН, 2001. С. 307–308. (Памятники письменности Востока; т. 131)

³⁶ «Записи об изучении духов», цит. по: *Старостина А.Б.* Указ. соч. С. 241–242.

³⁷ Там же.

³⁸ *Лю Сюй*. Op. cit.

³⁹ Может отмечаться, например, что «дикие люди» – это потомки древнего народа, скрывающегося в горах, или обычные люди, имеющие ментальные отклонения.

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

- Альбедиль 2025 – *Альбедиль М.Ф.* Гималайский йети: реальное существо или вымышленный персонаж? // Кунсткамера. 2025. № 3 (29). С. 96–104.
- Ло 2013 – Цун жэньу суцзао кань шиянь цзюй «Е жэнь» дэ шэнтай чжугути [Анализ экологической темы в экспериментальной драме «Дикий» через изображение персонажей] // Хайнань ши фань да сюэ сюэ бао (Шэ хуэй кэ сюэ бань) [Журнал Хайнаньского педагогического университета (издание по социальным наукам)]. 2013. No. 8. P. 62–67.
- Неклюдов 1998 – *Неклюдов С.Ю.* Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология: От народных верований к литературе / отв. ред. Н.И. Никулин, А.Р. Садокова; Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького РАН. М.: Наследие, 1998. С. 6–43.
- Неклюдов 2021 – *Неклюдов С.Ю.* Встреча с «диким человеком» и последствия этой встречи // XIII Мелетинские чтения: Что там – на том свете? Потусторонний мир в текстах культуры: Материалы Международной научной конференции (Москва, РГГУ, 19–21 октября 2021 г.) / сост. и ред. М.А. Гистер, М.С. Суханова, О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2021. С. 29.
- Неклюдов 2022a – *Неклюдов С.Ю.* Воскрешение неандертальца и легенда о «снежном человеке» // Шаги / Steps. 2022. Т. 8. № 3. С. 25–50.
- Неклюдов 2022b – *Неклюдов С.Ю.* От мифа до баллады: «женская версия» сюжета AaTh 485A* // Традиционная культура. 2022. Т. 23. № 3. С. 71–85.
- Неклюдов 2024a – *Неклюдов С.Ю.* Опыт сравнительной демонологии: «дикие люди» Центральной и Западной Европы // Вопросы ономастики. 2024. Т. 21. № 3. С. 70–92.
- Неклюдов 2024б – *Неклюдов С.Ю.* Эвиденциальность как «внутренний комментарий» текста: свидетельства о «диком человеке» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 2. С. 58–80.

- Старостина 2017 – *Старостина А.Б.* Сюжеты о Волосатой деве в средневековой китайской литературе // Живая старина. 2017. № 2 (94). С. 21–23.
- Старостина 2020 – *Старостина А.Б.* Волосатая дева: беглянка и богиня // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 1. С. 27–55.
- Цзи 2015 – *Цзи Цзяю.* Го жэнь юй е жэнь цзесянь дэ сяоши [Исчезновение границы между китайцами и дикарями] // 信阳师范学院学报 (哲学社会科学版) [Журнал Синьянского педагогического университета (философия и социальные науки)]. 2015. Vol. 35. No. 5. P. 125–128.
- Цзян 2013 – *Цзян Ханьян.* Тунъи вэньсюэ иту дэ шуанчун бяньцзоу – Гао Синцзянь «Лин шань», «Е жэнь» дэ куа вэньлэй бицзяо [Двойные вариации одного литературного замысла: межжанровое сравнение «Лин шань» и «Дикарь»] // 考试周刊 [Экзаменационный еженедельник]. 2013. No. 68. P. 18–20.
- Чжан 2007 – *Чжан Фань.* Е жэнь нюйчжэнь наньянь юй хэчжэцзу дэ синчэн [Южная миграция диких чжурчжэней и формирование народа хэчжэ] // 满族研究 [Маньчжурские исследования]. 2007. No. 1. P. 54–59.
- Ши, Ли 2023 – *Ши Синьжань, Ли Цунцун.* Янь чу бэнь «Е жэнь» Чжун дао янь линь чжао хуа дэ гай бянь цэ луй э [Стратегии адаптации режиссера Линь Чжаохуа в спектакле «Дикарь»] // Цзилинь ишу сюэюань сюэбао [Журнал Цзилиньской академии искусств]. 2023. No. 1. P. 101–105.
- Bartra 1995 – *Bartra R.* Wild men in the looking glass: The mythic origins and cultural functions of the wild man in Europe. Ann Arbor: University Press of America, 1995. 188 p.
- Bernheimer 1952 – *Bernheimer R.* Wild men in the Middle Ages. A study in art, sentiment, and demonology. Cambridge: Harvard University Press, 1952. 224 p.
- Chen 1992 – *Chen X.* A 'Wildman' between two cultures: Some paradigmatic remarks on 'influence studies' // Comparative Literature Studies. 1992. Vol. 29. No. 4. P. 397–416.
- Dudley, Novak 1972 – The wild man within: An image in Western thought from the Renaissance to Romanticism / ed. by E. Dudley, M.E. Novak. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1972. 333 p.
- Forth 2007 – *Forth G.* Images of the wildman inside and outside Europe // Folklore. Vol. 118. No. 3. P. 261–281.
- Gao, Roubicek 1990 – *Gao X., Roubicek B.* Wild man: A contemporary Chinese spoken drama // Asian Theatre Journal. 1990. Vol. 7. No. 2. P. 184–249.
- Husband 1980 – *Husband T.* The wild man: Medieval myth and Symbolism. N.Y.: Metropolitan Museum of Art, 1980. 220 p.
- Jiang, Jamalludin 2024 – *Jiang R., Jamalludin N.I.* Delineating modern Chinese opera through "White-Haired Girl" // International Journal of Academic

- Research in Progressive Education and Development. 2024. Vol. 13. No. 1. P. 1231–1244.
- Kok 2025 – Kok H.C. Wild men or Homo Neanderthalensis? What does the Chinese paleo-mythology tell us about their interaction with Homo Sapiens // ISRG Journal of Humanities and Cultural Studies. 2025. Vol. 2. Iss. 1. P. 66–75.
- Mobley 1997 – Mobley G. The wild man in the Bible and the Ancient Near East // Journal of Biblical Literature. 1997. Vol. 116. No. 2. P. 217–233.

References

- Albedil, M.F. (2025), “Himalayan Yeti: Real creature or folklore character?”, *Kunstkamera*, vol. 29, no. 3, pp. 96–104.
- Bartra, R. (1995), *Wild men in the looking glass: The mythic origins and cultural functions of the wild man in Europe*, University Press of America, Ann Arbor, MI, USA.
- Bernheimer, R. (1952), *Wild men in the Middle Ages. A study in art, sentiment, and demonology*, Harvard University Press, Cambridge, MA, USA.
- Chen, X. (1992), “A ‘Wildman’ between two cultures: Some paradigmatic remarks on ‘influence studies’”, *Comparative Literature Studies*, vol. 29, no. 4, pp. 397–416.
- Dudley, E. and Novak, M.E., eds. (1972), *The wild man within: An image in Western thought from the Renaissance to Romanticism*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, PA, USA.
- Forth, G. (2007), “Images of the wildman inside and outside Europe”, *Folklore*, vol. 118, no. 3, pp. 261–281.
- Gao, X. and Roubicek, B. (1990), “Wild man: A contemporary Chinese spoken drama”, *Asian Theatre Journal*, vol. 7, no. 2, pp. 184–249.
- Husband, T. (1980), *The wild man: Medieval myth and symbolism*, Metropolitan Museum of Art, New York, NY, USA.
- Ji Jiayou (2015), “Guo ren yu ye ren jixian de xiaoshi [Disappearance of the boundary between Chinese and wild men]”, *Xinyang Normal University Journal (Philosophy and Social Sciences)*, vol. 35, no. 5, pp. 125–128.
- Jiang Hanyang (2013), “Tongyi wenxue yitu de shuangchong bianzou – Gao Xinjian ‘Ling shan’, ‘Ye ren’ de kua wenlei bijiao [Double variation of one literary intention: Cross-genre Comparison of Gao Xingjian’s ‘Soul Mountain’ and ‘Wild Man’]”, no. 68, pp. 18–20.
- Jiang, R. and Jamalludin, N.I. (2024), “Delineating modern Chinese opera through ‘White-Haired Girl’”, *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development*, vol. 13, no. 1, pp. 1231–1244.
- Kok, H.C. (2025), “Wild men or Homo Neanderthalensis? What does the Chinese paleo-mythology tell us about their interaction with Homo

- Sapiens", *ISRG Journal of Humanities and Cultural Studies*, vol. 2, iss. 1, pp. 66–75.
- Luo Changqing (2013), "Cong renwu suzao kan shiyan jui 'Ye ren' de shengtai zhuti [Analysis of the ecological theme in the experimental drama 'Wild Man' through characterization]", *Hainan shifan daxue xuebao (shehui kexue ban)* [*Journal of Hainan Normal University (Social Sciences)*], no. 8, pp. 62–67.
- Mobley, G. (1997), "The wild man in the Bible and the Ancient Near East", *Journal of Biblical Literature*, vol. 116, no. 2, pp. 217–233.
- Neklyudov, S.Yu. (1998), "Images of the otherworld in folk beliefs and traditional literature", in Nikulin, N.I. and Sadokova, A.R., eds., *Vostochnaya demonologiya. Ot narodnykh verovanii k literature* [Eastern demonology: From folk beliefs to literature], Nasledie, Moscow, Russia, pp. 6–43.
- Neklyudov, S.Yu. (2021), "Encounter with the 'wild man' and its consequences", in Gister, M.A., Sukhanova, M.S., and Khristoforova, O.B., eds., *XIII Meletinskie chteniya: Chto tam – na tom svete? Potustoronni mir v tekstakh kul'tury: Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (Moskva, RGGU, 19–21 oktyabrya 2021 g.)* [The 13th Meletinsky Readings: What lies beyond? The netherworld in cultural texts. Proceedings of the International Conference (Moscow, RSUH, October 19–21, 2021)], RGGU, Moscow, Russia, p. 29.
- Neklyudov, S.Yu. (2022), "The Neanderthal resurrection and the abominable Snowman legend", *Shagi/Steps*, vol. 8, no. 3, pp. 25–50.
- Neklyudov, S.Yu. (2022), "From myth to ballad: Female version of plot AaTh 485A*", *Traditsionnaya kul'tura*, vol. 23, no. 3, pp. 71–85.
- Neklyudov, S.Yu. (2024), "Essay on comparative demononymy: the "wild people" of Central and Western Europe", *Problems of onomastic*, vol. 21, no. 3, pp. 70–92.
- Neklyudov, S.Yu. (2024), "Evidentiality as an 'internal commentary' on the text: Testimonies about the 'wild man'", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 2, pp. 58–80.
- Shi Xinran and Li Congcong] (2023), "Yan chu ben 'Ye ren' zhong dao yan lin zhao hua de gai bian ce lui e [Adaptation strategies of director Lin Zhaohua in the stage version of 'Wild Man'", *Jilin yishu xueyuan xuebao [Jilin Arts Institute Journal]*, no. 1, pp. 101–105.
- Starostina, A.B. (2017), "Plots about the Hairy Maiden in Medieval Chinese literature", *Zhivaya starina*, vol. 94, no. 2, pp. 21–23.
- Starostina, A.B. (2020), "The Hairy Maiden: runaway and deity", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, 2020, vol. 3, no. 1, pp. 27–55.
- Zhang Fan (2007), "Ye ren nūzhen nanqian yu hezhezu de xingcheng [Southward migration of wild Jurchens and formation of the Hezhe people", *Manzu yanju [Manchurian Studies]*, no. 1, pp. 54–59.

Информация об авторе

Анастасия В. Аданькина, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; *aav1407@ya.ru*

ORCID ID: 0009-0009-8997-252X

Information about the author

Anastasia V. Adankina, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; *aav1407@ya.ru*

ORCID ID: 0009-0009-8997-252X

Мотивы и образы в сокотрийских историях О «диких людях»

Анастасия В. Белозёрова

*Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики», Москва, Россия;
Институт востоковедения Российской академии наук,
Москва, Россия, unpindownable@gmail.com*

Аннотация. Статья посвящена анализу образов и фольклорных мотивов в сокотрийских повествованиях о «диких людях». Материалом исследования послужили как ранее опубликованные тексты сокотрийского фольклора, так и данные полевых исследований, проведенных в 2021 и 2025 гг. В ходе полевой работы удалось записать легенду о «диком человеке» (опубликована ранее), а также обсудить с информантами имеющиеся в корпусе тексты жанра *tentilo*, что позволило дополнить их лексико-филологическими комментариями. Сопоставительный анализ показывает, что сокотрийские нарративы о «диких людях» обнаруживают ряд устойчивых мотивов, известных по европейской традиции, прежде всего в описании характерных черт «дикого человека». В то же время в легенде может быть выделена и типичная для подобных нарративов повествовательная схема, широко распространенная как в мировых фольклорных традициях, так и в документальных текстах. Наряду с этим легенда имеет ряд параллелей с историей Энкиду в «Эпосе о Гильгамеше». Таким образом, сокотрийский материал демонстрирует как универсальные, так и культурно специфические черты, позволяя уточнить место данных нарративов в более широком сравнительно-фольклорном контексте.

Ключевые слова: Сокотра, «дикий человек», мотивы, сокотрийский фольклор

Дата поступления статьи: 9 декабря 2025 г.

Дата одобрения рецензентами: 24 января 2026 г.

Дата публикации: 26 сентября 2026 г.

Для цитирования: Белозёрова А.В. Мотивы и образы в сокотрийских историях о «диких людях» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 3. С. 96–113. DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-96-113

Motifs and imagery in Soqotri “wild men” narratives

Anastasia V. Belozerova

HSE University, Moscow, Russia;

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, unpindownable@gmail.com*

Abstract. The article examines folkloric motifs and imagery found in Soqotri narratives about “wild men.” The study draws on both published Soqotri folkloric texts and materials collected during fieldwork conducted in 2021 and 2025, which enabled the author to record a “wild man” legend (published previously elsewhere) and discuss known texts of the Soqotri *temtilo* genre with our informants to provide lexical and philological commentary. Comparative analysis suggests that Soqotri “wild men” narratives share a number of motifs with European traditions, particularly in the depiction of characteristic traits associated with the “wild” or “feral” man. At the same time, the legend follows a narrative scheme typical of “feral man” stories attested across the world. In addition, certain parallels can be observed with the figure of Enkidu in the Epic of Gilgamesh. The Soqotri material thus exhibits both universal and culturally specific features, contributing to a more precise understanding of these narratives within a broader comparative folkloric framework.

Keywords: Soqotra, wild man, motifs, Soqotri folklore

Received: December 9, 2025

Approved after reviewing: January 24, 2026

Date of publication: September 26, 2026

For citation: Belozerova, A.V. (2026), “Motifs and imagery in Soqotri ‘wild men’ narratives”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 3, pp. 96–113, DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-96-113

В 2021 г. мы записали и позднее опубликовали с подробным филологическим комментарием сокотрийскую¹ легенду

¹ Сокотра – остров в Аденском заливе, провинция Йемена. Об острове и его культуре см.: *Morris M.J.* The oral art of Soqatra: A collection of Island voices. 3 vols. Handbook of Oriental studies. Section 1: The Near and Middle East. Leiden: Brill, 2021. P. 1–9. Основные публикации фольклорных текстов сделаны Давидом Генрихом Мюллером (*Müller D.H.* Die Mehri- und Soqotri-Sprache. I. Texte. Südarabische Expedition, IV. Wien: Alfred Hölder,

о «диком человеке», который живет среди животных и трагически не способен пережить встречу с цивилизацией [Belozerova et al. 2023].

Приведем здесь текст легенды² с переводом на русский язык и наши основные тезисы о мотивах и параллелях, чтобы в дальнейшем сопоставить с другими сокотрийскими нарративами о «диких людях».

- | | | |
|---|--|--|
| 1 | híma'k é'εfo tó'o yəmoté'lən yə'úmor
érəm ɬad ʕag bæ-sa'qótri læ-ħa bæ-
yarbíya yə'úmor həy ɬəhrer | Я слышал историю: говорят,
был на Сокотре, в западной
части острова, человек,
которого звали Тахрер. |
| 2 | ʕag mákrəš ši al-yədáraʕ wa-yəšdóri
həyhe ber hóriš | Он был голый, не носил
никакой одежды и сторонился
людей. |
| 3 | al-yó'od wa-yəṭarəb máṭif kaḷ boḷ
yó'od wa-yíkən bæ-kanšérhən mənál
to'ódən ɬohórhír yó'od sésən | Он не спускался на равнины
и побережье, а жил в
высокогорьях, где бродят дикие
козы, и бродил там вместе
с ними. |
| 4 | wa-yhe də bæ-ħalf bər yhən é'εfo
al-déḷəḷ | (А людей в той местности было
немного.) |
| 5 | wa-yəšérəd mənál tšérédnən læ-ker
híḷhem di-takénən bæ-kanšérhən wa-
al-béne yəšró'oš wa-yəšégəš | Он спускался к горным
источникам, где пьют дикие
козы, но не очень много бродил
вокруг и не показывался. |
| 6 | wa-daš sa'a di-yəšró'oš al-šóune ʕəy
ʕar mákrəš wa-kaḷ məy kən tó'o kən
di-fəzhər lákaʕ ʕəy ɬin wa-ħodk mən
ma'amid mənál yə'áməd | А когда и показывался, его
не замечали, потому что цвет
его был подобен цвету земли
оттого, что на него налипала
грязь и глина тех мест, где он
спал. |

1902. 226 S.; Müller D.H. Die Mehri- und Soqotri-Sprache. II. Soqotri-Texte. Südarabische Expedition, VI. Wien: Alfred Hölder, 1905. 392 S.), Мирандой Моррис (Morris M.J. Op. cit.) и российско-сокотрийским проектом (CSOL), в рамках которого подготовлена и настоящая статья.

² Текст предоставлен информантом Ахмадом 'Исой ад-Да'архи в устной и затем в письменной форме в июне 2021 г. в Москве, работа над подробной расшифровкой и комментированием текста велась также в ходе полевого сезона на острове в декабре 2021 г.

- | | | |
|----|--|--|
| 7 | yəṣṣounə ʿəy mən sər yhom yəṭārəb
wa-yənāsat id-ṭaḥ wa-yəktənəḥ id-
ḵənšérhən di-neyf di-állə | Иногда видели, как он спускается, стоит на уступе и смотрит на берег, а потом возвращается в высокогорья, к Божьему утесу. |
| 8 | ʿaf təy šəm ṭad ʿag ḥa bər yhe láfi
tóʿo šəṭaʿ šérḵaḥ ḵənšérhən yəḥórə
mən ṭəḥórhir | Пока однажды туда не пришел один человек, который был очень сильным. Этот человек, когда проголодается, ходил в горы и искал диких коз. |
| 9 | wa-mənál ʿad yəḥórə šérʿəs ʿəy | И пока он их искал, Тахрер показался ему. |
| 10 | wa-ʾistáyrab bəy šébə di-maḥrím
ʿank ʿómor də di-boḵ al-ḥáyhe bər
ḥóriš | Человек очень удивился и подумал, что это шайтан. «Не может быть, чтобы это был человек, сын людей!» |
| 11 | wa-ṭaṭ ébʿər həy lə-ri di-ḵənšad kor
yəšmétoṣ | Он подошел к нему ближе на уступ, чтобы поговорить. |
| 12 | wa-ḥérə lʾišémtelš wa-lʾišḥáberš al-
kólə bəy ši ʿar al-kəl lʾišémtel wa-ʾal-
yəšeʿiyin métaṭ wa-ḵaḥ ṭaṭ ʿégghem | Он попытался обратиться к нему и расспросить, откуда он и как поживает, но тот не ответил, потому что Тахрер не умел говорить и был немым. |
| 13 | tóʿo šini ʿag də láfi ṭa ʿádfər həy bə-
máʿabhər | Когда сильный человек это понял, то бросил в него камнем. |
| 14 | tóʿo hímaʿ ṭáhrer əbége di-máʿabhər
kən tóʿo bédər wa-al-ʿad mélok ʿəy | А Тахрер, когда услышал стук от падения камня, скрылся быстро, как падающая звезда, и больше его не видели |
| 15 | bes ṭáher ʿag wa-ḡálaʿ éʿəfo ʿómor
éhe ṭa kən wa-ʿéhe ṭa kən | Тогда человек вернулся домой и рассказал людям, что произошло. |
| 16 | náʿa ʿəgéban təy šəm nəgré wa-
nəṭəšal bəy wa-nəšógər ʿəy ʿasé álla
yənáṭaʿ kə-ʾérhən ṭəḥórhir id-móšgir | Люди стали говорить: Надо как-нибудь собраться и изловить его. Даст Бог, он попадет в ловушку вместе с козами. |
| 17 | wa-ʾəṭwaʿádo éʿəfo mənṭá wa-
mənṭá wa-šégər ʿəy mənál ṭəṭarébən
ṭəḥórhir | Пришли люди из разных мест и поставили сети там, где обычно спускались с гор дикие козы. |

- 18 wa-ɭaɭ kédəm fakɥ wa-fakɥ šérkaɥ
wa-ʔáɬəb ʔárho wa-hərəse kor
yəʃrəʔoʃ kə-ɬəhórhir Одни сидели в засаде, другие
поднялись повыше и стали
орать и шуметь, чтобы он
спустился вместе с козами.
- 19 wa-yhe aɭ-yəhámaɭ šéʔe wa-tóʔo
hímaʔ sénne di-ʔárho šérʔəʃ kə-
ɬəhórhir А он не выносил шума, поэтому,
как только услышал голоса,
и правда спустился вместе
с козами.
- 20 wa-ʔíɬab ʔəy ʔárho ʔaf yəɬárəb kə-
ɬəhórhir Так они и кричали, пока он
и козы не спустились к ним.
- 21 wa-tóʔo térob wa-ʔébdəd šígir wa-
ɬiyóɥ éftəg wa-ʔətrébbəʃ kólə nhəʃʃ
rəbaʒ wa-yaʔataɥ tóʔo ɬəhrəb Когда он спустился
и почувствовал, что попал
в ловушку и запутался в сети,
он задрожал, и сжался, и лежал,
тяжело дыша, как дикая коза.
- 22 wa-ɬirab dəy wa-lówə bəy wa-kitef
šérhon wa-ʔidi wa-ɭaɭ tiɬak di-
káʔyəher Люди спустились, связали
его по рукам и ногам и повели
в деревню.
- 23 wa-kaɥ tóʔo érah káʔyəher wa-ʔóbər
ʔəy ʔəghétən wa-ʔəmbórye fézaʔ wa-
šédre Когда его привели в деревню,
женщины и дети вышли на него
посмотреть, а он был очень
напуган и растерян.
- 24 íʔber ʔəy əkniyo aɭ-koténa Перед ним положили еду, но он
не стал есть.
- 25 wa-hərówə ɬəʃómtol wa-aɭ-yəsmétol
ʔar ʔəghem wa-ʔaɭ-yəʃeʔiyin Попытались с ним поговорить,
но он не отвечал, потому что
не умел говорить и ничего не
понимал.
- 26 ídef ʔəy wa-ʔirbaɥ wa-ríhaʒ ʔaf
yəʃnókɪ Потом его взяли и стали мыть
и чистить.
- 27 wa-yhe fəne aɭ-təgósər tkʔé ʔəy əʔəd
ʔar íɬə məy gelido káno tóʔo rokt
di-ʃəb wa-məy ɬay di-ɬəhórhir А до того никто не хотел к нему
прикасаться, потому что вся
кожа его была грубая, как на
пятках, и запах его был подобен
запаху дикого козла.
- 28 wa-kíʃaf məy raʔt di-ri Потом остригли ему голову.
- 29 tóʔo ébdəd rího bə-gad wa-kaɥ ébdəd
əʔəd getéʔar aɭ-hémol əʔəd Когда он почувствовал на своем
теле воду и прикосновения
рук, ему стало плохо и он
заболел, ведь он не выносил
прикосновений.

- | | | |
|----|---|--|
| 30 | ídef 'əy wa-bí'eg 'ímer 'asé yətórəf
ke bí'eg | Тогда его отпустили и решили:
может быть, он поправится,
если его отпустить. |
| 31 | wa-tó'o bí'eg táher wa-yhe geté'ar | Когда его отпустили, он ушел,
но все еще был болен. |
| 32 | wa-ka-ré-re šənōwə nóyhər di-régom
kašérhən 'ímer bes táhrer di-šámə | На следующий день люди
увидели, что над горами кружат
птицы, и кто-то сказал: должно
быть, это Тахрер умер. |
| 33 | wa-téhər é'əfo 'af yəkábər mənəl
ébrah nóyhər | Люди пошли к тому месту, куда
слетались птицы. |
| 34 | kəsōwə tó'o šámə wa-'éz'əm 'əy
nóyhər kor yənáda's | Они обнаружили, что он умер,
а вокруг него сидели птицы и
клевали тело. |
| 35 | 'ímer ifúl yəsōuge 'ímer yə'óude 'əy
šərmhin 'an nóyhər kor al-'indá's | Кто-то сказал: что же делать?
Сказал: давайте закидаем его
ветками деревьев, чтобы птицы
его не трогали. |
| 36 | wa-'a'dōwə 'əy šərmhin mən tok wa-
mən bo 'af al-'ad yəbō'or məy ši | И они положили ветки на него
со всех сторон так, что он был
совсем не виден. |
| 37 | wa-leṭ təhórhir netékat 'ál'a təy wa-
šámə 'af stəté'ən məy də ḥalf | С тех пор дикие козы в этой
местности стали умирать одна
за другой, пока не перевелись
совсем. |
| 38 | wa-ná'a al-'ad di-kí'i boḵ kal
kašérhən də bə-ḥalf | И теперь там ничего не
осталось, только скалы. |
| 39 | wa-stó'o toutéyo | конец истории |

Для структурного и типологического анализа текста мы воспользовались схемой, предложенной Адрианой Бензакен [Benzaquén 2006] для нарративов о «диких детях», которую она обнаруживает в разных типах дискурса: документальных свидетельствах, академических работах, фольклоре и литературе и описывает ее прежде всего как характерную для академических или документальных текстов. Бензакен отмечает, что в академический дискурс могут проникать мотивы из мифологических и фольклорных историй о «диких людях» [Benzaquén 2006, p. 295], кроме того,

многие из историй, входящих в списки изучаемых кейсов, имеют скорее фольклорное происхождение³.

Одним из характерных элементов нарратива о «диком человеке» становится список его характерных качеств – такие списки появляются в явном виде в академической литературе, но и в фольклорных или литературных историях возникают пассажи, описывающие странность и собственно «дикость» героя, его отличия от обычных людей. Такие списки довольно естественно для разного рода литературных перечней могут быть организованы как фрагмент текста с параллелистической структурой – см., например, строки 3 и 5, 24–25 в настоящем тексте [Belozerova et al. 2023, p. 571].

Нарративная схема «встреча – поимка – любопытство – институционализированная забота – изучение – разочарование» [Benzaquén 2006, pp. 66–70] оказывается применимой и для описания литературных историй, основным содержанием которых становится встреча «дикого человека» с цивилизацией и тема грани между «дикостью» и «цивилизованностью», а также сложности коммуникации между двумя мирами. Наша сокотрийская история содержит практически все основные этапы такого взаимодействия⁴.

Тахрер, подобно описанным в литературе «диким детям», ведет себя – и в своей повседневной «дикой» жизни, и после поимки и попыток приобщения к цивилизации – совершенно так же, как и дикие козы, с которыми он живет и в честь которых назван [Belozerova et al. 2023, p. 572]. Он неспособен влиться в человеческое общество, но и не может уже вернуться к естественному состоянию и в конечном погибает – как и многие описанные в литературе «дикие дети».

История Тахрера обнаруживает некоторое количество поразительных сходств с историей Энкиду, героя эпоса о Гильгамеше, вплоть до структурных параллелей в некоторых пассажах [Belozerova et al. 2023, p. 575]⁵. В образах обоих персонажей мы ранее находили [Belozerova et al. 2023, p. 574 fn. 28, p. 575 fn. 34] черты «дикого пастуха» или «хозяина (диких) животных» –

³ Насколько можно судить, реально задокументированные «дикие дети» росли в изоляции от общества или имеют психические расстройства, истории же о воспитании детей животными относятся полностью к области фольклора [Dombrowski et al. 2011, p. 82].

⁴ См. подробный анализ применительно к нашему тексту: [Belozerova et al. 2023, pp. 572–574].

⁵ Подробное сопоставление этих образов см.: [Belozerova et al. 2023, pp. 574–578].

мифологического хранителя домашних стад или диких зверей. Явным образом эта функция не приписывается Тахреру, но с подобным представлением может быть связана загадочная гибель всех коз после его смерти – в любом случае, он не просто «дикий ребенок», воспитанный ими, а имеет некую глубокую сверхъестественную связь с животными.

В то же время в сокотрийском фольклоре существует представление о «диком человеке» иного типа – герое, который обладает нечеловеческой силой и живет одиноко вне общества, в диком месте – при этом он непременно принадлежит к определенному племени и имеет в нем родственников⁶.

Давид Мюллер и Миранда Моррис приводят несколько подобных рассказов жанра *темтило* (*temtīl'o*) – истории, включающие несколько стихотворных строк, довольно загадочных без контекста, прозаическая часть истории при этом призвана объяснять поэтическую⁷.

1. В одной из таких историй⁸ Ингемгем (или ди-Ингемгем – «тот, кто говорит непонятно», слишком быстро или слишком тихо) – необыкновенно сильный человек, который жил уединенно в горах, воровал еду и скот. Его долго и безуспешно пытались поймать, пока несколько человек, среди которых был и муж его сестры, не поставили ловушку на его пути (ср. эпизод из истории Тахрера, которого ловят сходным образом – ставят сети на пути диких коз), затем они обсуждают, убить его или лучше отрезать руки (в стихотворении – «рога», можно с осторожностью предположить, что персонаж изначально мог иметь зооморфные черты, и лишь позднее эта строка стала интерпретироваться как метафора):

⁶ Интересно, что, как пишет Уайт [White 1978, p. 165], для европейцев античности или средневековья «дикий человек» отличается от варвара тем, что последний хотя бы принадлежит к семье или племени, «дикий человек» же всегда один.

⁷ См.: Morris M.J. Op/ cit. P. 53–54. К сожалению, мы лишены здесь возможности детально проанализировать структуру этих нарративов, поскольку в публикациях прозаическая часть дается в кратком пересказе на немецком или английском языке или не приводится вовсе. Нашим информантам эти истории оказались неизвестны – в ходе полевого сезона на Сокотре в ноябре 2025 г. мы могли подробно обсудить с ними только поэтическую часть приведенных историй и дать к ним лексико-филологический комментарий. Можно лишь отметить, что в существующем изложении они все же содержат характерный элемент структуры подобных нарративов – перечень черт «дикого человека», призванных подчеркнуть его инаковость.

⁸ Morris M.J. Op. cit. P. 2282–2285.

rēbən ʿek ʿəyyúg ingémgim
látaʿ ʿek yəztərérən

Решили люди про тебя, Ингемгем,
Убить тебя договорились.

rēbən ʿek l'ikṣóf mək káni
fahkók mək mərhóytən

Решили про тебя – рога тебе
отрезать,
Спилить их сердцевины

wa-ʔal-ʿak wa-atékaṭ káni
wa-ʔal-ʿak wa-atéṣab ḥawáfi

И не поднимутся больше рога
И не будут больше прямыми, как
меч.

Ингемгем отвечает стихами, на этом заканчивается повествование в приведенной версии:

saʿ fe wa-saʿ kéloy
wa-rəḡadhiniṭin⁹ yhóbiʿ

Девять у меня и девять почек
А долей в печени семь

wa-ʔalbibi gaʿláli
wa-ʔértaḥ mərtədaḥfétən¹⁰

И два сердца, как два круглых
камня,
И мускулы в несколько слоев

défər di-ʿášbak əlbəbhən
laṭ ḥam šərhétən¹¹

Пламя *ашбака* – мое сердце,
Угли, бросающие искры.

⁹ Диминутив от *ḡikáde*. Слово неизвестно нашим информантам и в корпусе опубликованных сокотрийских текстов встречается только в этом стихотворении; неясно, какой именно орган или часть тела обозначает этот термин. Д. Мюллер и В. Леслау интерпретируют его как «селезенку» (*Müller D.H. Die Mehri- und Soqotri-Sprache. I. S. 169; Idem. Die Mehri- und Soqotri-Sprache. II. S. 338; LS, p. 405*], Миранда Моррис в обоих приведенных вариантах переводит как «доли печени» (*Morris M.J. Op. cit. P. 2285, 2287*), однако в параллельном арабском тексте, составленном разными авторами, перевод различается: в первом случае (*Morris M.J. Op. cit., p. 2284*) Фахад Салим Кафайан дает *ardāfu-d-ḡahri* – «ягодицы», «нижние части спины», во втором (*Morris M.J. Op. cit., p. 2286*) – Мухаммад Са'д Таха Бижмихи комментирует *ḡəḡadhiniṭin* как «слои мяса, расположенные рядом с печенью» (*aṭṛāfu-l-laḥmi taqa'u bi-jānibi-l-kabidi*). См. также: [Simeone-Senelle, Lonnet 1991, p. 1469], где для этого корня наряду со значением «селезенка» (*rate*) приводится «бок» (*flanc*).

¹⁰ Вариант *mərtidiyitin*, «добавленные, дополнительные» (*Morris M.J. Op. cit., p. 2285; Müller D.H. Die Mehri- und Soqotri-Sprache. II. S. 338*).

¹¹ Вариант: *défər di-ʿášbak əktini/wa-ḥam šərhétən* – «пламя ашбака я ем и угли, бросающие искры» (*Morris M.J. Op. cit., p. 2289*).

Первые два двустишия опубликованы еще Д. Мюллером без нарративной части, с комментарием, что смысл стихов неясен¹².

Множество органов должно символизировать сверхъестественную, нечеловеческую силу. Этот мотив встречается, например, в балканском фольклоре, где три сердца имеет Муса Кеседжия – разбойник и антагонист главного героя эпоса о Королевиче Марко [Foley 1986, p. 212] – или богатырша, с которой Марко сражается [Porović 1988, p. 105]. Кроме того, дополнительные органы у персонажей, обладающих сверхспособностями, – популярный троп современной массовой культуры¹³. Наш сокотрийский информант ‘Иса Гум’ан отмечает, что два сердца могут также означать ум и обладание особыми знаниями, так как в сокотрийской культуре сердце считается «вместилищем разума».

2. Другой вариант темтило¹⁴ с этими стихами – история дикого человека по имени Фир’ун («фараон» – как воплощение силы и непобедимости, либо бесстыдного поведения¹⁵). Родился в племени, которое почти полностью истребили соседи, обладал огромной силой и воровал скот¹⁶.

Однажды увидел людей из соседних племен и произнес стихи, похваляясь своей силой:

fir’ún ho di-fes di-háhər
di-šérhon məktədífētən

Я – Фир’ун с черным лбом
И с кривыми ногами,

di-ʕag ał-l’óhdir énhı
di-bırı ɭə-ʕémhetš

Которого не одолеет ни один
человек,
Рожденный матерью.

¹² Müller D.H. Die Mehri- und Soqotri-Sprache. I. S. 169; *Idem*. Die Mehri- und Soqotri-Sprache. II. S. 338.

¹³ См., например: Auxiliary Organs | Superpower Wiki | Fandom. URL: https://powerlisting.fandom.com/wiki/Auxiliary_Organs (дата обращения: 25.11.2025).

¹⁴ Morris M.J. Op. cit. P. 2284–2289.

¹⁵ Ibid. P. 2289.

¹⁶ Упоминается эпизод, когда украденного и убитого им скота было так много, что «воды в вади текли кровью» – формула, описывающая забивание скота в неразумном, неумеренном количестве, которая встречается и в других сокотрийских фольклорных текстах, см., например, Morris M.J. Op. cit. P. 2331: племя Балхейхом обезумело от горя после смерти вождя и забило столько скота, сколько невозможно было съесть, чем прогневило Бога. В нашем случае, возможно, помимо гигантского ущерба для враждебных племен, подразумевается, что герой способен в одиночку забить и съесть невероятное количество скота.

Затем следуют приведенные выше строки о множестве почек, двух сердцах и т. д.

На него попытались скатить огромный валун, но он отбил его стволом дерева, который использовал как вертел для мяса, – и поблагодарил за камень, который можно использовать для костра. После этого соседи решили, что он непобедим, и племена заключили мир, а племя Фир'уна стало многочисленным.

Описание «дикого человека» здесь включает 'physical aberration in both color (blackness) and size' [White 1978, p. 162]. Чернота – характерное свойство «дикого человека» в европейских легендах, а также в некоторых претендующих на достоверность описаниях «диких детей» [Benzaquén 2006, p. 59]. Упоминание кривых ног не только дополняет странный и пугающий облик персонажа, но и подчеркивает его физическую силу (*несмотря на кривые ноги*).

Интересно, что Ингемгем – и, первоначально, Фир'ун – не выступают как герои, защищающие племя, напротив, они вредят окружающим. Впрочем, Фир'ун вредит только враждебным соседям, и, судя по тону повествования, эти персонажи воспринимаются с точки зрения рассказчика скорее позитивно – как «удалые разбойники».

Тут тоже наблюдается некоторое сходство с европейскими образами «диких людей» – как пишет Уайт [White 1978, pp. 165–166], «дикий человек» не подчиняется никаким законам, живет не в обществе, но всегда рядом с ним, в какой-нибудь дикой местности по соседству с поселениями, и воровство скота – одно из характерных для него занятий.

3. Другой¹⁷ «дикий человек» по имени Гиль'ано¹⁸ жил на побережье, но не ел рыбу, лишь иногда поднимался в горы чтобы пить пахту. Он был необрезанный и не знал женщин, имел сверхъестественные способности, но скрывал их и притворялся сумасшедшим. Однажды Гиль'ано пришел в горы за пахтой и встретил людей, которые сказали ему, что убили всех мужчин его племени. Он сделал вид, что ничего не понял, но побежал к своему племени и, увидев убитых, решил мстить. Девочка, которая тоже обладала некими способностями, пошла с ним и произнесла проклятие, парализовавшее врагов, – и Гиль'ано перебил их одного за другим. Потом множество женщин из обоих племен родили от него детей, и он стал главой большого единого племени.

¹⁷ Morris M.J. Op. cit. P. 2300–2303.

¹⁸ 'Иса Гум'ан прокомментировал имя так: gil'ano – это название сорта пальмы, возможно, здесь есть намек на огромный рост героя.

Интересен здесь переход от асексуальности, присущей герою в диком состоянии, к гиперсексуальности, который знаменует и переход к жизни в обществе. Средневековые европейские «дикие люди» часто гиперсексуальны и обладают необузданным темпераментом, могут похищать женщин. При этом именно женщина приручает «дикого человека» [Bartra 1994, pp. 100–106]. Также и в старовавилонской версии эпоса о Гильгамеше блудница Шамхат буквально приводит Энкиду в цивилизованное общество после того, как провела с ним две недели [George 2018]. Сокотрийский герой, однако, руководствуется скорее не страстью, а чувством долга, когда стремится сначала отомстить за убитых, а затем возрождает племя и становится его главой и таким образом полностью интегрируется в общество, которого ранее избегал, – возможно, мотив сексуального акта как перехода в цивилизованное состояние здесь нерелевантен.

4. В еще одной истории людям по какой-то причине нужно рассмешить могущественного правителя по имени Макон (в обоих вариантах текста¹⁹ изложение несколько непоследовательно, у М. Моррис – пока он не смеется, не идут дожди), и они идут за советом к мудрому человеку по имени Мекраш («голый»). Тот игнорирует любые слова, пока к нему не обращаются в стихах, которые должны его задеть, – тогда он отвечает, а затем дает совет – привести к Макону множество безрогих коз одинаковой расцветки и таких же козлят и выпустить их всех одновременно. Когда Макон увидел, как козы с козлятами путаются и не могут разобраться, где чьи, он рассмеялся. В версии CSOL Мекраш – просто некий мудрец, у Миранды Моррис – «дикий человек», который живет в одиночестве, ни с кем не разговаривает, не носит одежды, ест только мясо диких коз и никогда не знал женщин²⁰.

Здесь мы снова встречаем упоминание асексуальности «дикого человека» – можно предположить, что она связана с необыкновенной силой или магическими способностями героя, которые он утратит если вступит в сексуальные отношения (ср. мотив C111²¹ – «герой утрачивает силу с утратой целомудрия»). «Дикий человек» может обладать тайным знанием, которым он делится неохотно, – его нужно поймать и заставить это сделать [Bernheimer 1952, pp. 25–26].

¹⁹ Morris M.J. Op. cit. P. 2234–2241; CSOL III, p. 27.

²⁰ Morris M.J. Op. cit. P. 2237.

²¹ Thompson St. Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged edition. Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

5. В доме одного бедняка поймали «сильного человека», который жил одиноко в горах, при нем нашли меру соли²². Человека отвели к султану и связали веревкой, о чем и сложили следующие строки:

máskin mǐʃər táhrer
bə-ḳayd ke tətákʰən
šóʔomk díʔe dóʔo
bə-ḳahf bə-di-mǐlʰo

Бедный дикий козел!
В путях, ты озираешься.
Ты продал свой рассудок
За какую-то меру соли!

История имеет несколько общих элементов с записанной нами легендой о «диком человеке» по имени Тахрер. Само это слово встречается в первой строке стихотворения и, возможно, отсылает к имени персонажа, но прямо не обозначено как таковое. Оно входит здесь в словосочетание «дикий козел» (mǐʃər táhrer) и может быть просто эпитетом для свободолюбивого и мужественного человека (идея о некотором благородстве или по крайней мере естественности и правильности для героя его дикого образа жизни также присутствует в стихотворении), который попался подобно тому, как дикие козы попадают в ловушки. Образ связанного и озирающегося по сторонам «дикого человека» (уподобленного и в этом дикому животному), оказавшегося в плену у людей цивилизованных, также напоминает о легенде.

Для понимания некоторых аспектов сокотрийского образа «дикого человека» стоит упомянуть, что на острове существует традиция отшельничества, и образ жизни отшельника, поселившегося в пещере, скорее ассоциируется у сокотрийцев не с особым «диким человеком», а с тем, как жили *цивилизованные*, принадлежащие к обществу люди в древности²³. По словам наших информантов, в старые времена жители горных деревень укры-

²² Müller D.H. Die Mehri- und Soqotri-Sprache. II. S. 314–315. Автор благодарит Леонида Ефимовича Когана за указание на этот текст и замечание, что соль может упоминаться, поскольку ассоциируется с копытными животными.

²³ Ср. внешнее свидетельство – британский дипломат, посетивший остров в 1615 г., описывает беднейшие слои сокотрийского общества как «дикарей»: «бедные, худые, обнаженные, с длинными волосами, не едят ничего, кроме корней, скрываются в кустах, не прикрытые ничем, бояться всего, не имеют домов, дикие почти как звери», которых он счел настоящим коренным населением острова (Roe T. The embassy of Sir Thomas Roe to the court of the Great Mogul, 1615–1619, as narrated in his Journal and correspondence / ed. by W. Foster. Vol. 1. Works issued by the Hakluyt society, 1899. P. 34).

вались в пещерах вместе со скотом от сильного дождя, ветра и от наводнений. Также, например, в отчете Оксфордской экспедиции 1956 г. [Botting 1958, p. 203–204] упоминается, что бедуины в жаркий сезон, когда нет травы на пастбищах, поднимаются со стадами в горы и живут в пещерах. В наши дни отшельничество также иногда практикуется²⁴.

Вот, например, записанный нами фрагмент рассказа об отшельнике²⁵, который обладает некоторыми тайными знаниями и способностями, но при этом является не «диким человеком», а скорее уважаемым членом традиционного общества:

tó'o yə'súmor fíne bə-zamán yə'súmor
 ʔad ʔag lə-ħa šibeb ʔar šáħi al-gá'ħer
 yəzɔ'om hšəy ʔəy bə-ʔirébe kíno lə-ħa
 bə-mómi bə-šarkíyya
 wa-šəy šəl'e ʔišárhən wa-šəl'e di-tétən
 wa-máħbər di-ʔérhon wa-ʔérəm šəy
 ʔášər wa-ʔəy mən əšgár di-báybay
 wa-lal yóufos dí'yhe bə-šə'ṭrəħər
 yə'súmor həy ʔag di-mən ʔirébe
 wa-yə'súmor həy ʔag máħgər bə-səb
 yə'sórəb éməd di-dómər míta yíkən
 dómər wa-míta al-tədomər dí'yhe bə-
 déro tó'o der ən'ábrər həy
 wa-ke šódím yəħágor dí'yhe lə-
 mázrəher bər yíkən tó'o l'isédəm
 (...) wa-yə'súmor həy nínhin di-gəzire
 tó'o yəšóniš ál-la bə-di-yíkən

Говорят, в старые времена жил один человек, старый, но крепкий, не больной.

Он жил один в небольшой пещере рядом с Момии, на востоке острова.

У него было тридцать три овцы и сто коз, и еще у него было одиннадцать деревьев папайи. Когда люди из племени говорили о нем, они называли его Человек-из-пещеры.

Еще его называли Предсказателем²⁶, потому что он знал, когда будет дождь, и когда не будет – в течение всей его жизни ему являлись видения. Когда он спал, он предвидел во сне, и потом было так, как ему приснилось.

<...> Его называли еще Старшим братом (всею) острова, потому что Бог открывал ему будущее.

²⁴ Известный отшельник Абдулла ас-Салим Эллай, живущий в пещере на побережье недалеко от Калансии, демонстрирует туристам подобный образ жизни: The hermit of Socotra Island – BBC Travel. URL: <https://www.bbc.com/travel/article/20211209-the-hermit-of-socotra-island> (дата обращения: 25.11.2025).

²⁵ Рассказан Ахмадом 'Исой ад-Да'архи в июне 2021 г. в Москве.

²⁶ Сокотри *máħgər* (дв. *maħgíri*, мн. *máħgor*) – человек, который наблюдает за звездами и предсказывает погоду.

Большинство героев в сокотрийских историях носят «говорящие» имена, отсылающие так или иначе к одной из характерных черт «дикого человека», которые встречаются как в свидетельствах, претендующих на достоверность, так и в фольклорных нарративах [Benzaquén 2006, pp. 58–59; Zingg 1940, pp. 504–514] – живет среди диких животных и ведет себя подобно им (Тахрер), не носит одежду (Мекраш), агрессивный и нетерпеливый (Фир'ун), издает животные звуки вместо членораздельной речи (Ингемгем). Упоминаются также и другие классические черты: уединенный образ жизни, гипер- или асексуальность, странные пищевые привычки; в том числе чисто фольклорные – особая мудрость и обладание тайными знаниями, небывалая сила, которая может символически отображаться через наличие лишних, добавочных органов или зооморфные черты.

Сокотрийские истории о «диких людях» представляют собой определенный спектр по степени их «дикости»: с одной его стороны Тахрер – персонаж, который ведет себя как одна из диких коз, с которыми он живет, совершенно не способен интегрироваться в человеческое общество, но обладает мистической связью с животными, и после его гибели нарушается природное равновесие. Сама эта история скорее иного типа, нежели опубликованные Давидом Мюллером и Мирандой Моррис истории «диких героев», в которых, подобно европейским образцам, «граница между героизмом и дикостью подвижна» [Bernheimer 1952, p. 10], персонажи способны взаимодействовать с людьми на разных уровнях.

«Дикие герои» вроде Ингемгема и Фир'уна живут уединенно, вне общества, и представляют определенную проблему для него. Они имеют в своем облике фантастические черты, указывающие на их необыкновенную силу. При этом такие герои, как Фир'ун и Гиль'ано, имея черты «дикого человека», в конечном итоге проявляют лояльность своему племени.

Наконец, есть персонажи, выбравшие отшельнический образ жизни. Они также обладают некоторыми сверхъестественными способностями, однако в доступных нам версиях не упоминается, что они отличаются от обычных людей, их «дикость» выражается скорее в особом образе жизни и нежелании контактировать с обществом.

Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00163-П.

Автор выражает искреннюю и глубокую признательность нашим сокотрийским коллегам и информантам – 'Исе Гум'ану ад-Да'архи,

Ахмаду 'Исе ад-Да'архи и Майсун ад-Да'архи за неоценимую помощь в изучении сокотрийского языка и культурного наследия. Особую благодарность автор приносит Леониду Ефимовичу Когану за поддержку, множество ценных замечаний, а также за предоставленную возможность принимать участие в исследованиях Сокотры. Автор также благодарит Кевина Мак Нира за обсуждение темы отшельничества на острове.

Acknowledgements

This research was supported by a grant from the Russian Science Foundation № 22-18-00163-II.

The author expresses sincere and profound gratitude to Soqotri colleagues and informants – 'Isa Gum'an al-Da'rhi, Ahmad 'Isa al-Da'arhi and Maysoon Mohammed al-Da'rhi for their invaluable assistance in the study of the Soqotri language and cultural heritage. Special thanks are due to Prof. Leonid Kogan for his support, numerous valuable comments, and for providing the opportunity to participate in research on Soqotra. The author also thanks Kevin McNeer for discussions on the phenomenon of hermits on the island.

Список сокращений

- CSOL – Naumkin V., Kogan L., Cherkashin D., Bulakh M., Vizirova E., al-Da'rhi 'I.G., al-Da'rhi A.'I., al-Da'rhi M.M. Corpus of Soqotri oral literature. Vol. I–II, III (forthcoming). Studies in Semitic Languages and Linguistics. Leiden: Brill, 2014 –
- LS – Leslau W. Lexique Soqotri (Sudarabique moderne) avec comparaisons et explications étymologiques. P.: C. Klincksieck, 1938. 501 p. (Collection linguistique publiée par la Société de linguistique de Paris; 41)

Литература

- Bartra 1994 – Bartra R. Wild men in the looking glass: The mythic origins of European otherness. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994. 232 p.
- Belozerova et al. 2023 – Belozerova A., Kharitonova A., al-Da'arhi A.'I. A “wild man” from the Island of Soqotra: A new text in its comparative setting // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 2023. Vol. 86. No. 3. P. 561–580.
- Benzaquén 2006 – Benzaquén A.S. Encounters with wild children: Temptation and disappointment in the study of human nature. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2006. 400 p.

- Bernheimer 1952 – *Bernheimer R.* Wild men in the Middle Ages: A study in art, sentiment, and demonology. Cambridge: Harvard University Press, 1952. 224 p.
- Botting 1958 – *Botting D.* The Oxford University expedition to Socotra // The Geographical Journal. 1958. Vol. 124. No. 2. P. 200–207.
- Dombrowski et al. 2011 – *Dombrowski S.C., Gischlar K.L., Mrazik M.* Assessing and treating low incidence/high severity psychological disorders of childhood. Ne.Y.: Springer, 2011. 254 p.
- Foley 1986 – *Foley J.M.* Tradition and the collective talent: Oral epic, textual meaning, and receptionalist theory // Cultural Anthropology. 1986. Vol. 1. No. 2. P. 203–222.
- George 2018 – *George A.R.* Enkidu and the Harlot: Another Fragment of Old Babylonian Gilgameš // Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie. 2018. Vol. 108. No. 1. P. 10–21.
- Popović 1988 – *Popović T.* Prince Marko: The hero of South Slavic epics. Syracuse: Syracuse University Press, 1988. 240 p.
- Simeone-Senelle, Lonnet 1991 – *Simeone-Senelle M.-C., Lonnet A.* Lexique Soqotri: Les noms des parties du corps // Semitic studies in honor of Wolf Leslau / ed. by A.S. Kaye. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991. P. 1143–1487.
- White 1978 – *White H.* The forms of wildness: Archaeology of an idea // White H.–Tropics of discourse: Essays in cultural criticism. Baltimore: John Hopkins University Press, 1978. P. 150–182.
- Zingg 1940 – *Zingg R.M.* Feral man and extreme cases of isolation // The American Journal of Psychology. 1940. Vol. 53. No. 4. P. 487–517.

References

- Bartra, R. (1994), *Wild men in the looking glass: The mythic origins of European otherness*, University of Michigan Press, Ann Arbor, MI, USA.
- Belozerova, A., Kharitonova, A. and al-Da'arhi, A.I. (2023), "A 'wild man' from the island of Soqatra: a new text in its comparative setting", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 86, no. 3, pp. 561–580.
- Benzaquén, A.S. (2006), *Encounters with wild children: Temptation and disappointment in the study of human nature*, McGill-Queen's University Press, Montreal, Canada.
- Bernheimer, R. (1952), *Wild men in the Middle Ages: A study in art, sentiment, and demonology*, Harvard University Press, Cambridge, MA, USA.
- Botting, D. (1958), "The Oxford University expedition to Socotra", *The Geographical Journal*, vol. 124, no. 2, pp. 200–207.
- Dombrowski, S.C., Gischlar, K.L. and Mrazik, M. (2011), *Assessing and treating low incidence/high severity psychological disorders of childhood*, Springer, New York, NY, USA.

- Foley, J.M. (1986), "Tradition and the collective talent: Oral epic, textual meaning, and receptionist theory", *Cultural Anthropology*, vol. 1, no. 2, pp. 203–222.
- George, A. (2018), "Enkidu and the Harlot: Another Fragment of Old Babylonian Gilgamesh", *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*, vol. 108, no. 1, pp. 10–21.
- Popović, T. (1988), *Prince Marko: The hero of South Slavic epics*, Syracuse University Press, Syracuse, NY, USA.
- Simeone-Senelle, M.-C. and Lonnet, A. (1991), "Lexique Soqotri: les noms des parties du corps", in Kaye, A.S., ed., *Semitic studies in honor of Wolf Leslau*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, Germany, pp. 1445–1487.
- White, H. (1978), "The forms of wildness: Archaeology of an idea", in White, H., *Tropics of discourse: essays in cultural criticism*, John Hopkins University Press, Baltimore, MD, USA, pp. 150–182.
- Zingg, R.M. (1940), "Feral man and extreme cases of isolation", *The American Journal of Psychology*, vol. 53, no. 4, pp. 487–517.

Информация об авторе

Анастасия В. Белозёрова, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; 101000, Россия, Москва, ул. Мясницкая, д. 20;

Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; 107031, Россия, Москва, ул. Рождественка, д. 12; unpindownable@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1747-861X

Information about the author

Anastasia V. Belozeroва, HSE University, Moscow, Russia; 20, Myasnitskaya St., Moscow, Russia, 101000;

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 12, Rozhdestvenka St., Moscow, Russia, 107031; unpindownable@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1747-861X

Дикость vs человечность в представлениях удмуртов о духах лесного пространства

Герман Ю. Устьянцев

*Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия;
Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН,
Москва, Россия, ustyan-93@mail.ru*

Аннотация. Автор рассматривает дикость как мифологическую категорию, свойственную некоторым фольклорным персонажам, в частности духам природы. Во многих регионах мира можно выделить группу мифологических персонажей под условным названием «дикие люди». Для них характерны тесная связь с природой, человекоподобие, обособленность от мира людей. В статье образы удмуртских духов лесного пространства исследуются как агенты, совмещающие в себе признаки антропоморфного и бестиарного свойства, а также проявления демонической природы. На основе опубликованных фольклорно-этнографических источников, СМИ и архивных данных, а также собственных полевых материалов 2024–2025 гг. (интервью, быличек, поверий) автор подробно рассматривает персонажей *нюлэсмурта*, *палэсмурта*, *нюлэскузё* и других в мифологической прозе удмуртов (преимущественно южных). Эти образы в фольклорных текстах обладают универсальными демоническими чертами (оборотничество, половинчатость, хроматические характеристики). В большинстве свидетельств духи леса имеют антропоморфное воплощение, носят одежду, имеют жилище, могут владеть речью. Лесная природа в мифологии представляется окультуренным владением духов. Автором выявлены тенденции к размыванию мифологических образов, сокращению использования демононимов в нарративах, деперсонализации мифологического пространства леса.

Ключевые слова: дикий человек, удмуртский фольклор, духи-«хозяева», *нюлэсмурт*, *палэсмурт*

Дата поступления статьи: 18 февраля 2026 г.

Дата одобрения рецензентами: 24 марта 2026 г.

Дата публикации: 26 сентября 2026 г.

Для цитирования: Устьянцев Г.Ю. Дикость vs человечность в представлениях удмуртов о духах лесного пространства // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 3. С. 114–132. DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-114-132

Wildness vs humanity in the Udmurt people's perception of forest spirits

Herman Yu. Ustyantsev

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;
N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology
and Anthropology of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, ustyantsev93@mail.ru*

Abstract. The author considers wildness as a mythological category peculiar to some folklore characters, nature spirits in particular. A group of mythological characters can be identified under the conditional name “wild people” in many regions of the world. They are characterized by a close connection with nature, humaneness and isolation from the human world. The article examines the images of Udmurt spirits of the forest space as agents combining signs of anthropomorphic and zoomorphic properties, as well as manifestations of demonic nature. Based on published folklore and ethnographic sources, media and archival data, as well as his own field materials from 2024–2025 (interviews, bylichkas, beliefs), the author examines in detail the characters of Nyulesmurt, Palesmurt, Nyuleskuse and others in the mythological prose of the Udmurts (mainly southern). These images in folklore texts have universal demonic features (werewolf, half-hearted, chromatic characteristics). In most accounts, the spirits of the forest have an anthropomorphic incarnation, they wear clothes, have a home and can speak. Forest nature in mythology is represented by the cultivated possession of spirits. The author shows tendencies towards blurring mythological images, reducing the use of demononyms in narratives and depersonalizing the mythological space of the forest.

Keywords: wild man, Udmurt folklore, host spirits, nyulesmurt, palesmurt

Received: February 18, 2026

Approved after reviewing: March 24, 2026

Date of publication: September 26, 2026

For citation: Ustyantsev, H.Yu. (2026), “Wildness vs humanity in the Udmurt people's perception of forest spirits”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 3, pp. 114–132, DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-114-132

Проблематизация

Удмуртский фольклор богат текстами о духах, являющихся и/или обитающих в природных локусах: лесах, оврагах, рощах, холмах. Этих персонажей я рассматриваю в контексте представлений о «дикости» и «диких людях», распространенных во многих регионах мира. Легенды о насельниках природы, покрытых шерстью и ведущих примитивный образ жизни, известны в фольклоре народов Восточной и Центральной Азии, Африки, Северной, Центральной и Южной Америки [Kirtley 1964, p. 77]. Центральный персонаж этих текстов, «дикий человек» или «демон дикой природы» (“demon-of-the-wilderness”), обладает рядом универсальных признаков [Kirtley 1964, p. 90].

Отечественный фольклорист С.Ю. Неклюдов выделяет среди них следующие характеристики: такие мифологические персонажи «не пользуются огнем, не носят одежды, не владеют членораздельной речью, а иногда имеют и некоторые демонические признаки. В отличие от диких жителей заповедных земель из описаний “мифологической географии” они скрытно обитают в неосвоенных и труднодоступных местах “нашего” мира (горных пещерах, лесах, пустынях), время от времени вступая в соприкосновение с людьми, обычно небезопасное» [Неклюдов 2024б, с. 60]. «Дикий человек», с учетом его визуальных характеристик, функций и особенностей свидетельств о нем, условно расположен на пересечении антропоморфного, зооморфного и демонического начал. Семантические границы между демоническими персонажами и мифологическими дикарями подвижны: в некоторых традициях персонаж «дикого человека» очень близок по своим характеристикам к образам демонического фольклора. Это мифологическое существо является объектом гоминологических интерпретаций: его генезис некоторые исследователи и увлеченные любители мистики возводят к реликтовым видам человека или животного [Неклюдов 2022, с. 44–45]. Локальные вариации этого персонажа, например, *йети* или *бигфут*, становятся широко известными в глобальной культуре благодаря СМИ и кинематографу [Milligan 1990, pp. 88–89]. Образы «дикого человека» в мифологических представлениях народов мира отражают представления о культурном «другом», народе или древней генерации людей, лишенной достижений цивилизаций [Bartra 1994, p. 7].

В фольклоре народов Урало-Поволжья встречаются образы мифических диких существ, живущих в неосвоенном природном пространстве и наделенных отдельными культурными признаками и человекоподобными чертами. В сказочной прозе этого этнографического региона дикость свойственна в основном духам

лесов, рощ, оврагов, холмов. В то же время локальным традициям практически незнаком образ «снежного человека», выделяемый, например, в фольклоре народов Центральной Азии или индейцев Северной Америки, своего рода классический тип «дикого человека». В этой статье речь пойдет о дикости как аспекте мифологических представлений о насельниках лесного пространства. В качестве объекта исследования выбрана несказочная проза удмуртов, народа Урало-Поволжья, демонстрирующая синтез демонологических представлений финно-угров, русских и тюркоязычных групп.

Упоминания исследователей об образах удмуртского фольклора, связанных с лесом, встречаются в XVIII в. И.И. Георги приводит описания «половинчатого человека» *палэсмурта* и *обыды*¹. Ценные данные о персонажах удмуртского фольклора записал удмуртский этнограф Г.Е. Верещагин, в частности былички о *кузь-пинё-мурте*, *нюлэсмурте*, *палэсмурте*². Фольклор глазовских удмуртов конца XIX в. изучал Н.Г. Первухин³. Этнограф Н.И. Смирнов систематизировал религиозные верования удмуртов, опираясь на более ранние свидетельства⁴. Источником по мифологии удмуртов является «Курс по этнографии вотяков» А.И. Емельянова⁵. Представления о духах леса и практики их почитания исследовали советские и российские ученые: этнограф В.Е. Владыкин [Владыкин 1994], фольклорист Т.Г. Владыкина [Владыкина 2018]. Комплексное изучение духов леса проводилось коллективом авторов в 2000–2010-е гг.: в этот период был опубликован цикл научных статей «Образы лесных духов в удмуртской мифологии и фольклоре», состоящий из трех частей. Первая статья Т.Г. Владыкиной посвящена лесному «хозяину» *нюлэсмурту* [Владыкина 2009], вторая статья авторства Т.Г. Владыкиной

¹ *Георги И.И.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. СПб.: Русская симфония: Библиотека Академии наук, 2007. С. 96.

² *Верещагин Г.Е.* Собрание сочинений: В 6 т. / отв. за вып. Г.К. Шкляев. Т. 3. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. 308 с.

³ *Первухин Н.Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз 1: Древняя религия вотяков по ее следам в современных преданиях / сост. Н. Первухин. Вятка: Губернская тип., 1888. 104 с.

⁴ *Смирнов И.Н.* Вотяки: Историко-этнографический очерк. Казань: Тип. ун-та, 1890. 358 с.

⁵ *Емельянов А.И.* Курс по этнографии вотяков. Вып. 3: Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань: Изд. Казанского восточного издат. подотдела, 1921. 156 с.

и Т.И. Паниной систематизирует представления о «половинчатом человеке» *палэсмурте* [Владыкина, Панина 2015]. В третьей статье Т.И. Панина раскрывают образ демонической лесной женщины *обыды* [Панина 2017]. Особенностью опубликованных работ XIX–XXI вв. об удмуртских духах природы является их связь с религиозно-обрядовой тематикой.

Методы и задачи

Целью статьи является концептуализация удмуртского фольклора о духах природного ландшафта в контексте мифологических представлений о дикости. Категория дикости рассматривается мною как семиотическая связь персонажа с необжитым пространством природы, а также выраженная в поведении антинорма, инверсивный характер культуры. В рассматриваемой традиции уместно говорить о многоаспектном восприятии указанных персонажей: их описывают как почитаемых человекоподобных «хозяев», зловредных демонов и представителей мифического бестиария. На примере образов удмуртского фольклора мною рассмотрена сочетаемость антропоморфных, бестиарных и демонических признаков в образах духов природных локусов.

Помимо опубликованных ранее фольклорно-этнографических источников я привлекаю материалы полевых исследований (далее – ПМА), собранные в рамках Поволжской этнологической экспедиции исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова в 2024–2025 гг. В ходе полевых работ были опрошены жители южных и центральных районов Удмуртской Республики (далее – УР): Алнашского, Завьяловского, Игринского, Киясовского, Малопургинского, Можгинского, а также города Ижевска. Среди информантов – жители сельской и городской местности, преимущественно представители южной и центральной этнографических групп удмуртского населения старше сорока лет. В связи с билингвальностью поля в некоторых речевых ситуациях были привлечены ключевые информанты, способствующие коммуникации с удмуртоговорящим населением. Собиратели придерживались структурированного формата интервью, большинство текстов зафиксированы и приводятся на русском языке. В результате исследований были записаны мифологические рассказы о духах лесного пространства (былички, поверья), а также фольклорные экспликации, например, описания обрядовых действий. В качестве источников были привлечены опубликованные тексты несказочной прозы, а также сказки, материалы печатных и интернет-СМИ, архивные материалы советского этнографа В.Н. Белицер.

Лесной локус и его насельники

Духи лесной природы в фольклоре удмуртов могут быть условно разделены на зловредных существ, к которым относятся *палэсмурт* (удм. «половинчатый человек»), *искал-пыдо-мурт* (удм. «человек с коровьими копытами»), *кукри-бабай* (мифоним из татарского языка, букв. «дед-гром»), *бабасыр* (вариант перевода с тат. «вла-соглав», «острица»), *кузь-пинё-мурт* (удм. «человек с большими зубами»), *искал-пинё-мурт* (удм. «человек с коровьими зубами»), *обыда*, *шурали*, и духов-«хозяев», которые в локальной традиции воспринимаются как мифические защитники леса и населяющих его животных. Персонажами второй группы в быличках и поверьях выступают *нюлэсмурт* (удм. «лесной человек»), *бадзым нюня* (удм. «большой дядя»), *нюлэскузё* (удм. «лесной хозяин»), *тэлькузё* (удм. «лесной хозяин»), *чатчамурт* (удм. «человек чащи»), *нюлэ-нюня* (удм. «лесной дядя»), *лудмурт* (удм. «полевой человек»), *леший*, *лешак*, *белый человек*. Различия между этими группами условны: носители традиции не всегда разделяют персонажей леса на вредителей и «хозяев», редко используют конкретные номинации в устном рассказе. Один персонаж может сочетать в себе разные функции и иметь несколько обозначений в локальной традиции. На основе полевых материалов уместно говорить о деперсонализации мифологического пространства леса: по сравнению с более ранними фольклорно-этнографическими источниками, современные нарративы редко включают детальные описания духов леса. Часто информанты говорят об абстрактной злой силе, обитающей в лесу. Центральным образом повествования становится не персонаж, а место, в котором происходят пугающие явления.

Под влиянием массовой культуры в текстах СМИ появляются образы человекоподобного дикого существа, «снежного человека» и свидетельства о встрече с ним на территории УР. Схожие явления присущи и другим фольклорным традициям Урало-Поволжья, например, у современных обских коми *лешаки*, *лешие* воспринимаются некоторыми носителями традиции как «снежные люди» [Голубкова 2011, с. 291–293]. Однако в исследованных районах нарративы о «снежном человеке» не распространены. В актуальной мифологии тексты о «снежном человеке», замеченном в Удмуртии, бытуют преимущественно в форме интернетлора⁶. Согласно одному интернет-ресурсу, снежного человека,

⁶ Интернетлор – это тексты фольклора, которые воспроизводятся в форме текстов сетевых коммуникаций (Грамотчикова Н.Б., Хоруженко Т.И. Постфольклор и интернетлор: учеб.-метод. пособие. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2017. С. 10).

например, видели в деревне Пивовары (Красногорский район УР) в 1980-х гг.⁷ Опрошенные же нами информанты не упоминают в своих нарративах «снежных людей». Вероятно, подобные тексты носят локальный характер, и их фиксация требует более длительного полевого наблюдения.

Визуальные признаки и атрибуты. Звериное vs культурное

Зооморфизм в облике нечистой силы проявляется в наличии шерсти, копыт, звериных зубов. Так, в облике *искал-пинё-мурта* сочетаются черты человека и животного: «К числу злых духов относится Искал-пинё-мурт, по самому имени которого можно заключать о его наружности. Верхняя половина туловища этого существа покрыта обыкновенной мужицкой одеждой; нижняя половина – ноги покрыты шерстью и заканчиваются копытами»⁸. Характерной чертой духов леса являются также гипертрофированные зубы, что проявляется, например, в образе *бабасыра*⁹. Иногда лесной нечисти свойствен обильный шерстяной покров на всем теле: «Более злобным существом является лесной человекообразный мохнатый карлик, известный у южных вотяков под именем Шурали»¹⁰.

Духи леса, согласно быличкам, имеют облики животных или могут принимать их на какой-то период времени, демонстрируя способность к оборотничеству:

А видеть никто не видел. Не описывают как-то. А вот в детстве у нас еще соседка говорила, есть такая птица, говорит, шурале и кричит страшным голосом. А это, говорит, палэсмурт. Так-то на дереве-то живет этот палэсмурт и так страшно кричит (Н.).

Марийский демонический персонаж *овда* также имеет орнитоморфное воплощение: иногда его представляют в образе страшной лесной птицы. Считается, что овда издает звуки, схожие с криком совы [Устьянцев 2025, с. 222].

⁷ Бурцева И. Мистическая Удмуртия: где в республике найти «снежного человека»? Зачем он выходит к людям и какую опасность несет? // IZHLIFE. URL: <https://izhlife.ru/city/88879-misticheskaya-udmurtiya-gde-v-respublike-nayti-snezhnogo-cheloveka.html> (дата обращения: 23.01.2026).

⁸ Емельянов А.И. Указ. соч. С. 124.

⁹ Там же. С. 125.

¹⁰ Там же. С. 124–125.

Как правило, персонажи, связанные с лесом, обладают или очень высоким или очень низким ростом, а также могут его менять:

... (леший – Г. У.) обладает способностью удлинять и укорачивать свой рост, хотя меньше человека он никогда не бывает. В обыкновенном своем виде он имеет голову на одном уровне с самыми высокими деревьями¹¹.

Мифологические персонажи способны менять внешность, представая в образе обычного с виду человека, в некоторых нарративах – солдата¹². Вероятно, это связано с представлениями об ушедших на военную службу как находящихся в лиминальном состоянии, между жизнью и смертью, отсутствующих в обыденном мире людей. Чаще лесного «хозяина» описывают как мужчину средних лет или старика с бородой. При этом внешне нечеловеческую природу персонажа выдает только его необычайно высокий рост:

Нюлэскузё... Говорили... У меня отец рассказывал. Один мужик, говорит, пошел готовить дрова. Один пошел, но он имя говорил, я-то не помню уже, отец тоже у меня уже давно умер, и это, пошел, говорит, в лес, и тоже начались уже сумерки вечером, да, ладно, говорит, все, хватит, наверное, надо идти домой. Я, говорит, миллион раз в это место ходил. Выхожу по этой дороге же, и никак, говорит, не могу найти дорогу. Обратно, говорит, возвращаюсь туда, где я рубил дрова. Обратно разворачиваюсь, говорит, и обратно в эту же дорогу. И снова не нахожу, говорит, дорогу. Несколько раз, говорит, туда-сюда ходил, а потом слушал, говорит, голос. Ладно, говорит, иди уже, отпущу тебя. Посмотрел, говорит, вверх, выше елки, с бородой такой дед, говорит. Вот он говорил тогда, что это, видимо, лесной, да (В.).

В удмуртских мифологических рассказах духам леса свойственны черты культуры, некоторые элементы цивилизованного мира: одежда (головной убор, пояс), охотничье ружье, прирученные собаки. В опубликованных материалах встречаются следующие описания лесного «хозяина» *нюлэсмурта*:

...откуда-то появились серая, черная и с белым пятном на шее собаки. За ними (кто-то) похожий на человека, черноволосый, чернобородый, в сукмане с поясом в красную, синюю, зеленую полоску. С кисточками на концах. За спиной – ружье [Владыкина 2018, с. 101].

¹¹ Там же. С. 121–122.

¹² Смирнов И.Н. Указ. соч. С. 197–198.

Мы, две девушки, едем на телеге, в телегу бычок запряжен. Чувствую: рядом леший идет. С белой палкой, бородатый, шапка островерхая, спереди черный пояс висит [Владыкина 2018, с. 101].

Нюлэсмурт в фольклорной традиции обладает жилищем: хижинкой или ямой-землянкой¹³. По сообщениям И.Н. Смирнова, эти персонажи «носят такую же одежду, как и люди (их видали, как они плетут лапти), ведут хозяйство и забирают людей в работники. Как люди, Нюлэсмурты устраивают браки и пируют на них... Лошади Нюлэсмуртов отличаются от человеческих тем, что летают над лесом»¹⁴. Дух леса, согласно одному из рассказов, пользуется металлическими деньгами и ведет им счет [Владыкина 2018, с. 102]. А.И. Емельянов писал о *бадзымнюня* следующее: «В лесу у него имеется дом, семья, множество богатства, золота, серебра и скота»¹⁵. Из человеческих занятий *нюлэсмурту* свойственна и охота на дичь, причем в тексте одной сказки зайцы умирают от страшного свиста, который он издает¹⁶. В других удмуртских сказках *палэсмурт* ловит рыбу и варит уху¹⁷, а «боровой человек» угощает ею своих гостей из мира людей¹⁸. Такие описания в меньшей степени характерны, например, для марийской фольклорной традиции, в которой мифические насельники лесных локусов имеют более ярко выраженную «дикую» сущность, не выделены из окружающего мира природы [Устьянцев 2025].

В удмуртской мифологии лесной ландшафт представляется опасным и необжитым местом, что свойственно традициям и других народов Урало-Поволжья. Лес в нарративах о нечистой силе выступает в качестве «антимира». Мифологические насельники леса, духи ландшафта *нюлэсмурты*, *палэсмурты* подвергаются антропоморфизации, их воспринимают как группу человекообразных существ или народ, обладающий культурой. Населяющие лес фольклорные персонажи живут в домах, похожих на человеческие, носят и изготавливают одежду, разводят скот. Эти духи, согласно удмуртским сказкам и мифологическим рассказам, обладают социальной организацией, имеют жен и детей.

¹³ Там же. С. 197.

¹⁴ Там же. С. 197–198.

¹⁵ Емельянов А.И. Указ. соч. С. 122.

¹⁶ Удмуртские народные сказки. Ижевск: Удмуртия, 1976. С. 76–77.

¹⁷ Там же. С. 78–79.

¹⁸ Там же. С. 83–84.

Демоническая морфология

Устойчивым признаком демонизма у рассматриваемых персонажей является «половинчатость»: отсутствие конечностей, асимметрия тела. Наиболее устойчиво эти представления связаны с *палэсмуртом*. Сведения о нем известны еще по материалам И. Георги XVIII в.: «Палэс Мурт (получеловек) и Алида¹⁹ (леший) живут в лесах. У него одна только, да и то наизворот, нога; один большой глаз и превеликая титька, которую втискивает он людям в рот и тем их задушает»²⁰.

Наши информанты из Алнашского района отмечали иную трактовку образа *палэсмурта*. Его они описывают как существо, наполовину являющееся человеком, наполовину – лесным зверем (ПМА 2025).

Сведения о большой груди у *палэсмурта* встречаются и в других источниках: «Так, у него один глаз, одна нога, одна рука, один сосок на груди, который настолько велик, что, когда он кладет его в рот человеку, то последний задыхается»²¹.

Наличие гипертрофированной груди – устойчивый признак демонизма, характерный для женских образов [Неклюдов 2021, с. 2]. В частности, эта телесная особенность присуща описаниям марийской *овды* и удмуртской *обыды*. Однако у них, в отличие от *палэсмурта*, обычно две большие груди, которые они закидывают за плечи [Панина 2017, с. 54–55].

Еще одним демоническим воплощением лесного духа является вихрь, в котором он проносится по лесу: «Ходит (нюлэсмурт. – Г. У.) в вихре, с ужасной быстротой. По поверью, если вихрь налетит на тебя – ударит паралич. Людей, подвергшихся удару паралича, расслабленных, называют пэришуккем (пораженными перизм²²)»²³. В представлениях удмуртов мифологические персонажи, обитающие в лесном пространстве, обладают выраженным набором хроматических признаков. Чаще всего в их визуализациях фигурируют белый и черный цвета. Известен персонаж «белый человек» – высокая мужская фигура, которую можно встретить в лесной чаще. Его функции в нарративах не совсем ясны, обычно он не вступает в коммуникацию с людьми и только являет себя им:

¹⁹ Вероятнее всего, автор имел в виду *обыду*.

²⁰ Георги И.И. Указ. соч. С. 96.

²¹ Емельянов А.И. Указ. соч. С. 124.

²² *Пе(э)ри* – в мифологии тюркских народов Урало-Поволжья и удмуртов злые духи, демоны.

²³ Верецагин Г.Е. Собрание сочинений. Т. 2. С. 89.

Много в тех местах ходило легенд о Белом человеке, что жил в Черном лесу (Сьоднюлэс). Ох как радовался он, когда окрестные деревни начали умирать, разрушаться. Под вечер выходил Белый человек на вершину холма Нимшур-йыл, поросшую можжевельником, и прыгал там, исполняя дикие танцы от радости, что уходят люди из его владений, один он тут хозяином остается²⁴.

Одна наша информантка рассказала о седом, как лунь, духе, живущем в сакральном пространстве – *луде*:

Родовые куала²⁵ есть и семейные куала. Кроме этого, еще есть луд – священное место, где мужчина (проводит обряд. – Г. У.). И вот этот *луд*, он у нас вот там на горе. Вот одна женщина, когда я материал собирала, к сожалению, ее нет уже, рассказывала, что белый человек оттуда вышел (РМ).

По описаниям А.И. Емельянова, удмурты Сарапульского уезда представляли себе лесных демонов как свирепых существ, пожирающих людей: «...Известны еще Бабасыр-лесной черт, издающий особые крики, Кузь-пинё-мурт, во рту у которого имеются кровожадные зубы, и Кукри-баба, нечто вроде русской людоедки бабы-яги»²⁶. Мотив поедания людей в текстах, записанных в XIX–XX вв., в современных нарративах не встречается. Однако считается, что лесные духи могут причинить физический вред человеку и даже смерть. Подобно многим другим демоническим персонажам, *палэсмурт* может преследовать путников, чтобы зашекотать до смерти [Владыкина, Панина 2015, с. 64]. Помимо людей, жертвами нападения лесной нечисти может быть скот. Так, демон *шурали* из фольклора тюркских народов Урало-Поволжья, известный и среди южных удмуртов, ночью похищает лошадь и катается на ней, пока животное не выбьется из сил²⁷. Скотина в целом боится нечистую силу, обитающую в лесу:

Ну, я вот не знаю. Моя тетя рассказывала. Палэсмурт есть такое у нас, на удмуртском языке. Вот она... Обычно же женщины раньше на лошадях так и работали. И из одной деревни она в другую деревню везла. Короче, там мужчинки сидели. И вот они, ну, как обычные мужчины,

²⁴ Жилин С. Лесные встречи // Московский комсомолец в Удмуртии. 2001. 26 апр. – 3 мая.

²⁵ Пространство для семейных и родовых молений в отдельном доме на территории двора.

²⁶ Емельянов А.И. Указ. соч. С. 125.

²⁷ Там же. С. 124–125.

ну, через лес они ехали тогда. Обычно разговаривают, матерятся и так далее. И, говорит, как из леса кто-то сильно-сильно свистнул вообще, что лошадь даже на дыбы встала. Чуть люди не повалились с телеги. Вот это палэсмурт (Т.А.).

В некоторых быличках удмуртский дух леса способен вступать в устную коммуникацию с человеком, владеет человеческой речью, не всем понятным языком. Способность общаться с героем-визионером с помощью речевых средств обычно присуща фольклорным демонам:

Мы в детстве с одним стариком за брусничкой пошли. Мы знали, что он с лучшим разговаривать мог. Сели отдыхать, старик нам говорит: «Вы не бойтесь, сынки, если я кого-нибудь приглашу». ...Он со стариком в сторонке от нас сел, на непонятном для нас языке говорили. Около часа так сидели. Потом этот леший встал и чуть отошел – очень сильный ветер поднялся. Деревья аж до землигнулись [Владыкина 2018, с. 101].

Более того, насельники леса могут фигурировать в быличках и сказках в качестве духов-обогащителей. Человек, выполнивший определенные условия, получает от них награду. Так, герой одной сказки, приняв у себя дома свадьбу *обыды*, был одарен успехом в бортничестве и стал зажиточным купцом²⁸. При этом человек, попадая в «дикий» мир лесных духов, теряет счет времени, часто не помнит, где именно находился. По рассказу крестьянина Глазовской губернии XIX в., во время полевых работ местную девушку проклял собственный отец, сказав «чтоб тебя унес лешак». Девушку похитил лесной дух *бадзым-нюня* в образе солдата. Спусти несколько дней односельчане принесли ему жертву, и дочь вернулась в семью, при этом не могла вспомнить, как оказалось снова в поле и где была до этого²⁹.

Еще одна демоническая функция, помимо нападения на человека и воровства скота, которую в сказочной прозе могут выполнять духи природы, – это предвестие несчастий и смерти:

А она (героиня повествования. – Г. У.) практически в лесу живет. Ну там у нас хлева, конюшни в лесу стояли. Вот она пошла и перед смертью бабушки, своей матери, она увидела белого человека лесного, очень-очень высокий, весь в белом (Т.А.).

²⁸ Удмуртские народные сказки. Ижевск: Удмуртия, 1976. С. 87–88.

²⁹ *Верецагин Г.Е.* Собрание сочинений. Т. 3. С. 210–211.

Демоническое начало в функциях удмуртских лесных духов превалирует. Как правило, в рассказах они уводят путников в непроходимую чащу или водят по одной и той же дороге часами, похищают человека или домашних животных, наказывают человека за несоблюдение норм поведения в лесу. В то же время они обладают в локальной традиции еще одной мифологической ипостасью – являются объектами культовых практик.

Ритуальная коммуникация с лесным «хозяином»

Лес считается владением духов *нюлэсмурта*, *нюлэскузе*, *бадзым нюня*, *тэлькузе*, *чатчамурта*, *лешего*, некоторые функции духов-«хозяев» могут быть перенесены на медведя, который в удмуртской мифологии обладает особым семиотическим статусом³⁰. Его считают близким человеческому миру, наделенным сознанием существом, иногда предком человека. Реже «хозяином» считают демона *палэсмурта*. Фольклорные персонажи управляет животными, посылают охотнику удачу, покровительствуют скотоводству: «Роль Нюлэсмуртов в лесу выражается между прочим в том, что они разрешают зверям залегать в норы и берлоги, посылают охотникам добычу, скотине корм»³¹.

За нарушение сохранности лесного пространства лесной дух лишает путника или охотника добычи, водит его по лесу. В одной быличке мужчина не мог найти дорогу из леса, потому что вызвал гнев лешего, разорив воронье гнездо [Владыкина 2018, с. 102]. По поверьям, *нюлэсмурт* наказывает путника за срубленные без разрешения деревья:

Если пакостишь в лесу. Вот у удмуртов, например, перед тем как дерево срубить, надо сказать, помолиться, попросить прощения. Объяснить, что нам нужно для постройки дома или еще чего-нибудь. Так рубить нельзя. Извиняются перед этим деревом (Л.М.).

По сообщениям крестьянина из Глазовского уезда, *бадзым-нюня* обиделся на крестьянина за грубость в свой адрес и ударил его в висок³². Таким образом, «хозяева» леса требуют уважения и почитания. Этнограф А.И. Емельянов свидетельствовал о традиции молений лешему в Сарапульском уезде. В локальной традиции он отвечал как за охоту и скотоводство, так и за разведение пчел:

³⁰ Емельянов А.И. Указ. соч. С. 125–126.

³¹ Смирнов И.Н. Указ. соч. С. 198.

³² Верещагин Г.Е. Собрание сочинений. Т. 3. С. 212.

В Сарапульском уезде приносят в жертву осенью в лесу под елкой вино, хлеб и быка или серого барана. Жертвенные обряды выполняются избранными лицами: жрецом, кашеваром и резакон. При жертвоприношении в некоторых местностях хлеб кладут на ветки дерева. Особенность моления в том, что во время его поминают и умерших, в жертву которым приносится утка. В одной молитве лешему говорится: «Леший, дай мне дичи, белок, лисиц, медведей. Дай также пчел, направь их в сделанный мною улей. Я тебе тоже кое-что подарю»³³.

А.И. Емельяновым записан также текст моления-просьбы о защиты скота:

Бадзым нюня, палэс нюня! Вот мы выгоняем скот в луга, а потом начнем пахать, поэтому даем тебе жертву. Храни скот от зверей и дурных людей. Скот наш будет переходить чрез 12 рек, через 12 логов; береги его и охраняй от болезней и всякого зла³⁴.

У северных удмуртов существовал обряд еженедельного обращения к лесному «хозяину» с ритуальным выносом пищи (*сиён поттон*) [Владыкина 2009, с. 262]. По материалам Т.Г. Владыкиной, лешего просили также об урожайности, оставляли ему в качестве дара блины и хлеб на столбе изгороди или на развилке дерева. Вместе с едой иногда клали бумагу с письменным обращением [Владыкина 2018, с. 100–102]. Помимо хлеба и блинов, *нюлэсмурта* задабривали мясом водоплавающей птицы, утки или гуся³⁵, а также кашей, вином, мясом белого или серого барана³⁶. По представлениям удмуртов, дух леса может не принять жертву. Г.Е. Верецагин привел мифологический рассказ XIX в., в котором православный священник принес в жертву *нюлэсмурту* краденую утку, после чего услышал голос духа, недовольного жадностью попа. Священник пообещал пожертвовать свою утку и больше не слышал потусторонний голос³⁷.

В рассказах современников присутствуют воспоминания об обращении к духу леса, которые практиковали их родственники или односельчане:

³³ Емельянов А.И. Указ. соч. С. 122.

³⁴ Там же. С. 123.

³⁵ Научный архив ИЭА РАН им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Оп. 1. Ф. 13. Д. 18. Записная книжка № 4: *Белицер В.Н.* Материалы экспедиций к терюханам 1920-х.

³⁶ Емельянов А.И. Указ. соч. С.122–123.

³⁷ Верецагин Г.Е. Собрание сочинений. Т. 3. С. 155.

Ну, некоторые знают ведь, обращаются к какому-то, да, вот, обычно, как-то я понимаю, в Лужанах, кто-то вон заблуждались тоже, так они ведь обращались, слова какие-то надо знать, чтобы это выйти, обратиться (Г.А.).

В лес они шли, дак как не молиться? Ведь просили, лес-то надо. Хотя жили бедно, они лишнее дерево не срубят. Такие ведь маленькие дома были. По 8–9 детей вырастали в этих. Четыре на четыре были дома. Сейчас бани такие делают. И жили в таких условиях (О.А.).

Часто информанты говорят не о личном опыте обращения к духам леса, а ссылаются на обобщенные знания или практики предыдущих поколений. Однако полевые материалы демонстрируют сохранность ритуализованных действий, направленных на почитание духов леса, и в настоящее время.

Заключение

Результаты исследований показывают актуальную тенденцию к размыванию четких представлений о мифологических насельниках леса. В текстах этнографических интервью рассказчики делают акцент на «нехорошем месте», в котором неведомая им сила водит путников, вынуждает их плутать, а не на его обитателях. Часто носители традиции демонстрируют незнание мифономов (как русских, так и удмуртских). Интродукция персонажа осуществляется с помощью местоимений и слов «человек», «мужчина», «фигура». Подобное явление свойственно устной несказочной прозе в целом и не является спецификой сугубо актуальной удмуртской мифологии [Черванева 2014, с. 11–12]. В то же время в речевой практике современников распространены номинации *нюлэскузё*, *нюлэсмурт*, *палэсмурт*. Эти демонические персонажи считаются насельниками дикого и опасного лесного локуса, сочетающими функции духов-«хозяев» и страшных духов-вредителей (последнее особенно характерно для *палэсмурта*). В их образах, помимо универсальных демонических черт (оборотничество, половинчатость, хроматические характеристики), явственно прослеживается сочетание бестиарного и человеческого. В большинстве свидетельств дух леса имеет антропоморфное воплощение, образ седого старца. Более того, «дикий человек» в удмуртской мифологии окултурен, может пользоваться атрибутами цивилизации и обладать имуществом, а сам лес воспринимается как его угодья. Для *нюлэсмуртов* и *палэсмуртов* свойственны групповое воплощение, коллективный образ жизни, наличие семейных

связей. В рамках бинарности «норма-антинорма» эти существа отличаются от обычных людей умением коммуницировать с лесными зверями, агрессией. Удмуртских фольклорных персонажей отличает от классических «диких людей» других регионов отсутствие физической воплощенности, они не считаются существами «из плоти и крови» [Неклюдов 2024а, с. 72]. Признаки «хозяина», покровителя пространства проявляются в практиках ритуализованного обращения к духам природы.

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/>

Список информантов

- В. – ж., д. Черный Ключ, Алнашский район, УР, 2025.
Г.А. – ж., д. Сеп, Игринский район, УР, 2025.
Л.М. – м., г. Ижевск, УР, 2025.
Н. – ж., д. Муважи, Алнашский район, УР, 2025.
О.А. – м., д. Пазял, Можгинский район, УР, 2025.
Р.М. – ж., д. Карамас-Пельга, Киясовский район, УР, 2024.
Т.А. – ж., д. Сеп, Игринский район, УР, 2025.

Литература

- Владыкин 1994 – Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 383 с.
Владыкина 2009 – Владыкина Т.Г. Образы лесных духов в удмуртской мифологии и фольклоре: I. Нюлэсмурт (лесной человек / леший) // Традиционная культура в изменяющемся мире: Материалы VIII Международной школы молодого фольклориста «Традиционная культура в изменяющемся мире» и семинара «Пермистика: язык и стиль фольклора» / отв. ред. Т.Г. Владыкина, В.М. Гацак. Ижевск: УрО РАН; Удмуртский ин-т истории, языка и литературы, 2009. С. 24–30.
Владыкина 2018 – Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклорный миротекст: образ, символ, ритуал. Ижевск: МонПоражён, 2018. 298 с.

- Владыкина, Панина 2015 – *Владыкина Т.Г., Панина Т.И.* Образы лесных духов в удмуртской мифологии и фольклоре: II. Палэсмурт («половинный человек / человекообразное существо-половинка») // Ежегодник финно-угорских исследований. 2015. № 4. С. 59–67.
- Голубкова 2011 – *Голубкова О.В.* Лесные люди – люди снежные? (По материалам полевых исследований у обских коми) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2011. Т. 17. С. 291–295.
- 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 2024а – *Неклюдов С.Ю.* Опыт сравнительной демонологии: «дикие люди» Центральной и Западной Европы // Вопросы ономастики. 2024. Т. 21. № 3. С. 70–92.
- Неклюдов 2024б – *Неклюдов С.Ю.* Эвиденциальность как «внутренний комментарий» текста: свидетельства о «диком человеке» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 2. С. 58–80.
- Панина 2017 – *Панина Т.И.* Образы лесных духов в удмуртской мифологии и фольклоре: III. Обыда (лесная женщина) // Ежегодник финно-угорских исследований. 2017. № 11. № 2. С. 53–66.
- Устьянцев 2025 – *Устьянцев Г.Ю.* Концепт дикости в марийском фольклоре о духах лесного пространства // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 211–226.
- Черванева 2014 – *Черванёва В.А.* Человек естественный и сверхъестественный (по данным языка мифологической прозы) // Антропологический форум. 2014. № 23. С. 7–24.
- Bartra 1994 – *Bartra R.* Wild men in the looking glass: The mythic origins of European otherness. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994. 232 p.
- Kirtley 1964 – *Kirtley B.F.* Unknown hominids and New World legends // Western Folklore. 1964. Vol. 23. No. 2. P. 77–90.
- Milligan 1990 – *Miilgan L.* The “truth” about the Bigfoot legend // Western Folklore. 1990. Vol. 49. No. 1. P. 83–98.

References

- Bartra, R. (1994), *Wild men in the looking glass: The mythic origins of European otherness*, University of Michigan Press, Ann Arbor, MI, USA.
- Chervaneva, V.A. (2014), “Man as natural and supernatural (according to the language of mythological prose)”, *Antropologicheskii forum*, vol. 23, pp. 7–24.

- Golubkova, O.V. (2011), "Forest people – snow people? (Based on field research among the Ob Komi)", *Problemy arkheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nykh territorii*, vol. 17, pp. 291–295.
- Kirtley, B.F. (1964), "Unknown hominids and New World legends", *Western Folklore*, vol. 23, no. 2, pp. 77–90.
- Mliligan, L. (1990), "The 'truth' about the Bigfoot legend", *Western Folklore*, vol. 49, no. 1, pp. 83–98.
- Neklyudov, S.Yu. (2021), "Captured by a Mongolian nymph", *Zhivaya starina*, vol. 109, no. 1, pp. 2–6.
- Neklyudov S.Yu. (2022), "The Neanderthal resurrection and the abominable snowman legend", *Shagi/Steps*, vol. 8, no. 3, pp. 25–50.
- Neklyudov, S.Yu. (2024), "Essay on comparative demononymy: the 'wild people' of Central and Western Europe", *Voprosy onomastiki*, vol. 21, no. 3, pp. 70–92.
- Neklyudov, S.Yu. (2024), "Evidentiality as an 'internal commentary' on the text: Testimonies about the 'wild man'", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 2, pp. 58–80.
- Panina, T.I. (2017), "Forest beings in the Udmurt mythology and folklore: III. Obyda ('forest woman')", *Yearbook of Finno-Ugric Studies*, vol. 11, no. 2, pp. 53–66.
- Ustyantsev, G.Yu. (2025), "The concept of wildness in Mari folklore about the spirits of forest space", *Herald of Anthropology*, vol. 3, pp. 211–226.
- Vladykin, V.E. (1994), *Religiozno-mifologicheskaya kartina mira udmurtov* [Religious and mythological worldview of the Udmurts], Udmurtia, Izhevsk, Russia.
- Vladykina, T.G. (2009), "Images of forest spirits in Udmurt mythology and folklore: 1. Nyulesmurt (forest man / goblin)", in Vladykina, T.G. and Gatsak, V.M., eds., *Traditsionnaya kul'tura v izmenyayushchemsya mire: Materialy VIII Mezhdunarodnoi shkoly molodogo fol'klorista «Traditsionnaya kul'tura v izmenyayushchemsya mire» i seminara «Permistika: yazyk i stil' fol'klora»* [Traditional culture in a changing world: Proceedings of the 8th International School for Young Folklorists "Traditional Culture in a Changing World" and the Seminar "Permistics: The Language and Style of Folklore"], Uro RAN; Udmurtskii institut istorii, yazyka i literatury, Izhevsk, Russia, pp. 24–30.
- Vladykina, T.G. (2018), *Udmurtskii fol'klorny mirotekst: obraz, simvol, ritual* [Udmurt folklore worldtext: Image, symbol, ritual], MonPorazhen, Izhevsk, Russia.
- Vladykina, T.G. and Panina, T.I. (2015), "Forest beings in the Udmurt mythology and folklore: II. Palesmurt ('half-human creature')", *Yearbook of Finno-Ugric Studies*, no. 4, pp. 59–67.

Информация об авторе

Герман Ю. Устьянцев, кандидат исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6;

Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр-т, д. 32а; *ustyan-93@mail.ru*

ORCID ID: 0000-0003-0655-3127

Information about the author

Herman Yu. Ustyantsev, Cand. of Sci. (History), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047;

N.N. Miklouho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 32A, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119334; *ustyan-93@mail.ru*

ORCID ID: 0000-0003-0655-3127

Рассказы о диких людях
в Курганской, Костромской
и Архангельской областях:
заметки собирателя

Дмитрий В. Громов

*Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН,
Москва, Россия, gromovdv@mail.ru*

Аннотация. В основе статьи лежат материалы, собранные в Курганской (2000, 2005), Архангельской (2000) и Костромской областях (2013). Они сообщают о «диких», или «снежных», людях. Собранная информация соотносится с фольклорными описаниями диких людей из разных регионов мира. Во-первых, они способны отводить от себя опасность с помощью сверхъестественных способностей. Во-вторых, вступают в любовную связь с женщинами, которые рожают от них детей. Рассказы перекликаются с традиционным русским фольклором. В приведенных выше материалах видны пересечения с быличками о леших, с легендами о браке с медведем. В то же время, хотя диких людей и называют лешими, по набору своих признаков они мало соотносятся с ними. Дикие люди – это отдельный фольклорный образ. Из представленных здесь материалов фольклорная составляющая наиболее заметна в рассказах из Курганской области. Несомненно, на рассказы о «снежных людях» определяющее влияние оказывает идущая из медиа гоминологическая информация. Анализируя конкретные записи, довольно сложно с уверенностью разграничить, с одной стороны, влияние СМИ и массовой культуры (в частности, выступления гомиологов), с другой – фольклорные мотивы. Уяснить фольклорную составляющую позволяет сопоставление с рассказами о диких людях, бытующими в разных регионах планеты и послужившими материалом для формирования гоминологии.

Ключевые слова: «снежный/дикий человек», леший, устный рассказ, быличка

Дата поступления статьи: 16 декабря 2025 г.

Дата одобрения рецензентами: 15 января 2026 г.

Дата публикации: 26 сентября 2026 г.

© Громов Д.В., 2026

Для цитирования: Громов Д.В. Рассказы о диких людях в Курганской, Костромской и Архангельской областях: заметки собирателя // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 3. С. 133–142. DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-133-142

Stories of wild people in the Kurgan, Kostroma, and Arkhangelsk regions

Dmitrii V. Gromov

*Institute of Anthropology and Ethnography,
Moscow, Russia, gromovdv@mail.ru*

Abstract. This article is based on materials collected in the Kurgan (2000, 2005), Arkhangelsk (2000), and Kostroma (2013) regions. These materials report on “wild people” or “bigfoot”. The collected information correlates with folklore descriptions of wild people from various regions of the world. First, they are able to ward off danger using supernatural powers. Second, they have affairs with women, who bear their children. The stories echo traditional Russian folklore. The materials cited above overlap with folk tales about forest spirits and legends about marriage to bears. At the same time, although wild people are called forest spirits, their characteristics bear little resemblance to forest spirits. Wild people are a distinct folklore character. Of the materials presented here, the folklore component is most prominent in the stories from the Kurgan region. Undoubtedly, stories about “bigfoot” are decisively influenced by hominological information from the media. On the one hand, the influence of the media and popular culture (in particular, the writings of hominologists) is noticeable; on the other, folklore motifs are present. The influence of these two factors is difficult to separate. The folklore component can be clarified by comparing it with stories about wild people living in different regions of the planet. These stories served as the basis for the development of hominology.

Keywords: “Bigfoot / wild man”, wood demon, oral story, bylichka

Received: December 16, 2025

Approved after reviewing: January 15, 2026

Date of publication: September 26, 2026

For citation: Gromov, D.V. (2026), “Stories of wild people in the Kurgan, Kostroma, and Arkhangelsk regions”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 3, pp. 133–142, DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-133-142

В моей экспедиционной практике несколько раз встречались рассказы о диких людях. Эта тема не была предметом особого внимания, и мне не довелось собрать корпуса текстов, который позволил бы подробно раскрыть данную тему. Кроме того, по объективным причинам материалы разнородны; так, в ряде случаев информанты отказывались от аудиозаписи, и я фиксировал сообщения в полевом дневнике. Однако мое сообщение позволит дополнить обширную информацию о «снежных людях»¹ материалами из трех областей, в которых преобладает русское население.

Летом 2000 г. о диких людях мне рассказал Сергей Игоревич Арефьев (А.С.И.), учитель, краевед и потомственный охотник из села Першино Белозерского района Курганской области. По его рассказам, такие люди живут в окрестных лесах, охотиться на них нельзя, потому что это именно люди, а не животные; «раз бог создал, значит, с какой-то целью». В доказательство человеческой природы диких людей Сергей Игоревич привел то, что они воровали женщин и жили с ними; причем от такого сожительства рождались дети. Были случаи, когда эти дети возвращались к людям и жили среди них. Они ничем не отличались от обычных людей, разве что были более волосатыми («два-три первых поколения такие лохматые и косматые, а потом такие же делаются»). За «рожденными от леших» закрепляются клички: «Их полно. Черт зовут (кличка). Полевской, <говорят> “отец лешак был”. Полевской – дикой (утка есть домашняя, а есть полевская)». Сергей Игоревич обещал мне показать местного жителя, чей предок был «рожден от лешего» («не он пришел, а его прадед, может»).

Также он рассказал о том, как девочка нашла в лесу «детеныша лешака», играла с ним; он был как человеческий младенец, «только страшненький». За ребенком пришла лешачиха и забрала его; потом вернулась, забрала подстилку, на которой он лежал. Когда девочка пришла в деревню, то рассказала о произошедшем взрослым; мужчины пришли на место, но ничего не нашли, кроме норы.

Хотя «леший» и считается человеком, но зиму проводит в берлоге. Здесь, мне кажется, уместно упомянуть об особом отношении местных охотников к медведю; этого зверя считают близким к человеку, «потому что, когда с него шкуру сдерешь, он как человек, как баба»; наш собеседник говорил, что, убивая медведя, извиняется перед ним, говорит, что это не он убил, а ружье убило

¹ Выражение «дикие люди», вынесенное в заголовок статьи, я употребляю как условное обозначение; в ходе бесед с информантами использовались другие слова и выражения, чаще всего гоминологический термин «снежные люди», известный и мне, и информантам из масс-медиа.

(А.С.И.), т. е. медведь, как и «леший», воспринимается как находящийся между людьми и миром животных.

Сергей Игоревич рассказал о недавнем случае, когда мимо покоса, где сметывались стога, по опушке леса («по кустарнику») прошло несколько диких людей, что вызвало у работающих на покосе испуг: несколько человек, метавших сено, сразу же забрались на стог. При этом инциденте присутствовал и Олег Игоревич Арефьев, брат Сергея Игоревича. Он сообщил, что видел диких людей (в том числе самку с детенышем) на Мохнatom болоте на границе с соседним районом. Как опытный охотник, он отметил, что дикий человек умеет оказывать воздействие на расстоянии, т. е. со ста метров в него уже трудно прицелиться, «выстрелить в него нельзя, как оцепеняет» (А.О.И.).

Спустя несколько дней, находясь уже в деревне Стáриково Шумихинского района, я пересказал историю о диком человеке своей давней информантке Анне Федоровне Худяковой, она тут же рассказала в дополнение следующую историю:

...Он был рыбак, они по речке по какой-то плавали – и тоже женщину спасали. Она, значит, сено косила, и её медведь украл. Утащил в берлогу. И, значит, утащил её в берлогу, а эта, медведица, заворчала. Он взял ее, и прямо на ее глазах задавил, задрал. Медведицу свою. А с ней стал жить как с женой. И она двух ему медвежонков родила, это женщина. Ну и вот, теперь чё, уж она прожила семь лет у его. Перво время, говорит, я с голоду замирала, дак он, говорит, на огне мясо обжаривал и всё одно её кормил. Старался. Ну а когда она родила детёнышей-то, он стал как более надеяться на неё. Что она теперь не убежит – дети. И стал эту берлогу открывать. А то уходил, и большим камнем придавлял – она не могла выйти. А с ребятишками она – стал её выпускать. Они ходят, ходят: грит, ягоды собираем с ним ходим, да чё. А теперь – значит, она видит, кака-то тропка, тропка. Она один день по этой тропке со своими с мишками ходила, на другой день, на третий день, и добралась, что это речка, к речке тропка. Ну и решили шта: раз речка, может, кто-то будет на речке. Вот он ушел, сказал: я приду вот когда, с добычей. Пошел за добычей за какой-то. Он, говорит, много добычи таскал всякой, кормил её. Ну, и она решилась бежать. С этими, с ребятишками-та. Подбежала к речке-та, а там плавают эти мужчины двое. Она машет-кричит им – они плывут к ней. Приплыли. Она говорит: «Спасите меня, вот у меня два межвежонка, я семь лет с медведем живу». – «Садися». Ну и вот только на середку сплыли... Ребятишек она оставила... И медведь-то бежит. Да как он, грит, выл! Подымет <медвежонка> и покажет: куда-ты? а их-то оставила? Но она всё же приехала. И она уже речь забыла человеческую за семь лет. Мало, грит, которо уже могла говорить. Вот так. Да и ещё

с испугу, разве не напугалась. И вот они её спасали – так вот этот сродный брат-то и рассказывал, что они как спасли, она им и говорила-та: семь лет я с медведем прожила. Была на покосе, и он меня утащил. Вот так. А насколько это правда – не знаю. <А детей она там оставила?> Оставила двух медвежонков. Они родились не ребёнки, а медвежонки (Х.А.Ф.).

Отрывочные сообщения о диких людях я встречал в Курганской области еще. Так, пожилая женщина из с. Птичье рассказывала о своих детских воспоминаниях: группа мохнатых людей шла через поле (Т.В.А.). Один из информантов сказал, что русалки, рассказы о которых крайне популярны здесь [Громов 2006], схожи с обезьянами: «Она была образ вроде как обезьяны, но это человек, была русалка. Лохматая, обросшая была. Голова обросшая» (О.А.). В этом мне тоже видится отголосок представлений о диких людях.

Информация о диких людях в Курганской области встречалась не только мне. Так, екатеринбургский фольклорист Алексей Анатольевич Бобрихин рассказывал, что знаком с такой информацией по архивам Свердловского областного дома фольклора; к сожалению, эта информация осталась неопубликованной, так как Алексей Анатольевич недавно скончался.

Весной 2000 г. о диких людях мне рассказал Владимир Черепанов, военный пенсионер из дер. Халуй Каргопольского района Архангельской области (Ч.В.). Во время охоты он видел такого «снежного человека» краем глаза, когда тот пересекал тропу. При этом по форме «человек» показался квадратным. В тот момент мой информант испытал чувство особого страха и высказал мнение, что «снежный человек» может воздействовать на расстоянии. С тех пор он научился распознавать появление поблизости «снежного человека» по ощущению специфического страха, который у него возникал.

Примечательно, что этот страх был привязан к конкретному локусу: он возникал только в одном месте – болотистом урочище Загрязное (лес и поле); здесь же «водит» (информант рассказывал, что однажды заплутал, по непонятным причинам трижды свернув под углом в девяносто градусов), в этом же месте наблюдала странное видение мать информанта.

Данная местность прославилась в начале 1990-х гг. тем, что здесь было «зафиксировано» появление «снежных людей», о котором писали даже в центральной прессе: «снежного человека» с детенышем наблюдали на территории военной части. В 2000 г. местные жители с удовольствием пересказывали мне этот эпизод; издали я видел и ту самую военную часть.



Рис. 1. Карта достопримечательностей Кологривского района: стенд, расположенный на центральной площади Кологрива.

Номером 3 обозначено «Урочище Степановка».

Место обитания снежного человека – кологривского «чудобища».

Лето 2013 г., фото Д.В. Громова

Наконец, третий случай знакомства с текстами о «снежном человеке» – экспедиция Государственного республиканского центра русского фольклора в город Кологрив Костромской области, в которой я участвовал летом 2013 г. (рук. М.Д. Алексеевский). Здесь дикие люди оказались одной из тем местного брендинга и привлечения туристов; в частности, места их обитания были указаны на карте района, вывешенной на главной площади (рис. 1). Нам довелось пообщаться с человеком, который разрабатывал данную тему в рамках брендинга. Он рассказал историю про одного из местных жителей, спецназовца, который по неким причинам личного плана ушел жить в лес; встречавшиеся с ним иногда пересказывали свой опыт как наблюдение «снежного человека». В моей коллекции есть и такой рассказ местного жителя:

Вот Вы спрашиваете про снежного человека. В лесу всякое случается. Мне, например, друг-охотник вот что рассказывал. Оказался он как-то в дальней части леса. Короче, там, где люди особо-то и не ходят. Присел отдохнуть возле тропы, ружье на коленях держит. Вдруг слышит – кто-то прётся через лес, ветки трещат. Вышел на тропу мужчина. Всё лицо заросло бородой. В какой-то поношенной одежде. Стоит, друг на друга смотрят. У моего друга ружье на коленях. Наконец, мой друг говорит: «Ну, что делать-то будем?!» Бородатый развернулся и быстро ушел. Мой друг рассказывал: я остался один, думаю – что-то не так было. И вдруг понял, что – у этого бородатого глаза были без век» (Ч.М.В.).

Рассказы, услышанные в Кологриве, сводились к описанию встреч в лесу с необычными людьми, но, в отличие от рассказов из Курганской области и Каргополья, они не следовали традиционным фольклорным нарративам, не наблюдалось параллелей с другими персонажами быличек².

* * *

Анализируя небольшую подборку моих записей о диких людях, могу сделать несколько обобщений.

Собранные описания соотносятся с фольклорными описаниями диких людей из разных регионов мира [Поршнев 1963]. Во-первых, эти существа способны отводить от себя опасность с помощью сверхъестественных способностей. Во-вторых, дикие люди вступают в любовную связь с женщинами, которые рожают от них детей.

Несомненна не только фольклорная природа бытования рассказов о диких людях [Неклюдов 2024], но и их встроенность в традиционный русский фольклор. В приведенных выше материалах мы видим пересечения с быличками о леших, с легендами о браке с медведем. В Каргополье рассказы о снежных людях привязывались к местам, где «водит» (т. е. были связаны с еще одним сюжетом быличек). В то же время, хотя диких людей и называют лешими, по набору своих признаков они мало соотносятся с этими

² Словарь «Славянские древности» сообщает, что леший имеет вид человека «с белыми выпуклыми глазами (з.-рус.)», у него «нет бровей и ресниц (рус.)» (Левкиевская Е.Е. Леший // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004. С. 104–109); однако такие детали упоминаются не часто, и я не уверен, что кологривский рассказ о диком человеке без век стоит рассматривать как отражение этого фольклорного образа.

мифологическими персонажами³. Дикие люди – это отдельный фольклорный образ. Из представленных здесь материалов фольклорная составляющая наиболее ярко выражена в рассказах из Курганской области.

Несомненно, на рассказы о «снежных людях» определяющее влияние оказывает идущая из медиа гоминологическая информация. Мало того, в гоминологическом дискурсе находился и я как собиратель. Прослушивая записи, я вижу, что навязывал выражение «снежный человек» своим информантам, и они легко поддавались, вслед за мной используя «гоминологическую» терминологию, которая была на слуху. Хотя, как оказалось, в Курганской области «снежный человек» был «лешаком», «полевским» и др. Возможно, благодаря моей исследовательской ошибке часть значимой информации осталась невыявленной.

Анализируя конкретные записи, довольно сложно с уверенностью разграничить, с одной стороны, влияние СМИ и массовой культуры (в частности, выступления гоминологов), с другой – фольклорные мотивы. Уяснить фольклорную составляющую позволяет сопоставление с рассказами о диких людях, бытующими в разных регионах планеты и послужившими материалом для формирования гоминологии [Неклюдов 2012]. Так, выслушав в Каргополье рассказ о «снежном человеке», я с сомнением относился к его фольклорности, подозревая «охотничью байку», возникшую благодаря знакомству рассказчика с гоминологическими публикациями. Такая оценка поддерживалась и статьей Н.В. Петрова, убедительно показавшего, что рассказы о «снежном человеке» в Каргополье стимулировались публикациями в местных СМИ [Петров 2017]. Однако нельзя не признать, что рассказ нашего информанта соответствует широко распространенному мотиву о невидимости «снежного человека» для охотников, и это говорит в пользу его фольклорного характера.

Список информантов

- А.О.И. – Арёфьев Олег Игоревич, Курганская обл., Белозёрский р-н, д. Першино. Зап. август 2000 г.
А.С.И. – Арёфьев Сергей Игоревич, 1964 г. р. Курганская обл., Белозёрский р-н, д. Першино. Зап. август 2000 г.
О.А. – Овчинников Александр, ок. 1930 г. р. Курганская обл., Шумихинский р-н, д. Благовещенье. Зап. 10 сентября 1999 г.

³ Левкиевская Е.Е. Леший // Славянские древности... Т. 3. С. 104–109.

- Т.В.А. – Торопова Валентина Афанасьевна, ок. 1940 г. р. Курганская обл., Шумихинский р-н, с. Птичье. Зап. 25 августа 2005 г.
- Х.А.Ф. – Худякова Анна Федоровна, 1913 г. р. Курганская обл., Шумихинский р-н, с. Птичье. Зап. август 2000 г.
- Ч.В. – Черепанов Владимир, о к. 1945 г.р. Архангельская обл., Каргопольский р-н, д. Халуй. Зап. 15 мая 2000 г.
- Ч.М.В. – Чистов Михаил Владимирович, 1963 г. р. Костромская обл., г. Кологрив. Зап. июль 2013 г.

Литература

- Громов 2006 – *Громов Д.В.* Русалочки озера Курганской области // Живая старина. 2006. № 4. С. 11–13.
- Неклюдов 2012 – *Неклюдов С.Ю.* Снежный человек как персонаж низшей мифологии // Демонология как семиотическая система: Тезисы докладов Второй научной конференции (Москва, РГГУ, 15–16 июня 2012 г.). М.: [РГГУ], 2012. С. 62–63.
- Неклюдов 2024 – *Неклюдов С.Ю.* Эвиденциальность как «внутренний комментарий» текста: свидетельства о «диком человеке» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 2. С. 58–80.
- Петров 2017 – *Петров Н.В.* Страшная месть снежного человека: каргопольский случай // Городские тексты и практики. Т. 2: Ньюслор: фольклорная интерпретация актуальных событий / сост. А.С. Архипова*, Д.А. Радченко. М.: Издат. дом «Дело» РАНХиГС, 2017. С. 16–44.
- Поршнева 1963 – *Поршнева Б.Ф.* Современное состояние вопроса о реликтовых гоминоидах. М.: ВИНТИ, 1963. 415 с.

References

- Gromov, D.V. (2006), "Mermaid lakes of the Kurgan region", *Zhivaya starina*, no. 4, pp. 11–13.
- Neklyudov, S.Yu. (2012), "Yeti as a character of lower mythology", in *Demonologiya kak semioticheskaya sistema: Tezisy dokladov Vtoroi nauchnoi konferentsii (Moskva, RGGU, 15–16 iyunya 2012 g.)* [Demonology as a semiotic system: Abstracts of the Second Scientific Conference (Moscow, RSUH, June 15–16, 2012)], RGGU, Moscow, Russia, pp. 62–63.

* Министерством юстиции России внесена в список физических лиц – «иностранных агентов».

- Neklyudov, S.Yu. (2024), "Evidentiality as an 'internal commentary' on the text: Testimonies about the 'wild man'", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 2, pp. 58–80.
- Petrov, N.V. (2017), "The Yeti's terrible revenge: The Kargopol case", in Arkhipova*, A.S. and Radchenko, D.A., comps., *Gorodskiye teksty i praktiki. Tom 2: N'yuslor: fol'klornaya interpretatsiya aktual'nykh sobytii* [Urban texts and practices. Vol. 2: Newslore: folklore interpretation of current events], Izdatel'skii dom «Delo» RANKHiGS, Moscow, Russia, pp. 16–44.
- Porshnev, B.F. (1963), *Sovremennoye sostoyaniye voprosa o reliktovykh gominoidakh* [The current state of the issue of relict hominoids], VINITI, Moscow, USSR.

Информация об авторе

Дмитрий В. Громов, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Россия; 119334, Россия. Москва, Ленинский пр-кт, д. 32а; gromovdv@mail.ru
ORCID ID: 0000-0002-0443-8718

Information about the author

Dmitrii V. Gromov, Dr. of Sci. (History), Institute of Anthropology and Ethnography, Moscow, Russia; 32a, Leninsky Av, Moscow, Russia, 119334; gromovdv@mail.ru
ORCID ID: 0000-0002-0443-8718

УДК 398.21(497.11)

DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-143-150

Цифровой индекс типов сербских народных сказок – индексация материалов прошлых и будущих исследований

Даниела М. Попович Николич

Нишский университет, Ниш, Сербия, danijela.popovic.nikolic@filfak.ni.ac.rs

Дата поступления статьи: 23 октября 2025 г.

Дата публикации: 26 сентября 2026 г.

Для цитирования: Попович Николич Д.М. Цифровой индекс типов сербских народных сказок – индексация материалов прошлых и будущих исследований // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 3. С. 143–150. DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-143-150

Digital index of Serbian folktale types – indexing of past and future research materials

Daniela M. Popovic Nikolic

University of Niš, Niš, Serbia, danijela.popovic.nikolic@filfak.ni.ac.rs

Received: October 23, 2025

Date of publication: September 26, 2026

For citation: Popovic Nikolic, D.M. (2026), “Digital index of Serbian folktale types – indexing of past and future research materials”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 3, pp. 143–150, DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-143-150

Сербская фольклористика характеризуется давней традицией собирания различных устных жанров. И систематические, и случайные неупорядоченные индивидуальные записи сопровождалась попытками опубликовать собранный материал, хотя

значительная часть фонда так и осталась в рукописях. В первую очередь это касается того материала, который до сих пор хранится в Этнографической коллекции Архива Сербской академии наук и искусств (ранее Сербская королевская академия). Помимо значительных собраний печатных материалов и записей в периодических изданиях, корпус сербского устного фольклора включает также богатый рукописный материал в архивах, частично отредактированный и известный в основном узкому кругу исследователей. К нему прилагаются документированные полевые материалы, которые на этапе обработки и архивирования были созданы в результате индивидуальной и групповой полевой работы.

Процесс формирования классического корпуса сербской устной прозы, вылившийся в систематическую запись и публикацию сборников, а также индивидуальных и коллективных записей в периодических изданиях, начался в середине XIX в. (хотя подобные попытки предпринимались и ранее). Начиная с первых шагов, отмеченных прежде всего трудами Вука Стефановича Караджича в приложении к периодическому изданию «Новине сербске из царствующаго града Виенне» (1821), и вплоть до периода, когда было опубликовано несколько значительных рукописных полевых материалов, история сербской фольклористики отмечена различным отношением к ее документированию и редактированию, а также различным восприятием и подходами к изучению.

Научные исследования сформированного таким образом корпуса часто следовали тенденциям развития фольклористики как науки в целом, в той или иной степени ориентируясь на соответствующие научные парадигмы и тенденции в отечественной науке. Их подтолкнули тенденции в мировой фольклористике, которые неизбежно отразились на проблеме систематизации и классификации записей. К немногочисленным исследованиям сербской устной прозы присоединились попытки ее систематизации и индексации в соответствии с международной системой, определяющей мотив, сюжет и тип как основные элементы содержания. Изучение сербской устной прозы, а также эпической поэзии (результатом чего стал «Указатель мотивов народных сказок балканских славян» Бранислава Крстича¹) также было посвящено вопросам выделения единиц содержания и определения их типологических структур с учетом соответствия и отклонений от моделей, представленных в международно признанных указателях типов (Аарне-Томпсон «Типы народной сказки: классификация и библиография» (АТ), в меньшей степени В. Эберхард и П.Н. Боратав «Типы

¹ *Krstić B.* Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena. Beograd: Akademija, 1984. 672 s.

турецких народных сказок»²) и мотивов (С. Томпсон «Указатель мотивов народной литературы»³). Именно в указателе Аарне-Томпсона сербская проза индексируется косвенно, путем включения отдельных записей из сборников в список материалов, относящихся к определенному типу. Индексация устной прозы в национальных рамках была реализована как сопутствующий элемент критических изданий сборников, таких как «Сербские народные сказки» Вука Стефановича Караджича⁴ (индексировано Майей Бошковиц Стули), «Сербские народные сказки из региона Лесковац» Драгутина Джорджевича⁵ (индексировано Надой Милошевич Джорджевич); как один из сегментов аналитического подхода к обширному материалу сербской прозы в сборниках XIX в. (Снежана Самарджия); в некоторых научных работах такая индексация была важным инструментом, с помощью которого материал определялся, анализировался и рассматривался в сравнительно-типологических рамках (С. Самарджия, Неманья Радулович, Марина Младенович Митрович и др.). Хотя результаты (в рамках различных теоретических отправных точек) таких подходов дали существенные результаты в изучении сербской устной прозы, сербская фольклористика не имела опубликованного указателя сказок, который мог бы выступить в качестве справочного издания, систематизирующего и индексирующего корпус сербской народной прозы. Отсутствие такого издания восполнил появившийся в 2024 г. цифровой индекс типов сербских народных сказок, который был создан и дополнен новым содержанием группой сербских фольклористов – специалистов по изучению повествовательных жанров: Неманей Радуловичем (филологический факультет Белградского университета), Мариной Младенович Митрович (Институт литературы и искусств, Белград), Иваном Прашталом (филологический факультет Белградского университета) и Даниелой Лекич (Институт литературы и искусств, Белград).

² Eberhard W., Boratav P.N. Typen türkischer Volksmärchen. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1953. 506 S.

³ 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. Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

⁴ Караџић В.С. Српске народне приповијетке. Сабрана дела Вука Караџића, књига трећа. Београд: Просвета, 1988. 770 с.

⁵ Борђевић Д. Српске народне приповетке и предања из лесковачке области. Српски етнографски зборник, Српска академија наука и уметности, Одељење друштвених наука; 94. Српске народне умотворине. Београд: Српска академија наука и уметности, 1988. 667 с.

Цифровой указатель типов народных сказаний⁶ разработан таким образом, что, помимо основного содержания, касающегося ключевых данных о недавней индексации по моделям международной классификации сюжетов повествовательного фольклора Аарне-Томпсона и Утера (ATU), он также содержит многочисленные ценные сведения об этапах научного интереса к классификации жанров прозы в рамках достижений сербской фольклористики с конца XIX в. до наших дней. Его структуру составляют следующие разделы: «Введение», «Указатель», «Материалы», «Исследования», «История», «О проекте» и «Контакты». Весь контент доступен на сербском и английском языках (перевод Д. Лекич), с соответствующим использованием фольклорной терминологии, на кириллице и латинице. Он также отличается высоким качеством благодаря профессионально разработанному визуальному представлению, автором которого является И. Прашталю.

Раздел «Указатель», также доступный в виде документа Word, на который ведет соответствующая ссылка⁷, можно использовать для поиска по номерам типов в ATU, а также по жанровой классификации (сказки о животных, ATU 1–298A*; волшебные сказки, 300–745A; легендарные сказки, 750–846*; новеллистические сказки, 850–990; сказки о глупом черте (великане), 1000–1190*; анекдоты и юмористические рассказы, 12 000–1962; формульные сказки, 2014–2200; неклассифицированные рассказы и другие, 2411). Выявленные типы сопровождаются данными о локализации (коллекция, номер сюжета, расположение и сочетание мотивов). Эта структура также дает представление о распределении и распространенности определенных типов в базе данных в целом и в отдельных коллекциях как единицах материала. Так, например, среди сказок о животных наблюдается доминирование типов ATU 298A* *Contest of Wind and Sun*, ATU 155 *Ungrateful Snake Returned to Captivity*, ATU 122F “*Wait till I am Fat Enough*”, ATU 103 *War between Wild Animals and Domestic Animals*, ATU 44 *The Oath on the Iron*, ATU 15 *Theft of Food by Playing Godfather*, ATU 4 *Sick Animal Carries Healthy One*, ATU 1 *The theft of fish*; в корпусе волшебных сказок преобладают типы ATU 480 *The Kind and the Unkind Girls* (13 источников, 25 записей), ATU 531 *The Clever Horse* (16 источников, 23 записи), ATU 707 *The Three Golden Children* (13, 21), ATU 327A *Hansel and Gretel* (10, 21), ATU 400 *Man on a Quest for His Lost*

⁶ Indeks tipova srpskih narodnih pripovedaka. URL: <https://snpindeks.weebly.com> (дата обращения: 15.10.2025).

⁷ Indeks SNP ažuriran. URL: https://docs.google.com/document/d/1FN2N1ZD8o9_mvR2B3L9aOB7ucRGfnkan/edit (дата обращения: 15.10.2025).

Wife (10, 21), ATU 300 *The Dragon-Slayer* (10 источников, 14 записей), ATU 301 *Three Stolen Princesses* (14 источников, 18 записей), ATU 303 *The Twins or Blood-Brothers* (9 источников, 10 записей), ATU 325 *The Magician and his Pupil* (11 источников, 11 записей); легендарные сказки более распространены в типах ATU 750 *A The Three Wishes* (6 источников, 6 записей), ATU 756C *Two Sinners* (6 источников, 6 записей); в новеллистических преобладают типы ATU 930 *The Prophecy* (31 запись), ATU 934 *Tales of the Predestined Death* (29 записей), ATU 930A *Predestined Wife* (12 записей), ATU 850 *The Birthmarks of the Princess* (11 источников, 12 записей), ATU 875 *The Clever Farmgirl* (8 источников, 15 записей); в сказках о глупом черте (великане) среди самых многочисленных есть ATU 1920 *Contest in lying* (15 записей), ATU 1696 *“What Should I Have Said?”* (9 записей), 1651 *Whittington’s cat* (8 записей); в разделе неклассифицированных типов чаще всего встречается сюжет о Судьбе (22 записи).

Благодаря этой структуре легко увидеть количество типов, входящих в каждый жанр. Индекс наглядно демонстрирует значимость жанра анекдота и юмористического рассказа: по сравнению с АТУ, в котором насчитывается около восьмисот типов, в сербской народной прозе представлено более ста тридцати.

В пределах каждого типа также можно просмотреть параметр представления в коллекциях (например, для типа АТУ 30 в Златкович 2007⁸ указаны 4 записи). Корпус индексированных материалов (раздел «Материал» включает типологически дифференцированные источники, различия которых можно наблюдать по нескольким параметрам (время создания / публикации, пространство: региональное, национальное, тип записи: рукописная, печатная, в монографии, в периодическом издании, представление записей: собрания полевых материалов, подборки и антологии, отредактированные сборники и т. д.). Данные об источниках, отдельные записи из которых были включены в каталогизацию, проведенную в разные периоды и по разным поводам несколькими исследователями (Нада Милошевич Джорджевич, Снежана Самарджия, Неманья Радулович, Марина Младенович Митрович, Александра Миленович, Неманья Джорджевич и др.), показывают, что это материал, записанный с первой половины XIX до начала XXI в. Он включает повествования с территории Сербии, а также из других областей проживания сербов (Хорватия, Босния, Герцеговина, Черногория, Македония). С представительными коллекциями рассказов

⁸ Златковић Д. Приповетке и предања из пиротске области. Београд: Институт за књижевност и уметност; Пирот: Дом културе Пирот, 2007. 928 с.

Бука Стефановича Караджича и подборками Веселина Чайкановича из рукописного фонда Архива САНУ список включает более сотни источников (отдельные коллекции, статьи из периодических изданий (*Босанска вила*, *Расковник*, *Бехар*, *Гласник етнографског музеја*, *Гласник Земальског музеја*, *Зборник за народни живот и обичаје Јужних Славена и друго* и др.), рукописные коллекции из Архива САНУ). К ранее проиндексированным записям (в рамках отредактированных критических и других изданий, докторских диссертаций, научных исследований и монографических публикаций, отредактированных записей из периодических изданий и т. д.) добавлены новые проиндексированные записи из нескольких коллекций рукописей Этнографической коллекции Архива САНУ (М. Кордунаш, Т. Бушетич, Н. Кукич, П. Миркович, Ј. Мутич, М. Ризнич, Ј. Сречкович, Ј. Зорич, В. Жуньич, Р. Требьешанин). Список логично включает источники, перечисленные в материалах, использованных для составления АТ и АТУ (В.С. Караджич, В. Чајканович, Д. Джорджевич), в то время как некоторые, вероятно, потому, что они являются выборками и антологиями, опущены. По сравнению со списками источников сербских материалов в АТ и АТУ, список в цифровом индексе несравненно более обширен и включает также источники из более широких областей сербской культуры.

Особенно заметный вклад в индекс цифрового типа вносит содержание раздела «Исследования». В нем представлены несколько значительных работ, посвященных изучению сербского прозаического фольклорного фонда, а также исследования, посвященные публикациям записей, справочным коллекциям Архива САНУ, фигурам рассказчиков, составителей и собирателей. В разделе «Исследования» рассматриваются следующие сказочные типы: АТУ 313 «Волшебный полет», АТУ 327 «Дети и людоед», АТУ 505 «Благодарные мертвецы», АТУ 507 «Невеста чудовища», АТУ 930 «Пророчество», АТУ 934 «Рассказы о предопределенной смерти», АТУ 980 «Неблагодарный сын», АТУ 981 «Мудрость скрытого старика спасает королевство», комбинации типов АТУ 510А *Cinderella*+АТУ 706 *The Maiden Without Hands*+АТУ 431 *The House in the Forest*, АТУ 735 *The Rich Man's and the Poors Man's Fortune*+ АТУ 460В *Journey in Search of Fortune*+АТУ 737 *Who Will be her Future Husband*. Отдельно стоит упомянуть работу Н. Милошевич Джорджевич, содержащую анализ нескольких типов повествования [Milošević-Dorđević 1971]. Исследования, посвященные фонду Этнографической коллекции Сербской академии наук и искусств, сосредоточены на различных проблемах: процедурах подготовки рукописных материалов, лингвистических, стилистических и структурных особенностях текста, элементах контекста,

подлинности записей и социально-политическом контексте, рассказчике, его репертуаре и повествовательных стратегиях. Кроме того, исследования затрагивают особенности рукописных материалов, автографов и транскриптов, связи между письменной и устной литературой, индексацию материалов в соответствии с международными классификациями. Помимо своеобразной библиографии авторы сайта также создали небольшую цифровую библиотеку, поскольку каждая из упомянутых работ связана с презентациями на других интернет-порталах (ResearchGate, Academia.edu, сайты периодических изданий) и легко доступна заинтересованным исследователям.

Все сегменты цифрового индекса типов сербских народных сказок напрямую связаны с текстом, обобщающим основные данные по применению модели Аарне-Томпсона к классификации прозаического материала в сербской фольклористике: от выявления и определения жанровых категорий, редактирования сборников и подборок по системе классификации Аарне-Томпсона и первых попыток распознавания единиц содержания и их систематизации до индексации опубликованных и рукописных материалов. Эти сложные проблемы рассматриваются в работе Неманьи Радуловича «История применения модели Аарне-Томпсона в сербских фольклорных исследованиях», к которой прилагается соответствующая ссылка как к оригинальной и полной версии.

Хотя в сопроводительном вступительном тексте подчеркивается, что основной целью проекта цифрового индекса является «объединение всей работы по индексированию в одном месте в цифровой форме и обеспечение ее большей доступности для исследователей», представленный таким образом индекс оказывается чем-то гораздо большим. Преимущество такого концептуального представления проделанной до сих пор работы по индексации сербского повествовательного фольклора состоит также в том, что это позволяет собрать в одном месте тексты, для которых индексация служит ключевым инструментом анализа и формирования выводов. Собранные здесь (и открытые для дополнения) результаты подтверждают значимость исследований и саму ценность индексации сербского прозаического материала – прежде всего в рамках типологии Аарне-Томпсона-Утера, а также с учетом других указателей.

Последнее особенно актуально, если учесть тот факт, что некоторые особенности сербского нарративного фонда требуют более адекватной индексации по типам классификации Эберхарда-Боратава. Кроме того, цифровой индекс типов сербских сказок охватывает и часть рукописного фонда – это важное дополнение к акценту на опубликованных источниках, позволяющее ввести

малоизвестный и труднодоступный материал в научный оборот. Наконец, что не менее существенно, это свидетельствует о необходимости объединения усилий сербских фольклористов для создания печатного указателя типов сказок, аналогичных сказкам других народов, проживающих в этом регионе и за его пределами.

Сокращения

САНУ – Српска академија наука и уметности (Сербская академия наук и искусств).

AT – *Aarne A, Thompson S.* The types of the folktale: A classification and bibliography. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica, 1961. 584 p.

ATU – *Uther H.J.* The types of international folktales. A classification and bibliography. Parts 1–3. Suomalainen Tiedeakatemia: Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 2004.

Литература

Milošević-Dorđević 1971 – *Milošević-Dorđević N.* Zajednička tematsko-sižejna osnova srpskohrvatskih neistorijskih epskih pesama i prozne tradicije. Beograd: Filološki fakultet, 1971. 396 s. (Monografije)

References

Milošević-Dorđević, N. (1971), *Zajednička tematsko-sižejna osnova srpskohrvatskih neistorijskih epskih pesama i prozne tradicije*, Filološki fakultet, Beograd, Serbia. (Monografije)

Информация об авторе

Даниела М. Попович Николич, доктор филологических наук, профессор, Нишский университета, Ниш, Сербия; 18101, Сербия, Ниш, ул. Кирилла и Мефодия, д. 2; daniijela.popovic.nikolic@filfak.ni.ac.rs

ORCID ID: 0000-0002-0977-7284

Information about the author

Daniela M. Popovic Nikolic, Dr. of Sci (Philology), professor, University of Niš, Niš, Serbia; 2, Cirila i Metodija St., Niš, Serbia, 18101; daniijela.popovic.nikolic@filfak.ni.ac.rs

ORCID ID: 0000-0002-0977-7284

УДК 398(417)

DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-151-159

Рецензия на книгу:
Михайлова Т.А., Лайсафт П.
фольклор и мифология Ирландии.
М.: Альма Матер, 2025. 255 с.

Роман О. Кочетов

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, romanarbetar@gmail.com*

Дата поступления статьи: 26 ноября 2025 г.

Дата публикации: 26 сентября 2026 г.

Для цитирования: Кочетов Р.О. [Рец.:] Михайлова Т.А., Лайсафт П.
Банши: фольклор и мифология Ирландии. М.: Альма Матер, 2025.
255 с. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 3.
С. 151–159. DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-151-159

Book review:
Mikhailova T.A., Lysaght P.
Banshi: fol'klor i mifologiya Irlandii
[The Banshee. Irish folklore and mythology],
Moscow: Alma Mater, 2025. 255 p.

Roman O. Kochetov

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, romanarbetar@gmail.com*

Received: November 26, 2025

Date of publication: September 26, 2026

For citation: Kochetov, R.O. (2026), "[Review:] Mikhailova T.A., Lysaght P.
Banshi: fol'klor i mifologiya Irlandii [The Banshee. Irish folklore and
mythology], Moscow: Alma Mater, 2025. 255 p.," *Folklore: Structure,
Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 3, pp. 151–159, DOI: 10.28995/2658-5294-
2026-9-3-151-159

Книга «Банши: фольклор и мифология Ирландии» включает исследования П. Лайсафт, Т.А. Михайловой и А.Р. Мурадовой. Впервые опубликованная в 2007 г. [Лайсафт, Михайлова 2007] она была повторно издана в 2025 г. Монография освещает представления преимущественно о банши – ирландском духе, который оповещает о скорой смерти человека, но при этом авторы не оставляют без внимания других сходных с банши мифологических персонажей кельтских традиций.

Книга включает написанные Т.А. Михайловой предисловия ко второму и первому изданиям, исследование П. Лайсафт о банши, работу Т.А. Михайловой на ту же тему, а также приложение, где А.Р. Мурадова знакомит читателей с фигурой Анку – мифологическим персонажем, которого принято называть «персонификацией смерти в бретонском фольклоре» (с. 225). В предисловии к первому изданию в основном перечисляются вопросы, ответы на которые предложены в работах, вошедших в монографию, а в более развернутом предисловии ко второму изданию Т.А. Михайлова касается некоторых аспектов, связанных с публикацией и оформлением книги, а также с образом банши и его генезисом.

Важной особенностью издания 2025 г. становится визуальный ряд: новая обложка монографии больше соответствует изначальному замыслу авторов (с. 9–11), а текст (в основном раздел, написанный П. Лайсафт) обогатился изображениями, помогающими «приблизить читателя к атмосфере» Ирландии, в которой сложились представления о банши (с. 12). Само содержание книги не претерпело существенных изменений, однако текст прошел редакторскую обработку, сгладившую некоторые неровности издания 2007 г.

В предисловии ко второму изданию Т.А. Михайлова приводит подробные сведения о П. Лайсафт, чьи исследования легли в основу одного из ключевых разделов книги. Помимо работы, перевод которой составляет раздел рецензируемого издания, у П. Лайсафт есть крупное исследование, посвященное банши [Lysaght 1997]. Т.А. Михайлова отмечает, что никакого более фундаментального труда об этом мифологическом персонаже за время, прошедшее с 2007 по 2025 г., не появилось. Далее автор предисловия отмечает современную тенденцию расширенного использования термина «банши» – им все чаще обозначают персонажей ирландской мифологии, имеющих мало общего с классическим образом вестницы смерти (с. 12–14). Чтобы проиллюстрировать этот процесс, П. Лайсафт приводит в пример книгу Х. Кей «Женщины иного мира в древнеирландской мифологии» [Key 2023].

В дополнение к своему основному исследованию Т.А. Михайлова добавляет, что в ирландских источниках появление банши

трактуются как констатация неизбежного факта грядущей смерти, а не как проклятие. Автор отдельно подчеркивает специфику появлений банши: она «никогда не слышна тому, кто должен умереть» (с. 21). Слышащие ее люди оказываются словно в ближайшем будущем, где предстоящая кончина уже свершилась, а обреченный утратил способность воспринимать звуки. Это отличает банши от ряда других персонажей, предрекающих смерть. Завывание банши Т.А. Михайлова связывает не только с традиционным плачем по покойнику, но и с воем, имеющим демоническую природу. Анализируя ирландские саги, исследовательница обращается к образам быков – демонов битвы, которые сопровождали поражение воинов «свистами, воплями и стонами» (с. 22). В сагах также упоминается обычай морить голодом телят, чьи крики призваны сопровождать умирающего в загробный мир. Так как плачи в Ирландии «обычно вербальны» (с. 22), Т.А. Михайлова предполагает, что помимо устоявшегося возведения образа банши к плакальщицам и богиням, есть смысл говорить о ее генетической связи с демонами битвы.

П. Лайсффт начинает описание представлений о банши, обращаясь к наименованиям этого мифологического персонажа: самый распространенный термин – банши (*bean sí*) – означает «женщина из иного мира». Локальные обозначения проливают свет на другие важные аспекты: *bean chaointe* значит «скорбящая женщина», а в некоторых графствах используют слово *badhbh*, связывающее банши с древними богинями войны, часто фигурирующими в средневековой литературе под этим именем.

Отдельно П. Лайсффт подчеркивает разницу между феями и банши: феи – существа социальные, а банши всегда одна. Существует нарратив, согласно которому банши – дух обычной женщины, работавшей при жизни плакальщицей. Такое занятие не поощрялось церковью, так как «считалось проявлением ложной скорби, а также семейного тщеславия» (с. 41). Однако вариант происхождения банши от обычной плакальщицы не очень популярен: существует около десятка примеров таких объяснений, половина из которых происходит из одного графства (с. 42). Другое объяснение происхождения банши звучит так: она сама принадлежит к роду, которому сообщает стоном о близящейся смерти человека, и выступает духом-покровителем этого рода.

Согласно представлениям ирландцев, банши являются не любым семьям. Около 80% семей, которых она «сопровождает» (с. 44), – коренные ирландцы, а остальные жили в Ирландии со времен Средневековья. Во время колонизации Ирландии возникло напряжение между теми, кого можно назвать коренными жителями острова, и британцами. П. Лайсффт придерживается мнения,

что это напряжение нашло выход в том числе в фольклоре: банши является не всем, а только тем семьям, которые издавна населяли Ирландию. Банши можно услышать преимущественно перед смертью наиболее социально значимых членов семей, зачастую старейшего мужчины. Согласно П. Лайсафт, образ банши происходит от «женщины-предка» рода, богини войны и земли, даровавшей власть законному правителю (с. 50–51). К такому выводу исследовательница приходит через сопоставление некоторых мотивов, а также наименований персонажа.

Крик – наиболее характерный признак банши. Распространены нарративы о плаче, доносящемся с разных сторон, быстро перемещающемся, обходящем вокруг дома. Часто он оказывается связан с водой: например, движется по течению реки. Хотя стоны банши часто бывают единственным ее проявлением, почти по всей Ирландии считается, что увидеть вестницу смерти тоже возможно.

По своей природе банши – одинокая женщина. Есть немногочисленные описания, представляющие банши молодой и прекрасной, однако наиболее типичный ее образ – маленькая старушка с длинными белыми или седыми волосами. При этом она не изображается уродливой, так как ее воспринимают своеобразной прародительницей. Банши чаще всего одета в белый плащ с капюшоном. Ее любимое занятие – расчесывание волос гребнем.

П. Лайсафт пишет, что обычно банши появляется незадолго до смерти или уже непосредственно в сам ее момент, когда людям и так понятно, что человек не выживет. Чаще всего банши воет по больному, редко – перед несчастными случаями. Многочисленные рассказы о плаче банши по человеку, который находится далеко от дома, например в США.

Если посмотреть на хронотоп появления банши в нарративах о ней, то окажется, что в основном вестница смерти предстает перед людьми в темное время или в сумеречные часы исключительно на улице. Обычно ее стоны можно слышать у дома умирающего, когда его там нет, вблизи необычных объектов ландшафта (приметных скал, холмов, определенных водоемов, колодцев), но чаще всего там, где непосредственно умирает человек. Связь банши с водоемами подчеркивается особенно: в графстве Голуэй распространен мотив о банши-прачке. П. Лайсафт проводит параллель с шотландским духом – прачкой, предвещающей смерть (*bean-nighe*), и с богиней войны Бадб.

Вера в банши отражает восприятие смерти не как частного события, а как требующего участия всей общины. Рассказы о плаче банши, предупреждающей соседей и родственников, имели практическое значение – они позволяли перестать надеяться на выздоровление больного и приступить к необходимым приготовлениям.

Нередко о явлении банши повествовали не сами семьи, к которым она, согласно историям, являлась, а их соседи. П. Лайсафт считает, что, с одной стороны, ближайшие родственники предпочитали объяснять необычные явления иначе, не решаясь трактовать их как зловещие знаки, а с другой – сама семья оказывалась в более выгодном положении, когда соседи рассказывали про банши, ведь та является только к людям благородного происхождения.

Есть «группа легенд» (с. 117), повествующая об опасностях встречи человека с банши. Две легенды распространены лишь в графстве Голуэй. В одной рассказывается, как мужчина пристает к банши, приняв ее за обычную женщину. Та оставляет на его голове отпечаток пяти пальцев. В другой легенде банши предстает в образе прачки, которая стирает рубашку мужчине, решившему подшутить над ней. Наиболее распространенная в Ирландии легенда рассказывает о похищении гребня банши. Так как причесывание является метафорой обольщения, П. Лайсафт находит в этом нарративе «очевидные сексуальные коннотации, указывающие на первоначальную роль банши как богини власти» (с. 127).

П. Лайсафт видит в технологическом развитии и следующими за ним социальными преобразованиями причину постепенного угасания веры в банши, хотя отмечает, что сама неоднократно общалась с людьми, для которых существование вестницы смерти не вызывает сомнения.

В следующем разделе книги Т.А. Михайлова сперва анализирует попытки найти истоки образа банши в историческом контексте. Автор приводит выдержки из текстов, на примере которых можно проследить процесс «кристаллизации» образа банши (с. 155), и считает, что осознание и осмысление «первичной функции банши – предрекать смерть своими рыданиями» происходит примерно к началу XIX в. (с. 155), однако в другом месте автор, ссылаясь на П. Лайсафт, говорит о XVII–XVIII вв. как о периоде окончательного формирования образа банши (с. 172). Наименование банши происходит от словосочетания «женщина из сида» (*ben sidhe*). Сидами в Ирландии называют волшебные холмы, в которых, согласно верованиям ирландцев, обитают жители потустороннего мира, тоже носящие имя сидов. Исследовательница приходит к выводу, что представления об одинокой, стенающей и предвещающей смерть банши постепенно расходилось с образом других жителей холмов. Эти мифологические персонажи отличаются и функцией, и визуальным образом, и наименованиями. Т.А. Михайлова рассматривает «исторические корни» образа – различные гипотезы о происхождении банши от реальных исторических личностей. Одна из таких гипотез заключается в том, что банши произошли от богинь-покровительниц, которые в свою

очередь являлись королевами неизвестного народа, покоренного гойделами – предками современных ирландцев. Такие королевы выходили замуж за завоевателей, а позже становились фольклорными фигурами. Другой возможный ракурс рассмотрения «исторических корней» – поиск истоков образа в особенностях погребальной традиции. Индоевропейская погребальная обрядность предполагала умерщвление супруги или наложницы правителя при его смерти. Таким образом, стоны банши могут восходить к стонам обреченной на смерть женщины. Эти и другие объяснения в духе историзма Т.А. Михайлова находят неудовлетворительными.

Чтобы выдвинуть свою трактовку происхождения образа весницы смерти, Т.А. Михайлова обращается к примерам из саг, где женщины из сида предрекают смерть королям и военачальникам. Между этими женщинами и банши есть серьезные различия: например, у первых отсутствует столь характерные для банши стоны и завывания. Древние богини войны и смерти могут считаться лишь косвенными предшественницами банши. Т.А. Михайлова предлагает трактовать банши как архетип женщины-смерти, Анимы, о которой писал К.Г. Юнг [Юнг 1991], как амбивалентное воплощение эротического и нуминозного начал. Банши, являясь и прекрасной женщиной, и старухой, воплощает Эрос и Танатос. Опираясь на идеи Энн Росс [Ross 1973], исследовательница видит в банши производное от «архаического индоевропейского божества» (с. 185), но предлагает выйти за пределы индоевропейского прошлого и возводит этого мифологического персонажа к «универсальному ментальному архетипу» (с. 187). Корни такого архетипа автор находит «в вечной любви-ненависти ребенка к собственной матери» (с. 187). Тем самым Т.А. Михайлова объединяет разные интерпретации: банши родственна множеству божеств, упомянутых различными исследователями, но не восходит напрямую ни к одному из них.

Автор помещает банши в ряд других персонажей кельтских традиций. Гуарх-и-рибин (*Gwarch y Rhibyn*) и Кихираета (*Cyhyraeth*) из валлийского фольклора, бретонского Анку и банши объединяет использование звукового сигнала для предсказания близящейся смерти. Т.А. Михайлова даже полагает, что мы не вполне можем считать их разными персонажами. В кельтских регионах распространены представления о том, что любой необъяснимый звук может предвещать смерть. Причем зачастую он несет в себе сообщение о факте смерти как уже свершившемся в ином мире.

Т.А. Михайлова также рассматривает «вторичную атрибутику» (с. 202) банши. К ней относятся мотивы стирки одежды умерших, расчесывания волос гребнем, следа на лице, остающегося от удара банши, и ее способность выступать в образе птицы.

Мотив, в котором банши предстает в образе прачки, сближает ее с шотландской Бан-нихе (*bean-nighe*), а в гребне вестницы смерти исследовательница видит субститут *vagina dentata* – «страха мужчины перед дефлорацией (шире – страх кастрации)» (с. 210). В ирландской фольклорной традиции мертвецы и призраки при прикосновении навсегда оставляют след на теле человека. Вхождение этого мотива в «текст банши» (с. 149) вторично, но не случайно. Представление, что банши способна появляться в образе птицы – единственный аспект, объединяющий ее с Анку. Птица среди жителей Ирландии рассматривалась как воплощение души умершего, как атрибут «иного мира, но не мира загробного, а мира, так сказать, параллельного» (с. 213). Помимо этого, считалось, что в облике птицы человек может пребывать, пока он находится в промежуточном состоянии между миром живых и миром мертвых. Банши в этом отношении также оказывается на границе двух миров.

Приводя наблюдения П. Лайсафт, Т.А. Михайлова предлагает обратить внимание на один из вариантов происхождения банши, согласно которому ею становятся умершие плакальщицы или женщины, умершие неестественной смертью. Таким образом, автор сближает нарративы о «мертвеце, вышедшем из могилы» (с. 217), и банши. В Ирландии мертвецы, в отличие от сидов, не представляли опасности для живых, что в конечном счете распространяется и на банши.

Завершает книгу приложение, в котором А.Р. Мурадова анализирует фигуру Анку. Несмотря на то что имя Анку возводится к индоевропейскому **nku/*nek'* – «умирать», близкому к **ank-* – «необходимость, принуждение», в современном бретонском *Ankou* изолирован и употребляется поэтически со значением «смерть». Самое раннее упоминание имени персонажа относится к XIV в. Автор выделяет две традиции: в житиях святых, поэмах и песнях религиозного содержания Анку воплощает философскую категорию неотвратимости смерти, а в легендах, сказках, песнях и быличках Анку предстает более антропоморфной фигурой.

Поверья, касающиеся Анку, вероятно, существовали до христианизации Бретани и впоследствии инкорпорировались в церковную традицию. Первоначально Анку изображался как мертвец со стрелой, позднее – с косой (привнесение католической традиции), а затем как нищий или странник. В отличие от женского образа смерти Анку – мужчина, полуразложившийся мертвец, передвигающийся на скрипящей повозке. Его появлению предшествуют особые знаки: запах свечи, крик петуха. В рыбацких селениях он принимает облик моряка. Смерть всегда может быть синонимом Анку, однако сам Анку как мифологический персонаж не во всех случаях тождествен смерти.

Считается, что Анку когда-то был человеком, поэтому он достаточно часто оказывается ближе к миру людей, чем другие мифологические персонажи: он женится на обычных женщинах, нуждается в помощи кузнеца и различными способами принимает участие в жизни крестьян (подает голос на сельском сходе, пирует на празднике, крестит ребенка и т. д.).

В религиозной картине мира Анку занимает особое место. Он выступает помощником Бога и забирает жизни людей по Его воле, хотя и не является прямым посланником Бога. Существуют представления, что Анку – сын Адама и Евы, которому Бог повелел забирать жизни своих братьев. В целом же Анку настроен дружелюбно к праведникам и помогает им подготовиться к отходу в мир иной. В бретонской традиции почти что полностью отсутствуют мотивы об обмане смерти: Анку неумолим, но справедлив. В некоторых источниках он представлен даже справедливее Бога и святого Петра.

А.Р. Мурадова также рассматривает различные представления, характерные для бретонской культуры и связанные с образом Анку: например, птица (часто сорока), севшая рядом с домом, и странные шумы служат знаками приближающейся смерти. Считается, что Анку передвигается по особенным дорогам, которые нельзя преграждать. В современном бретонском языке Анку остается поэтическим синонимом слова «смерть» (*Marv*).

Монография широко освещает вопросы кельтской демонологии. Исследовательницы стремятся объяснить происхождение образа банши, используя разные подходы. Для П. Лайсафт характерно искать «рациональные» причины появления того или иного аспекта в нарративах о вестнице смерти: например, по поводу связи между стоном банши и водными объектами исследовательница выдвигает следующую гипотезу: «...Звуки хорошо передаются по воде или через воду, и может быть, что, однажды услышав что-то странное у воды, человек объяснял это влиянием сверхъестественного» (с. 101). Т.А. Михайлова объясняет генезис образа банши, возводя его к юнгианским архетипам. Однако оба исследования объединяет внимательное отношение к источникам и подробный разбор конкретных примеров, что позволяет подробно рассмотреть представления ирландцев о банши. Приложение, написанное А.Р. Мурадовой, имеет достаточно независимый характер, но является не менее ценным источником информации о кельтской фольклорной традиции, чем основная часть книги. Книга «Банши: фольклор и мифология Ирландии» представляет интерес как для специалистов, так и для широкого круга читателей.

Литература

- Лайсффт, Михайлова 2007 – *Лайсффт П., Михайлова Т.А.* Банши: фольклор и мифология Ирландии. М.: ОГИ, 2007. 184 с. (Нация и культура. Новые исследования: фольклор)
- Юнг 1991 – *Юнг К. Г.* Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. 300 с. (Страницы мировой философии)
- Key 2023 – *Key H.C.* Otherworld women in early Irish literature. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2023. 208 p. (The Early Medieval North Atlantic)
- Lysaght 1997 – *Lysaght P.* The Banshee: The Irish death messenger. Dublin: Roberts Rinehart Pub, 1997. 433 p.
- Ross 1973 – *Ross A.* The divine hag of the pagan Celts // The witch figure: folklore essays by a group of scholars in England honouring the 75th birthday of Katharine M. Briggs / ed. by V. Newall. L.; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1973. P. 139–164.

References

- Jung, C.G. (1991), *Arkhetip i simvol* [Archetype and symbol], Renessans, Moscow, Russia. (*Stranitsy mirovoi filosofii*)
- Key, H.C. (2023), *Otherworld women in early Irish literature*, Amsterdam University Press, Amsterdam, Netherlands. (*The Early Medieval North Atlantic*)
- Lysaght, P. (1997), *The Banshee: The Irish death messenger*, Roberts Rinehart Pub, Dublin, Ireland.
- Lysaght, P. and Mikhailova, T.A. (2007), *Banshi: fol'klor i mifologiya Irlandii* [The Banshee. Irish folklore and mythology], OGI, Moscow, Russia. (*Natsiya i kul'tura. Novye issledovaniya: fol'klor*)
- Ross, A. (1973), "The divine hag of the pagan Celts", in Newall, V., ed., *The witch figure: folklore essays by a group of scholars in England honouring the 75th birthday of Katharine M. Briggs*, Routledge & Kegan Paul, London, UK, Boston, USA.

Информация об авторе

Роман О. Кочетов, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; romanarbetar@gmail.com

ORCID ID: 0009-0001-6217-4554

Information about the author

Roman O. Kochetov, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; romanarbetar@gmail.com

ORCID ID: 0009-0001-6217-4554

УДК 398

DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-160-189

Всероссийская конференция «Фольклор и биография»

Светлана К. Мамонова

*Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Москва, Россия, smamonova10@yandex.ru*

Дата поступления статьи: 9 апреля 2026 г.

Дата публикации: 26 сентября 2026 г.

Для цитирования: Мамонова С.К. Всероссийская конференция «Фольклор и биография» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2026. Т. 9. № 3. С. 160–189. DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-160-189

All-Russian Conference “Folklore and Biography”

Svetlana. K. Mamonova

*Lomonosov Moscow State University,
Moscow, Russia, smamonova10@yandex.ru*

Received: April 9, 2026

Date of publication: September 26, 2026

For citation: Mamonova, S.K. (2026), “All-Russian Conference ‘Folklore and Biography’”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 9, no. 3, pp. 160–189, DOI: 10.28995/2658-5294-2026-9-3-160-189

С 19 по 21 ноября 2025 г. на кафедре фольклора филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова состоялась конференция «Фольклор и биография», посвященная проблемам взаимосвязи личности исполнителя, его индивидуальной судьбы

и фольклорного текста. Этот вопрос довольно давно находился в поле зрения исследователей (еще в публикациях П.Н. Рыбникова, А.Ф. Гильфердинга, Н.Е. Ончукова тексты былин, песен и сказок предварялись небольшими этнографическими заметками, содержащими сведения о биографии, особенностях характера, языке того человека, от которого они были записаны). Однако эта связь понималась односторонне, исключительно как влияние жизненных обстоятельств конкретного человека на тот набор жанров, которые имеются в его репертуаре, а также на тематику, образность и стиль самих текстов, которыми исполнитель владеет. Показательно в этом отношении предисловие братьев Соколовых к сборнику «Сказки Белозерского края», в котором они пытались показать, что сюжеты и образы сказок напрямую коррелируют с жизненным опытом сказочников: «Наряду с отражением характера сказочников, в сказках нередко можно найти отражение их профессии, специальных занятий, житейского опыта. Это скажется в подборе сказок, в характерных подробностях, в выборе слов и выражений.

У колдуна Павла и в сказке – колдун; у нищего Пешехонова в сказке будет фигурировать “беспашпортный” и “поличия”; у церковного сторожа в число действующих лиц введется церковный сторож, и сказки его будут касаться близко знакомого ему мира духовенства, “про попов”; у сказочников из солдат (Мозалев, Лазарев) – солдату, в свою очередь, отведется подобающее место в сказке, солдатчина скажется иногда в стиле, выражениях и содержании. Бывалость сказочника, знакомство с другими местами, особенно с городом, а то и с самой столицей, отразится существенно в сказке, в ее подробностях, подборе слов, в городских впечатлениях, часто наивно воспринятых»¹.

В последние десятилетия в фольклористике происходит отказ от редукционистского подхода к вопросу о соотношении фольклорного текста и биографии. Во многом этому способствовали достижения таких смежных дисциплин, как социология, социально-культурная антропология и психология, методы которых оказались вполне применимы и к фольклорному материалу. Исследования последних лет свидетельствуют: образность, символика, тематика и стилистика фольклорного текста не являются результатом лишь переосмысления носителем традиции фактов собственной биографии. Как показала в своих работах С.Б. Адоньева, фольклор является важным «социальным инструментом,

¹ Сказки Белозерского края / записали Б.М. и Ю.М. Соколовы; сост. и коммент. Л.В. Федоровой. Архангельск: Северо-Западное кн. изд-во, 1981. С. 28.

организующим поведение и биографию»², т. е. фольклорные образы и сюжеты выступают в роли предоставляемых культурой стереотипных форм, позволяющих канализировать различные возрастные, гендерные, социальные смыслы. При этом не только фольклорный текст может быть частью некоторого биографического нарратива, но и рассказы о личном индивидуальном или коллективном опыте могут быть подвержены фольклоризации, что наглядно продемонстрировала И.А. Разумова в монографии «Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История» [Разумова 2001] на материале семейных преданий. Другой значимый аспект в исследовании этой темы – роль фольклорных механизмов при передаче индивидуального опыта. Как отмечал С.Ю. Неклюдов, при превращении в нарратив воспоминания о тех или иных событиях «проходят определенную обработку – в соответствии с ментальными моделями данной культуры» [Неклюдов 1998, с. 290]. Таким образом, они встраиваются в известный паттерн, за счет чего стереотипные элементы картины мира, присущие определенной культуре, помещаются в контекст биографии отдельного человека. Важную роль в изменении одностороннего понимания взаимосвязи фольклора и биографии сыграла концепция остенсии, предложенная Линдой Дэг, Эндрю Важони и Биллом Эллисом, согласно которой порождаемые определенной социальной группой фольклорные повествования оказывают влияние на нее саму: на основе широко распространяемых текстов люди могут конструировать историю прожитой ими жизни [Dégh, Vázsonyi 1983; Ellis 1989]. Двустороннее взаимовлияние фольклора и биографии было заявлено как центральная проблема для обсуждения в рамках конференции.

Несмотря на широкое разнообразие представленных на конференции докладов, можно выделить несколько ключевых тематических направлений. Так, в докладах *Никиты Викторовича Петрова* (РГГУ, ШАГИ РАНХиГС, Москва) и *Сергея Викторовича Алтатова* (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва) поднимался вопрос о вычленении из спонтанных биографических нарративов устойчивых сюжетно-мотивных схем. Н.В. Петров в докладе «Остенсия как механизм конструирования биографии: сказочный сюжет ATU 859 в локальных нарративах Русского Севера» показал, каким образом традиционный сюжет сказки-анекдота становится частью семейного предания, а также выступает в качестве инструмента осмысления личной и локальной истории: если

² Адоньева С.Б. Сказка и биография // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/adonieva2.htm> (дата обращения: 25.02.2026).

в ранних фиксациях этого сюжета попытка бедного жениха выдать себя за богача оказывается неудачной, то в тех современных вариантах, которые рассматривал Н.В. Петров, герой успешно женится (девушка верит, что ее жених владеет торговыми лавками и мельницей, однако после свадьбы выясняется, что лавки – лишь предмет интерьера, а мельница – ручной жернов). Этот сюжет закрепляется за конкретными жителями деревень и становится способом демонстрации и поддержания символического авторитета: подобные повествования часто являются частью рассказа о находчивости предка, который с помощью собственной хитрости смог повысить свой социальный статус. Исследователь, анализируя этот сюжет, использовал понятие мнемонической остенсии, с помощью которого можно описывать те ситуации, когда люди связывают память о реально жившем человеке с некоторым традиционным сюжетом.

С.В. Алпатов в докладе «Ассоциативные связи спонтанных автобиографических воспоминаний как маркеры авантекста фольклорного повествования» также рассматривал вопрос о взаимосвязи личного опыта и устойчивых нарративных схем, выработанных европейской традицией. Ссылаясь на свои предшествующие работы, где сюжет ATU 1343* *The Children Play at Hog-Killing* (Дети играют в забой свиней) анализируется как механизм нарративизации «типичных эмоциональных реакций на катастрофу» [Алпатов 2020, с. 287], исследователь сопоставил многочисленные реализации этого сюжета с фрагментом спонтанного интервью, записанного в Исмаиллинском районе Азербайджана от местной жительницы-молоканки. Женщина рассказывала о пожаре, случившемся из-за неосторожной игры детей с огнем, в результате которого сгорел ее дом, и они с семьей были вынуждены переселиться в другое место. В ее повествовании, как и в сюжете ATU 1343*, мотив неосторожной детской игры, приведшей к катастрофе, соединяется с мотивом детской святости: после произошедшего женщине приснился сон, в котором она, по ее словам, видела Бога. Наличие сходных элементов между спонтанным биографическим повествованием и устойчивым фольклорным сюжетом привело исследователя к мысли о том, что стереотипия бытовых ситуаций и стереотипная реакция человеческой психики на них оказываются первичными по отношению к нарративным схемам и именно общность коммуникативных, аксиологических, когнитивных факторов, связанных с переживанием семейной трагедии, обуславливают сходство сюжетных повествований, в которые выкристаллизовываются личные рассказы о пережитой катастрофе.

Эти доклады сопровождалась дискуссией о том, каковы границы применения фольклористических методов к анализу тех

нарративов, которые не подходят под общепринятое понимание фольклорного текста, и почему одни сюжеты/мотивы в таких повествованиях интерпретируются как традиционные, а другие как индивидуальные, обусловленные обстоятельствами жизни конкретного рассказчика. *Михаил Лазаревич Лурье* (ЕУ СПб, Санкт-Петербург) высказал интересную точку зрения, что такой подход вызван главным образом ограниченностью фольклористов кругом сюжетов указателя АТУ, и для лучшего понимания специфики биографических нарративов более продуктивно было бы исходить из повторяющихся элементов (мотивов / сюжетов / образов / бытовых ситуаций) в корпусе аналогичных повествований, а не пытаться вычленивать из них традиционных сюжет, отбрасывая при этом все, что не представлено в указателях сюжетов и мотивов.

Другую тематическую группу докладов объединяет проблема места фольклора внутри биографических нарративов. *Юлия Михайловна Кувшинская* (НИУ ВШЭ, Москва) в докладе «История Михайловской часовни и чудотворного креста в судьбах их хранителей и разорителей: сюжеты, поступки, интерпретации» на материале, записанном в 2023–2024 гг. экспедицией ВШЭ в Макарьевском районе Костромской области, показала, каким образом локальный нарратив влияет на жизненные стратегии двух местных жительниц. В докладе рассматривались истории двух женщин: одна из них позиционировала себя как хранитель памяти о разрушенной в советское время деревенской святыне, другая же была дочерью председателя колхоза, которого районные власти заставили снести часовню. Разрушение часовни воспринимается обеими женщинами не просто как событие прошлого, но как важный эпизод собственной биографии: обе женщины соотносят свою жизнь с этой историей, однако интерпретируют ее по-разному. Первая из них приняла на себя, с одной стороны, функцию свидетеля прошлого, бережно сохраняющего память о почитаемом месте; с другой стороны, ей присуща функция своеобразного духовного лидера: к ней обращаются с просьбой о молитве, она молится на месте бывшей часовни, тем самым воспроизводя уже утратившуюся традицию. Другая женщина, дочь председателя колхоза, осмысляет постигшие ее в жизни несчастья как проклятие за грех, совершенный ее отцом, и свою задачу она видит в том, чтобы с помощью молитвы избавиться от Божественной кары. Таким образом, исследовательница продемонстрировала важный механизм, когда судьбы отдельных людей оказываются своеобразным продолжением локальной истории.

Доклад *Людмилы Витальевны Фадеевой* (ГИИ, Москва) «Рассказчик-мемуарист в диалоге с собирателем фольклора» также

был посвящен месту фольклорной традиции в биографическом нарративе конкретного человека. На примере Зинаиды Ивановны Широкой – жительницы деревни Шотогорка Пинежского района Архангельской области – исследовательница продемонстрировала, как стремление рассказчика-мемуариста выступить в качестве надежного свидетеля прошлого способствует передаче фольклорной традиции. Для рассказчика этого типа характерны такие особенности, как детализация повествования, обозначение внутренних мотивировок действующих лиц, оформление определенных элементов повествования с помощью традиционных фольклорных формул. Рассмотренные Л.В. Фадеевой фрагменты интервью с З.И. Широкой наглядно показали, что в речи отдельного человека фольклорная традиция может быть представлена на двух уровнях: на уровне общего неперсонализованного знания и на уровне личного опыта взаимодействия с традицией.

В нескольких из прозвучавших на конференции докладов фольклор предлагалось рассматривать как сложную проекцию жизненного опыта. В центре доклада *Юлии Юрьевны Мариничевой* (СПбГУ, Санкт-Петербург) «М.П. Дорожкина: сказка и биография» была судьба отдельной исполнительницы, с которой исследовательница беседовала в рамках фольклорно-этнографической экспедиции в 2009 г. Маврея Павловна Дорожкина – старейшая жительница деревни Селище Лешуконского района Архангельской области – запомнилась собирателям главным образом тем, что фольклорные тексты, которые она исполняла, воспринимались ею как часть собственной биографии: она пела только такие песни, которые позволяли ей вспомнить эпизоды из собственной жизни; для обозначения персонажей песен она использовала имена своих сыновей или покойного мужа. В докладе была подробно проанализирована записанная от Мавреи Павловны сказка «Баба Яга и девушка» (сюжет СУС 955: «Жених-разбойник сватает девушку; она попадает в дом к разбойникам, видит, как убивают другую девушку и бежит домой; уличает жениха по отрубленному пальцу или кольцу»)³. Этой сказкой исполнительница завершила рассказ о собственной свадьбе, что позволило исследовательнице увидеть в этом фольклорном тексте некоторые параллели с биографией собеседницы: в шестнадцать лет Маврею Павловну отправили одну работать на лесозаготовку, и там она с другими девушками была вынуждена жить в отдаленной избушке в лесу, где помимо них жили несколько незнакомых им мужчин.

³ С видеозаписью этой сказки можно ознакомиться на сайте: Российская повседневность. Электронный архив. URL: <https://daytodaydata.ru/unit/7208996> (дата обращения: 10.03.2026).

Как отметила докладчица, сходство предметных реалий в сказке и в жизни (избушка в лесу, в которой оказалась и героиня сказки, и шестнадцатилетняя Маврея Павловна), а также общий эмоциональный фон (исполнительница испытывала ужас от того, в каких условиях ей необходимо было жить во время работы на лесозаготовках; героиню сказки также охватывает страх при виде расчлененных человеческих тел) делает фольклорный текст особой формой саморефлексии, которая позволяет женщине воспроизводить в памяти наиболее драматичные события прошлого.

В докладе *Варвары Евгеньевны Добровольской* (РГУ им. А.Н. Косыгина, Москва) «Фольклорные мотивы в биографии русских сказочников: между реальностью и вымыслом» речь шла также о взаимодействии сказки и биографии: если в докладе Ю.Ю. Мариничевой акцент был сделан на включении сказки в контекст биографического нарратива, то В.Е. Добровольская в своем выступлении сосредоточилась главным образом на проблеме использования талантливыми сказочниками устойчивых фольклорных элементов для конструирования рассказа о собственной жизни. Докладчица выделила определенную типологию биографий сказочников. Дошедшие до современных исследователей биографии сказочников либо написаны собирателями, либо же созданы самими сказочниками или зафиксированы с их слов. Биографии, написанные собирателями, могут ограничиваться сухим перечислением наиболее значимых событий в жизни сказочника, а могут представлять собой развернутые описания, задача которых – продемонстрировать особенности личности сказочника. Как отметила исследовательница, биографии сказочников, созданные фольклористами, объединяет внимание к сказочному репертуару, а не к истории прожитой жизни, в то время как для самих сказочников важна не столько сказка, сколько их жизнь. При этом сказочные образы и мотивы могут становиться частью биографических нарративов. В.Е. Добровольская подробно рассмотрела биографию тверской сказочницы Анны Ивановны Ивановой: она рано осталось без матери, ее отец женился второй раз на женщине, у которой уже была дочь – ровесница Анны Ивановны. Свою мачеху и сводную сестру она наделяет стереотипным для сказки качествами: мачеха оказывается злой, жестокой и несправедливой, а сестра – глупой и завистливой. Однако рассказы соседей Анны Ивановны говорят об обратном: в действительности мачеха старалась относиться к падчерице как к родной дочери, а в конце жизни ушла жить к ней, потому что Анна Ивановна заботилась о ней гораздо лучше, чем собственная дочь.

Светлана Константиновна Мамонова (МГУ им. М.В. Ломоносова) в докладе «Абсурд как механизм конструирования био-

графии фольклорного персонажа» рассмотрела особую разновидность прозаических небылиц, которые имеют форму повествования от первого лица и строятся как рассказ о собственной жизни или об отдельном ее эпизоде. Тексты такого рода состоят из последовательного нанизывания друг на друга микросюжетов / мотивов, в которых описываются различные абсурдные ситуации, происшедшие с героем-рассказчиком. Как отметила докладчица, подобные микросюжеты не функционируют как самостоятельные единицы повествования, а являются частью абсурдной, комической «псевдобιοграфии». Повествование от первого лица, представленное в этих текстах, зачастую приводит к неразличению героя и рассказчика. Подобного рода соотнесенность, по мнению исследовательницы, является не столько художественным приемом, сколько элементом прагматики текста: небылица, построенная как перволичное повествование, выполняет функцию маски, которую человек может использовать для того, чтобы утвердить свое место в социуме и приобрести некоторого рода символический капитал.

Отдельные доклады были посвящены взаимодействию биографических фактов и жанров мифологической прозы. *Наталья Константиновна Козлова* (ОмГПУ, Омск) в докладе ««Это со мной было...» (фольклорный сюжет как факт личной биографии)» на материале записанных в Прииртышье сказок и быличек показала, что включение фольклорного сюжета в контекст повествования от первого лица является особым художественным приемом, который превращает сказку из отвлеченного повествования в способ коммуникации сказочника со слушателями. Прагматика сказок, построенных как повествование от первого лица, рассматривалась исследовательницей в отдельной статье [Козлова 2021], в докладе же речь шла главным образом о меморатах – мифологических рассказах, имеющих форму перволичного повествования. Н.К. Козлова предложила рассматривать повествование от первого лица в быличках как особый художественный прием, задача которого – эмоционально воздействовать на слушателя, чтобы закрепить в его сознании традиционные мифологические представления.

Наталья Андреевна Чеснова (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва) в докладе «Фольклорные практики и их влияние на субъективное восприятие судьбы: кейс исследования обряда отворота (на примере истории М.М. Замышляевой)» рассмотрела сюжет о наведении порчи в контексте биографии информантки, с которой она беседовала в ходе экспедиции в 2023 г. В предыдущие годы от Марии Михайловны Замышляевой был записан рассказ о том, как одна знакомая угостила ее яблоком, после чего она возненавидела своего возлюбленного и рассталась с ним; в дальнейшем их жизнь не сложилась – сама женщина вышла замуж

за нелюбимого человека, а ее бывший возлюбленный умер от алкоголизма. Информантка связывает это с тем, что на нее навели порчу. Н.А. Чеснова показала, что включение этого сюжета в контекст биографического нарратива сопровождается его постоянной реактуализацией: так, недавнюю смерть сына от тяжелого заболевания женщина объясняет тем, что та знакомая, «отворожившая» ее от возлюбленного, «приворожила» ее к будущему мужу, от которого у нее родился умерший впоследствии сын.

Отдельно стоит отметить доклад *Дианы Эдуардовны Цховребовой* (НИУ ВШЭ, Москва) «Роль фольклорного жанра семейных преданий для национальной идентификации турецких осетин», в котором проблема взаимодействия фольклора и биографии рассматривалась в аспекте этнокультурных контактов. Докладчица выделила основные мотивы семейных преданий переселившихся в Турцию осетин, а также обозначила особенности прагматики этих текстов.

В значительном числе представленных на конференции докладов речь шла о фольклорных механизмах конструирования биографии реального исторического лица. *Светлана Юрьевна Королева* (ПГНИУ, Пермь) в докладе «Фольклорная биография Софьи Строгановой: от меценатки до привидения» на примере преданий о Софье Владимировне Строгановой (1775–1845) показала, какие факты в биографии исторического лица наиболее подвержены фольклоризации и каковы принципы их отбора и комбинации. Софья Строганова на протяжении двадцати восьми лет управляла доставшимся ей от покойного мужа имением и вошла в историю Пермского края благодаря социальным реформам, направленным на улучшение жизни местного населения. Ее широкая известность способствовала тому, что предания о ней бытуют не только на тех территориях, к которым она имела непосредственное отношение. В докладе исследовательница рассмотрела три сюжета, бытующие в селе Кува Коми-Пермяцкого округа Пермского края. Первый из них связан с лесопарком, который был заложен в конце XIX в. и впоследствии получил название «Софья» из-за того, что деревья там якобы высажены в форме этого имени. Поскольку высаживание деревьев в форме имени не зафиксировано как коммеморативная практика в XVIII–XIX вв., С.Ю. Королева предположила, что этот сюжет был перенесен в Куву переселенцами из поселка Билимбай, где располагался другой строгановский завод. Там было распространено предание о заводчике Демидове, который убил свою дочь, решившую сбежать с бедным гусаром, а на ее могиле посадил рощу в форме имени «Мария». Второй сюжет связан с беседкой, в которой Софья Строганова пила чай, когда приезжала на Кувинский завод. Как отметила докладчица,

Софья Строганова никогда не была в Куве, а сюжет в свою очередь мог возникнуть в связи с приездом другой представительницы знаменитой династии, фигура которой отождествилась с более известным в локальной традиции персонажем. Третий сюжет – о самоубийстве Софьи Строгановой и ее превращении в привидение – как отмечала исследовательница и в докладе, и в отдельной статье, посвященной этой теме [Королева, Маткасымова 2024], включает себя, с одной стороны, элементы детской страшилки, что отчасти объясняет его позднее формирование в 1980-х гг., а с другой стороны – более традиционные представления о нечистой силе и местах ее обитания. В качестве основной теоретической рамки С.Ю. Королева использовала концепцию изобретения традиции, предложенную Э. Хобсбаумом: через включение образа Софьи Строгановой в локальный нарратив жители Кувы пытаются выстроить некую историческую преемственность, которая через связь со Строгановыми и строгановскими заводами поддерживает их самоидентичность.

В докладе *Аркадия Хаимовича Гольденберга* (ВГСПУ, Волгоград) «Биография исторического лица в современном фольклоре» рассматривались механизмы мифологизации биографии золотоордынского баскака Чол-хана, который был направлен послом в Тверь и убит там же в 1327 г. в результате народного восстания против татаро-монгольских завоевателей. В исторических песнях гибель Щелкана связывается именно с событиями в Твери: «удалые братья Борисовичи» разрывают баскака на части из-за его алчности и жестокости. Однако в топонимических легендах, записанных на территории Волгоградской области, о которых непосредственно шла речь в докладе, предлагается иная трактовка смерти Щелкана: на территории Руднянского района Волгоградской области протекает река Щелкан; ее название в местной традиции оказывается связано с именем ордынского князя Чол-хана, утонувшего в этой реке вместе со своим войском. Как отметил докладчик, легенды и исторические песни сближает общая ироническая окраска, присущая описаниям смерти Щелкана: в текстах обоих типов он посрамлен и наказан за собственную самонадеянность. При этом песни и легенды оказываются противопоставлены на уровне историзма: по мнению исследователя, песни о Щелкане возникли как непосредственный отклик на тверское восстание 1327 г., в то время как топонимические легенды и предания являются результатом вторичной фольклоризации: песенный сюжет сначала трансформировался в летописную «Повесть о Шевкале», которая впоследствии вошла в разнообразные учебники, хрестоматии и популярную историческую литературу, что могло значительно повлиять на формирование легенды о реке Щелкан.

Мария Михайловна Артамонова (ГИИ, Москва) в докладе «Фольклорный образ Е.В. Честнякова: к постановке проблемы» рассмотрела основные мотивы фольклоризованной биографии кологривского художника, поэта, педагога Ефима Васильевича Честнякова. В рассказах о Честнякове, бытующих на территории Костромской области, исследовательница выделила две основные жанровые стратегии: первая из них реализуется в рассказах о святых местах, связанных с именем Честнякова, поскольку еще при жизни его начали почитать как праведника и провидца; вторая из них представлена в меморатах о самом Честнякове, в которых он может фигурировать как ученик Репина (некоторое время Честняков действительно работал в мастерской, возглавляемой И.Е. Репиным, но сведений об их непосредственном личном знакомстве пока не обнаружено) или как однокашник Ленина (сам Честняков говорил о том, что учился вместе с Лениным и называл его «Володькой», однако историческими данными это не подтверждается). Докладчица подчеркнула, что сам Честняков сыграл большую роль в фольклоризации собственной биографии, так как многие мотивы, ставшие частью более поздних рассказов о нем, были инспирированы им самим.

К теме фольклоризации биографии реального исторического лица примыкают доклады *Антонины Петровны Липатовой* (Центр развития и сохранения фольклора, Ульяновск) и *Елены Владимировны Воронцовой* (МГУ им. М.В. Ломоносова, ПСТГУ, Москва), посвященные народной агиографии. А.П. Липатова в докладе «Местночтимый святой: между биографией и житием» на материале рассказов о святых, почитаемых в Ульяновской области, рассмотрела, как в них соотносятся биографический и агиографический компоненты. Биографическая составляющая этих нарративов тяготеет к фактологической точности, документальности, в то время как агиографическая – к абстрагированию и идеализации. В докладе были проанализированы жития Леонтия Краснополянского, Максима Тияпинского и Василия Уреньского. Несмотря на то что эти подвижники не канонизированы, вокруг них сложилась довольно развитая традиция религиозного почитания, в рамках которой и функционируют их устные жития. В составленном исследовательницей корпусе народных житий этих святых обнаруживаются схожие типологические черты (как правило, они складываются из лишенной подробностей биографии и обширном описании прижизненных и посмертных чудес), однако в них по-разному соотносятся агиографическое и биографическое начала: если в народном цикле о Леонтии реализуется главным образом биографическая тенденция, то в циклах о Максиме Тияпинском и Василии Уреньском – агиографическая. Исследовательница

высказала предположение, что это может быть обусловлено удаленностью времени жизни святых от нашего времени (в основном они жили в конце XIX – начале XX в.), наличием или отсутствием письменных источников, в которых были бы зафиксированы факты биографии святых, а также деятельностью представителей церкви по сохранению памяти об этих святых.

В докладе Е.В. Воронцовой «Фольклорные элементы в биографии Федора Рыбалкина (по материалам полевых исследований)» речь шла о духовном лидере религиозного движения, возникшего в 1920-х гг. на юге Воронежской области и получившего по имени основателя название «федоровцы». Подробности реальной биографии Рыбалкина разнятся довольно сильно: по одним сведениям, он погиб в Первой мировой войне, однако по данным из архива политической истории, которые приводила докладчица, в 1926 г. Рыбалкин был сослан на Соловки за антисоветскую деятельность. Внутри самой общины считается, что сам Рыбалкин был убит на войне, однако в его образе явился сам Христос. В 2025 г. в ходе экспедиции археографической лаборатории МГУ им. М.В. Ломоносова в Воронежскую область было найдено несколько рукописей, в которых обнаруживается более подробная трактовка биографии Рыбалкина. Как показала исследовательница, народное житие Федора Рыбалкина, бытующее как в устной, так и в рукописной форме, аккумулирует множество библейских, агиографических и фольклорных мотивов: так, одна из информанток рассказывала, что Рыбалкин мог накормить кашей, сваренной в одном котелке, пять тысяч человек, что, с одной стороны, отчетливо перекликается с евангельским сюжетом о насыщении пятью хлебами; с другой стороны, замена хлебов на кашу может отсылать к фольклорному сюжету о горшке/мельнице, которые могли варить/молоть бесконечное количество каши/муки.

В качестве отдельного ответвления темы переосмысления биографии исторического лица стоит выделить доклады, в которых обсуждались механизмы конструирования биографических нарративов о жертвах Холокоста. В докладе Марии Владимировны Гавриловой (РГГУ, РАНХиГС, Москва) «“Житие” пионера-героя: фольклорные мотивы и медиаклише» рассматривался подробно изученный исследовательницей сюжет о гибели пионера-героя Муси Пинкензона (настоящее имя – Абрам Владимирович Пинкензон) [Гаврилова 2024; Гаврилова 2025]. Докладчица отметила, что, несмотря на большое количество научных исследований, посвященных детской литературе о пионерах-героях, история Муси Пинкензона интересна в том отношении, что на материале различных публикаций можно проследить то, каким образом она складывалась. Муся Пинкензон погиб во время массового расстрела

еврейского населения в станице Усть-Лабинской Краснодарского края. В газетных заметках, вышедших значительно позже этого события, сообщалось о том, что перед смертью Муся сыграл на скрипке «Интернационал»; впоследствии именно этот эпизод стал ключевым в его биографии. В качестве фольклорной составляющей истории Муси Пинкензона М.В. Гаврилова выделила сюжет о героической смерти под музыку, который в дальнейшем наполнялся различными идеологическими клише, заимствованными из детской литературы о пионерах-героях и в более поздних версиях – о жертвах Холокоста. Как отметила докладчица, образ Муси Пинкензона принципиально отличается от других пионеров-героев, поскольку память о нем отражается не только в публицистике, но и в устных воспоминаниях: юный скрипач, погибший от рук фашистов, является частью локальной истории Усть-Лабинской.

Тема памяти о жертвах Холокоста также обсуждалась в докладе *Екатерины Алексеевны Закревской* (ИСЛ РАН, Москва) «Фольклорные модели и устойчивые нарративные клише в автобиографических рассказах “поколения постпамяти”». В докладе анализировались рассказы, записанные на территориях, оккупированных фашистами в годы Великой Отечественной войны, от людей, которые в то время были детьми или подростками. Исследовательница отметила, что нарративы такого типа зачастую представляют собой не спонтанные воспоминания, а трансформированные сюжеты, с одной стороны, имеющие фольклорное происхождение, с другой стороны, заимствованные из медиа и массовой литературы. Одним из наиболее частотных мотивов, встречающихся в подобных рассказах, является мотив «добрых» немцев, который рассматривался исследовательницей как в докладе, так и в отдельной статье [Закревская 2024]. Использование поколением детей войны фольклорных и медийных заимствований в рассказах о прошлом Е.А. Закревская объяснила тем, что дети, наблюдая события военного времени, не всегда способны здраво их интерпретировать; кроме того, исследования в области детской психологии показывают, что в возрасте от 3 до 5 лет ребенок практически не способен хранить воспоминания в силу так называемой «детской амнезии», поэтому в рассказах уже взрослых людей о том времени, когда они были детьми, часто происходит дополнение собственных обрывочных воспоминаний извне или же приписывание себе чужих воспоминаний. При обсуждении доклада было отмечено, что включение различных клише в устные рассказы о войне может быть обусловлено не только несовершенством человеческой памяти, но и рядом других причин, к примеру, прагматикой самого рассказа.

В рамках конференции также обсуждался вопрос о взаимосвязи биографии и конкретных фольклорных жанров. В частности целая серия докладов была посвящена биографизму причитаний. *Татьяна Степановна Канева* (СГУ им. Питирима Сорокина, Сыктывкар) в докладе «Усть-цилемские воинские причитания: биографическое комментирование» продемонстрировала новый метод работы с опубликованными текстами причитаний, который позволяет устанавливать их адресатов. Основным материалом для доклада послужили причитания, записанные В.Г. Базановым и А.П. Разумовой в 1942 г. на Средней Печоре в районе Усть-Цильмы. Поскольку экспедиция под руководством Базанова проводилась в годы Великой Отечественной войны, ее участниками было записано большое количества плачей, исполнявшихся во время проводов на фронт или же после известия о гибели родственника. Некоторые из этих текстов содержат непосредственные обращения к родственникам, что позволяет исследователям, опираясь на генеалогические данные и на различные документы со сведениями об усть-цилемских фронтовиках, реконструировать личность адресата и отдельные подробности его биографии. В заключение исследовательница подчеркнула, что метод биографического комментирования открывает широкое поле для взаимодействия фольклористов, краеведов, исследователей локальной истории.

Доклады *Натальи Юрьевны Данченковой* (независимый исследователь, Москва) и *Марии Анатольевны Брюхановой* (ПГНИУ, ИСл РАН, Пермь) были посвящены проблеме отражения индивидуальных особенностей плакальщиц в похоронных причитаниях. Н.Ю. Данченкова в докладе «Личное самосознание, витальная память и саморефлексия плачей в традиционных среднерусских причитаниях» в рамках более широкого исследовательского ракурса, направленного на изучение мастерства плачей, на материале похоронных причитаний, записанных на территории современной Владимирской области, продемонстрировала, как проявляется личностное начало плакальщицы в используемых ею формулах и образах. Исследовательница отметила, что наиболее талантливые плачей способны складывать тексты причитаний, адаптированные к ситуации похорон и к личности конкретного человека. Плачи, записанные от исполнителей такого типа, зачастую содержат такие образы и выражения, которые являются результатом индивидуального переосмысления элементов традиционной фольклорной топики, а также различных современных реалий. По мнению докладчицы, включение в причитания личностных, биографических компонентов способствует удержанию этого жанра в традиции.

В докладе М.А. Брюхановой «Плач и судьба: жизненный опыт в похоронно-поминальных причитаниях Пермского края» рассматривались механизмы преломления биографических фактов в текстах причитаний. В качестве одного из ключевых мотивов в пермских похоронно-поминальных причитаниях исследовательница выделила мотив передачи «вестки-грамотки», когда плачущая, обращаясь к покойнику, просит его передать на тот свет какую-либо просьбу другому покойнику. Этот мотив реализуется как в самих причитаниях, причем, как было видно из приведенных примеров, в формальном отношении он довольно устойчив (плачущая просит покойника рассказать кому-то из умерших родственников, как ей тяжело живется), так и в комментариях самих исполнителей. Различные отсылки к конкретным жизненным обстоятельствам делают причитания не только средством выражения горя и утраты, но и способом коммуникации мира живых с миром мертвых.

Отдельная секция была посвящена биографическому компоненту в городском фольклоре. Василий Александрович Воробьев (НИУ ВШЭ, Москва) в докладе «Городская песня как биографический эпизод: сюжеты и мотивы» показал, как соотносятся эпизоды студенческих, шахтерских, тюремных песен с социальными и культурными реалиями конкретных сообществ. Исследователь выделил несколько песенных текстов, которые содержат в себе некоторые элементы биографизма (к примеру, в докладе рассматривалась тюремная песня о заключенном Ланцове, а также несколько песен о донецких шахтерах). В этих песнях биографизм проявляется главным образом в описании конкретных событий, происходящих с персонажами (побег из тюрьмы, обрушение шахты и т. п.). Такие эпизоды, в свою очередь, кристаллизуются и формируют мотивы, которые складываются в определенную последовательность, тем самым образуя целостный сюжет.

Докладчик предположил, что можно говорить о некоторой инвариантной структуре таких песен, которая состоит из начального биографического эпизода (к ним можно отнести побег заключенного из тюрьмы, провал студента на экзамене при поступлении в аспирантуру); далее следует некоторое описание повседневности героя (бежавший заключенный пытается выжить на свободе, студент ищет работу); завершает песню также биографический эпизод, являющийся логическим продолжением начального (заключенный умирает или же возвращается в тюрьму, студент со второй попытки успешно сдает экзамен). Доклад В.А. Воробьева вызвал довольно содержательное обсуждение, основные моменты которого касались вопроса о том, что можно отнести к биографичес-

ким элементам в городских песнях, а также о том, где возникает биография таких популярных героев городских песен, как Ланцов, разбойник Чуркин и т. п. Участники дискуссии сошлись во мнении, что не любое жизненное событие можно считать биографией, а биографии различных героев песен зачастую могут быть следствием некоторой наивной реконструкции, основанной главным образом на тексте самой песни, как это произошло, к примеру, в случае Чуркина.

В докладе *Анны Сергеевны Кулакиной* (НИУ ВШЭ, Москва) «Легенда о бывшем разбойнике Букале: генезис и развитие» уже на материале городской легенды о Святом озере, находящемся в Косино-Ухтомском районе Москвы, был поднят вопрос об искусственном конструировании биографии квазиисторического персонажа. Исследовательница продемонстрировала те изменения, которые претерпела легенда в устной и книжной традиции на протяжении довольно длительной истории бытования. Впервые образ разбойника Букала встречается в «Сказании о зачатии Москвы и Крутицкой епископии» XVII в.: в этом книжном памятнике говорится о том, что князь Даниил Иванович отправляется вместе с греком Василием на поиски места, где можно было бы основать город, и обнаруживает остров. На этом острове князю привиделся диковинный треглавый зверь. На этом же острове князь находит хижину отшельника Букала. Василий объясняет князю, что на найденном ими месте появится город.

До второй половины XIX в. сказание о Букале воспроизводится практически в неизменном виде, пока в 1868 г. писательница-беллетристка Екатерина Владимировна Новосильцева не публикует в детском журнале «Семейные вечера» «Сказание о старине да о том, кто вечно молит Пресвятую Богородицу за народ православный да за матушку Москву», где легенда о Букале наполняется новыми мотивами. Время действий, описываемых в легенде, относится к периоду междоусобных войн, а Бухал (как он называется в «Сказании» Новосильцевой) оказывается не просто отшельником, но разбойником, которого приютил благочестивый старец, живущий в бедной хижине. Бухал дает обет посвятить свою жизнь молитве, и однажды во сне ему является ангел, который говорит ему о том, что на месте хижины старца будет основана Москва. Бухал рассказывает о своем видении старцу, вместе они начинают молиться, после чего возведенная старцем церковь во имя Богородицы проваливается под землю, а на ее месте возникает озеро, впоследствии известное как Святое. В этой версии легенды образ Бухала и Святое озеро непосредственно связываются с селом Косино, и в дальнейшем, как было показано в докладе, этот сюжет уже в несколько преобразованном виде становится частью

локальной истории и локальной идентичности жителей Косино-Ухтомского района и прихожан Косинского храма.

Вера Александровна Крылова (независимый исследователь, Москва) в докладе «История бытования и вариативность песни «Чуйский тракт»» затронула поднимавшийся в докладе В.А. Воробьева вопрос о псевдобιοграфии героев популярных песен. Как показал проделанный докладчицей анализ вариантов, песня «Чуйский тракт» довольно устойчива в сюжетно-композиционном отношении: в ее основе – история трагической любви Кольки Снегирева и девушки Раи, двух шоферов, работавших на Чуйском тракте. Популярность этой песни способствовала поискам прототипов ее персонажей, что привело к возникновению рассказов о «реально существовавших» Кольке и Райке и об их дальнейшей судьбе. Важную роль в формировании подобных нарративов сыграли конкретные предметные реалии: так, по одной из версий, памятник Кольке Снегиреву поставила Рая, которая так и не смогла забыть своего возлюбленного. Судьба Раи, в свою очередь, оказывается продолжением трагического сюжета песни. Рассказы о ней складываются из двух основных мотивов: Рая обычно описывается как сильная и бесстрашная женщина, склонная к рискованным поступкам; другой ключевой мотив в псевдобιοграфических нарративах об этой героине – ее трагическая судьба: после катастрофы, случившейся с Колькой, она так и не смогла выйти замуж, но при этом работу шофером не бросила. Как отметила докладчица, такие «биографии» фольклорных персонажей можно рассматривать как одну из возможных форм бытования песенного сюжета.

На конференции вопрос о взаимосвязи фольклора и биографии обсуждался на материале не только устной, но и письменной традиции. Доклады *Андрея Борисовича Мороза* (НИУ ВШЭ, РГГУ, Москва), *Анны Александровны Ивановой* (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва), *Марии Андреевны Трошило* (АНО «Проповский центр», Санкт-Петербург), *Надежды Александровны Курзиной* (АНО «Проповский центр», Санкт-Петербург), *Наталии Владиславовны Крижанивской* (НИУ ВШЭ, Москва) объединяет проблема соотношения индивидуального и традиционного в мемуарах, рукописных сборниках и автобиографиях. А.Б. Мороз в докладе «Локальная традиция через призму биографии: рукопись И.М. Митягова “На память потомкам”» рассмотрел, как в автобиографии жителя д. Григорево (находится на территории современного Каргопольского района Архангельской области), переданной им в 1980-х гг. в Каргопольский музей, совмещаются личный опыт, советские идеологические клише и наивные этнографические описания. Задача сочинения Митягова вполне ясна из ее названия: он хотел оставить для потомков наиболее

подробное описание разных сторон деревенской жизни (быта, досуга, экономики и т. д.). Для этого Митягов использовал разные повествовательные стратегии, которые, как отметил докладчик, довольно плохо сочетались друг с другом, что делало текст не вполне однородным. А.Б. Мороз выделил несколько таких стратегий. Поскольку сам Митягов был сторонником коммунистических взглядов, в его сочинении довольно ярко выражено идеологическое начало: он отчетливо противопоставляет жизнь в деревне до революции и после, подчеркивая при этом, что во всех бедах крестьян были виноваты православная церковь и удельное ведомство. При этом отдельные фрагменты сочинения Митягова выдают его знание краеведческой литературы: так, в начале сочинения он дает точное описание географического положения деревни, а также делает некоторый экскурс в историю деревни начиная с XVII в. Отдельного внимания заслуживает мемуарная составляющая его автобиографии: зачастую именно в личных воспоминаниях Митягова непосредственно отражаются элементы локальной традиции. Метод, использованный А.Б. Морозом для анализа вполне частного документа, представляется достаточно продуктивным, поскольку позволяет, во-первых, выделять различные стилистические пласты, нарративные схемы и устанавливать их генезис; во-вторых, отличать заимствования из разных книжных источников от преломления актуальной традиции в индивидуальном сознании.

В докладе А.А. Ивановой «“Невольное детство” А.И. Глинкиной как биографический нарратив» также анализировались жанровые стратегии, реализуемые в автобиографическом произведении известной смоленской певицы Аграфены Ивановны Глинкиной. В сочинении Глинкиной А.А. Иванова выделила три основных компонента: биографический (непосредственные жизненные ситуации), авторский (интерпретация стоящих за текстом ситуаций) и фольклорный (привлечение текстов определенных жанров в качестве инструмента рефлексии). По мнению докладчицы, объединяющим началом для всех трех компонентов является «фольклорный сверхтекст», поскольку именно фольклор для Глинкиной являлся своеобразной реакцией на разные жизненные ситуации (так, когда она была еще девушкой, влюбленный в нее молодой человек, которого Глинкина отвергла, подарил ей кольцо; его она случайно потеряла; в «Невольном детстве» она описывает это так, что сразу после обнаруженной пропажи ей вспомнилась песня «Потеряла я колечко, потеряла я любовь»; с этой песней исполнительница мысленно полемизирует: «Вот я запела песню: “Потеряла я колечко, потеряла я любовь”. Но любви у меня ни к кому не было, и особенно к Блинову. “Я по этому колечку буду

плакать день и ночь”. И тут же себе говорю: “Нет, я не буду плакать. И зачем? Это все – ерунда”»⁴; в то же время с помощью текстов различных фольклорных жанров, которые Глинкина как автор включает в свое повествование, оформляются переживания рассказчицы. Здесь закономерно возник вопрос, озвученный в ходе обсуждения, являются ли песни, частушки, поговорки, используемые Глинкиной в автобиографии, лишь «иллюстративным материалом» для ее жизненного опыта, или же сама певица постфактум подстраивала факты собственной биографии под известные ей сюжетные схемы, заимствованные из фольклора.

Надежда Александровна Курзина (АНО «Проповский центр», Санкт-Петербург) в докладе «“Моя песня”: выбор фольклорного сюжета для представления своей биографии» также обратилась к проблеме включения фольклорного текста в письменное автобиографическое повествование. На примере автобиографии жительницы д. Совполье Мезенского района Маргариты Ивановны Доможировой (1938–2024 гг.), исследовательница продемонстрировала то, каким образом песенный текст может становиться своеобразным шаблоном для повествования о собственной жизни. Среди многочисленных песен, записанных от М.И. Доможировой, сама информантка особенно выделяет песни «Во саду при долине», «Шел мальчишка бережком» и «Не велят Дуне за реченьку ходит» как наиболее значимые для нее, поскольку в них Маргарита Ивановна видела отражение собственной биографии.

Все три песни объединяет тема сиротства и несчастной доли, которая крайне важна для информантки: как она пишет в автобиографии, ее отец был репрессирован в 1938 г. и скончался в тюрьме, мать была вынуждена одна воспитывать троих детей; имея статус семьи врага народа, мать, братья и сестры М.И. Доможировой и она сама постоянно сталкивались с пренебрежительным отношением со стороны окружающих. Сама Маргарита Ивановна в интервью указывала на пересечения между событиями собственной жизни, жизни своих родителей и сюжетами песен: так, себя она соотносила с образом сироты из песни «Во саду при долине», в то время как мотив неизвестной могилы из этой же песни в ее восприятии отождествлялся с отцом, поскольку ей так и не удалось узнать место его захоронения. Подобное преломление фольклора в контексте индивидуальной биографии исследовательница предложила рассматривать в рамках предложенной С.Б. Адоньевой и Л. Олсон концепции культурных сценариев и культурных сюжетов.

⁴ Глинкина А.И. Невольное детство: воспоминания / под ред. и со вступ. ст. В.М. Щурова. М.: Луч, 2007. С. 59.

Мария Андреевна Троцило (АНО «Пропповский центр», Санкт-Петербург) в докладе «Пинежский рукописный сборник заговоров: к вопросу о биографии составителя» показала, каким образом, опираясь на тексты в рукописном сборнике заговоров, можно попытаться реконструировать фрагменты биографии его составителя. В 2024 г. жительница деревни Пиринемь Пинежского района Архангельской области передала участникам совместной фольклорной экспедиции СПбГУ и «Пропповского центра» рукописный сборник заговоров, принадлежащий бабушке своего мужа, Анне Александровне Житовой. Этот сборник содержал большое количество лечебных заговоров, однако о форме бытования этих текстов и характере их исполнения практически ничего не было известно. Со слов родственников биография Анны Александровны известна лишь в общих чертах, однако в интервью с жительницей д. Чакола, находящейся по соседству с Пиринемью, выяснилось, что Анна Александровна в округе считалась «знающей» и к ней часто обращались за помощью в лечении детей, – это объясняет наличие в сборнике большого количества именно детских лечебных заговоров. Кроме того, информантка указала на то, что А.А. Житова ходила в повойнике. По мнению докладчицы, эта деталь может свидетельствовать о принадлежности составительницы рукописного сборника к старообрядцам. В докладе было убедительно продемонстрировано, что заговорные тексты, бытующие в рукописном виде, неразрывно связаны с устной традицией; именно устная традиция дает полноценный контекст бытования заговоров и только исходя из нее можно реконструировать социальные роли и практики, которые всегда важны для функционирования магических текстов различных типов.

Доклад *Наталии Владиславовны Крижанивской* (НИУ ВШЭ, Москва) «Imitatio sancta Серафима Святогорца через призму стихотворения о свт. Спиридоне Тримифунтском» был посвящен интересному случаю переплетения личной биографии, литературного текста и фольклорного сюжета. В составе рукописного сборника, обнаруженного участниками экспедиции НИУ ВШЭ в Костромской области, был найден стихотворный текст «Чудо св. Спиридона Тримифунтского», авторство которого принадлежит Серафиму Святогорцу (в миру – Семен Авдиевич Веснин <1814–1853>). Исследовательница обратила внимание на большое количество параллелей между биографией автора этого стихотворения и житием Спиридона Тримифунтского: Серафим Святогорец был воспитан в благочестивой семье, женился, принял сан, однако в скором времени его жена и дочь умерли, что сподвигло его стать монахом и много путешествовать по святым местам (он был на Афоне, в Палестине, в Греции). Аналогичные эпизоды обнаружи-

ваются и в канонических агиографических текстах о Спиридоне Тримифунтском. Наличие подобных совпадений могло привести к тому, что Серафим Святогорец так или иначе ассоциировал свою биографию с житием святого, именно поэтому он выбирает этот агиографический сюжет в качестве основы для своего произведения. Однако стихотворение Серафима Святогорца содержит мотив, отсутствующий в каноническом житии Спиридона Тримифунтского, а именно чудо о пестрых лошадях: когда во время поездки на Никейский собор святой остановился на ночлег, ариане, которые находились в той же деревне, отрубили головы его коням. Обнаружив растерзанных животных, св. Спиридон попросил слугу приставить им головы обратно; слуга перепутал масти лошадей, поэтому, когда они ожили по молитве святого, голова и тело у них оказались разных цветов. Этот сюжет вполне устойчив в греческой устной традиции, и, как предположила Н.В. Крижановская, был вполне сознательно заимствован Серафимом Святогорцем. Вхождению этого текста в русские рукописные сборники во многом способствовало наличие в устной традиции легенд и сказок религиозного содержания с похожим сюжетом, где вместо Спиридона Тримифунтского выступает, как правило, Николай Чудотворец, а на месте ариан оказывается черт.

В дополнение к собственно фольклористической проблематике на конференции прозвучало несколько докладов по различным аспектам истории фольклористики: о биографиях собирателей и публикаторов фольклора, а также о методологии работы фольклористов с биографиями информантов. Доклад *Андрея Львовича Топоркова* (ИМЛИ РАН, Москва) «Неизвестные и малоизвестные эпизоды из жизни И.П. Сахарова (1807–1863)» является продолжением довольно подробно изученной исследователем темы фольклорных мистификаций Ивана Петровича Сахарова [Топорков 2020; Топорков 2021; Топорков 2022; Топорков 2023]. Работа с труднодоступными архивными материалами позволила исследователю воссоздать его биографию со значительной полнотой и прояснить его деятельность как предпринимателя, журналиста и библиографа. Так, из последних публикаций стало известно, что в 1856 г. Сахаров приобрел усадьбу в окрестностях Валдая, где прожил до конца жизни. При этом незадолго до смерти Сахаров женился на крестьянке Федосье Васильевой, от которой у него родилось двое сыновей, старший Сергей и младший Николай, не проживший и года. В докладе была рассмотрена не только личная, но и научная сторона жизни Сахарова. Большое внимание, в частности, было уделено анализу его переписки с М.П. Погодиным в 1837 г., в которой речь шла о подготовке к изданию второй части «Сказаний русского народа». Эти письма проливают свет

на ту причину, которая заставляла Сахарова прибегать к различного рода мистификациям: в одном из писем Погодин упрекает его в чересчур свободном обращении с источником, что, по мнению историка, превращает «Сказания» из исторического сочинения в беллетристику. На это обвинение Сахаров возражает, что он опасается притеснений со стороны Синода, который к тому моменту уже, по словам ученого, заставил его внести значительные изменения в первую часть «Сказаний». В докладе А.Л. Топоркова было наглядно продемонстрировано, что мистификации Сахарова обусловлены различными политическими, социальными, экономическими обстоятельствами. Это, в свою очередь, исключает возможность восприятия его сочинений как аутентичного источника.

В докладе *Василия Александровича Ковпика* (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва) «Заметки к фольклористической биографии И.М. Снегирева (1793–1868)» особое внимание было уделено спорным аспектам оценки трудов Ивана Михайловича Снегирева в области русского фольклора. Как отметил докладчик, судьба Снегирева в истории отечественной фольклористики довольно неоднозначна: младшие современники ученого, такие как, например, А.Н. Пыпин, стремились вынести его труды за рамки науки, поскольку считали, что его исследования, во-первых, идеологически ангажированы (Снегирев действительно придерживался довольно консервативных взглядов, что давало основание причислять его к сторонникам идеи официальной народности); во-вторых, изначально его интересы были сосредоточены в области изучения латинского языка, а не истории, этнографии и фольклора. В.А. Ковпик показал, что если вынести за скобки идеологический компонент этой полемики, то станет понятно, что труды Снегирева во многом заложили основы будущей науки о фольклоре. Так, его работы «Русские в своих пословицах» (1831), «Русские народные пословицы и притчи» (1848) положили начало систематическому изучению паремий, а его издание «Лубочные картинки русского народа в московском мире» ввело в научный оборот те произведения, которые до этого не считались достойным материалом для этнографических и фольклористических исследований. В заключение докладчик сделал вывод о том, что Снегирев в большей степени стал жертвой идеологических противостояний своей эпохи. Это привело к тому, что его труды были недооценены, а «реабилитация» самого ученого произошла только в XX в., когда М.К. Азадовский в «Истории русской фольклористики» выделил их как особо значимые и опережающие свое время.

В докладе *Оксаны Федоровны Ежовой* (Архив РАН, Москва) «Фрагмент биографии автора в одном научном докладе о философии буддизма как фольклорный текст» рассматривался случай,

когда модель фольклорного нарратива стала основой для построения научного текста. В Архиве РАН исследовательницей был обнаружен машинописный доклад бурятского ученого, кандидата философских наук, а впоследствии директора Института культуры Бурятии П.И. Хадалова «Задачи изучения буддизма и вопросы научно-атеистической пропаганды», сделанный автором 3 ноября 1962 г. на сессии научных институтов г. Улан-Удэ, посвященной итогам XXI съезда КПСС. Значительный фрагмент документа составляет рассказ автора о том, как он взаимодействовал с известными учеными и государственными деятелями по интересовавшим его вопросам. В структуре этого текста О.Ф. Ежова выделила обороты, свойственные традиционному фольклорному или стилизованному под него литературному повествованию. Докладчица сопоставила автора документа с героем волшебной сказки: на своем пути он сталкивается с различными препятствиями, ему помогают преодолевать их «волшебные помощники», в роли которых выступают министры и академики.

Финал доклада также соответствует логике сказочного повествования: герой достигает своей цели – все вышестоящие персоны одобряют его ходатайство. Исследовательница сделала вывод о том, что этот доклад можно рассматривать, с одной стороны, как документ определенной эпохи, поскольку Хадалов в нем пытается легитимизировать необходимость изучения буддизма под предлогом борьбы с ламаистской пропагандой; с другой стороны – как пример фольклоризованной биографии. Выступление О.Ф. Ежовой вызвало довольно оживленное обсуждение, касающееся главным образом вопроса о том, что могло повлиять на структуру доклада Хадалова. *Елена Викторовна Миненок* (ИМЛИ РАН, Москва) высказала предположение, что используемая Хадаловым нарративная схема восходит не столько к волшебной сказке, сколько к рассказам о камланиях: они также строятся как последовательное перечисление духов, к которым шаман обращается с определенной просьбой. Участники дискуссии согласились, что влияние на Хадалова шаманской традиции куда более вероятно, чем сказочной, поскольку он долгое время жил и работал в различных районах Бурят-Монгольской АССР, где шаманские практики были распространены повсеместно. Кажется, здесь более уместно говорить о типологическом сходстве этих текстов, нежели о непосредственной генетической преемственности: как показала Е.С. Новик, волшебная сказка, шаманские камлания и рассказы о них имеют схожую структуру [Новик 2004]. Это заставляет предположить, что выделенная Пропном логика построения сказочного текста способна реализовываться в любых повествовательных формах.

Доклад *Михаила Лазаревича Лурье* (ЕУ СПб, Санкт-Петербург) «Биографии уличных певцов в сборнике А.М. Астаховой: идеологические и методологические контексты» продолжает давно изучаемую исследователем тему истории, специфики, текстологии невышедшего сборника А.М. Астаховой «Песни уличных певцов» [Лурье 2011; Комелина, Лурье, Подрезова 2013]. Основной вопрос, который обсуждался в докладе: с какой целью Астахова, помимо собственно текстов песен, включает в сборник подробные биографии певцов, представлявшие собой нечто промежуточное между полевым дневником и этнографическими очерками. М.Л. Лурье выделил три основных причины. Первая из них – идеологическая: в предисловии к сборнику Астахова в духе советской официальной риторики писала о необходимости «уяснения вопросов <социального порядка, связанных с темой> классовой сущности современной уличной песни», пытаясь тем самым легитимизировать статус публикуемых ею текстов как объекта фольклористического изучения. Вторая причина – методологическая. В сборнике уличные певцы представлены как некоторые этнографические типы: Астахова подробно описывала их репертуар, характер исполнительской манеры, бытовые условия, уровень образования и т. п. Как предположил докладчик, такой подход к характеристике исполнителей мог сложиться под влиянием исследовательской традиции. Включая в сборник биографии певцов, Астахова, вероятно, опиралась на публикации П.Н. Рыбникова, Н.Е. Ончукова, Б.М. и Ю.М. Соколовых. В этих изданиях краткий биографический очерк предваряет фольклорные тексты и тем самым создает более глубокий контекст. Третья причина, отчасти связанная со второй, – теоретическая. Астахова хотела представить уличных певцов как субъектов творчества, жизненный и литературный опыт которых определяет их поэтическую специализацию. Подобное стремление, по мнению докладчика, могло быть обусловлено методологическим разворотом советской фольклористики в сторону литературоведения, когда исполнитель фольклорного текста по своим функциям рассматривался наравне с автором художественного произведения. Таким образом, биографии уличных певцов в сборнике Астаховой не только проливали свет на классовую сущность городской песни, но и отражали некоторые влиятельные тренды в науке того времени.

Доклад *Льва Аркадьевича Трахтенберга* (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва) «Фольклор и путь солдата в воспоминаниях Л.Н. Пушкирева» посвящен вопросу о месте собирания фольклора в биографии ученого. Лев Никитич Пушкирев (1918–2019) – известный советский историк, в годы Великой Отечественной войны ушел на фронт добровольцем. На протяжении

всей службы он записывал армейский фольклор, который позднее опубликовал в книге «По дорогам войны. Воспоминания фольклориста-фронтовика». Эта работа интересна тем, что она объединяет в себе, с одной стороны, мемуарное начало, а с другой – научное, этнографическое. Основное содержание доклада было посвящено не столько специфике материала, представленного в этой книге, сколько той роли, которую сыграл фольклор в жизни Пушкирева. Л.Н. Пушкирев был учеником В.И. Чичерова, благодаря которому он увлекся фольклором. С момента учебы в университете Пушкирев мечтал быть ученым, но война и необходимость последующей службы в армии серьезно мешали его планам. По мнению докладчика, собирание фронтового фольклора было попыткой Пушкирева сохранить себя тем, кем он надеялся стать после войны, и во многом ему это удалось: в 1948 г. он досрочно защитил кандидатскую диссертацию по древнерусской «Повести о Еруслане Лазаревиче», а в 1969 г. стал доктором исторических наук.

В отдельный блок стоит выделить доклады с литературоведческой проблематикой. *Алексей Аркадьевич Пауткин* (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва) в докладе «Древнерусский интеллект без биографии» рассмотрел попытки историков и исследователей древнерусской литературы реконструировать биографию Даниила Заточника – автора известного «Слова», или «Моления», сведений о котором практически не сохранилось. Основываясь на упоминаниях в «Слове» Даниила Заточника реалиях, а также на особенностях его стилистики, ученые в разное время выдвигали различные гипотезы о происхождении и профессиональной принадлежности его автора: одни предполагали, что он был членом княжеской дружины, другие – холопом или ремесленником, третьи называли его княжеским скоморохом. Проделанный докладчиком анализ показал, что причисление Даниила Заточника к тому или иному сословию обусловлено не столько спецификой образности и стилистики текста, сколько идеологической ориентацией конкретного ученого. А.А. Пауткин обратил внимание, что вне поля зрения советских медиевистов оставались библейские реминисценции и евангельские цитаты в «Слове». Исследователь отметил, что Даниил Заточник довольно свободно использует их в своем сочинении, что может дать основание считать автора «Слова» представителем духовенства.

Юлия Ивановна Семина (СПбГУ, Санкт-Петербург) в докладе «Сюжеты донских казачьих песен в биографиях персонажей Ф.Д. Крюкова» рассмотрела механизмы включения фольклорных текстов в литературные произведения, а также особенности их авторской интерпретации. Использование цитат из тради-

ционных казачьих песен в произведениях Крюкова рассматривалось исследовательницей как своеобразный художественный прием, позволяющий автору, с одной стороны, отражать внутреннее состояние персонажа, а с другой – делать намек читателю на дальнейшее развитие сюжета.

Биографическому мифу в восприятии творчества Юлии Валериановны Жадовской (1824–1883) был посвящен доклад *Екатерины Васильевны Зеневич* (ИТПЭ РАН, Москва) «Лирическая героиня и реальная биография Ю.В. Жадовской: художественная рецепция жизни и творчества». Первые биографы Жадовской описывали ее жизнь как череду нескончаемых страданий: она родилась с физическим недостатком, рано лишилась матери, в юности пережила несчастную любовь, страдала от деспотизма отца, поздно и без любви и вышла замуж за овдовевшего соседа – доктора, у которого на руках осталось пятеро детей. Исследовательница отметила, что акцент на невыносимо тяжелой судьбе талантливой русской дворянки значительно исказил представление о масштабах ее личности, сузив его до нескольких безусловно значимых, но не единственных событий в ее жизни. Как было показано в докладе, формирование подобной мифологизированной биографии было обусловлено, с одной стороны, неразличением реальной личности поэтессы и созданного ею художественного образа; с другой стороны, стереотипов эпохи романтизма о женской пассивности и жертвенности.

В докладе *Татьяны Аркадьевны Золотовой* (МарГУ, Йошкар-Ола) и *Андрея Владимировича Шурыгина* (ГБУК «Национальный музей Республики Марий Эл им. Т. Евсеева») «Профессиональная биография как форма саморепрезентации сетевого поэта: опыт Поволжья» рассматривалась специфика формирования литературной идентичности в цифровой среде. На основе интервью с поэтами из Марий Эл, Чувашии и Татарстана, публикующими свои произведения на портале «Стихи.ру», исследователи выявили несколько основных стратегий, с помощью которых осуществляется самопозиционирование поэта в интернет-пространстве, и продемонстрировали, что биография сетевого автора является гибридной формой, соединяющей элементы культурной памяти, самопрезентации и цифровой идентичности. Подобная форма отражает процессы адаптации литератора к условиям новой медиареальности.

Программа конференции и видеозаписи докладов доступны для ознакомления⁵. Кафедра фольклора филологического

⁵ ФиБ_записи – Яндекс Диск. URL: <https://disk.yandex.ru/d/Wbt2Q7EFBu7PqQ> (дата обращения: 25.02.2026).

факультета МГУ им. М.В. Ломоносова благодарит всех участников конференции, желает им успехов в дальнейших научных изысканиях и надеется на дальнейшее плодотворное сотрудничество.

Сокращения

- СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 437 с.
- ATU – *Uther H.J.* The types of international folktales. A classification and bibliography. Parts 1–3. Suomalainen Tiedekatemia: Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 2004.

Литература

- Алпатов 2020 – *Алпатов С.В.* «Мысль семейная» в фольклорных нарративах на сюжет ATU 1343* The Children Play at Hog-Killing // Семья и семейные ценности в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О.В. Белова. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2020. С. 273–299. (Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия)
- Гаврилова 2024 – *Гаврилова М.В.* Память о Мусе Пинкензоне: между наивной литературой, фольклором и ложными воспоминаниями // Шаги/Steps. 2024. Т. 10. № 3. С. 58–84.
- Гаврилова 2025 – *Гаврилова М.В.* «Пионера враги расстреляли, но той песни убить не смогли»: гордость и скорбь в наивной поэзии о Мусе Пинкензоне // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 4. С. 99–129.
- Закревская 2024 – *Закревская Е. А.* Сюжеты о добрых и «культурных» немцах в устных рассказах об оккупации // Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. научных трудов / отв. ред. О.В. Белова. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2024. С. 463–489. (Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия)
- Козлова 2021 – *Козлова Н.К.* «Как я почту в войну носил...» (всегда ли условны сказочные пространства и время?) // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2021. № 2 (42). С. 75–82.
- Комелина, Лурье, Подрезова 2013 – *Комелина Н.Г., Лурье М.Л., Подрезова С.В.* Песни уличного певца Владимира Егорова в фонографической записи А. М. Астаховой // Антропологический форум. 2013. № S19. С. 233–328. URL: <https://anthropologie.kunstkamera.ru/files/>

- pdf/019online/komelina_lurie_podrezova_links.pdf (дата обращения: 05.04.2026).
- Королева, Маткасымова 2024 – Королева С.Ю., Маткасымова Д.М. Об одном персонаже (не)детской демонологии: привидение графини // Живая старина. 2024. № 4. С. 8–11.
- Лурье 2011 – Лурье М.Л. Творцы, певцы и продавцы городских песен (по материалам невышедшего сборника А.М. Астаховой) // Живая старина. 2011. № 1. С. 2–6.
- Неклюдов 1998 – Неклюдов С.Ю. Исторический нарратив: между «реальной действительностью» и фольклорно-мифологической схемой // Мифология и повседневность: Материалы научной конференции 18–20 февраля 1998 г. / сост. К.А. Богданов, А.А. Панченко. Вып. 1. СПб.: Ин-т русской литературы РАН, 1998. С. 288–292.
- Новик 2004 – Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М.: Восточная литература, 2004. 304 с.
- Разумова 2001 – Разумова И.А. Потаенное знание современной русской семьи: Быт. Фольклор. История. М.: Индрик, 2001. 376 с.
- Топорков 2020 – Топорков А.Л. Фольклорные стилизации И.П. Сахарова в статье А.А. Блока «Поэзия заговоров и заклинаний» // Русская литература. 2020. № 4. С. 65–81.
- Топорков 2021 – Топорков А.Л. История одного обрядового текста, опубликованного Иваном Сахаровым // Studia Litterarum. 2021. Т. 6. № 4. С. 372–399.
- Топорков 2022 – Топорков А.Л. Опыт прочтения одного «парафольклорного» текста из «Сказаний русского народа» И.П. Сахарова // Studia Litterarum. 2022. Т. 7. № 3. С. 298–321.
- Топорков 2023 – Топорков А.Л. Мифическая «рукопись Бельского» – мистификация И.П. Сахарова // Мистификация в славянской культуре: поэтика и практики / отв. ред. Н.В. Злыднева. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2023. С. 277–298.
- Dégh, Vázsonyi 1983 – Dégh L., Vázsonyi A. Does the word “Dog” bite? Ostensive action: A means of legend // Journal of Folklore Research. 1983. Vol. 20. No. 1. P. 5–34.
- Ellis 1989 – Ellis B. Death by folklore: Ostension, contemporary legend, and murder // Western Folklore. 1989. Vol. 48. No. 3. P. 201–220.

References

- Alpatov, S.V. (2020), “ ‘Family thought’ in folklore narratives on the plot ATU 1343* The Children Play at Hog-Killing”, in Belova, O.V., ed., *Sem'ya i semeinye tsennosti v slavyanskoj i evrejskoj kul'turnoi traditsii* [Family and family values in the Slavic and Jewish cultural traditions], Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

- Gavrilova, M.V. (2024), "Remembering Musya Pinkenzon: Between naïve literature, folklore and false memories", *Shagi/Steps*, vol. 10, no. 3, pp. 58–84.
- Gavrilova, M.V. (2025), "The enemies shot the pioneer, but they could not kill his song": pride and sorrow in naïve poetry about Musa Pinkenzon", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 4, pp. 99–129.
- Dégh, L. and Vázsonyi, A. (1983), "Does the word 'dog' bite? Ostensive action: A means of legend", *Journal of Folklore Research*, vol. 20, no. 1, pp. 5–34.
- Ellis, B. (1989), "Death by folklore: Ostension, contemporary legend, and murder", *Western Folklore*, vol. 48, no. 3, pp. 201–220.
- Komelina, N.G., Lurie, M.L. and Podrezova, S.V. (2013), "Songs of street singer Vladimir Egorov in the phonographic recording by A.M. Astakhova", *Antropologicheskii forum*, no. S19, pp. 233–328, available at: https://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/019online/komelina_lurie_podrezova_links.pdf (Accessed 5 Apr. 2026).
- Koroleva, S.Yu. and Matkasymova, D.M. (2024), "About one character of (non)children's demonology: the ghost of a countess", *Zhivaya starina*, no. 4, pp. 8–11.
- Kozlova, N.K. (2021), "'How I carried the mail during the war...' (Are space and time in a fairy tale always unreal?)", *Languages and Folklore of Indigenous Peoples of Siberia*, vol. 42, no. 2, pp. 75–82.
- Lurie, M.L. (2011), "Creators, singers and sellers of urban songs (based on the materials of A.M. Astakhova's unpublished collection)", *Zhivaya starina*, no. 1, pp. 2–6.
- Neklyudov, S.Yu. (1998), "Historical narrative: between 'real reality' and folklore-mythological scheme", in Bogdanov, K.A. and Panchenko, A.A., eds., *Mifologiya i povsednevnost': Materialy nauchnoi konferentsii 18–20 fevralya 1998 g.* [Mythology and everyday life. Proceedings of the scientific conference 18–20 Feb. 1998], Institut russkoi literatury RAN., Saint Petersburg, Russia, pp. 288–292.
- Novik, E.S. (2004), *Obryad i fol'klor v sibirskom shamanizme: Opyt sopostavleniya struktur* [Ritual and folklore in Siberian shamanism: An experience of comparing structures], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Razumova, I.A. (2001), *Potaennoe znanie sovremennoi russkoi sem'i: Byt. Fol'klor. Istoriya* [Hidden knowledge of the modern Russian family. Daily life. Folklore. History], Indrik, Moscow, Russia.
- Toporkov, A.L. (2020), "I.P. Sakharov's folklore stylizations in A.A. Blok's essay 'The poetry of charms and spells'", *Russkaya literatura*, no. 4, pp. 65–81.
- Toporkov, A.L. (2021), "The history of a ritual text published by Ivan Sakharov", *Studia Litterarum*, vol. 6, no. 4, pp. 372–399.
- Toporkov, A.L. (2022), "The experience of reading the 'parafolklore' text from I.P. Sakharov's 'Tales of the Russian people'", *Studia Litterarum*, vol. 7, no. 3, pp. 298–321.

- Toporkov, A.L. (2023), "The mythical 'Belsky manuscript' – a hoax by I.P. Sakharov", in Zlydneva, N.V., ed., *Mistifikatsiya v slavyanskoi kul'ture: poetika i praktiki* [Hoax in Slavic culture: poetics and practices], Institut slavyanovedeniya RAN, Moscow, Russia, pp. 277–298.
- Zakrevskaya, E.A. (2024), "Stories about good and 'cultured' Germans in oral narratives about the occupation", in Belova, O.V., ed., *Kontsept granitsy v slavyanskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii* [The concept of border in Slavic and Jewish cultural traditions], Institut slavyanovedeniya RAN, Moscow, Russia, pp. 463–489. (*Kul'tura slavyan i kul'tura evreev: dialog, skhodstva, razlichiya*)

Информация об авторе

Светлана К. Мамонова, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия; 119991, Россия, Москва, Ленинские горы, д. 1; *smamonova10@yandex.ru*
ORCID ID: 0009-0000-9260-8846

Information about the author:

Svetlana K. Mamonova, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; 1, Leninskie Gory, Moscow, Russia, 119991; *smamonova10@yandex.ru*
ORCID ID: 0009-0000-9260-8846

Научное издание
Фольклор: структура, типология, семиотика
Том 9 • № 3 • 2026

Дизайн обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
П.М. Смоктунова

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет
125047, г. Москва, вн. тер. г. муниципальный округ Тверской,
Миусская пл., д. 6, стр. 6

Свидетельство о регистрации СМИ
ПИ № ФС77-72806 от 17.05.2018
Периодическое печатное издание

Подписано в печать 31.08.2026
Выход в свет 07.09.2026
Формат 60×90¹/₁₆
Уч.-изд. л. 11,0. Усл. печ. л. 11,9
Тираж 1050 экз. Свободная цена
Заказ № 2408

Отпечатано в типографии Издательского центра
Российского государственного гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6
www.rsuh.ru