

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. ЛОМОНОСОВА

На правах рукописи

Лю Ху

**Сербские наименования мифологических персонажей на фоне
китайской традиции (провинция Шаньдун):
этнолингвистический аспект**

Специальность 5.9.6 –
Языки народов зарубежных стран (славянские языки)

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель
Доктор филологических наук
Плотникова Анна Аркадьевна

Москва 2023

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	1
0. Степень изученности проблемы и предшествующие работы исследователей.....	7
ГЛАВА I	
Мифологические персонажи в народной традиции Сербии и специфика их наименований.....	18
1.1. Духи природного пространства, атмосферных явлений и их обозначения.....	18
1.1.1. Духи природного пространства.....	18
1.1.2. Демоны атмосферных явлений.....	25
1.2. Духи домашнего пространства и их обозначения.....	29
1.3. Демоны судьбы: <i>судженицы, орисницы, Усуд</i> и др.....	32
1.4. Духи болезни и их обозначения.....	34
1.5. Демоны, произошедшие от людей, и люди с демоническими способностями, их обозначения.....	37
1.5.1 Демоны, произошедшие от людей: вампир, некрещенные младенцы и их обозначения.....	37
1.5.2 Люди со сверхъестественной силой: <i>вештица, мора, ветровъак</i>	41
Выводы к Главе I.....	46
ГЛАВА II	
Мифологические персонажи китайской провинции Шаньдун и специфика их наименований.....	48
2.1. Духи локусов.....	48
2.1.1. Домашние духи.....	48
2.1.2. Духи природного пространства.....	55
2.2. Духи-демоны растений и животных.....	70
2.3. Люди, обладающие сверхъестественными способностями: шаманы, даосы. Избавление от болезней.....	80
2.4. «Нечистые» покойники.....	84
2.5. Судьи загробного мира. Судьба человека.....	90
Выводы к Главе II.....	92
ГЛАВА III	
Сравнительно-типологический анализ терминологической лексики демонологических систем Сербии и Шаньдуна (Китай).....	94
Выводы к Главе III.....	105
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	108

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	113
ПРИЛОЖЕНИЯ.	
Приложение 1: Карты мифонимов Сербии (№ 1–6) и провинции Шаньдун (№ 7–10).....	134
Карта 1-1.....	134
Карта 1-2.....	137
Карта 1-3.....	139
Карта 1-4.....	140
Карта 1-5.....	143
Карта 1-6.....	146
Карта 2-1.....	148
Карта 2-2.....	152
Карта 2-3.....	155
Карта 2-4.....	158
Приложение 2: Рисунки 1–7.....	160

ВВЕДЕНИЕ

Диссертация посвящена изучению типологических сходств и различий наименований мифологических персонажей в сербской и китайской (на примере провинции Шаньдун) традициях.

Предметом исследования являются наименования мифологических персонажей в народных традициях, а также экстралингвистический контекст их бытования, т.е. внешний вид, атрибуты, функции, место обитания мифических существ, связанные с ними обряды в сербской традиции в сопоставлении с восточнокитайской народной культурой на основе языковых диалектных данных с привлечением фольклорного материала.

Сербская мифологическая система, являясь частью общеславянской мифологической системы, включает в себя немало персонажей, известных и другим славянам. Мифологемы сербской народной традиции отражают, в частности, общие особенности южнославянской духовной культуры. Верования соседних балканских народов взаимосвязаны и переплетены между собой. Сербская мифология аккумулировала в себе традиции этих различных этнических групп. Поэтому при изучении терминологической лексики и способов номинации в сербской мифологии следует учитывать и материал соседних южнославянских этносов – хорватов, бошняков, черногорцев. Вместе с тем, сербская народная традиция сохраняет архаический характер, особенно в сфере народной мифологии (см. Плотникова 2013), отличается уникальными явлениями, включая в себя специфические представления и локальные особенности разных культурных диалектов. В диссертации рассматриваются наименования сербских мифологических персонажей, система которых сохраняется или сохранялась до недавнего времени (XX-XXI вв.) во взаимодействии с другими южнославянскими традициями.

С древних времен провинция Шаньдун, расположенная на востоке Китая, была одним из его политических, экономических и культурных центров. Из-за своего географического положения и особенностей ландшафта местное наречие сочетает в себе черты северных, центральных и прибрежных говоров. Здесь появилась ранняя китайская письменность, родились Конфуций и Менций, сформировались самые первые города-государства Цзи и Лу¹. Сложившиеся исторические условия способствовали обогащению традиционной духовной культуры, в частности мифологической системы. Народная мифология колыбели китайской культуры, – как часто называют провинцию Шаньдун, – впервые стала объектом этнолингвистического исследования и послужила фоном для основного исследования в сфере архаической сербской традиции.

Актуальность настоящего исследования определяется двумя факторами.

Во-первых, народная мифология (демонология) является архаическим пластом народной культуры, отражающим специфику традиционных сельских обычаев, ритуалов, верований. Народные представления сталкиваются с глобализацией и распространением интернета. Демонология разных этнических традиций находится под угрозой исчезновения: многие локальные мифологические предания, былички и песни известны

¹ Китайцы часто называют провинцию Шаньдун именем собственным «Цзилу», составленным из названий государств Цзи и Лу

только пожилым людям, молодое поколение уже не распознает некоторые образы демонов, не понимает их символического смысла, а традиционные обряды или праздники смешиваются с городской культурой. Все эти явления так или иначе находят отражение в языке, прежде всего – в терминологической лексике народной духовной культуры.

Во-вторых, в Сербии и восточном Китае (провинции Шаньдун) сформировались свои собственные, богатые, самобытные, архаичные системы мифологии. В обеих генетически не связанных традициях выявляются как универсальные, так и специфические культурные явления, при этом обнаруживаются нетривиальные сходства, что свидетельствует об общности развития культуры человечества.

Научная новизна. Наша работа является первой попыткой анализа наименований в сербской мифологической системе на фоне китайской. Впервые исследуются сходные персонажи двух народных традиций и способы их обозначения в типологически разных языках – сербском и китайском.

Цель исследования – проанализировать принципы номинации мифологических персонажей в сербской и шаньдунской мифологических системах; продемонстрировать универсальные процессы в формировании моделей номинации мифологических персонажей в различных регионах мира, значительно отличающихся в историческом, этническом, культурном планах.

Конкретные задачи исследования формулируются следующим образом:

1. Выявить наименования сербских мифологических персонажей во взаимосвязи с функциями, которые им приписываются.
2. Определить особенности сербской мифологической лексики в этнолингвистическом аспекте.
3. Установить сходства и различия в принципах номинации мифологических персонажей в рассматриваемых генетически разных традициях.
4. Проанализировать фольклорный дискурс на основе народных преданий, мифологических нарративов и быличек об основных мифологических персонажах сербской традиции на фоне локальной китайской (шаньдунской).
5. Показать особенности регионального распределения имен мифологических персонажей и локальных мифологических представлений в Сербии.
6. Определить происхождение и мотивацию наименований мифологических персонажей в сербской и китайской (шаньдунской) традициях.
7. Сравнить сербскую мифологию с китайской, обнаружить их общие типологические черты и историко-культурные различия.

В диссертации мы опирались на **методологию** исследований Московской этнолингвистической школы, основателем которой является акад. Н. И. Толстой. Согласно точке зрения Н. И. Толстого, «особая роль терминологии (сравнительно с ролью языка вообще) в изучении духовной культуры определяется тем, что она одновременно принадлежит и языку, и культуре и потому заслуживает систематического изучения с позиций комплексного этнолингвистического подхода» (Толстой, Толстая 2013: 167). В системе мифологии **классификационный подход** позволил сгруппировать мифологических персонажей и показать их общие и специфические черты.

Описательный анализ, применяемый в исследовании, служит изучению происхождения имен мифологических персонажей, зафиксированных в легендах, преданиях, мифологических нарративах. **Семантическая реконструкция**, тесно связанная с **этимологическим анализом**, использовалась для выявления наиболее ранних значений терминов.

Типологический анализ, применяемый в главе III, позволяет увидеть сходства и различия наименований и мифологических представлений в сербской и китайской традициях. **Метод полевых исследований** позволил на практике применить знания, полученные в ходе подготовки диссертации, и апробировать этнолингвистическую программу на китайской языковой территории (осуществлялись виртуальные² этнолингвистические обследования в горном районе Имэншань провинции Шаньдун в деревнях Мачжаньцунь, Хуанцзядяньцзыцунь, Сяовэншаньцунь в 2020-2022 гг. среди многочисленных родственников, соседей и знакомых автора). Составление карт (**лингвогеографический метод**) позволило наглядно продемонстрировать географическое распределение диалектных вариантов названий мифологических персонажей в локальных сербских и восточнокитайской традициях.

Теоретическая значимость работы заключается в определении новых объектов и новых аспектов сопоставительного анализа наименований мифологических персонажей, выявлении морфологических и семантических характеристик демононимов, а также в применении ареальных форм представления народной мифологии на территории Сербии и Китая (провинции Шаньдун) при сравнении традиций.

Практическая значимость работы заключается в том, что полученные данные компаративного анализа народной демонологии Сербии и Китая могут быть применены при чтении спецкурсов по народной культуре в вузах Сербии и Китая, составлении энциклопедических и этнолингвистических словарей, а также могут найти применение в практике перевода.

Источники. Исследование опирается на труды сербских ученых (В. Караџић, С. Зечевић, Т. Ђорђевић, Љ. Раденковић и др.), лингвистические и мифологические словари; на работы ученых московской этнолингвистической школы (Н. И. и С. М. Толстые, А. А. Плотникова, Л. Н. Виноградова, А. В. Гура, Е. Е. Левкиевская и др.), на фундаментальный этнолингвистический словарь «Славянские древности» в пяти томах. В рамках этнолингвистики с помощью наименования раскрывается образ мифологических персонажей и их функции. Большую роль в реконструкции народной духовной культуры играют этнографические данные. Элементы мифологии ярко отражены в фольклорных материалах – народных песнях, преданиях, легендах, быличках, пословицах и поговорках. Поэтому подобный эмпирический материал привлекается для исследования происхождения и мотивации наименования мифологических персонажей, для более точного определения того или иного персонажного типа, причем прежде всего – по набору его функциональных признаков. Названия часто указывают на место обитания, время появления, характерные действия, внешний облик мифологического персонажа.

² Использовались такие технические средства общения с информантами, как Zoom, WeChat, скайп.

Источниками материала для изучения китайской мифологии послужили толковые, этимологические и диалектные словари рассматриваемых диалектов провинции Шаньдун. На основании фольклорных материалов, собранных китайскими учеными, исследуются языковые и этнокультурные элементы народной мифологии из разных регионов этой провинции. Кроме того, в исследовании используются сведения, собранные автором в горном районе Имэншань провинции Шаньдун (деревни Мачжаньцунь, Хуанцзядяньцзыцунь, Сяовэншаньцунь) в 2020-2022 гг.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения, списка литературы и двух приложений, включающих карты распределения ряда сербских и китайских наименований (1); рисунки-иллюстрации к тексту второй главы (2).

Первая глава «Мифологические персонажи в народной традиции Сербии и специфика их наименований» состоит из пяти разделов, в которых рассматриваются мифологические персонажи – духи природных локусов и демоны атмосферных явлений, домашние духи, демоны судьбы, демоны болезни, а также демоны, произошедшие от людей и люди с демоническими способностями. В данной главе анализируются наименования мифологических персонажей, ипостаси, внешний облик, атрибуты, взаимоотношения мифологических персонажей, генезис, локусы, время действия, свойства, способности, пристрастия, привычки, функции, контакты с человеком, обряды, связанные с ними (см. схему описания мифологических персонажей в: Виноградова, Толстая 2000: 27–69, на которую мы ориентировались).

Вторая глава «Мифологические персонажи китайской провинции Шаньдун и специфика их наименований» состоит из пяти разделов, в которых рассматриваются мифологические персонажи – духи локусов, духи-демоны животных и растений, «нечистые» покойники, люди, обладающие сверхъестественными способностями и знаниями (шаманы и даосы), а также анализируются традиционные народные представления о смерти и сужьях загробного мира. Уделяется внимание названиям мифологических персонажей и их диалектным вариантам. В фокус исследования попадает экстралингвистический аспект: жертвоприношения, обереги и ритуальные действия, связанные с ними.

Третья глава посвящена сравнению двух генетически разных традиций в типологическом аспекте на основе мифологических представлений. Проведен анализ сходств и различий в наименованиях мифологических персонажей с точки зрения языковой системы и с опорой на культурно-историческое содержание традиций.

В Приложении представлены карты, посвященные названиям мифологических персонажей (далее – МП), в частности, карты по наименованиям сербских мифологических персонажей (кроме карты 1–2 названия водных МП) рекартографированы по работам А. А. Плотниковой, добавлены новые сведения из дополнительных пунктов фиксации материала в соответствии с новыми сербскими источниками, которые не были использованы автором монографий, посвященных всем южнославянским традициям (Плотникова 2004; Плотникова 2013). К Приложению 1 по наименованиям сербских мифологических персонажей относятся: карта 1–1. Названия ⁺вила-; карта 1–2. Названия водных МП; карта 1–3. Названия вредоносных МП от корня

+*бав*-; карта 1–4. Названия вампира и вампироподобных МП; карта 1–5. Названия ведьмы; карта 1–6. Названия человека-защитника своей местности от непогоды. Приложения по названиям мифологических персонажей провинции Шаньдун включают: карты 2–1. Названия змееподобных МП; карты 2–2. Названия духа лисы; карты 2–3. Названия водных МП; карты 2–4. Названия вампира *ханьба*. Кроме того, в Приложении 2 представлены 7 рисунки, иллюстрирующие реальную локальную традицию китайской провинции Шаньдун.

Положения, выносимые на защиту:

1. Демонологические системы Сербии и провинции Шаньдун в Китае, являются частями южнославянской и общекитайской мифологических систем соответственно, что отражается на гомогенности наименований, терминологии, функции мифологических персонажей, а также сюжетов, связанных с ними, в славянской и китайской мифологических системах;

2. терминологическая лексика народной мифологии в Сербии и в Китае (провинция Шаньдун) отражает локальные диалектные различия;

3. экстралингвистический контекст бытования терминологической лексики характеризуется локальными народными представлениями и обычаями, которые соответствуют менталитету анализируемых этносов;

4. разные религиозные системы, присущие рассматриваемым традициям, оставили свой уникальный след в культуре рассматриваемых этносов; способствовали развитию конкретных мифологических представлений;

5. этнолингвистический метод при сопоставлении мифологической лексики позволяет исследовать общие и различные черты двух терминосистем народной культуры, сербской и восточнокитайской;

6. типологическое сходство сербской и китайской демонологических систем свидетельствует об общих путях развития традиционных духовных культур в архаических регионах.

Апробация работы. Основные положения диссертации излагались и обсуждались на научных семинарах и конференциях по славяноведению, этнолингвистике и фольклористике: «Славянский мир: общность и многообразие» (VI. 13–14 октября 2020 г., VII. 25–26 мая 2021 г., VIII. 24–25 мая 2022 г.), Институт славяноведения РАН, Москва; «Души и духи в китайской культуре» (17 сентября 2020 г.), Институт классического Востока и античности ВШЭ, Москва; 3). «Толстовские чтения» (XXV. Проблемы текста в ареальных исследованиях, 13–15 апреля 2021 г.; XXVI. Народная демонология славян в типологическом и ареальном аспекте, 25–27 апреля 2022 г.), Институт славяноведения РАН, Москва; 4) III Научно-практическая школа сербистики «Доминанты сербской культуры» (6–7 ноября 2021 г.), Филологический факультет Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Москва.

Основные результаты исследования изложены в следующих публикациях:

I. Статьи, опубликованные в изданиях, рекомендованных для защиты в диссертационном совете МГУ им. М.В. Ломоносова:

1. Лю Ху. Бабушка как мифологический персонаж в провинции Шаньдун // Мир науки, культуры, образования. 2020, № 6. С. 450–452.
2. Лю Ху. Змееподобные мифологические персонажи провинции Шаньдун (Китай) в сопоставлении с сербскими // Славянский альманах. Вып. 1–2. 2021. С. 329–345.
3. Лю Ху. Образы непогоды в народной мифологии Азии и Европы (на материале китайской и сербской традиций) // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2021. Т. 13. Вып. 4. С. 52–62.
4. Лю Ху, Чжэн Янтун. Представления о судьбе в народной мифологии Сербии и Китая // Славянский альманах. Вып. 1–2. 2022. С. 183–202.

II. Статьи, опубликованные в других научных изданиях:

1. Лю Ху. Мифологические персонажи провинции Шаньдун // Живая старина. 2021, № 1. С. 12–15.
2. Лю Ху. Мифологические персонажи водного пространства в народных традициях Сербии и Китая // Славяноведение 2023. № 1. С. 85–95.
3. Лю Ху. Традиционная народная культура провинции Шаньдун // Славянский мир: общность и многообразие. Тезисы конференции молодых ученых в рамках Дней славянской письменности и культуры. 3–14 октября 2020 г. / отв. ред. Е. С. Узенёва, О. В. Хаванова. М.: Институт славяноведения РАН, 2020. С. 185–187.
4. Лю Ху. Образ вампира в народной мифологии (на материале китайской и сербской традиций) // Славянский мир: общность и многообразие. Тезисы конференции молодых ученых в рамках Дней славянской письменности и культуры. 25–26 мая 2021 г. / отв. ред. Е. С. Узенёва, О. В. Хаванова. М.: Институт славяноведения РАН, 2021. С. 255–258.
5. Лю Ху. Образ сербской ведьмы: есть ли аналоги в китайской провинции Шаньдун? // Славянский мир: общность и многообразие. Тезисы конференции молодых ученых в рамках Дней славянской письменности и культуры. 25–26 мая 2021 г. / отв. ред. Е. С. Узенёва, О. В. Хаванова. М.: Институт славяноведения РАН, 2022. С. 111–116.

0. Степень изученности проблемы и предшествующие работы исследователей

Основателями Московской этнолингвистической школы в 70-80-х годах XX века стали Н.И. Толстой и С.М. Толстая. В настоящее время представители Московской этнолингвистической школы исследуют многие темы и проблемы, относящиеся к славянским языкам, мифологии, верованиям, обрядам, фольклору славянских народов (Толстая 2010: 68–69). Исследование народной мифологии является важным объектом в работе школы, которая предлагает реконструкцию традиционной славянской духовной культуры. Элементы мифологии представлены в фольклорных материалах: народных песнях, преданиях, легендах, пословицах, связанных с народными обычаями и обрядами, с народными метеорологическими, медицинскими, космогоническими поверьями, с народной флорой и фауной. Изучение народной мифологии основано на материале языка, фольклора и этнографических традиций разных славянских народов.

Исследования Н. И. Толстого и С. М. Толстой посвящены, в частности, и сербской народной мифологии. Немало работ³ относятся к изучению мифологической лексики, народной демонологии, вербальной магии архаических обрядов вызывания дождя, защиты от града и т.д.

Совместные работы С. М. Толстой и Л. Н. Виноградовой посвящены типологии славянских мифологических персонажей. Так, в статье «Персонажи “низшей” мифологии в архаической картине мира: балканская картина мира в этноязыковом и культурно-историческом аспекте» (Толстая, Виноградова 1989) исследователи анализировали степень типологической близости балканского женского мифологического персонажа *вилы / самовилы* с западнославянской *богинкой* и восточнославянской *русалкой*. В другой статье «К сравнительному изучению мифологических персонажей: *вештица* и *ведьма*» (Виноградова, Толстая 1990) сопоставлялись названия и демоническая природа *ведьмы* и *вештицы*. Эти работы показывают, с одной стороны, общие черты в демонологиях разных славянских народов, а с другой, позволяют четко разделять образы сербских мифологических персонажей от других славянских.

В последние два-три десятилетия Л. Н. Виноградова изучает исключительно образы славянских демонических персонажей – русалок, ведьм, домовых и т.д. Автором затрагиваются проблемы, связанные с трудностями идентификации демонологических персонажей и с разработкой методов сравнительного изучения демонологии разных славянских народов, подробнее см. «Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян» (2000).

В балканском контексте южнославянскую народную демонологию исследует А. А. Плотникова. Ее работы посвящены балканским (сербским, болгарским, македонским) образам мифологических персонажей, среди которых змей-дракон, вампир, ведьма и

³ См., например, их труды: «К семантике и структуре сербских заклинаний градовой тучи» (Толстой, Толстая 1979), «Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах» (Толстой, Толстая 1981). «Глаголы судьбы» и их корреляты в языке культуры» (Толстая 1994) «Лексика традиционной духовной культуры Косова в южнославянской и общеславянской перспективе» (Толстая 2009).

многие другие. А. А. Плотникова и ее коллеги-балканисты многократно проводили полевые исследования в южнославянских странах – Болгарии, Македонии, Сербии, Хорватии, а также в неславянских балканских и карпатских регионах – Албании, Венгрии, Греции, Румынии. Важные методологические основы полевых исследований представлены в этнолингвистическом вопроснике «Материалы для этнолингвистического изучения балкано-славянского ареала» (2009). В книге «Этнолингвистическая география Южной Славии» (2004) А. А. Плотниковой рассматриваются культурно-языковые ареалы на территории единого южнославянского континуума, уделяется внимание сербской народной культуре и сербской народной мифологии. Продолжением этих исследований стала следующая основательная монография автора: «Южные славяне в балканском и общеславянском контексте. Этнолингвистические очерки» (см. Плотникова 2013: 9–142).

Этнолингвистический словарь «Славянские древности» в пяти томах (1995–2012) является результатом большой исследовательской работы Московской этнолингвистической школы. Замысел словаря сформировался в рамках этнолингвистики, которая «изучает язык сквозь призму человеческого сознания, менталитета, бытового и обрядового поведения, мифологических представлений и мифопоэтического творчества» (Толстой, Толстая 1995: 5). «Словарь дает представление о славянских “древностях”, то есть тех формах и элементах средневековой славянской культуры, которые дожили до настоящего времени или недавнего прошлого и стали предметом внимания ученых с конца XVIII в.» (Там же: 5). В этнолингвистическом словаре «Славянские древности» ряд статей, связанных с темой настоящего исследования, имеет обобщающий характер, например: «Демонология народная», «Дети некрещеные», «Духи домашние», «Жертва строительная», «Кормление» (том II). Статьи по мифологическим персонажам можно разделить на два типа: общеславянские МП, которые известны также и сербам, и специфически южнославянские, в частности, относящиеся к сербской традиции, находящейся в центральной части Южной Славии. Так, к первым относятся: «Водяной» (Т. I); «Домовой», «Змея домашняя», «Знахарь», «Колдун» (Т. II); «Леший», «Змора», «Ночницы» (Т. III); «Русалка», «Покойник заложный» (Т. IV); «Чума» (Т. V). К южнославянским (в том числе – сербским) – «Вештица», «Ви́ла» (Т. I); «Здухач», «Змей летающий», «Караконджул» (Т. II); «Ламия»; «Нави» (Т. III); «Судженицы»; «Хала» (Т. V).

На русском языке существует ряд российских и переведенных с китайского доступных научному сообществу фундаментальных исследований китайской мифологии. Так, в энциклопедическом словаре «Мифы народов мира» (М., 1980, в 2-х томах / глав. ред. С. А. Токарев) имеются статьи, посвященные китайским мифологическим персонажам: «Мэнь-шэнь» (дух хранитель ворот), «Доу-шэнь» (божество оспы), «Гайшань няннан» (государыня Тайшань), «Вэнь-шэнь» (духи ветров), «Лун-ван» (царь дракон), «Цзао-ван» (господин очага), «Чуан-Шэнь» (божество кровати) и т.д. Большинство статей принадлежит Б. Л. Рифтину, занимающемуся китайскими мифами и народным творчеством, подробнее см. его перевод классической работы «Мифы древнего Китая» (Юань Кэ. Рифтин Б.Л. (отв.ред.), 1987).

Имеется также ряд переводов китайских трактатов российскими учеными В. В. Малявиной, Э. М. Яншиной, Л. Д. Позднеевой и т.д. «Шаньхайцзин» («Каталог гор и морей») (Предисловие, перевод и комментарий Э.М. Яншиной. Москва, 1977), «Шицзин» («Книга песен») (Отв. ред. Н.Т. Федоренко, 1957), «Чжуан-цзы. Ле-цзы» (пер. В.В. Малявина, 1995) – древние книги, в которых фиксируется описание мифологических персонажей или связанные с ними народные легенды, песни, былички и т.д.

Следует упомянуть и несколько монографий, посвященных китайской мифологии. В книге «Демонология древнего Китая» (Гроот, 2000) рассматриваются китайские призраки гор и лесов, демоны земли, воды, животные и т.п. Другая работа «Бесы, лисы, духи в текстах Сунского Китая» (Алимов 2008) посвящена природе душ умерших, культу лисы в древних записях. В труде «Культы, религии, традиции в Китае» можно найти сведения о духе очага, земля, драконе *лунван* и т.д. (Васильев 2022).

В последнее время исследованием китайской демонологии занимается А. Б. Старостина. Некоторые ее публикации, посвященные демонам, особо значимы для изучения китайских мифологических представлений: статьи «Сюжеты о Волосатой деве в средневековой китайской литературе» (2017), «Чудесный колонок в хэбэйском фольклоре» (2022) и др.

В Сербии особая роль в исследовании народной мифологии принадлежит выдающемуся ученому XIX века Вуку Ст. Караджичу, который занимался изучением сербского народного творчества, собирал эпические и лирические песни, сказки, рассказы, загадки. Результатом его работы стали словари и сборники пословиц. С его именем связаны реформа сербской азбуки и правописания, труды по истории и этнографии сербского народа, написание исторической прозы. В. Караджич зафиксировал, описал и объяснил многие традиционные представления народной мифологии в словаре «Српски рјечник» («Сербский словарь», 1818, 1852). Его исследование имеет большую ценность для изучения лексики народной демонологии. Структуру словаря составляют развернутые словарные статьи (более 100), в которых содержится значимая культурная, историческая и этнографическая информация о праздниках, обрядах и верованиях.

Современные лингвистические (толковые, диалектные, этимологические) словари могут также выступать в качестве источника изучения сербской мифологии. В словарях присутствует лексика, отражающая разные фрагменты народной духовной культуры. Так, сербский толковый словарь «Rečnik srpskoga jezika». Matica Srpska («Словарь сербского языка». изд. Матица Српска, РСЈ 2011) фиксирует огромное богатство сербской литературной лексики во всех сферах жизнедеятельности человека. В словаре толкуется несколько сотен тысяч слов, отражается сложность и переплетение их значений, в том числе в области мифологических представлений. В диалектных словарях представлено большое количество языковых единиц, служащих для наименования реалий обрядов жизненного цикла, народного календаря и мифологических представлений. Такие диалектные словари, как «Речник косовско-метохиског дијалекта» («Словарь косовско-метохийского диалекта», Елезовић 1932, 1935), «Речник говора југа Србије» («Словарь

диалекта южной Сербии», Златановић 2014), «Тимочки дијалекатски речник» («Словарь тимокского диалекта», Динић 2008), содержат лексику, отражающую мифологические понятия и представляющие региональную специфику языкового сознания местных жителей на территории Сербии. Этимологические словари раскрывают историю отдельных слов, а иногда и морфем, то есть предоставляют информацию о фонетических и семантических изменениях отдельных элементов, в частности, можно найти немало вариантов этимологии, касающейся лексики народной мифологии. В настоящей диссертации используется «Этимологический словарь хорватского или сербского языков» П. Скока.

Важным источником для изучения сербской демонологии являются народные обычаи и верования. В конце XIX в. стал выходить «Српски етнографски зборник» (Сербский этнографический сборник), издаваемый Сербской академией наук и искусств, где публикуется много работ о сербских обычаях и верованиях: например, «Живот Срба селяка» («Жизнь сербских крестьян», Милићевић 1894), «Српски народни обичаји из среза Хомольског» («Сербские народные обычаи местности Хомолье», Милосављевић 1913), «Српски народни обичаји из среза Болевачког» («Сербские народные обычаи из района Болеваца», Грбић 1909). Сербский исследователь Т. Р. Джорджевич в рамках сборника опубликовал монографии, посвященные образам ведьмы и вилы «Вештица и вила у нашем народном веровању и предању» («Ведьма и вила в наших народных верованиях и традициях», Ђорђевић 1953), вампира и других демонологических персонажей («Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању» («Вампир и другие существа в наших народных верованиях и традициях», Ђорђевић 1953).

В XX в. начал выходить в свет «Гласник етнографског музеја у Београду» («Вестник Этнографического музея в Белграде»). Это периодическое научное издание Этнографического музея в Белграде. «Вестник» публикует научные статьи в области этнологии, культурной антропологии, мифологии, охраны культурного наследия и других смежных дисциплин. Этнографические и фольклорные материалы, опубликованные в журнале, дают представление об образах и наименованиях сербских мифологических персонажей. Например, в статье «Обичаји о рођењу» («Обычаи рождения», Бошковић-Матић 1966) речь идет о таких мифологических персонажах как *суђенице* (демон, определяющий судьбу человека) и *бабнице* (демон болезни). В журнале есть много работ С. Зечевича о мифологических персонажах. Так, в статье «Митска бића народних веровања североисточне Србије» («Мифологические персонажи в народных поверьях северо-восточной Сербии», Зечевић 1969) ученый анализирует мифологические персонажи, известные в северо-восточной Сербии.

С. Зечевич систематизировал и классифицировал сербские мифологические персонажи на материалах топонимов, языковых контактов с другими южнославянскими народами. Кроме того, на основе сербских народных обычаев и верований особое внимание исследователь уделял оберегам и защите человека от демонов. В книге «Митска бића српских предања» («Мифические существа из сербских легенд», Зечевић 1981) рассматриваются демоны природы: *лесник*, *шумска мајка*, *водењак*, *русалке*, *вила*; демоны атмосферных явлений: *герман*, *ала*, *змај*; демоны судьбы: *суђенице* и *Усуд*; демоны

болезни: *бабице, милоснице, чума*; домашние демоны: *змија чуваркућа, таласон, услужни дух*; демоны, возникающие от людей: *некрищенци, вампир*; люди с демоническими чертами: *живи вампир, вештица, мора, ветровњак*; другие демоны: *Тодорци, Осења, караконцула*. Ученый проанализировал собранный полевой материал из разных регионов (из западной и восточной Сербии, Срема и др.), и его принципы классификации и методы исследования служат ориентиром при работе над настоящей диссертацией. Важными для наших исследований стали и отдельные статьи С. Зечевича по народной мифологии: «Порекло наших веровања о кућној змији» («Происхождение наших поверий о домашней змее», 1970), «Из народне митологије ужичког краја» («Из народной мифологии Ужицкого края», 1984), «Веровања из традиције становништва приобалних насеља Доњег Дунава» («Поверья в традиции населения прибрежных поселений Нижнего Дуная», 1993). В этих опубликованных исследованиях представлены данные для изучения типов мифологических персонажей, локальные ритуалы и былички с территории Сербии.

Основной проблематикой работ этнолингвиста и фольклориста Л. Раденковича является славянская демонология. Сербский исследователь изучает мифологические существа южных славян на общеславянском фоне с особым вниманием к их наименованиям. Ученый подробно анализирует образы конкретных мифологических персонажей балканских славян: например, водяной дух, ведьма, ходячий покойник (вампир), домовая змея и многие другие. В его работах большое внимание уделяется наименованиям мифологических персонажей и терминам народной духовной культуры, связанным с образами демонов (внешностью, ипостасями, действиями и т.д.).

В последней трети XX века в Сербии появился мифологический словарь «Српски митолошки речник» («Сербский мифологический словарь», авторы Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, 1970). В словарь включены сведения по мифологии сербов и черногорцев. Несмотря на некоторые различия и особенности этих этносов, можно составить целостную картину народной мифологии с точки зрения общности двух традиций. Словарь опирается на материалы предыдущих исследований. К ней относятся материалы о многочисленных верованиях, связанных с различными мифологическими персонажами: *вила, вампир, здухач, мора* и т.п. В словаре описываются народные магические действия, элементы культа и фольклорные поверья о природе, растениях, животных, небесных телах, атмосферных явлениях и даже некоторых объектах, например, цепи, топоры и т.д., которым приписывается магическая сила. Кроме того, исследуются обычаи и поверья, религиозные праздники, связанные с жизнью людей. Особое значение в словаре придается сведениям о происхождении, старом названии мифологических персонажей или древним поверьям.

В последнее время появляются работы, посвященные отдельным сербским мифологическим персонажам. Например, в монографии «Прогнана бића: српска митологија» («Изгнанные существа: сербская мифология», Бодирогич 2010) подробно описываются следующие демонологические персонажи: *vodenjak, aždaja, babice, usud, mora, zduhač* и др. На основе фольклорных материалов автор труда рассказывает о мифологических персонажах, их облике и действиях. В книге зафиксированы названия демонов и способы оберега от них в сербской традиции.

В Китае народная мифология не оформилась как самостоятельный объект научных исследований, а демонологические сюжеты изначально были представлены только в локальных записях устных рассказов о необыкновенных явлениях, в преданиях или поверьях. В настоящее время изучение народной демонологии в Китае рассматривается как одно из направлений мифологии. Данная тенденция зародилась в начале XX века в рамках фольклористики. В обозначенный период в Китае среди интеллигенции наметилось просветительское движение «идуший в народ», под его влиянием появилась новая для этого времени область изучения культуры – исследование традиционных народных обрядов и обычаев, песен, легенд и т. д.

В 80-х и 90-х годах XX века в широких масштабах проводился сбор и обработка фольклорного материала, вышли в свет многие публикации (статьи и монографии) о различных аспектах народной мифологии, ученые привлекали западноевропейские теоретические изыскания, что способствовало развитию структуры и системы современной китайской науки о народной мифологии. С тех пор эта сфера знаний заняла важное место в осознании истоков народной литературы, философии, религии и истории.

В контексте теории предмета знаменательной публикацией стала «中国神话哲学» («Китайская философия мифологии», 1992). В этой книге автор Е Шусянь впервые исследует мифологическое мышление с точки зрения взаимосвязи между мифологией и философией (Тань Цзя 2019: 50-56).

С конца 1980-х и до середины 1990-х гг. ученые У Шичжэнь, Ли Цзысянь, Мэн Хуэйин и др. последовательно продвигали и обсуждали теорию «мифологии в живых формах». Эта теория направлена на то, чтобы собрать и проанализировать мифы, циркулирующие в народе в настоящее время. Ученые обращали внимание на мотивацию преемственности мифов, изучали систему верований, жертвенных обрядов, ритуалов и т.д.

В построении систематического научного исследования в области мифологии стали наиболее важны в этот период работы фольклориста Юань Кэ. Он подверг всестороннему анализу древнюю книгу «山海经» (Шань хай цзин, букв. «Каталог гор и морей»)⁴, опубликовал книгу «海经校注» («Примечания к “Шань хай цзин”», 1980); первые мифологические словари «中国神话传说词典» («Словарь китайских мифологических легенд», 1985), «中国神话大词典» («Словарь китайской мифологии», 1998). Юань Кэ внес огромный вклад в науку. Во-первых, он предложил широкий мифологический контекст и очертил вектор развития китайской мифологии. После периода древней мифологии она развивается в двух направлениях: 1) литературная деятельность в жанре мифологического романа и поэзии с мифологическим смыслом; 2) в сочетании с народной религией и фольклором следы древней китайской мифологии становятся элементом поверий или обрядов (см. Юань Кэ 2015). Во-вторых, он реконструировал и обработал древние мифы по хронологическому порядку с целью

⁴ Древнекитайский трактат, описывающий реальную и мифическую географию Китая и соседних земель и обитающие там создания.

соединить все мифологические сюжеты. Исследователь переработал древние китайские мифы и современные мифологические поверья для создания цельной китайской мифологической системы наподобие древнегреческой.

Первой работой в аспекте компаративистского подхода в Китае является монография «比较神话学» («Сравнительная мифология», Цай Маосун, 1993). С целью найти общность мифологического мышления разных народов, автор сопоставляет различные мифологические сюжеты – как отечественные, так и зарубежные. Монография «东方神话传说» («Восточные мифы и легенды» в восьми томах, Сюэ Кэцяо, 1990) содержит мифы различных стран и регионов Азии и Африки.

Перечисленные монографии и статьи, посвященные мифологии, безусловно, включают материалы по народной демонологии.

Следует охарактеризовать конкретное изучение демонических образов в Китае. Одной из самых ранних опубликованных книг была большая энциклопедия Цзян Тинси «神怪大典» («Духи и демоны», 1934, переизд. 1991). Юань Кэ в «中国神话大词典» («Словарь китайской мифологии», 1998) систематизировал персонажей, поместив изображения⁵ почти всех монстров и демонов, зафиксированных в древнекитайской литературе. Эта книга может использоваться как основной справочник для изучения генезиса некоторых мифологических персонажей. Энциклопедический словарь включает более 4000 статей, основанных на древних книгах. Содержание представлено древними мифами, в том числе буддийскими, мифами о происхождении животных и растений, легендами о горах и реках, преданиями о храмах и исторических местах. Кроме того, в словаре зафиксировано множество заклинаний, заговоров и пословиц.

В последние годы в КНР вышли публикации по отдельным вопросам народной мифологии (демонологии). Обзор преданий и легенд о демонах имеется в «中国神怪大辞典» («Словарь китайских духов и демонов», Луань Баоцюнь, 2009), «神怪传说» («Легенды о духах и демонах», Чжан Цзин, 2012), «中国神怪故事» («История китайских духов и демонов», Тан Ци, 2004) и др.

Изучение призраков, духов или демонов с точки зрения классификации можно найти в монографиях «精怪、鬼魅、神仙» («Демоны, призраки, духи», Лю Цзюнь, 2007), «妖、怪、精故事的分类研究» («Исследование классификации монстров, демонов и призраков», Сюй Хуалун, 2009), «论草木精怪的文化发生» («Происхождение демонов от деревьев и растений», Юй Цинькэ, 2019) и др. В монографии У Кана «中国的鬼神精怪» («Китайские духи и демоны», 1992) выделяются в содержании три части: духи, демоны и призраки. В книге «中国精怪文化» («Китайская культура призраков и демонов», 1997) Лю Чжуньюй детально разбирает представления о призраках, описанных в древней литературе по мифологии. Очевидно, что многие «народные» демоны происходят от образов из древних традиционных классических произведений, таких как мифологическое исследование «搜神记» («Заметки о духах», Бао Гай, 317-420 гг.), «述异记» («Записи с изложением странного», Цзу Чунчжи, 420-589 гг.), Жэнь фан, 502-557 гг.), «太平广记»

⁵ Ученый в словаре переиздает рисунки, взяв их из древних рукописей.

(«Записки времен Тайпинов», Ли Фан, Ху Мэнь, Ли Му, 977-988 гг.), «阅微草堂笔记» («Записки из хижины отшельника», 1789-1798 гг.), «醉茶志怪» («Записки У Цзуйча о необыкновенных явлениях», Ли Цинчэнь, 1892) и т.д. Эти работы помогают проследить источник наименований мифологических персонажей и изучить их типы, бытующие в народе до сих пор.

Ученые, работающие в Шаньдунском государственном университете, уделяют внимание изучению древнекитайской и современной народной мифологии, в том числе и демонологии провинции Шаньдун. Народная мифология является отдельным объектом исследования в фольклористике. В 1966 году, с началом «культурной революции»⁶, деятельность фольклористов и собирателей фольклора в Китае остановилась. Фольклористика начала восстанавливаться только после 1980-х годов.

История развития китайского фольклора обычно делится на три этапа:

- 1) Теоретическое изучение и полевой сбор сведений до 1980-х годов.
- 2) Период реконструкции теории данной дисциплины с 1980-х до начала 1990-х годов.
- 3) После 1990-х гг. происходит процесс отделения или сближения с такими дисциплинами, как антропология и социология. Намечается тенденция к интеграции различных дисциплин⁷.

В 1980-х годах, в начале восстановления фольклористики в Китае, в Шаньдунском университете была открыта магистратура по направлению «Фольклор», с присвоением степени магистра. В 1985 году был основан журнал «Фольклорные исследования». В 1987 году на базе Отдела преподавания и научных исследований фольклора был создан Институт фольклора Шаньдунского университета, который в то время был единственным независимым научно-исследовательским институтом фольклора в Китае. Позже учредили «Шаньдунское фольклорное общество», главное управление которого было расположено в Институте фольклора.

Институт фольклора при Шаньдунском университете пригласил на работу многих деятелей науки и культуры с целью провести полевые исследования современных локальных народных обычаев в провинции Шаньдун. Некоторые собиратели сами являлись носителями локальной культуры и фольклора, были знакомы с местными обычаями. Институт фольклора составил общую «Программу фольклорного исследования», а также тематические программы, например, «Исследование сезонных фестивальных обычаев», «Исследование свадебных обычаев и обрядов», «Исследование похоронных обычаев» и специальные исследования традиционных народных верований. После 1987 г. исследователи предоставили отчеты о своей работе. Ученые Института фольклора выбрали из отчетов наиболее репрезентативное содержание, на основе которого составили три тома «山东省民俗调查资料» («Материалы исследования

⁶ 1966-1976 годах культурная и научная деятельность в стране в целом была практически парализована и оставалась без движения.

⁷ Подробнее см.: Е Тао. «Очерк современной китайского фольклора» («新时期中国民俗学论纲»), 2000; он же. «Сложные проблемы и перспективы китайского фольклора» («中国民俗学的困惑与前瞻»), 2004; Тао Либо. «50 лет китайского фольклора» («中国民俗学五十年»), 2008.

фольклора провинции Шаньдун»). Некоторые результаты были частично опубликованы в серии известных журналов «民俗研究» («Исследование фольклора»). Результаты опроса также вошли в публикации «山东民俗» («Шаньдунский фольклор», 1988), «齐鲁文化大辞典·民俗篇» («Словарь культуры “Цилу” Том Фольклор», 1989).

В 1988-1989 гг. в провинции Шаньдун под руководством «Комиссии исследования народных творчеств» в разных районах собирали локальные народные предания и публиковали специальные книги о родном месте, например, «昌邑民间文学集成» («Собрание народного творчества уезда Чаньи», 1989); «济南天桥民间文学集成» («Собрание народного творчества р-на Тяньцяо, г. окр. Цзинань», 1989); «兖州民间文学集成» («Собрание народного творчества р-н Яньчожу», 1989); «临朐民间文学集成» («Собрание народного творчества уезда Линьцзюй», 1989); «汶上民间文学集成» («Собрание народного творчества уезда Вэньшан», 1989); «新泰民间文学集成» («Собрание народного творчества уезда Синьтай», 1988); «巨野民间文学集成» («Собрание народного творчества уезда Цзюйе», 1988); «莒南民间文学集成» («Собрание народного творчества уезда Цзюйнань», 1989); «寒亭民间文学集成» («Собрание народного творчества уезда Ханьтин», 1988); «莱阳民间文学集成» («Собрание народного творчества уезда Лайян», 1989). В представленных из разных районов быличках можно найти названия и описания мифологических персонажей в локальных традициях провинции Шаньдун.

В настоящее время многие ученые исследуют народные традиции провинции Шаньдун. Профессора Е Тао интересует фольклор, народные верования и локальные обычаи в провинции Шаньдун, его основные работы – «孔子故里风俗» («Обычаи родины Конфуция», 1993), «山东省志·民俗志» («Описание провинции Шаньдун. Фольклор», 1996), «中国民俗大系·山东民俗» («Ветвь китайского фольклора. Шаньдунский фольклор», глав.ред. Чэнь Гуанлинь 2004), «泰山石敢当» («Тайшаньский дух камня Шигандань», 2007) и т.д.

Шань Мань провел полевые исследования в различных районах провинции Шаньдун и написал «山东民俗» («Фольклор Шаньдуна», 1988), «山东黄河民俗» («Фольклор реки Хуанхэ в Шаньдуне», 2005), «济南城市民俗» («Городской фольклор Цзинань», 2002), «泰山风俗» («Обычай горы Тайшань», 2001).

Дяо Тунцзюй изучает народные предания, обряды и праздники в регионе Шаньдун. Исследовательница опубликовала ряд статей по этой теме, таких как «从“敬神”到“祭祖”:微山湖湖区渔民宗族文化的建构» («От “поклонения Богу” к “принесению в жертву предков”: формирование клановой культуры рыбаков в районе озера Вейшань», 2014); «庙会、传说与历史 — 对费县龙王堂庙会的调查与思考» («Храмовые ярмарки, легенды и история – исследования и размышления о храмовой ярмарке Лунвантмяо в уезде Фэйсянь», 2015); «山东中元节节俗述略» («Краткое описание обычаев Шаньдунского фестиваля Чжунюань», 2015).

Наш анализ наименований мифологических персонажей в разных местах провинции Шаньдун основан на сериях диалектных словарей «山东方言志丛书» («Серия описаний диалектов Шаньдуна»), которые составлялись под руководством профессора Цянь Цзэньи из Шаньдунского университета. С момента публикации первой книги «Описание диалекта уезда Лицзинь» в 1990 году, спустя 22 года, были достигнуты внушительные результаты: к настоящему времени изданы описания 24 диалектов. Названия мифологических персонажей, исследуемых в настоящей диссертации, отмечены в следующих монографиях по диалектологии: «利津方言志» («Описание диалекта уезда Лицзинь») (Ян Цюцзэ 1990); «德州方言志» («Описание диалекта округа Дэчжоу») (Цао Тинцзе 1991); «即墨方言志» («Описание диалекта уезда Цзимо») (Чжао, Шэнь, Ху 1991); «淄川方言志» («Описание диалекта р-н Цзычуань») (Мэн Цинтай, Ло Футэн 1994); «聊城方言志» («Описание диалекта округа Ляочэн») (Чжан Хэцюань 1995); «荣成方言志» («Описание диалекта уезда Жунчэн») (Ван Шуся 1995); «新泰方言志» («Описание диалекта уезда Синьтай») (Гао Шэньгуй 1996); «沂水方言志» («Описание диалекта уезда Ишуй») (Чжан Тинсин 1999); «定陶方言志» («Описание диалекта р-н Динтао») (Ван Шуся, Чжан Яньхуа 2005); «汶上方言志» («Описание диалекта уезда Вэньшан») (Сун Эньцюань 2005); «莱州方言志» («Описание диалекта уезда Лайчжоу») (Цянь, Тай, Чэнь, Ян 2005); «郯城方言志» («Описание диалекта уезда Таньчэн») (Шао Яньмэй 2005); «沂南方言志» («Описание диалекта уезда Инань») (Шао, Лю, Шао 2010); «章丘方言志» («Описание диалекта р-н Чжанцю») (Гао Сяохун 2011); «苍山方言志» («Описание диалекта уезда Цаншань») (Ван, Тянь, Ма 2012); «宁阳方言志» («Описание диалекта уезда Ниньян») (Нин Тиндэ 2013).

Использованный словарь «现代汉语方言大词典» («Словарь современных китайских диалектов») (Ли Жун 2002) составлен Институтом лингвистики Китайской академии социальных наук под редакцией лингвиста Ли Жун. В словаре записана лексика, отмеченная в ряде китайских диалектов, в том числе из двух шаньдунских диалектных пунктов: Мупин [牟平] и Цзинань[济南].

Немаловажное значение в изучении демонологии имеют собственные записи автора настоящей работы, составленные в ходе опроса местных жителей провинции Шаньдун. В исследовании используются сведения, собранные в горном районе Имэншань⁸ провинции Шаньдун (деревни: Мачжаныцунь, Хуанцзядяньцзыцунь, Сяовэншаньцунь). Интервью проведено в дистанционном формате с помощью родственников автора в 2020-2022 гг.: февраля-марта 2020 г. в деревне Сяовэншаньцунь (информанты: Ню Дэтан, 76 лет; Лю Юнхуа, 67 лет); марта 2021 г. в деревне Мачжаныцунь (информаты: Сунь Лянчжэнь, 59 лет; Лю Чжэньвэнь, 60 лет); в марте-апреле 2022 г. в деревне Хуанцзядяньцзыцунь (информаты: Лю Чжэньли, 88 лет, Хань Фули, 88 лет), в деревне Сяовэншаньцунь (информаты: Ли Чжунтянь, 89 лет, Ван Жуйюй, 57 лет). Кроме того, автор регулярно получает необходимую информацию от носителей

⁸ Этот большой горный район находится в центре и на юге провинции.

народной традиции – молодых людей и родственников, которые проживают в горном районе Имэншань.

В опросе приняли участие информанты трех возрастных категорий. Первая группа – люди пожилого возраста (старше 80 лет), от них записано множество диалектных названий в нарративах. К примеру, информант Ли Чжунтянь, 89 лет, живет в своем селе более 50 лет, знает много преданий и диалектные названия демонов. Вторая группа информантов – 60-80 лет, эти люди не только знают предания своего села, но и слышали предания из других мест. Например, Ню Детан, 76 лет, в беседе часто говорил: «В соседнем селе было...». Третья группа – молодые люди, они родились и живут в своем районе, но при опросе часто ссылаются на старших по возрасту: «Мне рассказывала моя бабушка», «Я слышал от своего дедушки».

ГЛАВА I

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ СЕРБИИ И СПЕЦИФИКА ИХ НАИМЕНОВАНИЙ

Сербская демонологическая система, являясь частью общеславянской мифологической системы, включает в себя персонажные типы, известные и другим славянам (ведьма, водяной, домовая змея, нечистый покойник и др.). Одновременно с этим, она обладает уникальными индивидуальными чертами, связанными с историческими условиями ее развития, а также тем местом, которое Сербия занимает на карте юго-восточной Европы. Здесь на протяжении веков осуществляются многочисленные языковые и культурные контакты между жителями соседних областей. Сербская демонологическая система заимствовала новых персонажей («беркмана» и др.), а также развивала образы общеславянских демонов (напр., образ летающего змея-любownika). Соответственно, заимствовались новые лексемы для обозначения уже известных в традиции персонажей: турцизм *аждаја*, грецизм *ламија* и др., см. (Плотникова 2020с).

В соответствии с классификацией сербских мифологических персонажей, предложенной С. Зечевичем, в главе будут последовательно рассмотрены духи природных локусов и демоны атмосферных явлений (1.1.), домашние духи (1.2.), демоны судьбы (1.3.), демоны болезни (1.4.), демоны, произошедшие от людей, и люди с демоническими способностями (1.5.). Еще одна группа мифологических персонажей, сезонные демоны (*караконджулы*, *тодорцы* и другие, включенные С. Зечевичем в раздел, посвященный духам природного пространства), останутся за рамками нашей работы, поскольку разбор таких персонажей потребовал бы привлечения большого материала, связанного с календарной обрядностью. В данном случае мы следуем семантическому принципу представления лексики, в соответствии с одним из принципов классификации лексики в вопросниках для лингвистических атласов: «от значения к слову», подробнее об этой методике см. (Плотникова 2009: 5–13). Тот же принцип может быть использован и при составлении идеографических словарей (Плотникова 1997а).

1.1 Духи природного пространства, атмосферных явлений и их обозначения

1.1.1. Духи природного пространства

В разделе, посвященном духам природного пространства, которых С. Зечевич называет «природными демонами» (*демони природе*), исследователь рассматривает следующих мифологических персонажей: *лесник*, *шумска мајка*, *водењак*, *русалка*, *вила*, а кроме того, «атмосферных демонов» (*демони атмосферских појава*): *герман*, *ала*, *змај* (Зечевич 1981: 13–77). Отметим, что не обо всех перечисленных персонажах народной демонологии существуют хорошо развитые представления. Так, *шумска мајка* упоминается чаще всего в заговорах от ночного плача ребенка, напр., «О шумина мати, до сад плака моје дете за твојим, а сад нека плаче твоје дете за мојим» [О, лесная мать, до сих пор мой ребенок плакал по твоему, а теперь пусть твой плачет по моему] (Там же: 19). Что

же касается такого персонажа, как *лесник*, то Л. Раденкович убедительно показал, что в сербской народной традиции о них не существует ни верований, ни преданий, и что основанием для вывода о существовании этих мифологических персонажей послужило для С. Зечевича сравнение ряженных участников колядных дружин с лесными духами других народов, их зооморфный облик и их «антиповедение» (Раденкович 2011: 35).

Наиболее характерным для сербской и – шире – балканской системы мифологических персонажей, обитающих в природе (в лесу, на горе, в поле), по мнению А. А. Плотниковой, «можно считать женский мифологический персонаж, называемый на большей территории Сербии *вила*, а на юге и юго-востоке также *самовила* (иногда – *самовилка*), *самовилска вила*, *вила-самовила* (Лесковацкий край, Пиротский край, Пчиня). Там же можно встретить и такие их названия, как *самовилске сестре*⁹ (Пчиня, Лесковацкий край), *андре*, *андришта* (Пчиня), *самовил-девојћа* (Тимок)» (Плотникова 2020b: 16–17) См. Приложение, **Карта 1-1**. На западе Южной Славии присутствуют названия: *божја жена* (Истрия. хорв.), *добрица* (Пака, Славония), *недобрима* (Ретковци, Славония), *посестрима* (Слащёв 1992: 105) и т.п. Несмотря на то, что «название *вила* применяемое для обозначения женского мифологического существа, распространено преимущественно в южнославянском языковом пространстве» (Плотникова 2004: 200), по всей вероятности, ранее оно было известно всем славянам и этимологически связывается с о.-слав. **viti* – «крутить, вертеть» (Там же: 206).

Согласно народным представлениям, «вилы» живут на вершинах гор, в скалах, горных пещерах, озерах, в водных источниках, реже – в облаках (Толстая 1995: 370), и нередко получают название по месту проживания: *нагоркиња* (< *гора* ‘гора’, ‘лес’), *пригорка* (< *пригорје* ‘подошва горы’), *подгорка* (< *подгорје* ‘предгорье’), *загоркиња* (< *загорје* ‘местность за горами’), *белогорка* (< *бела* + *гора* ‘гора’, ‘лес’), *планинкиња* (< *планина* ‘лесистая гора’), *пештеркиња* (< *пештера*, *пећина* ‘пещера’), *водаркиња* (< *вода* ‘вода’), *бродаркиња*¹⁰ (< *бродара* ‘верфь’, ‘причал’; или < *бродарина* ‘плата за переправу’), *облакиња* (< *облак* ‘туча’), *језеркиња* (< *језеро* ‘озеро’) (Ђорђевић 1953b: 82-84).

Вила часто представляется необычайно красивой девушкой, с длинными заплетенными волосами светлого, иногда золотистого цвета (Ђорђевић 1953b: 84), откуда такие названия «вил», как *златокоса* (букв. «златовласая», «златокудрая»), *плетикоса* (букв. «[девушка,] заплетающая косу»), одетой в легкие, воздушные длинные платья, иногда вооруженная стрелами. У черногорцев встречается и название, мотивированное ее белой внешностью – *бијела* (черногор.) (Слащёв 1992: 105). «Вилы» гордятся своей красотой и не хотят, чтобы кто-то был привлекательнее их. Однако красоту портят ноги, которые могут быть ослиными, лошадиными или козьими, поэтому они всегда их прячут

⁹ Невидимые существа женского пола, помогают людям, например, становятся им «сестрами», «водят их в рай» (село Ябланица) (Плотникова 2021a: 134).

¹⁰ В народных песнях *бродарица* / *бродаркиња* / *баждарица* / *бардарија* живут в озере и берут с людей тяжелую *бродарину* (плату за проезд через озеро): *од јунака обе очи црне, а од коња све четири ноге* «с юноши – оба глаза черных, с коня – все четыре ноги» (Ђорђевић 1953b: 82-84).

под одеждой. В народе говорят также, что некоторые вилы издают неприятный запах (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 76).

В народных песнях упоминаются имена «вил»: *Ангелина, Андресила, Анђелија, Бурђа, Јања, Јањојка, Јованка, Јелка, Јерина, Јерисавља, Катарина, Коса, Мандалина, Наданојла, Равијојла, Стојна Самовила, Вила Драгобила, Вила Пударкиња* (Ђорђевић 1953b: 85-87), из которых *Равијојла* является самым популярным (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 78).

«Вилы» хорошо знают полезные свойства растений, ср. названия некоторых трав и кустарников: *вилин лук* (букв. «лук вилы»), *вилин клинац* (букв. «гвоздь вилы»), *вилино сито* (букв. «сито вилы»), *вилино дрво* (букв. «дерево вилы») ‘боярышник’ и др., и считаются их покровительницами (Толстая 1995: 370). «Вилы» избавляют людей от болезней, лечат, врачуют раны, поэтому к ним обращены многие заговоры (Там же: 370). Однако, несмотря на то что *вилы* относятся к человеку дружелюбно, они могут жестоко наказывать тех, кто прогневает их, способны даже убивать взглядом (Иванов, Топоров 2008: 195).

В юго-восточной Сербии распространены представления о том, что *самовиле* живут в дереве, откуда происходит наименование *самовилско дрво* (Плотникова 2004b: 208), около которого опасно оставаться надолго (ни спать, ни есть под ним), его нельзя рубить или обламывать на нем ветви. В окрестностях Ниша и в Хомолье опасаются ходить под такими деревьями, чтобы случайно не наступить на невидимый человеческому глазу «стол вилы» – *вилинска софра*, – и не быть разбитым параличом (Милосављевић 1913: 295; Плотникова 2004b: 209; Степановић 1998: 84).

Верят, что в тех местах, где «вилы» играют или танцуют, на земле остаются круги пожелтевшей травы или вырастают за ночь грибы: *вилино коло* или *виле коло* (Плотникова 2004b: 206 – 207). Люди боялись наступить на волшебный круг, потому что тот, кто войдет в круг, может заболеть или даже умереть (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 81), «см. в этой связи выражение *нагазио на вилино оро*, букв. – “наступил на круг вил” в значении ‘тяжело заболел’» (Плотникова 2020b: 17).

Невидимые демоны женского пола, называемые *андре, андришта*, зафиксированы М. Филиповичем и П. Томича в области Пчиня. По целому ряду признаков они аналогичны «вилам», например, люди видят их следы на траве в виде круга, эти демоны также «появляются в облике вихря, уносящего предметы: если кто-то работает в праздничный день и его сено разметает сильный ветер, то говорят: *андришта му однели* [андришта у него унесли]» (Плотникова 2020a: 389).

«Вилы» связаны не только с растительным миром, но и с водой. До сих пор люди поклоняются виле как хранительнице источников, принося ей жертвы. «Многие источники и водоемы считаются принадлежащими вилам и носят название *вилаина вода*» (Толстая 1995: 370). Вода оттуда считается лечебной, исцеляет прокаженных, хромых, слепых и глухих, и берут ее только с «разрешения» вилы, соблюдая специальные правила. Так, люди должны приходиться на источник до восхода или после захода солнца с подарками, оставляя их на берегу или бросая в воду (Вукмановић 2009: 304).

«Вилы» не только помогают людям, но и нередко вступают с ними в любовную связь, от которой на свет появляются дети – *вилењаџи* (*вилењаџи*). Такой ребенок вырастает могучим богатырем или редкой красавицей; в народных эпических песнях поется, что «каждого сербского героя вскормила грудью вила» (Кулишић, Петровић, Пантелић 1998: 97).

Верования о **повелителях водного пространства**, которые показываются людям в человеческом облике, характерны для восточно- и западнославянских традиций, а у южных славян, в частности сербов, встречаются гораздо реже и, как правило, на севере страны (Раденковић 2013: 161-162). Помимо того, что многие функции общеславянского *водяного* переданы *дьяволу* (Ђорђевић-Белић 2013: 112), с водой связаны и другие мифологические персонажи (*водяной бык*, *хала* и т.п.) (Раденкович 1998: 442).

Наименования таких мифологических персонажей указывают на место их обитания и являются образованиями от корня **vod-*: серб. *водац*, хорв. *vodenik* (Раденковић 2013: 162), или же включают в себя эпитет «водный»: *водени човек* (Банат) (Там же: 162), *водени ђаво* (Зечевић 1981: 22). Одно из хорватских названий водяного черта (помимо частотных с атрибутом «водяной», например, *vodeni muž*, *vodeni duh*) образовано от корня *top-*, связанного с глаголом (*y*)*топити се*: *топлиник* (подравские хорваты в Венгрии) (Раденковић 2013: 163), что отражает народные представления о том, что после своей смерти утопленники превращаются в нечистую силу. Помимо собственно лексем *дьявол* (*ђаво*, *дабо* – сербы в Венгрии) (Там же: 163) или *нечистый* (*нечастиви*) (Там же: 163), для именованья водяного черта использовались описательные конструкции (эвфемизмы): *онај стари*, *онај мали* или даже *бог из воде* (с. Златица) (Зечевић 1981: 23), а также личные имена: *Тартор*, *Кемза* (Шабац, зап. Сербия), *Анђама* (Крушевац) (см. **Приложение 1, Карта 1-2**).

Основным занятием водяного дьявола было топить людей. Рассказывали, что прежде чем затянуть жертву под воду, дьявол трижды окликает ее по имени, поэтому, находясь ночью у реки, запрещалось отзываться (Зечевић 1981: 23). Для того, чтобы умилостивить демона и избежать смерти, мельники, рыбаки, лодочники (т.е. представители тех профессий, которые наиболее часто имели контакт с водой), приносили ему жертвы. Совершались также разного рода подношения – люди бросали в воду монеты, платки, камни при переходе через мост, а, кроме того, соблюдали предписания и запреты на купание, связанные с определенными календарными датами, когда вода считалась «нечистой» (Ђорђевић-Белић 2013: 112-113). Однако в некоторых случаях защититься было невозможно. Так, например, верили, что на ежегодном празднике на берегу Дуная, собравшиеся водные духи веселятся и водят *коло* (хоровод), а потом главный из них определяет, что они будут делать в течение года, т.е. кого из людей они погубят в будущем году, называет имя жертвы и «указывает» ей время и место, куда той нужно будет явиться (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 123-124).

Поскольку водных демонов считали виновными в несчастных случаях на воде, то к их помощи прибегали для обнаружения тела – выпекали хлеб, втыкали в него свечу и клали на него монету. Обнаженная женщина с распущенными волосами входила в воду

ночью до первого крика петуха и пускала хлеб по воде, обращаясь к *нечистым* освободить утопленника (Там же: 124).

У балканских славян сохраняются предания о присутствии в стоячих водоемах (озере, пруду) “хозяина”, который является в облике животного, причем чаще всего упоминаются бык, конь, баран, козел и змея, но развитые сюжеты известны только о быке (Раденкович 1998: 439). Согласно преданиям, **водяные быки** появлялись во многих безымянных озерах или прудах (см. **Приложение 1, Карта 1-2**). Местом их обитания считались водоемы возле старой влашской деревни Даича в Стришской баре, недалеко от Парачина; во Врановаце, близ деревни Бело-Поле в южных предгорьях Рудника; в высохшем озере рядом с деревней Брайковац в регионе Шумадия; возле озера в деревне Трстени в районе Вранье Поляницы; в Косово, в Баблячковом болоте и т.д. Эти конкретные топонимы перечисляются в мифологическом словаре (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 170).

В отдельных локальных традициях водяного быка описывают по-разному. Так, в юго-западной Сербии, в регионе Стари Влахи, говорили о быке черного цвета; водяной бык из бычьего пруда отличался золотыми рогами. В окрестностях Вранья, местечке Смилевич, близ горы Облика, из бывшего здесь некогда озера появлялся крупный белый бык с черными рогами (Раденкович 1998: 439). В озере Власина водяного вола отличала красная шкура (Ђорђевић-Белић 2013: 107). В диалектном словаре южной Сербии зафиксирован черный бык под названием *водењак*, который по преданию живет на дне Власинского озера и иногда выходит из воды (Златановић 2014: 86).

Некоторые поверья не просто фиксируют облик мифологического персонажа, а обрастают деталями, переходящими в повествование о сильном быке, который появлялся из воды летом и убивал на прибрежных пастбищах коров и быков. Например, рассказывается, что ежедневно в окрестностях города Свилайнац водяной бык бодал насмерть на пастбище чье-нибудь животное. Недалеко от города Сврлиг водяной бык по ночам выходил из родника, бьющего в пещере, и душил крестьянский скот (Раденкович 1998: 439).

Л. Раденкович анализирует предания о водяном быке с точки зрения композиционной структуры. В первой части этих преданий речь идет о том, как из воды появляется бык, вызывающий у крестьян ужас, потому что на пастбище он уничтожает всю скотину. Во второй части кузнец оковывает железом рога деревенскому быку, чтобы тот в борьбе с водяным быком забодал его. В третьей части говорится о последствиях исчезновения раненого быка: «озеро высыхает или превращается в лужу, град уничтожает урожай, в некоторых местах молния убивает гончара, которому принадлежала идея оковать быку рога, или самого кузнеца» (Там же: 442).

Из текста легенды следует, что водяной бык, несмотря на чинимый им ущерб, выступает в роли божества-защитника местности, и с его уходом с деревней начинают происходить несчастья (ср. с этим представлением, что рев водяного быка «возвещает о великих невзгодах») (Раденкович 1998: 440). В некоторых районах до сих пор продолжают приноситься жертвы водяным быкам. Так, в материалах полевого исследования С. Джорджевич-Белич описывается обряд, совершаемый на Власинском

озере: в складчину покупается поросенок (сбором денег заведует рыболовное общество Сурдулики), которого режут ранним утром в день св. Николая у входа в одну из центральных купален на озере Власина; кровь, внутренности, мешок с головой поросенка бросают в озеро, а тушу запекают и делят между участниками обряда (Ђорђевић-Белић 2013: 114-115).

Предложенный С. Зечевичем список мифологических персонажей, которых следует отнести к природным демонам, следует дополнить еще одним – духом, обитающим в горах, властителем земных недр, хозяином приисков и покровителем рудокопов *беркманом*, описанным профессором Л. Раденковичем в его статье «“Беркман” и другие духи властители земных недр у славян» (Раденкович 2007).

Предложенное в качестве основного имя этого мифологического персонажа – *беркман* (восточная Сербия), *перкман* (Босния и Герцеговина), *perhmanec* (Хорватское Загорье), *bergmandli* (подравские хорваты в Венгрии) (Раденкович 2007: 258) – представляет собою заимствование из немецкого языка (*Bergman* < *Berg* ‘гора’ + *Man* ‘человек’, букв. «горный человек») и появляется в традициях южных и западных славян (словенцев, сербов, хорватов, боснийцев, чехов) в результате языковых и культурных германо-славянских контактов.

Славянские названия *беркмана* у сербов и хорватов мотивированы связью этого духа с землей: зап.-серб. *подземни дух, земаљски дух* (Косово, Бело Брдо); с рудокопами и металлами: зап.-серб. *рударски цар*, букв. «горный царь», «царь рудокопов», зап.-серб. *рударски чувар*, букв. «защитник рудокопов», *мали рудар* (Парачин), букв. «маленький рудокоп», с.-вост.-серб. *сребрни цар*, букв. «серебряный царь», вост.-серб. *метал* (Тимочка Краина), букв. «металл»; его внешним видом (маленьким ростом или отсутствием бороды), что более характерно для хорватов и боснийцев: *patuljak*, букв. «карлик» (подравские хорваты в Венгрии), босн. *јамски ћоса*, букв. «безбородый из ямы» (Там же: 260).

Кроме того, под влиянием представлений, что в своеобразных хранителей шахт превращаются души погибших в забое рудокопов (напр., вост.-серб. *шистек*, образованное от фамилии Франя Шистека, первого директора шахты в Боре), в качестве наименований *беркмана* начинают употребляться термины, обозначающие других нечистых покойников: *дух, вампир, тенац, prikulič* (предположительно румынское заимствование *pricolici* ‘волколак’, ‘оборотень’), или обобщенное *ђаво* ‘дьявол’ (Там же: 260).

Как правило, *беркман* показывается рудокопам в антропоморфном облике (белобородый старик, гном в красной шапке или красных штанишках), однако, может появиться в виде блуждающего огня или животного (напр., в виде барана с золотыми рогами (Там же: 260)). Согласно другим преданиям, он невидим, и о его присутствии в шахте можно догадаться только по стуку его молота (Там же: 261).

К числу основных функций *беркмана* относится забота о рудокопах, которых он предупреждает об опасности (обвале, появлении газа и проч.). Так, *шистек* будит задремавших шахтеров пощечинами, а *метал* стучит молотом и светит лампой. Само

появление его в шахте предвещает беду, он машет руками, чтобы рабочие уходили в безопасное место (Там же: 262). Являясь властителем всех богатств, скрытых в горе и земных недрах, *беркман* может наградить или, напротив, наказать шахтеров, работающих в забое. С последним связаны запреты шуметь, свистеть, браниться, справлять нужду в горе (Там же: 262). Рассказывают, например, как *беркман* водил нарушившего запрет шахтера по яме девять лет, и тот вышел из рудника совсем слепым (Там же: 263). Широко распространен сюжет о том, как шахтер заключает договор с духом гор, обещая поделить заработанные деньги поровну; когда доходит до дележа и он собирается рассечь топором последнюю монету для ровного счета, дух останавливает его и оставляет ему все деньги со словами, что если бы тот повел себя иначе, то никогда бы не вышел из шахты (Там же: 262–263).

1.1.2. Демоны атмосферных явлений.

Под атмосферными духами (в терминологии С. Зечевица – «демони атмосферских појава») принято понимать персонажный тип, связанный с воздушным пространством. Здесь выделяется несколько основных групп: персонификации отдельных атмосферных явлений (ветра, мороза и т.п.); перемещающиеся по воздуху или обитающие в нем персонажи (летающий змей-обогатитель и др.); персонажи, главной функцией которых является формирование погоды (Зечевић 1981: 51).

Змееподобный женский мифологический персонаж, вредящий общине (урожаю, скоту, общему благополучию) известен всем южным славянам, в том числе и сербам. В зависимости от локальной традиции для его наименования используется сразу несколько лексем – славизм (*х*)*ала*, турцизм *аждаја*, грецизм *ламија* (Плотникова 2020b: 18).

Этимологически лексема (*х*)*ала* связывается «с праслав. **xala* в значении ‘стихия; размах стихии’ откуда: ‘демон, воплощающий стихию’» (Плотникова 2020b: 18), или же трактуется как балканский турцизм (Skok 1971: 651). В значениях слов, производных от этого названия, находят отражение многие признаки, приписываемые персонажу: прожорливость, ненасытность (человека, животного) – *алав* ‘прожорливый’, ‘ненасытный’, *алесија* ‘прожорливый человек’, *алосија* ‘то же’; сила, мощь (человека, животного) – *аловит* ‘(человек) необычайной физической силы’; проявление болезни, наличие телесных или умственных недостатков – *алосан* ‘уродливо толстый’ (Плотникова 2004b: 226). Например, в юго-восточной Сербии слово *ала* часто используется в значении прожорливого человека: «Тај ала једе торте као качамак» [Эта ала ест пирожные как качамак (кукурузная каша)] (Луково) (Златановић 2014: 16).

Лексема *ламија* всеми исследователями признается балканским грецизмом *λάμια*, и персонаж возводится к древнегреческой Ламии, возлюбленной Зевса, пострадавшей от гнева ревливой Геры, которая убила ее потомство. «Превратившись в безобразное чудовище, Ламия бродила по ночам и пожирала чужих детей. Сжалившийся над ней Зевс дал ей возможность вынимать свои глаза, чтобы заснуть, и только тогда она была неопасна» (Плотникова 1997b: 108). В южной Сербии словом *ламија* называют змееподобного женского демона.

Наименование *аждаја* (варианты: *аждаа*, *аждава*, *аждай*, *аждаха*, *аждер*, *ождаха*) было заимствовано в сербский язык из турецкого, в который в свою очередь перешло из персидского *ازدها* (*azdahā*) «‘огромное чудовище, пожирающее людей и животных’, откуда турецкое ‘змей, мифологическое существо змееподобного облика с ногами, крыльями и с одной или несколькими головами’» (Плотникова 2020b: 18). Южным славянам известны этиологические легенды о происхождении *аждаи* из змеи, прожившей много лет (чаще всего 100 или 40), а также о том, что из тела убитой *аждаи* произошли змеи, ящерицы, мыши и мухи (Раденкович 2015: 42). В Косово встречаются диалектные варианты слов, производных от названия *аждаја* в значении прожорливого существа (человека, животного) – *аждер*, *аждерајка* (женский род *аждера*) (Елезовић 1932: 5).

Персонаж *(х)ала* описывают как некое черное страшное существо (вост.-серб.), огромное прожорливое чудовище с крыльями и хвостом (серб., зап.-болг.), ее длинный хвост спускается до земли, а голова прячется в облаках (Косово), из пасти вырывается огонь (зап.-серб.); как большого орла, летящего перед тучами (окрестности Белграда) или вредоносного ворона (Лесковац). В юго-западной Сербии считали, что можно увидеть только хвост чудовища, поскольку оно двигается, как ветер, и отождествляли ее с пролетающей по ночному небу кометой (Плотникова 2012: 405). *(Х)ала* и *ламија* описывались как огромные ящеры с головой пса или коня, трехглавые гигантские змеи и т.д. (Плотникова 2010: 53). Как змеевидное многоголовое чудовище изображалась *аждаја*, которой приписывалась способность проглотить человека вместе с конем (Раденкович 2015: 42).

Считается, что вредоносные змеи-драконы вызывают непогоду. На востоке и юге Сербии, а также в ее центральных областях *(х)ала*, *ламија* и *аждаја* приносят град, уничтожающий посеы, летают в черных густых облаках с градом (Плотникова 2013: 195-197). Верят, что *хала* «приносит», «сыплет» или «плюет» град на землю, вызывает бурю, или же, напротив, вызывает засуху и сушит реки. Неудивительно, что сами лексемы *(х)ала*, *ламја*, *аждаја*, а также их производные, развивают значения «ненастье», «природная аномалия»: зап.-серб. *ала* 'сильный ветер' (Рудно), *аждаја* 'град', 'буря' (Сьеницко-Пештерский край), вост.-серб. *але* 'ветер', 'вихрь' (Доня-Каменица, р-н Княжеваца), *але* 'облака', 'тучи' (Горни-Висок), *аламуња* 'сильный ветер' (Равна-Гора, р-н Власотницево), ю.-серб. *аламуња* 'вихрь', 'ураган', *алина* 'сильный ветер', 'непогода', *аламуња* 'гром' (Ябланица, р-н Пчини), *ала* 'солнце во время дождя' (Косово) (Плотникова 2006а: 7–8).

«(Х)алы» не только ведут градовые тучи и непогоду, но и стремятся извести все живое, уничтожая его на своем пути: разрушают дома, разносят снопы хлеба, убивают людей, пожирают месяц и вызывают затмение. «(Х)алы» пожирают урожай в поле, в связи с чем сербы говорят «бори се као ала с берићетом» [борется, как хала с урожаем] или «зинула ала Божија, све однесе» [открыла пасть ала, все унесла] (Плотникова 2012: 406). О ее прожорливости свидетельствуют рассказы очевидцев: «одна такая хала выпила в прошлом году двадцать ведер молока (р-н Дуга Поляны в юго-западной Сербии)» (Там же: 406).

В сербских селах окрестностей Бача на территории Воеводины для наименования персонажа типа *(х)ала* употребляется унгаризм *шаркань* 'змей, ведущий тучи' (Плотникова 2020b: 19). «На севере Сербии встречается также и карпатский сюжет о том, что верхом на таком змее летит управляющий им чернокнижник, при этом, если *шаркань* махнет хвостом, то разорит всё вокруг себя» (Там же: 19).

Обитание змееподобных чудовищ нередко связывается с водоемами: *аждаја* и *ала* живут в больших озерах, морях, где поедают людей (р-н Шабаца в западной Сербии); в Скадарском озере (Черногория) живет *аждаја*; пока в озере жила *ала*, урожай был большой, потому что она охраняла село от других *ала*, приносящих град, однако, когда озеро закрыли балками с железными шипами, повернутыми к воде, *ала* пропала, а урожай заметно уменьшился, потому что теперь град уничтожает посеы (Кобаоник и Голия) (Плотникова 2008: 274), и т.д. В таких примерах особенно четко проявляется

двойственная природа рассматриваемых персонажей, являющихся одновременно и воздушными, и водяными демонами, как вредоносными существами, так и защитниками местности (в зависимости от того, уничтожают «свой» или «чужой» урожай).

Для того, чтобы уберечь село от «ламни», которая приносит град, жители юго-восточной Сербии заблаговременно, на праздник Св. Симеона (11.IX), приносили ей в жертву курицу (Плотникова 1997: 109). С приближением градоносных туч люди предпринимали различные магические действия, чтобы устранить или по крайней мере напугать демонов. Такую тучу «рассекали» режущими предметами (серпом, ножом, топором): «махали ими в сторону приближающейся тучи, выносили их во двор и ставили острием вперед, закрепивали тучу косой или серпом» (Толстой, Толстая 1981: 46). Тем не менее, главным противником «халы» и защитником села выступали не люди, а мужской персонаж *змај* (змея-дракон)¹¹ или его ребенок, *змајевит човек*, получеловек-полудракон (подробнее о подобных персонажах см. 1.5.2 Люди со сверхъестественной силой).

Летающий змей, известный многим славянским традициям, где он зачастую выступает в роли мифологического любовника, посещающего смертных женщин, приобретает на Балканах специфическую функцию – способность вступать в борьбу за урожай с персонажами типа (*х*)ала, выступая тем самым в роли защитника местности (Плотникова 2020b: 19). Приобретение мифологическим персонажем новых свойств приводит, помимо прочего, и к дальнейшему развитию его образа как демона-любовника, т.е. к возникновению представлений, что дети, родившиеся от связи летающего змея с земной женщиной, сами становятся борцами с градовыми тучами.

Согласно народным представлениям, летающий змей происходит от змеи-долгожителя, у которой отрастают крылья и ноги (Плотникова 2013: 186). В быличках из восточной Сербии, собранных А. А. Плотниковой, рассказывается, как летающий змей – *змај*, диал. *змеј*¹² (Плотникова 2004а: 111) превращается в мужчину, чтобы вступить в отношения с женщиной: «Ако тија змеј, каже, воли неку девојку, он се претвори, каже, на њенога љубавника, она најлепога момка кога она замисли, кога она воли и таг он одлази код њу» [Если этот змей любит какую-нибудь девушку, то он превратится, говорят, в ее любовника, самого красивого парня, какого она себе представляет, какой ей нравится, и вот так он приходит к ней] (Там же: 111). Считается, однако, что такие визиты нежелательны, поскольку в результате девушка слабеет, и записано множество советов, как отвадить змея: «Кад примете они, чула сам то од старији, каже, у кацу воду туре, и он кад појде туда код њу, он се удави. Такој се лечи. Или се навлче у циганско, она или он. Он тад нече да иде: смрди му на циганско» [Когда заметят они, слышала от более старых людей. Говорят, в бочку воды наливают и, когда он <змея> пойдет к ней, утопится. Так это лечится. Или одеваются в платье цыган, девушка или парень. Он <змея> тогда не

¹¹ Хотя в некоторых локальных традициях, например, на юге Косова, *змај* представлялся крылатой женщиной, вызывающей град и поедающей людей, т.е., в сущности, являлся персонажем типа (*х*)ала (Плотникова 2000: 251).

¹² Иногда *змај* считается существом мужского пола, а *змеј* – женского (Плотникова 2004а: 111), поскольку отмечены представления о существовании летающих «змеиц», которые вступают в связь с мужчинами (Плотникова 2013: 186).

хочет приходить – запах цыган мешает] (Плотникова 2004а: 111; также см. Плотникова 2020b: 19).

Другая опасность, которую таят в себе регулярные посещения летающего змея, заключается в том, что из-за своего любовного увлечения он может пренебрегать своими обязанностями защитника села, и тогда случается засуха. В одном из рассказов упоминается «раскаленное, огненное тело змея, [который] воцарившись в селе у своей возлюбленной, препятствует появлению дождя» (Плотникова 2000: 253). Засуха не прекращается до тех пор, пока змей не улетит, и поэтому для вызывания дождя совершались специальные ритуалы «изгнания змея»: «Гонили су змеја. Иду неку ноч, окају, лупају, змеја јуре, тој. И оно нема, нема, па падне киша. ... Јуре змеја да би змеј отишьл напалеко, тг овде падне киша. Еве, ти ко што сг грми, грми, облачно па нема киша. Е, каже, ете, не даде, каже, змеј. А они тг се саберу, увечер, па троску, пуцу, јуре, мужје. И оно, каже, тек после падне киша» [Змея выгоняли. Ночью ходили по селу, кричали, шумели, преследовали змея. И все нет, нет дождь. <Тогда> прогоняют змея, чтобы он ушел далеко, тогда здесь выпадет дождь. Вот как сейчас, гремит, гремит, тучи, а дождя нет. Э, говорят, это не дает змей. А они тогда соберутся вечером и стучат, стреляют <его>, мужчины. И вот, говорят, только после этого пойдет дождь] (восточная Сербия) (Плотникова 2004а: 110; также см. Плотникова 2000: 253).

1.2. Духи домашнего пространства и их обозначения

Змея-защитница дома – персонаж, известный всем сербам. Многие из ее наименований указывают на место обитания: серб. *кућа* ‘дом’, *темель* ‘фундамент’, откуда происходят следующие названия: *кућна змија*, *кућевна змија* (Банат), *кућарка*, *змија кућарица* (Раш; Стари Бановци на севере от Белграда), *кућевник змија* (Ниш), *кућњача* (Валево), *кућница* (Черногория), *покућарка* (Банат, Срем), *покућарица* (вост-босн. Власеница, Республика Сербская), *темельча* (черногор. Дурмитор) и др. (Раденковић 2012: 168). Местом обитания этого домашнего духа считается порог, лестница, пространство вблизи очага, стена (Гура 2000: 309), сербские ученые обращают внимание и на то, что под порогом или у очага в древности хоронили умерших (Зечевић 1981: 107), таким образом возникают поверья о том, что в образе домовой змеи потомкам являются их предки и что такой змее нельзя вредить. Так, сербы в Черногории считали домовую змею «тенью», «душою» (*сјен*) кого-то из домачадцев (ср. с этим хорватское название *sjenovita zmiја* (Раденковић 2012: 168)) и боялись, что кто-то может умереть, если убить такую змею (Гура 2000: 39). В Шумадии верили, что после убийства такой змеи погибнет хозяин дома, поскольку змея является его «двойником» (Зечевић 1981: 108). В ходе полевой экспедиции в окрестностях Приедора (Республика Сербская) А. А. Плотниковой записано сообщение о «похоронах» домовой змеи, которую погребали как человека: «недалеко от дома выкапывают длинную ямку, как будто *рака* (могила), заворачивают змею в тряпку и кладут, вытянув в длину. Засыпав землей, на холмике в изголовье затыкают крестик: *Каже, кад убијеш, каже, треба сахранити као инсана пошто је то кућна змија* (Говорит, когда убьешь, нужно похоронить, как человека, потому что это “домашняя змея”) (с. Доня Бистрица)» (Плотникова 2020b: 20).

Представляя домовую змею первоначально, ее наделяли функциями защитника дома и всего хозяйства, скота, посевов и т.д., откуда ее наименования типа *чуваркућа* (серб., черногор.), *чувар куће* (Голия, юго-зап.-серб.), *чуварица* (Боснийская Краина) от серб. *чувар* ‘сторож, хранитель’ или ю.-серб. *сајбијка* – от тур. *sahib* ‘хозяин’, а также *пољарица*, *пољарка* от серб. *поље* ‘поле’ (Левкиевская 1999b: 339; Плотникова 2020b: 19; Раденковић 2012: 168).

В разных южнославянских регионах домовую змею называют просто «змеей»: *guја*, букв. «(ядовитая) змея», *zâla zmajä*, букв. «злая змея», *smričalina*, букв. «смертельная (змея)» (Хвар, Далмация в Хорватии), *смоцуља*, букв. «самка ужа» (зап.-босн.) (Раденковић 2012: 168), и описывают ее, как описывали бы настоящую змею или ужа, встречающихся в конкретной местности: *она iz trave*, букв. «та, [которая выползает] из травы» (хорв. Вараждин), а также называют эвфемистически по месту обитания: *она iz zida*, букв. «та, [которая обитает] в стене» (хорв. Вараждин) (Там же: 168). Неудивительно, что в этнографических источниках нередко встречается указание на длину, толщину или цвет змеи: в западной Боснии она темно-желтая, в Баня-Луке – «белая, как снег» (*бела као снег*) в юго-западной Сербии – серая (*смеђа*), в Нише – пестрая (*шарена*) (Там же: 171) и т.д. Тем не менее, только представления о белом цвете змеиной кожи находят отражения в ее номинации у хорватов – *bijela zmiја*, букв. «белая змея» (Копривница) (Там же: 168).

Другие два названия – *крснара* (Ниш) и *крсташица* (юго-зап.-серб. Голия), букв. ‘крстовая’, ‘с крестом’ (Там же: 168) – отсылают к народным представлениям о том, что домовые змеи отличаются от обычных змей тем, что носят на голове крест (по более древним славянским представлениям – корону).

Помимо поверий о домашней змее, у сербов существуют представления о таком защитнике дома и шире – любой постройки и сельскохозяйственного угодья, как *таласон* (босн. *телисум*, *тилисум*, *тилисун* (Осат), серб. *таласон* (Дони-Милановац, Сува-Планина), серб. *таласън* (Пирот) (Плотникова 2004b: 680–681), *таласум*, *таласъм* (Косово) (Елезовић 1935: 296) от греческого *τέλεσμα* ‘жертва’ (Плотникова 2004b: 236)), в которого превращается душа человека или животного, погибшего / принесенного в жертву при строительстве, или же того, чья тень была «замурована» в фундамент рабочими (Зечевић 1981: 109)¹³, чем, в частности, мотивировался запрет ходить мимо строящегося дома (Там же: 113). Примечательны в этой связи рассказы сербских вlahов о том, как старики, стоявшие на пороге смерти, сами могли просить своих соседей заживо замуровать себя в доме, чтобы охранять его от злых демонов (Гајић 2011: 195). Верили, что такие демоны добры и вредят лишь тем, кто приближается к строениям с дурными намерениями. Видеть мифического духа *таласон* могли далеко не все, а только рожденные во вторник или субботу (Зечевић 1981: 110).

Помимо термина *таласон* в восточных и южных сербских диалектах «наименования данного мифологического персонажа – хранителя места – обозначаются турцизмом *сајбија* ‘хозяин’ (Лесковацкое Поморавье) и славизмом *сењћа* ‘тень’ (р-н Княжеваца, Пирот)» (Плотникова 2020b: 20); кроме того, в Ябланице на р. Пчиня А. А. Плотниковой записан термин *домакин*, букв. ‘хозяин’ (Плотникова 2004b: 681).

Считалось, что любое строительство повлечет за собой неудовольствие духа-стража, которому принадлежит данная местность, поэтому в народе разработан ряд ритуальных действий для выбора лучшего места для постройки и успокоения (или изгнания) обитающих там духов. Известный сербский этнолог С. Троянович в своей книге «Основные сербские жертвенные обычаи» приводит следующее интересное поверье из района Болеваца (Заечарский округ): на выбранном для нового дома месте зарывали чашу красного вина, которую накрывали плиткой вверху. Если вино утром оказывалось нетронутым, можно приступать к закладыванию фундамента и последующему строительству. Если нет (т.е. чаша пустая), то делали вывод, что место охраняется каким-то духом, и в выстроенном доме будет вечный голод и бедность (Тројановић 1983: 53).

В главе о домашних демонах наряду с персонажами домашней змеи и духа-хранителя построек, которого называли *таласон*, С. Зечевић рассматривает также духа-обогатителя (*услужни дух*, букв. ‘дух-слуга’) – *кућни ђаво*, *домашний дьявол*,

¹³ В локальных вариантах под названием *таласон* подразумевали духа-хранителя клада (Зечевић 1981: 113) или вампира (Плотникова 2004b: 639).

исполняющего все желания своего господина и наполняющего его дом деньгами (Зечевић 1981: 114).

Поверья об этом демоне отмечены в западных областях Сербии и в Воеводине (Панчево), в связи с чем исследователь не исключал того, что *кућни ђаво* является заимствованным персонажем (Там же: 114). Его представляли себе в виде маленького человечка или рогатого и хвостатого чертика, который живет в дымоходе, под столом или в какой-нибудь посуде на кухне, где каждый день ему оставляют еду (Там же: 115). В отличие от *таласона* или домовой змеи, *кућни ђаво* не был прочно привязан к месту и, собственно, поэтому не является демоном локуса. Он не появлялся в доме сам по себе, его нужно было «добыть» или «вывести» – купить в аптеке (например, на Старчевской улице в Панчево) (Там же: 115) и хранить в бутылке или сорок дней не мыться, не причесываться, не ходить в церковь и носить за пазухой яйцо, снесенное петухом, из которого в дальнейшем вылупится домашний дьявол (Бодирогич 2010: 26). В пространстве Южной Славии такие представления более свойственны хорватам на Адриатическом побережье, см. (Плотникова 2021b: 33–34).

1.3. Демоны судьбы: *судженицы, орисницы, Усуд* и др.

Представления о судьбе пронизывают все мифологические, религиозные, философские и этические системы мира. Более того, они составляют «ядро национального и индивидуального сознания. Это понятие <судьбы> принадлежит к числу активно действующих начал жизни, таинственных и неизбежных» (Арутюнова 1994: 3–4). Существует несколько конкурирующих и даже противоречивых представлений о судьбе: «она может быть неумолимой силой, на которую невозможно повлиять (но которую, тем не менее, пытаются предсказать), но может зависеть и от человеческого поведения: греховности и праведности» (Седакова 2012: 204).

В славянских языках основными наименованиями судьбы являются отглагольные существительные: «*судьба* от *судить*, *доля* от *делить*, *рок* от *речь* (говорить), *участь* или *счастье*, восходящие к глаголу со значением ‘кусать’, ‘отрывать’ или *жребий*, относящийся к глаголу со значением ‘резать’, ‘стругать’» (Голстая 1994: 143). Производные от этих корней лексемы употребляются для номинации южнославянских мифологических персонажей – демонов, наделяющих новорожденных судьбой. От корня **sod-* (сербский, словенско-хорватский ареал) образованы наименования таких демонов на западе южнославянской территории, в южном балканославянском поясе (западная Македония, западная Болгария) преобладают термины с корнем **rek-*, на востоке (почти все болгарские говоры, македонские, восточно-сербские говоры) обозначения образованы от заимствованного из греческого *ορίζω* ‘определить, установить’ (Плотникова 2004b: 245; Якушкина 2004: 168). «Такое перераспределение грецизмов и славизмов (грецизм – на севере, славизм – на юге Балкан), очевидно, связано со стремлением славянских народов, проживающих в зонах, контактных с греческими, сохранить свой исконный лексический фонд» (Плотникова 2013: 283).

Подробно исследовала названия демонов судьбы на территории распространения сербскохорватского языка и его диалектов Е. И. Якушкина. Она пришла к заключению, что в подавляющем большинстве сербскохорватских пунктов распространено название типа *суђенице* (Якушкина 2004: 169). В говорах на территории Сербии отмечаются и другие обозначения, образованные от глагола «судить»: *усуде*, *судбине*, *судије*, *судбенице*, *пресудњаце*, *опсуде*, *суднице* (Там же: 171). В районе Заечара, Княжеваца и Болеваца, в говорах сербско-болгарского и сербско-румынского пограничья, обозначения демонов судьбы восходят к греческому *ορίζω*, под влиянием болгарских или румынских наименований: *уриснице*, *уреснице*, *удуриснице*. «В сербских областях, прилегающих к румынской границе, распространены румынские заимствования, мотивированные тем же корнем: *урсаториљи*, *урсуториљи*, *урсутори*» (Там же: 176).

Несмотря на то, что в основном демоны судьбы женского пола, встречаются и имена собственные *Усуд* и *Урис*, обозначающие индивидуализированных мужских персонажей-судей, и нарицательные, обозначающие множественных демонов судьбы – *усуди* и *уриси* (Там же: 176). Любопытно, что «на границе Сербии и Македонии (Скопска Црна-Гора) отмечены представления о том, что персонажи мужского пола – *суђеници* –

определяют судьбу мужчин, а персонажи женского пола – *суђенице* – судьбу женщин» (Плотникова, Седакова 2012: 199).

Считалось, что демоны судьбы приходят в полночь на третий, реже – в первый или седьмой день после рождения ребенка. В большинстве случаев рассказывали о трех женских персонажах: старшая определяла время смерти, средняя – физические недостатки, которыми будет обладать новорожденный, а младшая, самая милосердная, – срок его жизни, время его женитьбы (для девочки – замужества), счастливые события, ожидающие его (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 293). В восточной Сербии (Болевацкий край) считали, что «в первый из трех вечеров судьбу ребенка предсказывает старшая, во второй – средняя по возрасту *судженица*, в третий – младшая» (Плотникова, Седакова 2012: 200). Предсказанное никакая сила не может изменить, и вся жизнь человека пройдет в соответствии с предопределенной судьбой, откуда и поговорки типа *Тако му је суђено* [Так ему суждено], *Нема смрти без суђена дана* [Нет смерти без сужденного <для нее> дня] (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 293), в.-серб. *Тако му суђенице судиле* [так ему *судженицы* присудили], т.е. такова его судьба (с. Руиште, Болевацкий край, запись А. А. Плотниковой 2005 г.) (Плотникова 2020b: 20).

Для того, чтобы «задобрить» «суджениц» и склонить их к предсказанию счастливой судьбы для ребенка, для них готовили угощение и подарки: клали рядом с люлькой хлеб, базилик, серебряные монеты (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 293), оставляли около колыбели сладости или сахар, а на столе – хлеб и соль (восточная Сербия), три вечера подряд наливали три бокала вина, клали три куса сахара, три булочки, а на стол – золотые украшения (Плотникова, Седакова 2012: 202-203). Могли предприниматься попытки «обмануть судьбу» и спрятать ребенка от «суджениц»: вместо ребенка клали в колыбель завернутое в пеленки полено (Сербия, Косово, Болгария), сделанную из тряпок куклу, чтобы все плохое предсказали ей (Косово) (Там же: 203). Для того, чтобы отпугнуть «суджениц», около постели новорожденного клали чеснок, бодрствовали три ночи и проч. (Там же: 203). В течение трех дней ребенка не разрешалось качать в люльке, поскольку считалось, что в это время ему предсказывается его судьба (Радуловић 2013: 221-222).

Мотив «подслушивания» судьбы новорожденного случайным гостем, нередко с последующими (бесплодными) попытками изменить ее, нередко встречается в сербских быличках (Радуловић 2013: 221-222) и сказках (ср. известную сказку «Усуд», записанную В. Караджичем в его родных местах в западной Сербии) (Плотникова 2020b: 21).

«Выделяются на общем южнославянском фоне поверья сербов в Хорватии: в Бании считали, что судьбу человека определяют два мифологических существа мужского пола, называемые *Рис* и *Урис* – первый отмеряет длину жизни, второй – определяет, как сложится жизнь; на Кордуне был известен *урис*, якобы ходивший по домам в облике нищего и предрекавший судьбу новорожденным: «Каково мне сегодня вечером, так пусть будет ему всю жизнь» (Плотникова 2020b: 21).

1.4 Духи болезни и их обозначения.

Сербские духи болезни *бабице* считаются опасными для роженицы и новорожденного. Спустя сорок дней после рождения ребенка мать приходит с ним в храм, где священник читает над нею очистительную молитву и происходит воцерковление женщины и младенца. До этого времени, т.е. в течение первых сорока дней, по народным представлениям, и роженица, и ее ребенок слабы, уязвимы и могут стать жертвой демонов *бабице* (в отдельных регионах восточной Сербии известен вариант *ночнице* в том же значении) (см. Плотникова 2004а: 128). «От их вредоносного воздействия у женщины начинаются судороги, паралич, беспомощность; ребенок желтеет, умирает» (Плотникова 2013: 40); они похищают и подменяют младенцев, выманивают из дома беременных женщин, чтобы напасть на них и замучить до смерти (Бодирогич 2010: 22-24). В зоне сербско-болгарского пограничья термин *бабице*, как правило, составляет часть фразеологизмов, обозначающих внезапную болезнь женщины при родах или в послеродовой период: серб. *улови́ле ба́бице* букв. «схватили *бабице*», *ва́ту, ва́ћу ба́бице* букв. «хватают *бабице*», *стигле бабице* букв. «настигли бабицы», *тргле ро́дуљу ба́бице* букв. «рванули роженицу *бабицы*» (Плотникова 2013: 40), ср. болг. *тргна́ли (я) ба́бице* букв. «рвали ее бабицы» ‘о родовых муках’ (северо-западная Болгария) (Трефилова 2004: 393).

Большинство наименований демонов, вредящих роженице и ребенку, являются образованиями от корня *баб*¹⁴: *бабице* (сев.-вост. Сербия), *бабиле* (Южное Поморавье), *бабке* (Южное Поморавье) (Плотникова 2013: 40). Термин *бабице*, обозначающий вредоносных демонов, известен в юго-восточной Сербии (см. Приложение 1, Карта 1-3). При этом в большинстве случаев лексема «*бабице* у южных славян употребляется в значении ‘болезнь’ или ‘духи болезни’ вообще. Значение ‘духи болезни при родах’, которые вредят роженице и новорожденному, известно в сербско-болгарском пограничье (северо-восточная Сербия, северо-западная Болгария)» (Там же: 40). В общеславянской демонологической системе *баба*, как правило, обозначает умерших предков и персонажей нечистой силы (Терновская, Толстой 1995: 122). С этим согласуются народные сербские представления о том, что в «бабиц» превращаются души женщин, умерших во время беременности или при родах (Бодирогич 2010: 32).

Другое имя демонов – *ноћнице* – указывает на время их появления, ночь. Считалось, что они боятся света, поэтому у постели роженицы и ребенка всегда держали горящую свечу или лампу, во время родов следили, чтобы в очаге горел огонь (Бодирогич 2010: 22). А.А. Плотникова фиксирует термин *ночничине* в окрестностях Княжеваца (с. Доня Каменица), что значит ночной демон, мешающий сну ребенку; *ночнице* – в других

¹⁴ В этой связи необходимо отметить широкое распространение терминов с корнем *баб*- (прежде всего общеславянское *баба*) в языке народной культуры, где они служат обозначением женских мифологических персонажей, отдельных периодов или определенного дня, метеорологических явлений, астрономических объектов и ритуальных предметов (Терновская, Толстой: 122). Лексема *баба* входит в состав имени сербского сказочного персонажа *Баба Рога*, отличительной особенностью которой является рог на лбу. *Баба Рога* навещает детей ночью, укрывает ребенка одеялом, если холодно, вытирает пот от тяжелых снов, может долго сидеть у кровати, прислушиваясь к дыханию спящего ребенка (Бодирогич 2010: 32).

селах восточной Сербии (Пиротский край, села Еловица, Дойкинцы), – якобы «выпивают» ребенка, и ребенок болеет (Плотникова 2004а: 128). По народному поверью из сел бассейна Тимока, *ноћничина* – это родильный демон, как *бабице*, который рождается в Некрещеные дни (7–19 января) (Динић 2008: 483–484). Автор словаря приводит молитву-заклинание: «Ви ноћничине, ви вештичине, / Молим ви се, клањам ви се, / Пуштете Персу, / Немој је снагу ломите, / Немој је крв пијете, / Немој ју душу вадите» [Вы ночничины, Вы ведьмаричины, / Молюсь вам, кланяюсь вам, / Отпустите Персу, / Не сломите тело ее, / Кровь не пейте, / Душу не вынимайте] (Там же: 484).

В некоторых локальных традициях у рассматриваемых демонов болезни не существовало отдельного названия, для их именования использовались термины *вештице*, *караконцуле* (Косово), *ђаволи* (р-н Топлицы) (Плотникова 2013: 42).

«Бабиц» чаще всего представляли себе невидимыми существами, поэтому описание их облика встречается редко. Они изображались как длинноволосые женщины в черных одеждах (Хомолье) (Милосављевић 1913: 95), как старухи в черном с растрепанными волосами (восточная Сербия) или девушки (Вране) в белом платье (Бодирогич 2010: 22–24; Зечевић 1981: 88). Верили, что «бабицы» способны оборачиваться животными, рептилиями и даже превращаться в туман (Бодирогич 2010: 22–24).

Оберегом от «бабиц» служит красная шерстяная нить, которую повязывали на руку или шею ребенка, а также вплетали в косу роженице (Бодирогич 2010: 22–24); нож, соль, чеснок, перстень и т.п., оставленные в изголовье женщины и в колыбели младенца (Грбић 1909: 107). В южной Сербии (окрестности города Вране) новорожденного накрывали черной тканью, чтобы ребенка не нашли *бабиле* (Ђорђевић 1990: 174). Родственники и соседи охраняли мать и ребенка, бодрствуя около их постели семь ночей подряд (Бодирогич 2010: 22–24). В Болевацком крае зафиксирован следующий способ защиты от «бабиц»: «как только женщина родит, ей дают немного муки в ладонь, она на своей слюне замешивает хлебец, его выпекают, и роженица ест его со словами: *Ја родих, умесих, испекох и бабице претекох* [Я родила, замесила, испекла и *бабиц* опередила], чтобы *бабицы* удивились и ее не трогали» (Плотникова 2013: 41).

Если роженица подверглась нападению *бабиц*, ее купали в настое из специально собранных трав (по три больших желтых цветка срывали в девяти садах), который готовили в медном котле, покрытом рубашкой больной (Бодирогич 2010: 24). В восточной Сербии (село Доня Каменица) день двадцать первого января называют *Бабице*, и все женщины, способные к деторождению, почитают этот праздник, чтобы уберечься от одноименной болезни (Плотникова 2013: 42).

Всем славянам **чума** известна как самый страшный из всех демонов болезни и смерти, не щадящий никого, см. выражение «Купи као куга ђецу», букв. «забирает, как чума детей» для обозначения быстроты совершаемого действия (Карачић 1987: 5174). В лексикографических источниках встречаются соответствующие проклятия и ругательства, например: «Чума га ударила! – Погледај гу как је кај чума» [Чтоб чума его ударила! – Посмотри на него, как чума (т.е. страшная, некрасивая, неопрятная)] (Косово) (Елезовић

1935: 457-458). В Сербии *чума* также известна под названием *куга* (PCJ: 594, Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 200). Кроме того, в разговорах о чуме прибегают к помощи эвфемистических наименований и величают ее кумой (серб. *кума*) или тетей (серб. *тетка*) (Зечевић 1981: 96), чтобы «породниться» с мифологическим персонажем и тем самым защитить себя от его вредоносного воздействия.

Чума, или *куга*, появляется в образе старухи в белой одежде или с белым покрывалом, с распущенными спутанными волосами, доходящими до земли (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 317–318). Верят, что она обитает около моря и покидает свой дом, чтобы покарать людей за грехи по приказу Бога (Бодирогич 2010: 14–17). Иногда она предстает в виде кошки (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 318). С. Зечевич приводит в своей работе такую быличку: «Суботњак видела мачку са стрелицама поред огњишта. Баба јој украде стрелице и закопа их у огњиште. После тога су мачку нашли обешену» [Субботница <т.е. рожденная в субботу женщина, которой приписывается способность видеть духов и нечистую силу> увидела кошку со стрелами у очага, старушка украла у нее стрелы и закопала их в очаге. После этого кошку нашли повешенной] (Зечевић 1981: 97).

Обереги против чумы похожи на действия по защите от всех персонажей нечистой силы: чеснок и деготь, корыто или медный таз с водой, крест из черного боярышника, гребень. Самым распространенным и универсальным предметом-оберегом от нечистой силы является чеснок. Раньше в деревенских домах вывешивали связки чеснока, чтобы защититься от прихода чумы (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 317–318). Считается, что чума любит чистоту и вредит неряшливым людям, поэтому запрещалось оставлять немытую посуду на ночь, чтобы чума не пришла в дом и не поцарапала (не отравила) все грязные ложки, миски и банки.

В области Старый Влах, чтобы изгнать чуму из села, восемь девушек и девять вдов изготавливали за ночь полотно, из которого выкраивали какие-то предметы одежды и носили на себе в качестве оберега: «Они раздевались догола в полночь и в молчании засовывали две бутылки в два чулка. Делали из него переметные сумки, грузили их на собаку из деревни и шли с ней на реку за водой. Не говоря ни слова, они приносили воду и смачивали ею пряжу. Так, нагие, они стирали и пряли до рассвета. На рассвете они делили ткань между собой. Каждой доставалась деталь для пошива нижнего белья или костюма. Остальную ткань они задорого продавали людям в качестве оберега (букв. «лекарства»))» (Ђорђевић 1980: 240; Зечевић 1981: 97).

Для защиты деревни от чумы совершалось также ритуальное опаживание деревни (Зечевић 1981: 96). Например, двое близнецов впрягали в плуг черных волов, рожденных в один день, и проводили борозду по границе деревни, заключая ее в магический круг (Бодирогич 2010: 13). В Среме, как пишет В. Караджич, в глухую ночь плуг тянули шесть обнаженных девушек (Караџић 1852: 432).

1.5. Демоны, произошедшие от людей, и люди с демоническими способностями, их обозначения

1.5.1. Демоны, произошедшие от людей: вампир, некрещенные младенцы и их обозначения.

Вампира часто описывают как покойника, который «оживает», поднимается глубокой ночью из могилы, чтобы бродить вокруг и пить кровь людей и животных. В Сербии основными названиями этого мифологического персонажа являются: *вампир* (также *вѣмпир*, *вампируља*, *лампир*), ю.-вост.-серб. *тенац* (также *теньц*) (окрестности Сврлига, Доня-Каменицы в р-не Княжеваца, Шестигабар в Буджаке, Горни-Висок в Пиротском крае, Лужница), зап.-серб. *вукодлак* (Козара, Посавье в Республике Сербской в Боснии и Герцеговине), *гробник* (Косово – Дечани, Подрима, Урошевац), *таласон* (Плотникова 2004b: 638-640), *осењ* (Тимок) (Динић 2008: 535), *опсења* (Болевацкий край) (Плотникова 2006b: 46) (см. **Приложение 1, Карта 1-4**), в.-серб., ю.-серб. *костеник* (Плотникова 2020b: 24), а сам процесс превращения мертвого в вампира называется *повампирити се*, *повукодлачити се*, *утенчити се* (Плотникова 2009: 47). А. А. Плотникова обращает внимание на дихотомию наименований *вампир* / *вукодлак* в южнославянском культурно-лингвистическом пространстве: наименование *вукодлак* характерно для западной части Южной Славии в целом (т.е. для Боснии, Хорватии и отчасти Словении), в то время как в Сербии и Черногории преимущественно фигурирует *вампир* и окказионально, в восточной Сербии, – *тенац* (Плотникова 2020b: 23).

В сербской научной литературе в различное время предпринимались попытки разграничить эти два термина без учета географии их распространения. В частности, Л. Раденкович видит разницу в том, что под *вампир* чаще всего понимается «ходячий покойник» (*лутајући покојник*), а *вукодлак* – это живой человек, обладающий способностью оборачиваться волком и становящийся вампиром (серб. *вампир*) только после своей смерти¹⁵ (Раденковић 2009: 277). Т. Джорджевич считал, что различие существовало в более ранний период (первое южнославянское письменное упоминание о *вукодлаках* (*вљкодлаци*) как о демонах, пожирающих солнце и луну и вызывающих затмения, относится к середине XIII в. (Иванов 2007: 73–74), однако со временем оба названия стали синонимичными (Ђорђевић 1953a: 150).

В восточносербских номинациях вампира, образованных от корня **těnj-*: в.-серб. *теньц*, *тенац* (Плотникова 2004b: 215), отражаются представления о ходячем покойнике как о тени прозрачного, почти невидимого демонического существа. Они подкрепляются существующими описаниями вампира, которого называют «невидимым», «тенью» (Там же: 215). Возможно, именно такая «бесплотность» вампира послужила причиной возникновения рассказов о том, что ребенок, родившейся у женщины, которую посещает

¹⁵ Ср. с этим замечание А. В. Гуры и Е. Е. Левкиевской о том, что образ сербского персонажа *вукодлак* вобрал в себя основные признаки восточнославянского и западнославянского *волколака*, человека-оборотня, с помощью колдовства превращающегося или превращаемого на определенный срок в волка и сохраняющего в волчьем облике разум (Гура, Левкиевская 1995: 418-419).

умерший муж, ставший «вукодлаком», не будет иметь костей – «кажу да оно дијете нема костију које се роди с вукодлаком» (Караџић 1818: 89). У сербов считалось, что ребенок, называемый *вампировић* или *вампирче*, рожденный от таких отношений, мог распознать вампира, преследовать его и убить (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 59).

В областях бытования терминов типа *тенац* распространены поверья о том, что в первые 40 дней вампир невидим, его присутствие можно распознать по лаю собак, которые чувят его и сопровождают от забора дома до окна (с. Добруевац в Болевацком крае, зап. А. А. Плотниковой в 2005 г.). «Полагают, что если до 40 дней вампир не исчезнет, то получает некий облик человека или животного (*укости се* ‘окостенеет’, с чем связано еще одно этого мифологического персонажа – *костеник*), тогда с ним гораздо тяжелее совладать» (Плотникова 2020b: 24). В селах бассейна Тимока тот, кто может убивать вампира, называется *тенчоморац* (Динић 2008: 808).

Первое подробное изложение сербских народных поверий о вампирах содержится в словарной статье «Вукодлак» из «Сербского словаря» В. Караджича, опубликованного в 1818 году. В частности, сообщается, что в вампира превращается покойник, через тело которого перепрыгнуло животное или перелетела птица; он может навещать жену и даже зачать ребенка; могилу вампира находят при помощи вороного коня, которого водят по кладбищу: конь почувствует *вукодлака* и не сможет переступить через его могилу; для избавления от вампира, его тело протыкают кольями из боярышника и сжигают на костре (Караџић 1818: 88–89).

Труды по народной культуре, созданные в течение двух последующих веков, содержат дополнительные сведения о вампирах. Так, по поверьям, они происходят от людей, умерших во время эпидемии, от удара молнии, в результате ранения или же от самоубийц (здесь, очевидно, реализуется представление о «неизжитом» веке человека); от тех, кто умер в темноте; без исповеди; от того, по кому мало горевали родственники. Вампиром, по поверьям, также становится мальчик, рожденный в «окровавленной рубашке» (*у крвавој кошуљици*), т.е. красной плаценте (девочка в таком случае будет ведьмой) (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 59).

Для того, чтобы уберечь покойного от подобного превращения, ему надрезали ступню или палец ноги, сухожилия под коленом, втыкали под ногти шипы боярышника (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 59), клали под язык серебряную монету или оливку; на том месте, где стоял гроб, заколачивали гвоздь или железный клин, разбивали куриное яйцо; клали на могилу колючие ветки, обсыпали ее пшеном и песком со словами: «Када све то пребројиш, тада да се повампиреши!» [Когда ты все это <= песчинки, зерна> сосчитаешь, тогда и становись вампиром!] (Петровић 1999: 66).

Рассказывали, что обычно вампир показывается – в виде человека или животного – на перекрестках, на кладбище и вокруг него, в своем бывшем доме и в домах своих родственников. Передвигается он только по ночам, возвращаясь в могилу с пением петухов (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 59). По другим сообщениям, из-за выпитой крови вампир может стать сильным и подолгу жить среди людей (Петровић 1999: 65).

Считали, что лучшей защитой от «ходячего» покойника, которого в Сербии также называют *вампир*, являются колючие и острые предметы (щипцы, топоры, ножи,

гребни), огонь, крест, молитвы, а также брань и оскорбления. В Сербской традиции матерная брань отгоняет не только вампира, но и любую другую нечисть (Санникова 1995: 251)

Следует особо отметить, что вампиру не всегда приписывалась способность пить кровь людей и животных. Нередко «эта функция видоизменяется до такой, как “душить людей по ночам”, наваливаясь всей тяжестью тела, или вообще отсутствует – “вампир” бесчинствует в доме и во дворе (двигает мебель, бьет посуду, выпускает из загона скот и пр.) или, что еще более парадоксально с точки зрения общеевропейских представлений, помогает близким при жизни людям (по ночам готовит муку для выпечки хлеба, колет дрова и пр.)» (Плотникова 2004: 215).

В восточной Сербии существуют представления об иных мифологических персонажах – *осеъ(а)*, *опсеъа*, – которые, тем не менее, зачастую отождествляются с вампирами, хотя их основная функция – овладевать разумом человека и сбивать его с пути, ср. (Зечевић 1981: 163). В Болевацком крае распространены поверья об определенных местах, где есть большая вероятность повстречать мифологический персонаж *осеъа* в облике животных, предметов и пр. Таким местом считается также и кладбище, тогда функции персонажа *осеъа* переносятся на вампира. В быличке опубликованной А. А. Плотниковой, рассказывается об одном старике, которого на дороге мимо кладбища «опсенил» вампир и до первых петухов водил вокруг дерева (Плотникова 2006b: 46).

В не меньшей степени, чем вампир, опасны духи детей, умерших до крещения – **некрштенци**. Названия этих мифологических персонажей, известных всем славянским народам, в сербской традиции во многих областях мотивированы их звуковой характеристикой, а именно, приписываемым им свойством издавать резкие звуки: «*дрекавац*, *дрекало*, *дреко*, *дрек* (центральная и западная Сербия, Босния) от серб. *дречати* ‘пронзительно кричать’; *свирац*, *свирыц* (юго-восточная Сербия – Лесковацкое и Враньское Поморавье), от серб. *свирати* ‘свистеть’; *кукумавђе* (Пирот), в.-серб. *кукумавка*, о которой говорят, что она кричит: “Куку-мау, куку-мау” и пьет кровь ребенка в пасмурную погоду» (регион Горни Висок, села Дойкинцы, Брлог, зап. А. А. Плотниковой, 1998 г.) (Плотникова 2020b: 22–23). На южной части сербского пограничья с Болгарией распространен иной тип названия данного мифологического персонажа – от **nav-* с характерным семантическим полем смерти (праслав. **navь* ‘мертвец’, ‘покойник’, родственный **naviti* ‘устать’, ‘утомиться’, ‘обессилеть’ (Левкиевская 2004: 351)¹⁶): «в.-серб. *навјак*, *навка* (часто в собирательном значении: *навје* (*наве*), *навјаци*, *манавје*, *навоји*) (Пиротский край, Враньский край)» (Плотникова 2020b: 23), *навђе*, *навије*, *навивје*, *навијенђе*, *навјета* (Златковић 1998: 50; Раденкович 2004: 206) (см. **Приложение 1, Карта 1-4**).

¹⁶ Согласно другой этимологии, праслав. **navь* ‘мертвец’ родственен и-е. **navi-s* ‘корабль’, что объясняется представлением о мире мертвых, куда души умерших переправляются на корабле через воду (Левкиевская 2004: 351).

В словаре «Народная сербско-хорватско-словенская энциклопедия» С. Станоевича (1928) описывается образ этих демонических существ. Они имеют вид наполовину птицы, наполовину ребенка, летают стаями и издают плачущие звуки (Stanojević 1928: 45). По поверьям из окрестностей Лесковаца (юго-восточная Сербия), такие птицы – маленькие, величиной с ладонь (Ђорђевић 1958: 563; Раденкович 2004: 207). В более редких случаях их представляют в виде детей. Например, «в Груже *дрекавац* показывался в облике взъерошенного младенца с вытянутым телом и большой головой» (Плотникова 2020b: 22). Поскольку происходят эти демоны от умерших детей, то основной их гнев направлен именно на новорожденных и их матерей: по ночам они сосут молоко у женщин и кровь у младенцев, свистом вызывают выкидыш у беременной женщины (Плотникова 2020b: 22). Кроме того, согласно широко распространенным среди пастухов поверьям, они высасывают молоко у коров и овец, с чем, по мнению некоторых авторов, связан обычай разжигать огонь около стада (Stanojević 1928: 45).

Подобные персонажи называются также *некрштенци*: считается, что они особенно опасны во время святок (серб. *некрштени дани*) (Раденкович 2004: 203–221), что, по всей вероятности, объясняется сходством терминов *некрштенци* и *некрштени дани* ‘святки’, а также представлением о том, что в святочный период происходит разгул любой нечистой силы.

1.5.2. Люди со сверхъестественной силой: *вештица, мора, ветровњак*.

Главным отличительным признаком, характеризующим рассматриваемых в этом разделе персонажей *вештица, мора* и *ветровњак*, является двойственность их природы – это не демоны, как все рассмотренные выше мифологические персонажи («вила», «хала» и проч.), а люди, обладающие, по поверьям, демоническими способностями и связанные с миром духов. Характер такой связи может быть разным: например, ради приобретения силы *мора* прибегает к помощи дьявола или же, напротив, обладает ею с рождения («морой» становится девочка, родившаяся в «окровавленной рубашке», т.е. красной плаценте). Свои способности такие люди обращают как во благо, так и во вред своей общине. Так, по одним свидетельствам, *здухачи* защищают деревню от градовых туч, а по другим, служат дьяволу.

Лексема *вештица* в «Словаре сербского языка» фиксируется как слово литературного языка; там дается следующее толкование: «по народным верованиям женщина-волшебница (обычно – старая и безобразная), которая в дружбе с дьяволом, обладает сверхъестественными способностями и творит людям зло» (РСЈ 2011: 137). В этнографической литературе *вештица* представляется как женщина, которая с помощью определенных ритуалов (например, намазывания своего тела «жиром») может превращаться в бабочку или черную птицу (курицу, индейку) и ночью улетать, куда захочет. По другому поверью, во сне «дух» в виде одного из упомянутых животных вылетает из тела спящей ведьмы. В любой из своих ипостасей она причиняет людям зло (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 73).

Л. Н. Виноградова, исследовавшая типологию славянской ведьмы, отметила, что южнославянская *вештица* «совмещает в себе свойства реальной женщины и демона, но в гораздо большей степени, чем ведьма, обнаруживает свою демоническую природу, сближаясь с такими мифологическими персонажами, как *мора, стрига, самодива, вампир*» (Виноградова 1992: 66). В западной Сербии бытует поверье, что «девушка-*мора* после замужества становилась «вештицей», а та после своей смерти превращалась в *вампира*» (Там же: 66).

У южных славян есть множество диалектных названий ведьмы, так, у сербов черногорцев известны: *вештерка* (Слепче, окрестности Крушеваца), *вештичина* (Соко-Баня); *ордуља* (Воеводина); *итригна* (Васоевичи в Черногории); *морна; брина; бркача* (Кучи, Васоевичи в Черногории); *коњобарка* (Срем); *сркача; поткованица* (Васоевичи) и т.д. (Ђорђевић 1953b: 5). Среди них самые распространенные наименования – производные от *věd-*: *vješтица, виштица, вишићица, вишка, вештерка, вештичина*. Южнославянские региональные названия мотивированы разными признаками: *бркача* – по внешнему виду (у нее есть усы, ср. серб. *брк* ‘ус’), *подкованица* – в связи с представлениями о копытах вместо ног (*потковане ноге*), *коњобарка* – в соответствии с поверьями о том, что своим взглядом сваливает человека с коня, *сркача* вероятно от глаг. *сркати* ‘прихлебывать, хлебать’ (Слащев 1992: 130).

На территории Сербии этот мифологический персонаж имеет следующие названия: в.-серб. *вештица*, *вештечарка*, *маџијарка*; з.-серб. *вјештица*, *чињарица*, *чинилица*; ю.-серб. *мађијушница*, *мађешиница* (Плотникова 2004: 218–222) (см. **Приложение 1, Карта 1-5**). Названия ведьмы мотивированы представлениями о ее «всезнании», а также ее способностями околдовывать человека: *вештица* от слав. **věd-* ‘знать’, *чињарица* от *чинити* о.-серб. ‘делать’, диал. ‘наводит порчу’ (см., например, *нагазио на чини*, букв. «наступил на порчу», или в песне «Чини чини сеји Ивановој...» [Насылает чары на сестрицу Иванову...]) (Караџић 1818: 902)), *мађешиница* от греч. *μαγεύω* ‘колдовать’ (Плотникова 2004: 221; Плотникова 2018а: 455).

Внешне ведьма уродлива, ее можно отличить от обычной женщины по густым бровям, глубоко посаженным глазам, по наличию усов, по привычке постоянно горбиться (Беговић 1887: 199–200). В середине позапрошлого века В. Врчевич отмечал, что, по широко распространенным представлениям, у настоящей *вештицы* под носом крест, в ушах по несколько волосков, морщинистый лоб и кровавые отпечатки на щеках (Врчевић 1881: 93). Повсеместно верят в то, что глаза у ведьм «недобрые» (серб. *грдне очи*), и что своим взглядом они могут навести порчу, поэтому женщину, подозреваемую в колдовстве, не подпускали к детям, а при ее приближении прикрывали вымя у коровы, чтобы не пропало молоко у коровы от одного ее взгляда, и т.д. (Зечевић 1984: 348).

Помимо того, что ведьма наводит порчу и отбирает молоко у скотины, она еще пьет кровь. Наиболее частой жертвой становился ребенок, потому что его кровь «слаще» (там же: 348). Соответственно, родители предпринимали меры для защиты своих детей: натирали грудь ребенка чесноком, поскольку *вештица* не ест чеснока (Караџић 1818: 74); клали около постели режущие и колющие предметы, иногда специально для этого изготовленные. Например, в Ужицком крае бритву, которую носил при себе ребенок или беременная женщина, кузнец должен был выковать ночью под мостом, сохраняя при этом полное молчание (Зечевић 1984: 348). Ведьму можно было отпугнуть неприятными запахами (дымом от горящего мусора или кожи); хорошей защитой от нее, как и от вампира, считался кол из боярышника (серб. *злоглов колац*) (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 75).

Поскольку *вештица* появлялась в зооморфном облике, особое внимание обращали на бабочек (сербы-граничары) (Беговић 1887: 200) и на черных птиц. Верили, что если накрыть их горшком, то на следующий день ведьма сама придет в дом с просьбой выпустить ее душу (Ужицкий край) (Плотникова 2020b: 24). Ср. лексемы *вештица* (РСЈ 2011: 137), *вештичина* (Тимок) (Динић 2008: 67), обозначающие ночных птиц, вредящих хозяйству.

В южной Сербии *мађешиница* описывается как женщина, которая занимается магией (серб. *мађијама*): «На Ђурђевдън, пре него што слунце искочи, сабѣре росу у туђу пченицу и пренесе у своју њиву. Такој обере плод». [В Юрьев день, до восхода солнца, она собирает росу в чужой пшенице и переносит ее на свое поле. Вот так она отбирает урожай] (Биляча) (Златановић 2014: 359). «Билá је голема мађијешница, могла је овце да остави без млеко» [Она была могущественной ведьмой, она могла оставить овец без молока] (Дреновац) (Там же: 359). «Она је голема мађијешница, Мѣсец има да скине и да

га музе» [Она могучая ведьма, она может Луну свалить и подоить ее] (Лопардинце)¹⁷. «Тај мађосница може да сабере цел берикет» [Эта ведьма может собрать весь урожай] (Горња Трница) (Там же: 359).

У южных славян (особенно у тех, которые проживали на границах Австро-Венгерской Империи) распространен мотив шабаша ведьм, который проводится по ночам в определенные дни (накануне Рождества, первого марта, в день осеннего равноденствия и проч.) под грецким орехом или на грушевом дереве, в дровяном сарае или на гумне, в местах, далеких от человеческого жилья (Беговић 1887: 199–200). Ведьмы веселятся, угощаются лучшей едой за золотым столом из золотого котла, одновременно, договариваясь, кому навредят, не останавливаясь даже, если речь идет об их собственных детях или родственниках (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 74). Кроме того, у южных славян в тех же регионах известно поверье о том, что *вештице* летали на шабаш, натершись специальным «жиром» со словами: «Ни о кладу ни о пањ, ни о дрво ни о камен, ни о крушку Годорову» [Ни о бревно, ни о пень, ни о дерево, ни о камень, ни о грушу Годора] (Беговић 1887: 199–200).

Мифологическим персонажем, сходным по функциям с «вештицей», является *мора*, которая нападает на людей во сне, пьет их кровь и «давит» их, откуда выражение *притиснуо ме ко мора* [придавил меня, как мора] (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 219). *Мора* также обладает способностью превращаться в разных животных, чаще всего – в курицу или бабочку.

Этимология имен *мора* или *тмора* (Плотникова 2020b: 25), является проблематичной, в *море* видят либо заимствование из греческого *μόρα*, либо же славянское образование, восходящее к общему и.-е. корн. **mor-*, **morь* ‘смерть’ или **ter-* ‘растирать, тереть’ (Левкиевская 1999с: 341). Прозрачной является мотивация еще одного названия рассматриваемого мифологического персонажа – *ноћница* (сербы-границары) (Беговић 1887: 200), которая содержит указание на время появления «моры», на то, что та является ночным демоном. Примечательно, что в некоторых локальных традициях употребляются несколько лексем. Так, Н. Бегович в своей книге «Жизнь и обычаи сербов-границаров» пишет, что оба мифологических персонажа – и *мора*, и *ноћница* – являются ведьмами, первая ложится на грудь ребенка, давит и «сосет» его, вторая – бьет и оставляет по телу синие следы (Беговић 1887: 200–201).

Главное отличие «моры» от «вештицы» заключается в том, что *мора* – это непременно девушка, которая превращается в «вештицу», когда выйдет замуж. Верят, что «морой» становится девочка, родившаяся в кровавой сорочке; зачатая в праздник или во время месячных матери, т.е. в то время, когда действовал запрет на сексуальные отношения (Левкиевская 1999с: 342).

В зависимости от конкретной локальной традиции функции персонажа *мора* различались. На сербско-македонском пограничье образ «моры» может связываться с вампиром: «“Па мора је, исто кажу као вампир, то је тешко, исто, а она сваког не напада,

¹⁷ Представления о ведьме, которая может свалить луну с неба и подоить ее, чтобы таким образом получить молоко, более характерны для македонских народных представлений, ср. Вражиновски 1995.

мора» [Ну, мора – это то же самое, говорят, что и вампир, это тоже тяжелое, но она не на каждого нападает]» (Плотникова 2020а: 394). «Она происходит от умершего по соседству человека, нападает на людей выборочно, особенно на тех, кто ночует в чужих домах; если человек перекрестится, мифологический персонаж убегает» (там же: 394).

От «моры» защищались так же, как и от «вештицы»: натирались чесноком, клали у постели или носили при себе режущие предметы. Для того, чтобы узнать, кто именно из деревенских девушек является «морой», накидывали рубашку на бабочку или жука, которые пролезают в замочную скважину (предполагалось, что таким образом в жилище пробирается душа «моры»), и произносили: «Дођи с јутра, даћу ти крува, соли, или што друго» [Приходи утром, дам тебе хлеба, соли]; девушка, которая утром попросит обещанного, и есть *мора* или *ночница* (Беговић 1887: 200–201). Если она выдаст себя и поклянется впредь не причинять зла людям, то в дальнейшем станет обычной женщиной.

Обратимся теперь к мифологическим персонажам, в обязанность которых входит не причинение вреда людям, а, напротив, защита села и окрестных угодий от градовых туч, бурь и вихрей, которые могут навредить будущему урожаю. На территории Сербии таких людей называют *вјетровњак* (< серб. *ветар* ‘ветер’), *здухаћ* или *здуха*, *здува*, *стуха*, *стува*, *стухаћ* (< праслав **dōti*, и < греч. *στοιχεῖο* ‘дух стихии, защитник места’) (Плотникова 1999b: 303), *градобранитељ* или *бранитељ од леда* (< серб. *град*, *лед* ‘град’ + *бранити* ‘охранять’, ‘защищать’), *облачар* (Срем) (< серб. *облак* ‘туча’), *виловити / аловити човек* или *деца* (< серб. *вила* + *човек* ‘человек’, *деца* ‘дети’), *змајевити човек* или *деца* (< *змај* ‘змей’ + *човек* ‘человек’, *деца* ‘дети’). (Толстой, Толстая 1981: 102–113), *времењак* (< серб. *време* ‘погода’) (сербы на Поткозарье в Республике Сербской, Босния и Герцеговина) (Плотникова 2018b: 244) (см. **Приложение 1, Карта 1-6**).

Поскольку верили, что непогоду насылают змеи-драконы (*хала*, *аждаја*) (см. выше 2.1.2. Демоны атмосферных явлений), дьяволы, души утопленников, висельников и проч., то считалось, что во время бури душа «ветровняка» покидает свое тело и сражается с ними. С. Зечевич приводит историю о пастухе Живко из деревни Шлиновице, который прожил более ста лет и стал *вјетровњак*. Перед наступлением неблагоприятной погоды он пропадал, потом опять появлялся, никто не знал, что с ним происходило (Зечевич 1981: 148). А. А. Плотникова записала текст о персонаже, называемом *времењак*, человеке, который был обычным жителем села, слегка беспокойным и нервным, но при приближении градоносной тучи раздевался догола, накидывал плащ или длинное пальто и отправлялся в горы бороться с непогодой: «Видели смо га. И само га занема у тој олуји. Њега нема. После боја је у дворишту, сав је сломљен. Трактор стане а њега нема. После дође сав изломљен» [Видели мы его. И вот он исчезает в этой буре. Нет его. После битвы он во дворе, весь обессиленный. Трактор останавливается, а его нет. Потом появляется весь изможденный] (Плотникова 2018b: 245).

По другим сообщениям, борцы с непогодой действуют при помощи колдовства. Так, в Среме *облачар*, когда замечал приближающуюся бурю, шел на поле, чтобы следить за движениями «аждаи» в тучах, размахивал руками и указывал на облака палкой (Шкарић 1939: 136). В Липолисте (район Шабаца) и в Поцерине *градобранитељ* отгонял

от села градоносную тучу магическими действиями и заклинаниями (Плотникова 2004: 662).

Во многих случаях наличие способности противостоять демонам непогоды объясняется происхождением мифологического персонажа, его рождением от «вилы» или змея, откуда и его названия типа *виловити човек* или *змајевити човек*. Для традиционной сербской культуры в целом характерно приписывать людям, предположительно рожденным от «вилы», богатырские качества (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 80), и в некоторых местах эти сверхъестественные способности конкретизировались как свойство персонажа отводить от села град. Например, в Драгачеве *виловити људи* исчезали, когда появлялись тучи, а через некоторое время возвращались, окровавленные и потрепанные (Толстой 1981: 104–105).

Как уже упоминалось выше, в сербской народной демонологии традиционным противником «халы» и «аждаи» выступает *змеј*, и ребенок, рожденный от змея и смертной женщины, наследует способность противостоять атмосферным демонам от своего отца (см. **2.1.2. Демоны атмосферных явлений**). В регионе Тимочка Краина, в окрестностях Лесковаца, а также в некоторых западных болгарских регионах человека, который защищал свою территорию от града, называли *змајевити* (*змејави* и под.) или *змај* (*змеј* и под.). Когда начинает греметь гром, *змајевити човек*, ложится на землю, вонзает клинок (нож, топор) выше своей головы в землю, чтобы уберечь себя от (*х*)алы, а затем «умирает», т.е. его душа взлетает в облака и борется с демонами. Согласно поверью из области Лесковаца, он старается поразить противника множеством стрел, чтобы вернуть зерно и вино, урожай текущего года (Раденковић 2001: 449). Битва могла длиться весь день или несколько дней, в течение которых мужчина оставался слабым, и над его телом периодически взмахивали клинком, чтобы *ала* не приблизилась и не навредила (Зечевић 1981: 150–151).

В отдельных сербских регионах встречаются указания на то, что борец с тучами не должен обладать какими-то особенными знаниями и силой, достаточно того, чтобы он был праведным человеком (Јефтић 1958: 289–291). Еще любопытнее факт, что роль защитника села от туч могут выполнять не только люди, но и животные: собака, вол, баран, конь (Толстой, Толстая 2003: 240), петух, индейка, гусь, змея т.д. (Раденковић 2001: 449).

В западной и юго-западной Сербии мифологического противника атмосферных демонов называют *здухач*. Подобно другим «облакопрогонникам» он защищает свою территорию и пользуется уважением общины: такие односельчане воспринимались как герои, приносящие счастье своей родине. Это обычные люди, но в то же время близки к ангелам и святым, с которыми они часто встречаются (см. Кордић 1990). *Здухачи* борются с врагами в воздухе, в облаках или на горах, на берегу моря. Их борьба сопровождается сильными ветрами и вихрями, вырывающими деревья с корнем и поднимающими в воздух камни (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 150). Подобных людей наделяют необыкновенной силой, они часто впадают в глубокий беспробудный сон; в западной Сербии «здухача» описывают как сонливого и чудаковатого человека (Плотникова 1999b:

303-304). К особенностям образа этого мифологического персонажа относится то, что нередко его противником становится такой же *здухач*, охраняющий свою собственную территорию, так что после их битвы остается бурелом, уничтоженные посеы и снесенные дома. Так, в Санджаке *здухачи* часто с другими погодными демонами, сражаются в группах, подобно военным, защищая свой край (Плотникова 2004: 663).

Вместе с тем, отмечены рассказы о том, что свою силу *здухачи* получают в результате соглашения с дьяволом, поэтому сила персонажа – дьявольская, и после смерти *здухач* превращается в вампира (Кордић 1990: 21–22). Нередко *здухач* приобретал демонические черты, в этом случае он приравнивался к вампиру и вукодлаку (Там же: 103).

Выводы к Главе I.

В заключение обзора системы сербских мифологических персонажей сделаем несколько выводов относительно лексики, которая обслуживает рассматриваемый нами дискурс (наименования демонов, а также их лексические и фразеологические дериваты).

Прежде всего, обращает на себя внимание, насколько язык сербской культуры открыт для заимствований из соседних с ним иноязычных традиций. Помимо собственно славянской лексики (*вила, вештица, змај, наџак* и др.), он включает германизмы (*беркман, perhmanec, bergmandli*), грецизмы (*ламија, таласон* ‘дух-хранитель построек’ < греч. *τέλεσμα* ‘жертва’, *уриснице* < греч. *ορίζω* ‘определять’, *мађијушница* < греч. *μαγεύω* ‘колдовать’), румынизмы (*prikulič* ‘беркман’ < *rgicolici* ‘волколак’, *урсаториљи* < рум. *ursitoarele* ‘демоны судьбы’), турцизмы (*аждаја, сајбијка* ‘домовая змея’ < тур. *sahib* ‘хозяин’, *караконцула* ‘сезонный вредоносный персонаж’ < тур. *karakoncolos* ‘чёрный оборотень’), унгаризмы (*шаркань* ‘змея, ведущий градоносные тучи’ < венг. *sárkány* ‘дракон’), что является следствием многочисленных кросс-культурных коммуникаций.

Названия мифологических персонажей могут быть мотивированы следующими факторами.

1. внешним видом, а именно: ростом (*мали рудар* ‘беркман’, *patuljak* ‘то же’), цветом (*bijela zmiја* ‘домовая змея’, *бијела вила*), возрастом (*онај стари* ‘водяной’), плотностью тела (*костеник* ‘вампир’), отсутствием бороды (*јамски ћоса* ‘беркман’), прической (*златокоса* ‘вила’, *плетикоса* ‘то же’), наличием на голове креста (*крснара* ‘домовая змея’, *крсташица* ‘то же’); и производимыми ими звуками (*дрекавац* ‘некрещенный младенец’, *дрекало* ‘то же’, *дреко* ‘то же’, *дрек* ‘то же’ < серб. *дречати* ‘пронзительно кричать’; *свирац* ‘то же’, *свирыц* ‘то же’ < серб. *свирати* ‘свистеть’; *кукумавће* ‘то же’, *кукумавка* ‘то же’ < «куку-мау», крик, издаваемый этими персонажами);

2. местом обитания или пребывания: на горе (*белогорка* ‘вила’, *загоркиња* ‘то же’, *нагоркиња* ‘то же’, *планинкиња* ‘то же’, *подгорка* ‘то же’, *пригорка* ‘то же’), в воде (*бродаркиња* ‘вила’, *водаркиња* ‘то же’, *водац* ‘водяной’, *vodenik* ‘то же’, *водени бик*), под землей (*подземни дух* ‘беркман’, *дух земаљски* ‘то же’, *јамски ћоса* ‘то же’, букв. ‘безбородый из ямы’), в облаках (*облакиња* ‘вила’); в ветре (*вјетровњак*), в доме (*кућна змија, кућница, покућарка* ‘домовая змея’), в его фундаменте (*темељача*

‘домовая змея’), в углу (*кутњица* ‘домовая змея’) или в стене (*ona iz zida* ‘домовая змея’), в поле (*пољарица, пољарка* ‘домовая змея’), в могиле (*гробник* ‘вампир’);

3. временем их появления (т.е. ночью): *ноћнице, ноћница, ночничине* ‘ночной демон’.

4. ролью правителя или хранителя вверенной им территории: *домаќин* ‘дух-хранитель построек’, *рударски чувар* ‘беркман’, *рударски цар* ‘то же’, *сребрни цар* ‘то же’, *чувар куће* ‘домовая змея’, *чуварица* ‘то же’;

5. прочими функциями, а именно: определять судьбу человека (*судбенице, суђенице, судије, усуде, Усуд*), служить человеку, выполняя его поручения (*услужни дух* ‘дух-обогадатель’), наводить порчу (*чињарица*), расчищать небо, прогонять градовые тучи (*здухаћ, здуха, здува, облачар*), защищать поля от града (*градобранитељ, бранитељ од леда*);

6. генезисом, т.е. причиной, по которой они стали демонами (*топлиник* ‘водяной’).

Ряд мифологических персонажей – вилы, водяной, демоны судьбы – имеют собственные имена (*Ангелина, Андресила, Анђелија, Бурђа, Јања, Јањојка, Јованка, Јелка, Јерина, Јерисавља, Катарина, Коса, Мандалина, Наданојла, Равијојла, Стојна Самовила, Вила Драгобила, Вила Пударкиња; Анђама, Кемза, Тартор; Рис и Урис*) и, напротив, имена собственные могут переходить в нарицательные, образуя название персонажа (*шистек* ‘беркман’ от фамилии Франя Шистека, первого директора шахты в Боре).

Поскольку большинство демонов представляются антропоморфными существами, в качестве одного из компонентов их наименований используются лексемы с семантикой человек (*водени човек, змајевит човек, виловити / аловити човек*), мужчина (*vodeni tiž*), женщина (*бабице, бабиле, бабке*), ребенок (*виливита / аловита деца*).

Все рассмотренные мифологические персонажи, за исключением людей со сверхъестественными способностями, относятся к нечистой силе и закономерно могут именоваться просто «дьяволами» или «нечитыми»: *ђаво* ‘водяной’, ‘беркман’, *дабо* ‘водяной’, *водени ѓаво* ‘то же’, *кућни ѓаво* ‘дух-обогадатель’, *нечастиви* ‘водяной’; реже используется слово «дух»: *земаљски дух* ‘беркман’, *подземни дух* ‘то же’, *услужни дух* ‘дух-обогадатель’, *vodeni duh* ‘водяной’. Иногда мифологические персонажи получают название «бог» (*бог из воде* ‘водяной’) или «божья женщина» (*божја жена* ‘вила’), и, вероятнее всего, это эвфемистический прием, имеющий целью задобрить опасного персонажа; аналогично используются обращения к персонифицированным болезням (чуме и холере): «кума», «крестная», «тетя».

Слова, употребляемые в качестве наименований мифологических персонажей, могут развивать переносные значения, при употреблении в обычной речи, в отрыве от мифологического дискурса (напр., *ала* ‘прожорливый, ненасытный человек’, *халче* ‘ребенок-калека’ и др.), участвовать в образовании народной терминологии (напр., народной ботаники: *вилин лук вилин клинац, вилино сито, вилино дрво*, или народной метеорологии: *аламуња* ‘вихрь’, ‘ураган’, *алина* ‘сильный ветер’, ‘непогода’, *аламуња* ‘гром’, *але* ‘ветер’, ‘вихрь’ ‘облака’, ‘тучи’).

ГЛАВА II

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ КИТАЙСКОЙ ПРОВИНЦИИ ШАНЬДУН И СПЕЦИФИКА ИХ НАИМЕНОВАНИЙ

Традиционная мифологическая система китайцев по своей природе синкретична и на разных этапах формирования испытала влияние буддизма, даосизма и конфуцианства. В частности, на базе буддийских верований сложились китайские представления о загробном мире, где судьей является Янь-ван, модификация буддийского Ямы. Под влиянием даосского учения о бессмертии, достигаемого путем непрерывного самосовершенствования, сформировалась концепция о существовании бессмертных духов (*сянь*) растений, животных и даже предметов. Возвеличенный конфуцианством культ предков с его обязательными обрядами жертвоприношений душам умерших получил отражение в комплексе представлений о «нечистых» покойниках, оставшихся без достойного погребения и превратившихся в злобных демонов *гуев* и проч.

Большую роль в системе народных представлений продолжают играть шаманские ритуалы и архаические обряды народной магии (вызывание дождя, «проводы» болезней и т.п.). Веками существовавший административный аппарат императорского двора также получил свое отражение в китайских представлениях об устройстве мира мифологических персонажей – некоторые из которых (божество местности *туди* или дух очага *цзао-цзюнь*) помимо прочих своих функций являются еще и чиновниками, регулярно являющимися с докладами в канцелярии Нефритового Императора или Янь-вана, сообщая обо всех событиях, произошедших во вверенных им уделах, и поступках людей, там проживающих.

В главе будут рассмотрены мифологические персонажи-духи локусов (2.1.), духи-демоны животных и растений (2.2.), «нечистые» покойники (2.4.), люди, обладающие сверхъестественными способностями и знаниями (шаманы и даосы) (2.3.), а также традиционные народные представления о смерти и судьях загробного мира (2.5.).

2.1 Духи локусов

2.1.1 Домашние духи

Испокон веков в Китае дом считается центром жизни семьи, ее символом, и разумное управление домом (семьей) уже в древности уподоблялось управлению государством. Так, в классическом труде «Да сюэ» [大学 «Большая наука»] из «Ли цзи» [礼记, «Книга ритуалов»] (IV–I вв. до н.э.), вошедшем позже в конфуцианский канон, написано: «Тот, кто хотел должным образом править государством, прежде всего правильно управлял своей семьей»¹⁸ (перевод Н. И. Конрада) (Конрад 1966: 125). Понятие

¹⁸ Продолжение звучит следующим образом: «Тот, кто хотел правильно управлять своей семьей, прежде всего добивался собственного совершенства. Тот, кто хотел добиться собственного совершенства, прежде всего делал правым свое сердце. Тот, кто хотел сделать правым свое сердце, прежде всего приводил свои мысли в согласие с истиной» (Конрад 1966: 125). Позднее эта мысль трансформировалась в систему основных жизненных принципов (установок): «добиваться самосовершенствования» [修身], «в порядке содержать семью» [齐家], «управлять государством» [治国] и «нести поднебесной мир» [平天下].

«семьи» очень широко и включает в себя не только живых членов, но также все предыдущие поколения, которых почитают и душам которых подносят угощение. В традиционной китайской культуре культ предков неразрывно связан с ритуалами поклонения домашним духам.

Считается, что первоначально во время династий Шан и Чжоу совершались жертвоприношения пяти домашним духам, т.н. *у-сы* [五祀]: духам ворот (*мэнь*) [门], одной дверной створки (*ху*) [户], колодца (*цзин*) [井], очага (*цзао*) [灶] и окна (*чжун-лю*) [中霤] (Ян Тяньюй 2014: 49, 210). Для более позднего времени отмечены представления о существовании уже шести божеств (*лю-шэнь*) [六神] – духа двери (*мэнь*) [门], сторожа входа (*ху-юй*) [户尉], под которым понимался один из двух генералов, чье изображение располагалось у правой створки ворот, духа земли *ту-ди* [土地], дух колодезного источника (*цзин-цюань*) [井泉], духа очага (*цзао*) [灶], духа отхожего места (*цэ*) [厕] (Ма Лан 2018: 83).

В провинции Шаньдун к числу мифологических персонажей, обитающих в жилом пространстве человека и обеспечивающих семью материальным достатком и общим благополучием, относится прежде всего зооморфный дух, показывающийся в виде змеи (домовой дух *чжай-сянь* [宅仙], а также хозяева отдельных домашних зон – божество кровати *чуан-шэнь* [床神], господин очага *цзао-цзюнь* [灶君], боги дверей *мэнь-шэнь* [门神] и отхожих мест *цзы-гу* [紫姑], речь о которых пойдет ниже¹⁹.

Шаньдунские наименования **домовой змеи** указывают на ее связь с домом – *чжай-шэнь* [宅神] (р-н Мупин, Чжанцю) (Ли Жун 2002: 1554; Гао Сяохун 2011: 169), *цзя-сянь* [家仙], букв. «домовой дух», *баоцзя-кэ* [保家客] (уезд Нинъян) (Нин Тиндэ 2013: 174), букв. «гость защиты дома», на ее внешний вид – *бай-сяньгу* [白仙姑], букв. «белый дух», *лао-чан-сянь* [老长家], букв. «старый длинный домовой», *чанцзя-сянь* [长家仙], букв. «длинный домовый дух» (Ли Жун, Цянь Цзэнъи 1997: 275).

Примечательно то, что слово *змея* / *змеи* произносить запрещается, вследствие чего появляются иносказательные названия типа *сяолун* [小龙] букв. «маленький дракон» (Дин Шэншу 2012: 1433), *цзялун* [家龙] букв. «домашний дракон», *чанчун* [长虫] букв. «длинное насекомое» (Цянь Цзэнъи 2001: 148) или *шэн-чун* [圣虫] букв. «священное насекомое» (округа Яньтай и Цзяодун) (Цзян Сяомэй 2017: 173). Еще одним способом соблюдения языкового табу является записывание имени мифологического персонажа другим иероглифом, звучащим так же, как и слово со значением ‘змея’. Так, например, упоминавшееся выше имя домового духа *чанцзя-сянь* [长家仙] букв. «длинный домовый

¹⁹ Божество окон и колодца, упомянутые выше в перечне домашних духов, не рассматриваются в работе, поскольку сведения о них скупы, отрывочны и зачастую ограничиваются констатацией факта, что такие божества существуют. С верой в этих домашних духов, в частности, связывается обычай украшать на Новый год окна и колодец красной бумагой, а также покрывать красной бумагой колодец в доме невесты перед отправлением ее в дом жениха (из полевых наблюдений автора).

дух», имеет графический вариант [常家仙], *чанцзя-сянь* букв. «обычный домовый дух» (Лю Ху 2021b: 333).

Цзя-сянь считается духом умершего родственника или предка, обитает в доме или на крыше дома, показывается в виде змейки с телом необычного цвета (ярко-красного или золотисто-желтого). Считается, что *цзя-сянь* защищает семью и приносит богатство, счастье и удачу. Напр., «咱庄里最富的那家子, 他家里就供着白仙姑» [Вот в нашем селе самая богатая семья получает богатство от *байсяньгу*, который обитает в их доме] (соб. зап., информант Лю Чжэньли, 88 лет, село Хуаньцзядяньцзицунь). Члены семьи, в которой есть такой дух, – талантливы, их карьера – успешна, а здоровье – крепко (Цянь Цзэнъи 2001: 148). Считается, что домовая змея всегда следует за своей семьей. Если по какой-то причине люди перестанут ей поклоняться, то она навлечет на домочадцев различные несчастья (болезни или разлад).

До сих пор сохраняется обычай ритуального кормления *цзя-сянь*, который совершается раз в год, в любой сезон (хотя некоторые люди постоянно держат для «цзя-сяня» ладан, диал. *гунъян* [供养] букв. «корм, провизия» (Цянь Цзэнъи 2001: 184). Обряд проводится дома, так как в каждой отдельной семье имеется свой собственный *цзя-сянь*. В горном районе Имэншань на стол ставят три миски и кладут три пары палочек для еды, в качестве даров подносят домовому змею самую лучшую пищу – жареную рыбу, свинину и курицу, свежие фрукты, три чарки водки. Кроме того, на стол помещают вырезанное из цветной бумаги изображение змеи в форме небольшого флажка.

В приморских районах Яньтай и Цзяодун провинции Шаньдун имя домового змеи *шэн-чун* ([圣虫] букв. «священное насекомое») сближают с эпитетом *изобильный*, основываясь на созвучии слов *шэн* [圣] ‘священный’ и *шэн* [剩] ‘избыток’, и верят, что она может обеспечить богатый урожай и изобилие пищи [Е Тао 2003: 161]. В день праздника весны выпекают хлеб *шэнчун*, по форме напоминающий свернувшуюся в клубок змею, который потом кладут в посуду для хранения риса, надеясь получить хороший урожай, «даже с избытком» (Там же: 314).

В этой связи стоит привести свидетельство харбинского синолога В. Н. Алина, опубликованное в 1946 году, который сообщает о занесенной в Маньчжурию выходцами из Шаньдуна практике изготовления на Новый год фигурок змей из теста (*чан-чун* ‘змея’ и *чан-сянь* ‘дух-змея’) (см. Приложение 2, Рис.1.) и последующего их помещения в амбары-зернохранилища, в мешки с зерном и мукой, в скирды, на мельницы, вообще туда, где хранятся хлебные запасы, для защиты их от вредителей (Алин 2006: 197–199).

В то, что фигурный хлеб в форме змеи оберегает и приносит удачу, верят и на востоке провинции. Так, в уезде Лайчжоу при строительстве нового дома пекли большой хлеб, по форме напоминающий змею, помещали его на крышу дома, а в «хребет змеиного хлеба» втыкали несколько маленьких флажков с надписью «Да цзи да ли» [大吉大利] букв. «Большого счастья!» (Цзян Сяомэй 2017: 173).

Одним из основных духов дома считается **божество домашнего очага** *цзао-цзюнь* [灶君] букв. «господин очага», известное в Шаньдуне также как *цзао-лао* [灶老爷]

букв. «старый господин очага» (Цянь Цзэнъи 2001:184) и *цзао-ванъе* [灶王爷] букв. «князь очага» (Там же: 184) – мифологический покровитель дома, наблюдающий за поведением семьи²⁰. В канун Нового года (двадцать третьего числа двенадцатого месяца по лунному календарю) он поднимается на небеса, чтобы сообщить Нефритовому императору – небесному владыке – о поведении семьи в течение года. В этот день, называемый *Цы-цзао* [辞灶] букв. «прощание с *цзао-цзюнем*», в доме сжигают старое изображение духа и вешают новое, при этом пожилые люди приговаривают: «灶王灶王你要上天, 多说好, 少说歹, 五谷杂粮全带来» [*Цзао-ван, цзао-ван*, ты собираешься отправиться на небо, говори <там> побольше хороших слов и поменьше плохих, принеси самых разных зерен] (Чэнь Гуанлинь 1996: 406). Считается, что, если подносить духу сладкую еду, он расскажет на небе о жизни семьи только «сладкими» (хорошими) словами. Если люди надеются на помощь духа в трудной ситуации, они должны заблаговременно его задабривать.

Поклоняются *цзао-цзюню* обычно на кухне, где вешают его «портрет» рядом с очагом (не выше одного метра от пола). В провинции Шаньдун картина с *цзао-цзюнем* изображает пару стариков, сидящих рядом (женщина – жена *цзао-цзюня*, сопровождающая мужа). С обеих сторон от изображения прикрепляют надписи «上天言好事, 回宫降吉祥» [Когда <отправишься> на небо, говори только хорошее / когда вернешься из дворца, выпадет счастье], над изображением – «一家之主» [Хозяин дома] (Чэнь Гуанлинь 1996: 405). Существуют локальные варианты пожеланий, например, в деревне Сяовэншаньцунь оно звучит следующим образом: «上天多多言好事, 下界事事保平安» [Когда <отправишься> на небеса, говори побольше добрых слов, / когда спустишься на землю, <пусть на ней пребудет> благополучие] (см. Приложение 2, Рис. 2.) Под изображением ставят низкий стол или дощечку, на которые кладут подношения, лучшими из которых считаются сладости и фрукты. В р-не Имэншань про *цзао-цзюня* существует следующий стишок:

灶王灶王, 天天很忙,
观善察恶, 上达天堂。
年年岁岁, 恶惩善扬,
家家称颂, 户户安康。

Цзаован, цзаован, каждый день занят,
наблюдает за добром и злом, докладывает на небо.
Год за годом обличает [букв. «наказывает»] зло и рассказывает о добре,
каждая семья <его> хвалит, каждая семья здорова.
(Ян Вэньчжэн 2015)

На территории провинции Шаньдун, как и повсеместно в Китае, распространены верования о таком мифологическом персонаже, как *чуан-шэнь* [床神] **божество кровати** (в других вариантах – *Чуан-гун* (Рифтин 2008: 1093) букв. «господин кровати», *Чуан-му* букв. «матушка кровати») (Там же: 1093), в чью обязанность входило охранять спальню и даровать потомство и чей культ известен с X-XIII веков (Там же: 1093).

²⁰ См. также другие варианты имен, приводимые Б. Л. Рифтиным в его статье «Цзао-Ван»: *Цзао-шэнь* («бог очага»), *Цзао-пуса* («бодхисатва [=буддистское божество] очага»), *Дунчу сы-мин чжу* («повелитель судеб восточного (угла) кухни») (Рифтин 2008: 1078).

Помимо общеупотребительных наименований *чуан-шэнь* [床神], *чуан-му* [床母], *чуан-поцзы* [床婆子] букв. «матушка-кровать» (Луань Баоцунь 2009: 24), в провинции Шаньдун известны также такие названия этого мифологического персонажа, как *кан-найнай* [炕奶奶] букв. «бабушка-лежанка» и *кан-моэрмоэр* [炕嬷嬷儿嬷嬷儿] букв. «старуха-лежанка», происходящего от «моэр-моэр» [嬷嬷儿], которое используется в качестве обращения к пожилым женщинам (уезд Ишуй) (Чжан Тинсин 1999: 78). Верят, что *чуан-попо* обитает в изголовье кровати и покровительствует женщинам и детям. По этой причине, например, в селе Мачжанцунь в горном районе Имэншан про детей, которые упав с кровати, остались целы и невредимы, говорят, что их «炕嬷嬷儿嬷嬷儿接着了» [старуха *кан-моэрмоэр* подхватила] (соб. зап., информант Сунь Лянчжэнь, 59 лет, деревня Мачжаньцунь).

Когда ребенок болеет, родители часто молятся *чуан-попо*, чтобы ребенок скорее выздоровел. Считают, что «родинка» у ребенка – это знак, который наносит *чуан-попо*, чтобы различать детей. Если младенец часто улыбается во сне, его нельзя будить, потому что в это время *чуан-попо* «учит» ребенка и учебе не следует мешать.

В некоторых локальных традициях провинции Шаньдун, напротив, считают, что *чуан-попо* – злые нечистые духи, которые приносят болезни и хотят забрать детскую душу. Для того, чтобы этого не случилось, родители стучат тапочками о кровать или стену, приговаривая: «猫来了, 狗来了, 恶老嬷嬷儿吓走了» [Кошка приходит, собака приходит, а злая старуха в испуге ушла], чтобы прогнать злую *лао-моэрмоэр* от кровати больного ребенка (соб. зап., информант Сунь Лянчжэнь, 59 лет, деревня Мачжаньцунь).

Ритуальное поклонение божеству кровати приурочено, прежде всего, к третьему дню после рождения ребенка. Для *чуан-попо* готовят подарки и кладут их на середину кровати со словами благопожелания «白天好心情, 夜晚做美梦» [Хорошего настроения днем и хорошего сна ночью], после чего сжигают; при этом запрещается оставлять вино, чтобы *чуан-попо* не захмелела и не начала пренебрегать своими обязанностями (соб. зап., информант Сунь Лянчжэнь, 59 лет, деревня Мачжаньцунь). Помимо этого, обряды поклонения *чуан-попо* совершаются на пятнадцатый день первого лунного месяца и в дни больших праздников поминовения умерших (Цинмин, Чжунъюань и Дунчжи²¹), что, по всей вероятности, свидетельствует о том, что *чуан-попо*, так же, как и домовая змея *цзя-сянь*, связывается в народном сознании с образом предков.

Долгую историю в Китае имеет вера в **духов дверей** *мэнь-шэнь* [门神] букв. «божество ворот», основной задачей которых является охрана дома от нечистой силы и обеспечение безопасности семьи. Жители провинции Шаньдун именуют такого духа

²¹ Цинмин [清明节] букв. «праздник чистого света», праздник поминовения усопших, который отмечается на 15-й день после весеннего равноденствия, когда люди украшают двери домов веточками ивы и посещают могилы предков; Чжунъюань [中元节] отмечается на 15 день седьмого лунного месяца, день поминовения душ усопших, которые в этот день покидают землю и возвращаются в подземное царство, в честь прощания с которыми по реке пускают фонари в форме лотоса; Дунчжи [冬至] букв. «вершина зимы», отмечаемый в день зимнего солнцестояния, когда приносят на могилу умерших предков ритуальную пищу (пельмени) и жгут бумажные ритуальные деньги.

мэньшэнь-хуе [门神–护爷] букв. «бог двери – господин – защитник» (уезд Лицзинь) (Ян Цюцзэ 1990: 86) или просто *мэнь-шэнь-е* [门神爷] букв. «господин – бог двери» (округ Ляочэн) (Чжан Хэцюань 1995: 96).

Парные изображения *мэнь-шэнь* размещают по обе стороны входных дверей. Известно, что в древности это были статуи, вырезанные из персикового дерева, позже стали наносить их изображения на подвесные доски. В настоящее время к дверям прикрепляют бумажные рисунки²². В каждой деревенской семье в провинции Шаньдун на Новый год хозяева вешают на воротах дома изображения двух генералов – страшных мужчин, облаченных в доспехи, с когтистыми пальцами и оскаленными зубами. В г. Цзинань о них сложено в народе следующее детское стихотворение:

门神门神骑红马,	<i>Мэнь-шэнь, мэнь-шэнь</i> едет на красном коне,
贴在门上守住家。	Прикрепите его к двери, чтобы охранить свой дом.
门神门神扛大刀,	<i>Мэнь-шэнь, мэнь-шэнь</i> носит огромный меч,
大鬼小鬼忙逃跑。	Большой черт и маленький черт убегают прочь.

(Хоу Цзюнь 2022: 8)

Женское **божество отхожих мест** имеет несколько названий, большинство из которых указывают на место ее пребывания – *мао-гу* [茅姑] букв. «тетка туалета» (Ян Чэнь 2018: 64), *цэ-гу* [厕姑] букв. «тетка туалета» (Там же: 64), *кэн-гу* [坑姑] букв. «тетка ямы» (Там же: 64), *доутун-гу* [斗桶姑] букв. «тетка бадьи» (Шаньдун) (Луань Баоцюнь 2009: 717). В провинции Шаньдун сейчас ее часто зовут просто «теткой»: *гузу* [姑姑] (см. Гай Сунтин 1991: 84–85; Суй Сиу 1988: 90).

Однако самым распространенным наименованием этого мифологического персонажа является *цзы-гу* [紫姑] букв. «пурпурная тетка» (Луань Баоцюнь 2009: 716). Происхождение и – как следствие – интерпретация такого наименования не до конца понятны. По одной из версий, «пурпурной» тетку называют потому, что в даосской традиции пурпурный цвет ассоциируется с такими качествами, как благоугодность и достоинство, а также с идеей бессмертия (Ян Чэнь 2018: 35). Другая точка зрения заключается в том, что первоначально имя *цзы-гу* записывалось через иероглиф 子 [цзы] ‘ребенок’, ‘сын’, а не 紫 [цзы] ‘пурпур’, и функции этого божества, по-видимому, были связаны с деторождением (Там же: 36). Косвенным доказательством в пользу последней версии служит тот факт, что в ритуалах поклонения *цзы-гу* принимают участие девочки,

²² В древней мифологии *мэньшэнь* являлись братьями Шэнь-ду и Юй-лэй, обитающими на острове-горе Таоду-шань, где растет огромное персиковое дерево. На вершине дерева сидит золотой петух, до первого крика которого все черти и призраки, пребывающие ночью на земле, обязаны возвратиться в подземный мир. Если призраки причинили вред людям, то Шэнь-ду и Юй-лэй связывают их тростниковой веревкой и скармливают тигру (Сюй Мэньин 2017: 56). Во времена правления династии Тан (618–910 гг. н.э.) духов дверей стали отождествлять с танскими военачальниками Цинь Шубао и Ху Цзиндэ, соратниками танского императора Тай-цзуна (Ли Шиминя). Согласно легенде, генералы вызвались стоять на карауле у дверей дворца после того, как императора по ночам стала беспокоить неуспокоенная душа дракона реки Цзин-хэ, которого Тай-цзун пообещал спасти, но не смог. Для того, чтобы дать генералам отдых, император приказал художнику нарисовать их портреты, которые отпугивали дракона точно так же, как и живые военачальники (У Пэн 2020: 10).

девушки и женщины, т.е. речь идет о женском празднике. Известно о двух днях, в которые совершается церемония почитания *цзы-гу* – это седьмой день первого лунного месяца (т.н. *жэньцинжи* [人情日] букв. «день человеческого отношения», когда у всех женщин выходной) и пятнадцатый день первого лунного месяца, когда по легенде умерла Хэ Мэй, чья душа позже была превращена Верховным владыкой в божество *цзы-гу*²³.

В уезде Мэнъянь к седьмому дню первого лунного месяца приурочен обычай *чжа гугу* [扎姑姑], т.е. «шить куклу гугу». Восемь-десять незамужних девушек собираются в дворе дома, куда не пускают парней, и из принесенных материалов (дров, сена, тыквенных головок, шпагата, красных и зеленых лоскутков) мастерят куклу. Кукле приклеивают волосы, шьют ей нижнее белье, рисуют губы петушиной кровью (ловят петуха и протыкают ему гребешок), а после усаживают сделанную куклу на стол и поочередно кланяются ей и просят помощи в решении своих проблем. Одна из участниц обряда держит *гугу* и кивает головой куклы в ответ на просьбы девушек. Считается, что исполнятся желания той, кому кукла «кивнет» больше всего. Позже к девушкам могут присоединиться женщины постарше, чтобы спросить у *гугу* о том, насколько долгой будет их жизнь (Суй Сиу 1988: 90).

В уезде Лайян до сих пор сохраняется еще одно гадание, участницы которого обращаются к «тетушке», которая называется *бань гугу* [搬姑姑] букв. «переместить *гугу*». Как правило, он совершается на 16-й день первого лунного месяца или (реже) шестого числа шестого лунного месяца. Семь-восемь молодых женщин, одетых в новую одежду, собираются рано утром у туалета или свинарника, возжигают ароматические свечи, кладут принесенные овощи и мясо, и приглашают *гугу* прийти. Они сообщают «тетке» о своем желании, после чего кладут на горлышко кувшина каменную плитку и с приговором «*гугу лун, гугу лун, гугу не лун кань чэоу лэнь*» [*Гугу чудодейственна, гугу чудодейственна; <если> гугу не чудодейственна, каменная плита упадет*] передвигают кувшин, чтобы узнать, сбудется ли оно. Если каменная плитка не упадет, боги выполнят то, о чем они просили, в противном случае ритуал будет повторяться снова и снова (Гай Сунтин 1991: 84–85).

²³ Считается, что Хэ Мэй жила во времена танской династии (618-907 гг.). Продажный, злоупотребляющий властью чиновник Ли Цзин погубил ее мужа и сделал ее своей наложницей, а его старшая жена, пренебрегая к молодости и красоте Хэ Мэй, убила ее и выбросила тело в отхожее место. Душа Хэ Мэй не могла найти покоя и стала духом туалета (Ли Цзяньпин 1998: 633).

2.1.2 Духи природного пространства

Обращает на себя внимание, что населенное духами природное пространство китайской народной демонологии – это, главным образом, горы и водные источники (море, река, ручей), в то время как лес, луг или, например, поле, находящееся на границе «своего» и «чужого» миров, практически отсутствуют в сельской культуре как значимые для «расселения» духов. По всей видимости, такое восприятие окружающего мира (как состоящего из гор и водных пространств) существовало и в древности, поскольку один из ранних древнекитайских трактатов, описывающий географию (во многом фантастическую) Китая и соседних земель, именуется «Каталогом гор и морей», *Шань хай цзин* [山海经], и по сути представляет собой подробное перечисление названий гор и водоемов с комментариями составителя. Закономерно, что мифологические персонажи – демоны природных локусов из провинции Шаньдун также представлены преимущественно духами гор (*бабушка Тайшань, бабушка Янь, каменная матушка, каменный генерал* и др.), морей и рек (морской царь драконов *Хай Лун-ван*, морская государыня *Хэйшэнь-няннан*, *даваны*, демон морской черепахи *бе-цзин*).

Горы традиционно являются признанными сакральными местами, особенно в Китае, где в ландшафте преобладает гористость и равнины составляют всего 12% от общей территории страны (Лапин, Котлярова 2018: 288). Китайский культ гор уходит своими корнями в глубокую архаику, как сложный комплекс, в котором переплетаются между собой космогонические представления и культ предков²⁴ (Там же: 290). В качестве объекта поклонения могли выступать как сами горы, так и обитающие на них божества или животные и произрастающие там деревья. В несколько трансформированном виде культ гор перешел в даосское, буддийское и конфуцианское учения. В частности, в даосизме издавна почитаются пять священных гор Китая: Тайшань в провинции Шаньдун, Хэншань-бэй и Хуашань в провинции Шаньси, Хэншань-нан в провинции Хунань и Суншань в Хэнани. На каждой из этих гор были построены храмы, к которым и в настоящее время стекаются паломники²⁵ (Там же: 292).

Первая из пяти священных гор, гора Тайшань, самая известная и самая высокая в провинции Шаньдун, издавна считалась местопребыванием богини **Бися Юаньцзюнь** [碧霞元君] – «госпожи лазоревых облаков»²⁶ или (в ином переводе) «госпожи лазоревой

²⁴ О почитании горы как предка см., например, в «Каталоге гор и морей»: «Медведь-горе как Предку приносят в жертву яства и вино, <используя> утварь по ритуалу Великого Заклания. <По обряду плодородия> жертвуют живого животного вместе с нефритовым диском (*би*). Исполняют ритуальный танец с оружием, изгоняя злых духов. Молясь, играют на нефритовом цине, шаманские пляски совершают в обрядовом головном уборе (*мянь*)» (Шань хай цзин 1977: 84).

²⁵ Причем слово *паломничество* [朝聖 / 朝圣] происходит от фразы «отдать дань уважения священной горе» [朝拜聖山 / 朝拜圣山] (Лапин, Котлярова 2018: 292).

²⁶ Об учреждении культа богини существует следующее предание: когда сунский император Чжэнь-цзун возвращался домой после совершения ритуала *фэньшань* [封禪], букв. «благодарения неба и земли», он наклонился над прудом, чтобы обмыть руки, и увидел, как со дна поднимается каменная статуя, нефритовая

зари», в китайской даосской и народной мифологии богини – чадоподательницы и покровительницы детей (а также лис) (Рифтин 2008: 142) (см. Приложение 2, Рис. 3). В наши дни в провинции Шаньдун культ богини сохраняется, и люди уважительно величают ее *Тайшань-нянян* [泰山娘娘] букв. «государыня горы Тайшань», или же обращаются к ней как к старшей родственнице, бабушке или матери – *Тайшань-лаонайнай* [泰山老奶奶] букв. «старая бабушка горы Тайшань» (центр. Шаньдун) ((Мэн Цинтай, Ло Футэн 1994: 105; Сун Эньцюань 2005: 128; Ли Жун, Цянь Цзэньи 1997: 139), *Тайшань-лаому* [泰山老母] букв. «старая матушка горы Тайшань» (вост. Шаньдун) (Жэнь Шуанся 2010: 54-60), *найнай* [奶奶] букв. «бабушка», или просто по имени *Бися* (округ Цзыбо) (Го Фулян 2014: 35–40).

Центром поверий о *Тайшань-найнай* является городской округ Тайань, однако она известна и в других шаньдунских областях. В различных локальных традициях ее образ осмысливается по-разному. В сельской среде она воспринимается как покровительница деревни и общины, однако, ее могут наделять функциями, традиционно приписываемыми нечистой силе, а именно – способностью насылать болезни. Так, в деревне Мачжан в уезде Ишуй, если люди долго болеют, то думают, что их болезнь вызвана тем, что *Тайшань-найнай* хочет забрать их души и подчинить их себе («老奶奶把他叫走了» [*Найнай* его удерживала]), либо же тем, что таким образом она требует от них денег. Соответственно, больные через знахаря передают пожертвования и подарки, совершают моления бабушке Тайшань и надеются на скорое исцеление (соб. зап., информант Сунь Лянчжэнь, 59 лет, деревня Мачжаныцунь).

В деревне Юйцзяньцунь в горном районе Имэншань пожилыми женщинами организуется особенный ритуал «посещения»²⁷ богиней сельских домов. Семья, которая хочет «пригласить» *Тайшань-найнай* к себе, обращается к женщине-распорядительнице *минбайжэнь* [明白人], букв. «знающий человек», в доме которой с Нового года хранится изображение *Тайшань-найнай*, и, получив соответствующее разрешение, выставляет у дома флаг, чтобы соседи также могли узнать о предстоящем «визите» и прийти в их дом с просьбами благословить принимающую семью и их собственные семьи. Картина с изображением *Тайшань-найнай* остается в доме три дня (с пятнадцатого по семнадцатый день первого лунного месяца), по истечении которых приезжает другая семья с приглашением *Тайшань-найнай* к себе в гости. Хозяин взваливает «портрет» себе на спину и доставляет его в дом следующего верующего, что называется *бэй Тайшань-найнай* [背泰山奶奶] букв. «нести на спине бабушку Тайшань». Картина меняет дом каждый пятнадцатый день лунного месяца, но начало года обязательно она должна встретить в доме *минбайжэнь*, т.е. вернуться на прежнее место (Ван Вэйхуа 2010: 106–107).

В западных уездах провинции Шаньдун (уезды Чипин, Ниньян, Вэньшан) рассказывают о сестре бабушки *Тайшань*, *бабушке Лу-гу* [鲁姑奶奶] букв. «бабушка

девушка. Он приказал чиновникам выстроить храм и совершать поклонение перед статуей, в образе которой почиталась бы небесная богиня, дочь Священного императора, Бися Юаньцзюнь (Шань Мань 2001: 35).

²⁷Термин *ицзя* [移驾] букв. «посещение», исторически использовался только в том случае, когда речь шла об императорском визите. Употребление его в контексте описываемого ритуала призвано подчеркнуть то почтение, которое испытывают сельские жители по отношению к бабушке Тайшань.

тетушка Лу», которая каждый год шестого дня второго лунного месяца отмечает вместе с ней день своего рождения, после чего возвращается домой с южным ветром (если южный ветер начинает дуть позже, это означает, что *Лу-гу найнай* задерживается и хочет подольше пожить у сестры) (У Синь 2016: 36).

Считается, что прототипом *Лу-гу* послужила реальная женщина, жившая в царстве Лу в период начала правления династии восточное Чжоу (770–256 гг. до н.э.), историю которой хронист Лю Сян (79–6 гг. до н. э.) описал в своих «Жизнеописаниях знаменитых женщин» [列女傳] под названием «Верная долгу тетушка из Лу» [卷五之六 魯義姑姊]. Женщина прославилась тем, что, спасаясь бегством от вражеской армии и не имея возможности спасти и своего сына, и сына брата, сделала выбор в пользу племянника²⁸ (Лю Сян, Хуан Фуми, Лю Сяодун 1998: 50).

Родиной *Лу-гу найнай* считают уезд Чипин, где до сих пор устраивают в ее честь ежегодный храмовый праздник с первого по восьмой дни второго лунного месяца, так как шестой день считается днем рождения Лу-гу найнай (Ван, Чжан, Лю, Линь, Ли: 2015: 11). Люди из разных мест сходятся к храму, который находится к западу от деревни Луотун, жгут там ритуальную бумагу, воскуряют благовония, жарят на огне лепешки и пускают петарды (Там же: 12).

На горе Бошань (уезд Бошань) расположены храмы для поклонения *Янь-найнай* [颜奶奶] букв. «бабушка Янь» (Ли Цзяньпин 1998: 689) или иначе *Янь-шэнь* [颜神] букв. «божество Янь» (Фан Хуэйцзюнь 2012: 10). Местные жители видят в ней покровительницу своих деревень, подательницу дождя и в случае засухи молятся в ее храме. Считается также, что *Янь-найнай* регулирует зачатие и рождение детей, поэтому ее помощи просят молодые замужние женщины, которые хотят забеременеть.

Согласно легенде, в *Янь-найнай* после своей смерти превратилась трудолюбивая и добросердечная девушка, по имени Янь Вэньцзян, которая была выдана замуж в семью Го. Оставшись вдовой через два часа после свадьбы («寅时娶进颜家女，卯时病死郭家郎» [В пятую стражу²⁹ женился на дочери из семьи Янь, а в шестую стражу скончался от

²⁸ «Спасение собственного сына – это <поступок> эгоистичной любви, спасение же сына брата – мой долг перед обществом. Если бы я презрела свой общественный долг и поддалась эгоистичной любви, если бы бросила сына брата умирать, чтобы спасти свое дитя, то, даже если бы мне посчастливилось спастись, мой повелитель <царь> Лу не стал бы терпеть меня, чиновники не поддержали бы меня, мои соотечественники не стали бы жить со мной. Случись все так, мне негде было бы дать отдых телу, некуда было бы ступить усталым ногам» (列女傳. 卷五之六 魯義姑姊). «Полководца ответ женщины глубоко тронул, поэтому он приказал солдатам уйти из этих мест. Услышав это, правитель царства Лу наградил женщину ценной одеждой и приказал называть ее Лу И-гу» [鲁义姑] букв. «верная долгу тетушка царства Лу».

²⁹ В оригинале сказано – «в час инь» и «в час мао». К китайской традиции суточное время делится на 12 отрезков (по два астрономических часа), каждому из которых соответствует определенный циклический знак, который дополнительно к этому имеет соответствия в других, самых разных семиотических системах. Так, знак инь [寅] – это обозначение второго лунного месяца, северо-восточное направление ветра и пространство северо-востока, легкие (как часть тела) и проч. В системе китайского зодиака *инь* соответствует символу тигра (虎), и «час инь» может переводиться как «час тигра» (с 3.00 до 5.00 утра). Соответственно, «час мао» тогда надо будет перевести как «час зайца» (с 5.00 до 7.00 утра).

болезни сын в семье Го]), Янь Вэньцзян посвятила свою жизнь служению семье мужа – ухаживала за пожилой свекровью и растила золовку³⁰ (Ли Цзяньпин 1998: 689–690).

По распространенным представлениям, каждый год *Янь-найнай* навещает своих родственников, проводя с ними самые жаркие дни лета. По этому поводу говорят: «颜奶奶回娘家» [*Янь-найнай* возвращается в дом родителей] (Ван Цянь 2014: 27). Для того, чтобы *Янь-найнай* могла прийти нарядно одетой, начиная с двадцать шестого числа пятого лунного месяца местные жители оставляют в ее храме одежду, обувь и благовония, а в первый день шестого лунного месяца каждая деревня в уезде Бошань присылает в храм «команду» и «приглашает» *Янь-найнай* к себе. Под звуки труб, под бой гонгов и барабанов, с развевающимися флагами паланкин со скульптурным изображением *Янь-найнай* переносят из одной деревни в другую. В каждом селении для бабушки *Янь* возводится небольшая кумирня с тронem, на котором скульптуру устанавливают со словами «颜奶奶, 请落座!» [*Янь-найнай*, пожалуйста, садитесь!] и преподносят ей угощение (рыбу, курицу, свинину и др.). Жители просят *Янь-найнай* защитить их посевы от саранчи, наводнения и засухи, а также дать хороший урожай. По истечении месяца с *Янь-найнай* прощаются, и она отправляется в следующую деревню. Церемония *сун Янь-найнай* [送颜奶奶] букв. «прощание с *Янь-найнай*», проходит весьма торжественно, с танцами и песнями при большом стечении народа.

В качестве духа-хранителя местности могут также почитать большой камень, валун или скалу, напоминающие своей формой человеческую фигуру. Такой камень называют *каменной матушкой*, *ши-попо* [石婆婆] (Луань Баоцюнь 2009: 450; Ли Цзяньпин 1998: 152), *старой каменной матушкой*, *шилао-попо* [石老婆婆], *старой каменной бабушкой*, *ши-лао-найнай* [石老奶奶] (западные уезды), полагая, что тысячу лет назад в камень превратилась какая-то женщина. Если вдруг такой камень сдвигается со своего места, то это трактуют как дурное предзнаменование.

Ши-попо охраняют не только свою территорию, но и проходящие рядом дороги, защищая людей во время путешествий, поэтому ей часто молятся перед тем, как отправиться в путь. По некоторым поверьям *ши-попо* считается также подательницей дождя и в случае засухи ее специально забрасывают землей, чтобы она захотела очиститься и вызвала дождь (Ван Минюань 2019: 118).

Омонимия слов *ши* [石] ‘камень’ и *ши* [拾] ‘усыновлять (букв. «подбирать») детей’ (которая даже находит отражение в графической передаче имени *ши-попо*, которое

³⁰ По легенде, «齐有孝妇颜文姜, 事姑孝养, 远道取水不以寒暑易心, 感得灵泉生于室内, 文姜常以缙笼盖之. 姑怪其需水即得, 值姜不在, 入室发笼观之, 水即喷涌, 坏其居宅. 故呼为笼水, 今孝妇河也, 出益都县颜神镇孝妇祠下» («В государстве Ци жила женщина Янь Вэнь-цзян, которая питала глубокое почтение к своей свекрови. Каждый день она приносила воду издалека, и ни стужа, ни зной не могли напугать ее. Небожитель был тронут этим, и в доме [Вэнь-цзян] зародился чудесный источник, который Вэнь-цзян прикрывала решеткой. Сестра мужа удивлялась, откуда у невестки всегда столько воды, сколько нужно, поэтому, когда Вэнь-цзян отлучилась из дома, она зашла в комнату и подняла решетку, чтобы посмотреть. Неожиданно наружу хлынула вода, которая затопила дом и разлилась рекой. Реку так и называли *лун-шуй* [笼水] – «водой из-под решетки» [Луань Баоцюнь 2009: 612], сегодня ее имя – *Сяофу-хэ* [孝妇河] – «река жены, почтительной к родителям мужа», вытекает она из-под храма Сяофу в городе Яньшэнь.

записывают через 拾 > 拾婆婆 (Цянь Цзэньи 2001: 147) послужила основой для возникновения обычая брать камень в приемные матери для слабых и больных детей, чтобы он «оберегал» их здоровье. Родители просят знахаря найти подходящую *каменную названную мать*, *ши-ганьян* [石干娘] (Чэнь Гуанлинь 1996: 282; Ли Фэнцан, Лю Ботао 2022), и тот указывает направление, в котором они должны искать большой камень, формой напоминающий человека. Ребенок должен признать эту *ши-попо* своей матерью и каждый год – вплоть до самой свадьбы – подносить ей ладан, одежду и вино. До сих пор в речи местного народа сохранилась поговорка: «碑干爹, 石干娘, 小孩活到九十九» [Стела – названный отец, камень – названная мать, дети доживут до девяноста девяти лет] (Ван Минюань 2019: 118).

Другая группа названий священного камня, известных в центральных горных районах провинции Шаньдун, – *ши-ганьдан* [石敢当] (Луань Баоцунь 2009: 450) (наиболее частотное имя, которое можно перевести как «каменный храбрец», поскольку оно образовано от слов со значением ‘камень’ и ‘дерзать’, ‘смело брать на себя’), *ши-цзянцзюнь* [石将军] букв. «каменный генерал» (Там же: 450), *ши-дайфу* [石大夫] букв. «каменный врач» (Там же: 449), *шижэнь-лаоэ* [石人老爷] букв. «старый господин каменный человек», отражает представление о таком камне как о мужском мифологическом персонаже (см. Приложение 2, Рис. 4).

В своей магистерской диссертации Ма Линьлинь пишет, что до сих пор в Шаньдуне можно увидеть каменное изображение *ши-цзянцзюня* в облике воина средних лет, защитника Родины, храброго и дерзкого как его имя (т.е. *гандан* букв. «дерзать»), упорного и непобедимого как камень (Ма Линьлинь 2018: 29). Люди считают *ши-ганьдана* небесным покровителем деревни и размещают стелы с его именем у стен, на улицах и мостах. На юго-западе Шаньдуна существует следующий ритуал установки *ши-ганьдана*: «Местные жители покупают камень с горы Тайшань на фабрике, в полдень моют его и просят соседа (как представителя другого рода) написать на нем киноварью следующие слова: «泰山石敢当» (Тайшань ши-ганьдан) (Го Цзыюй 2018: 100). С наступлением ночи камень водружают на заранее выбранное место и отмечают это событие запуском петард и весельем.

Ши-дайфу, *каменного врача*, представляют стариком. Полагают, что *ши-дайфу* путешествует по горному району Тайань и лечит людей (Е Тао 2007: 27). Считается, что его рождение пришлось на шестнадцатый день первого лунного месяца (т.е. сразу же после окончания празднования наступления Нового года, которое продолжается первые пятнадцать дней). В селе Сюйцзячжуан к этой дате приурочен обычай *пацяо* [爬桥] букв. «взбираться на мост», когда люди, идущие поклониться *ши-дайфу*, должны подняться на мост над рекой Вэньхэ и оставить в прошлом болезни, бедствия и несчастья. Они гуляют по мосту, беседуют друг с другом, поздравляют с новогодним праздником (Ма Линьлинь 2018: 42).

В городском округе Хэцзэ день рождения духа камня отмечают в десятый день первого месяца по лунному календарю и называют этот праздник *ши-бу-дун* [石不动] букв. «день не сдвигаемого камня»³¹ (Е Тао 2003: 165). В этот день запрещалось двигать все каменные предметы (напр., каменные жернова) и работать с камнем (переносить каменную стену или укреплять каменный колодец). Семья приносит дары (еду, вино) духу камня, возжигает благовонные палочки. На обед едят круглые булочки, символизирующие счастье и везенье.

Духа земли, *Туди* [土地] букв. «земля», жители провинции Шаньдун называют также *Туди-лао-е* [土地老爷] букв. «старый господин-земля» или *Туди-е-е* [土地爷爷] букв. «дедушка-земля» (Цянь Цзэнъи 2001: 184), *Туди-гунгун* [土地公公] букв. «господин-земля» (Там же: 184). В «народной» версии даосизма он обладает самым низким статусом, но очень популярен и считается «простонародным духом». Как дух-хранитель местности *Туди* несет ответственность за защиту горы и определенного участка земли. У каждой горы есть свой «дедушка Туди», который живет у ее подножья под землей. *Туди* знает все местные новости и предотвращает землетрясения, наводнения и пожары.

В древности в Китае в его честь повсеместно воздвигали небольшие каменные или деревянные святилища. В наши дни почти в каждой шаньдунской деревне есть маленький храм *Туди* высотой не более метра, очень простой, с расположенными в нем сидячими статуями старика и старухи. В случае смерти кого-то из сельских жителей туда приходят его родные, поскольку верят, что душа усопшего до момента погребения пребывает в руках *Туди*. Родственники сжигают в храме жертвенные деньги и просят хозяина земли. Примечательно, что *Туди* здесь именуют *шэ-шэнь* [社神] – «земским божеством-хозяином». В книге «Шовэньцзецзы» дефиниция слова [社] *шэ* – ‘хозяин земли’, ‘землевладелец’) (Сюй Шэнь, Лю Го 2005: 9). Наименование отражает бытовавшие представления о том, что в обязанности *Туди* входило информировать небесные и загробные инстанции обо всем происходившем в подведомственной ему деревне (подобно богу домашнего очага, цзао-лао-е, который докладывал на небе о поведении членов семьи в течение года). Как писал Л. С. Васильев, «густая сеть чэн-хуанов и туди-шэней, выступавших в качестве локальных божеств-управителей, ответственных перед <...> нефритовым императором, была в мире сверхъестественных сил как бы зеркальным отражением того порядка, который существовал в мире людей, где все чиновники были ответственны перед императором» (Васильев 2022: 414–415). Для того, чтобы *Туди* хорошо отнесся к душе умершего, самый старый человек в семье совершает ритуал *потан* [泼汤] букв. «выплескивать суп» (Е Тао 2003: 296), т.е. наливает рисовый суп, который умерший «съест» и потеряет все воспоминания о своей земной жизни; его душу «вынут» из рук *Туди*, посадят на спину бумажного коня, и он отправится на запад, в иной мир. Для того, чтобы душа не сбилась с пути, его старший сын стоит на возвышении и указывает на запад стеблем кукурузы.

³¹ Ср. с этим упоминавшийся выше обычай трактовать случай сдвинувшегося / откатившегося со своего места камень, как дурное предзнаменование.

В третий день первого лунного месяца, в так называемый «день путешествия» [出行日] (Е Тао 2003: 296), люди идут в поле, сооружают там стол и кладут на него угощение для *Туди*, сжигают ритуальную бумагу, оставляют подарки, а затем трижды вскапывают землю со словами: «一刨金, 二刨银, 三刨刨出金宝盆» [На первый раз выкопается золото, на второй выкопается серебро, на третий выкопается рог изобилия] (Там же: 296), чтобы жизнь была благополучной и чтобы уродилось много зерна.

Согласно традиционным шаньдунским представлениям, не только *Туди* может обеспечить хороший урожай, и не ему одному молятся, когда наступает сезон посева и жатвы. На юго-западе провинции (в уездах Цзиньсян, Динтао и Вэйшань) существует культ *Пшеничной бабушки*, *майман-найнай* [麦芒奶奶] (Чжан Бо 2002: 81), иначе – *май-ван-найнай* или *май-ван-найнай* [麦王奶奶] (У Ин 2009: 896) букв. «бабушка-государыня пшеницы»), мифологического персонажа, ответственного за рост пшеницы и зрелость зерна. Пшеница является основной культурой в регионе, и от ее урожайности напрямую зависит уровень жизни местных крестьян.

Церемония поклонения *майман-найнай* организуется в первый день четвертого лунного месяца, когда она предположительно родилась. Гораздо вероятнее, однако, что выбор даты продиктован сельскохозяйственными причинами, а именно – тем, что примерно в это время наступает период созревания пшеничного колоса, поэтому начало четвертого лунного месяца считается наиболее подходящим временем для задабривания *майман-найнай*, чтобы та благословила урожай (Чжан Бо 2002: 81).

Вот как описывают ритуал почитания *майман-найнай* в деревне Ванчжуан уезда Хуэйшань. На перекрестке устанавливается прямоугольный стол (таким образом, чтобы его длинное ребро располагалось на оси восток–запад, а короткое – на оси север–юг), на котором размещают корзины с оладьями, тарелочки с чесночной пастой и пиалу со сладким чаем, *танча* [糖茶], по углам располагают курильницы, перед столом – три таза с древесной золой. Основная масса присутствующих – старухи, которые жгут жертвенные деньги и молятся о хорошем урожае, а также дети, взрослые мужчины к участию не допускаются. Когда ритуальные деньги загораются, старушки кланяются в направлении трех тазов, а затем раздают присутствующим оладьи. Едят и приговаривают: «吃油饼, 沾大蒜, 一亩地里打一石» [Ешьте блины, обмакивайте в чеснок, получите дань <прим. – мера веса, равная 60 кг> зерна с му <прим. – мера площади, равная примерно 666 м²>] (Чжан Бо 2002: 85).

В уезде Цзиньсянсянь пожилые женщины на перекрестке жгут благовонные палочки, сжимают в руках веера и взмахивают ими со следующим приговором:

麦芒奶奶住河南, 头顶八宝身穿兰。
麦芒奶奶显显灵, 保住麦子好收成。
一扇开春下大雨,
二扇扇去雹和冰,
三扇麦穗长得大,

Майман-найнай живет в [провинции] Хэнань,
носит восемь сокровищ на голове и одета в синюю одежду.
Майман-найнай, появись и защищай пшеницу, дай хороший урожай!
Первый взмах [веера] принесет весной дождь,
Второй взмах [веера] прогонит град и лед,
Третий взмах [веера] – колосья пшеницы быстро растут,

四扇扇得蚂炸不闹轰,
五扇大囤满来小囤流,
家家户户吃喝不发愁。
求麦芒奶奶多保佑,
保佑今年大丰收。

Четвертый взмах [веера] – саранча не стрекочет [т.е. саранчи нет],
Пятый взмах [веера] – большие хранилища заполнены, а из
маленького склада урожаем рекой течет, ни одна семья, ни одно
хозяйство не заботится об еде и питье.
Прошу *Майман-найнай* благословить вас, благословить этот год
хорошим урожаем.
(Чжоу Минлянь 1989: 100).

В уезде Динтао *майман-найнай* поклоняются в храме, когда туда залетает светло-зеленая бабочка соевого шелкопряда, *доутяньэ* [豆天娥] букв. «бобовая небесная бабочка»), потому что верят, за нее может «уцепиться» *Пшеничная бабушка*. Заметив такого мотылька в храме, люди жгут благовонные палочки и совершают поклоны (Чжан Бо 2002: 89).

Культ гор всегда играл большую роль в повседневной жизни китайцев, однако, еще большее место занимал в ней культ водной стихии, поскольку в условиях Китая от воды – ее наличия, уровня, поведения – зависело очень многое, и в первую очередь благополучие страны и народа (Васильев 2022: 426). Подлинными хозяевами вод в китайской мифологии являются божества и духи отдельных морей, рек, озер и каналов, среди которых наиболее видное место занимают Лун-ваны, драконы-покровители водной стихии.

В провинции Шаньдун широко распространены верования о морском **царе драконов** *Лун-ване*, который внутри отдельно взятой локальной традиции может называться иначе (см. **Приложение 1, Карта 2-1**). На побережье его знают под именем *Лун-ван* [龙王] букв. «царь драконов», *Лун-ван-е* [龙王爷] букв. «господин царь драконов»), *Хай Лун-ван* [海龙王] букв. «морской царь драконов» (Е Тао 2003: 302), *Дунхай Лун-ван* [东海龙王] букв. «царь драконов Восточного моря» (Е Тао 2002: 66); *Чжу Лун-ван* [朱龙王] букв. «царь драконов [по фамилии] Чжу») (округ Линьши) (Ли жань 2015: 6) или *Чжу Хэйлун* [朱黑龙] букв. «черный дракон [по фамилии] Чжу») (округ Линьши) (Там же: 6), *Цзяо Сань Лун-ван* [焦三龙王] букв. «царь драконов [по имени] Цзяо Сань») (округ Хэцзэ) (Там же: 34), *Лун-ван Фэн* [龙王冯] букв. «царь драконов [по фамилии] Фэн») округ Хэцзэ) (Там же: 7), *Ли лун* [李龙] букв. «дракон [по фамилии] Ли») (округа Вэйхай, Циндао, Яньтай, Вэйфане) (Там же: 22), *Туиба лао-Ли* [秃尾巴老李] букв. «бесхвостый господин Ли») (Там же: 24), или просто *Лао Ли* [老李] букв. «господин Ли») (Там же: 11).

Шаньдунские представления о царе морских драконов (*Хай Лун-ване*) не отличаются от общекайтайских (Рифтин 2008: 611) – он обитает на дне моря в дворце, полном бесчисленных сокровищ, обладает властью над всеми подводными обитателями (рыбами, крабами и проч.). В приморском районе Цзимо каждый год проводится фестиваль, посвященный *Хай Лун-вану*, во время которого рыбаки выкладывают на нос

лодки тушу свиньи, сладости, выпечку, фрукты и т. д. (Гао Синцзянь). Некоторые рыбаки режут большого красного петуха и выливают его кровь в море, чтобы им не угрожала никакая опасность во время плавания (Е Тао 2002: 73). Считается, что царь драконов повелевает дождевыми тучами, чем объясняются такие названия дракона, как *цин-лун* [青龙] букв. «синий дракон» (Шань Мань 1988: 21). В народном календаре второй день второго лунного месяца – день синего дракона, когда «дракон поднимает голову»: считалось, что с этого дня после долгой зимы начинаются дожди и уничтожаются все насекомые-вредители (Шань Мань 1988: 21–22).

Иногда морской дракон наделяется именем собственным: *Чжу Лун-ван*, *Цзяо Сань Лун-ван*, *Лун-ван Фэн*, *Ли лун*. В этом случае речь всегда идет о мифологических существах смешанной природы, о полулюдях-полудраконах, которые зачастую не имеют хвоста.

Так, в городском округе Хэцзэ почитают черного бесхвостого царя драконов по имени Цзяо Сань (другое имя – *Лун-ван Фэн*, поскольку он был в подчинении у мужчины по фамилии Фэн) – в деревне Лун-ван-фэн-цунь (букв. «деревня царя дракона по фамилии Фэн») во второй день второго месяца по лунному календарю проводится ярмарка в его честь, в деревне Фэнцзява – где по легенде он прожил три года в человеческом облике – ему возведен храм (У Чжаньминь 2008).

相传有一个名叫焦义行排行老三的壮汉，到冯家洼投宿，愿意帮助冯重礼种地。冯重礼许诺之后，焦三便起早贪黑，奋力干活。每逢天旱苗枯，焦三却能兴云布雨，有求必应。短工三年期满，忽然天昏地暗，雷声隆隆，焦三腾入云空，杳无踪影。大家才知道“焦三”是龙王的化名。

Один мужчина по имени Цзяо Сань занимал третье место по силе среди молодых людей. Он приехал в деревню Фэнцзява, жил в доме Фэн Чунли и помогал тому обрабатывать землю. Цзяо Сань просыпался рано утром, спать ложился поздно и усердно работал. Когда бы не случалась засуха и посевы не начинали высыхать, Цзяо Сань мог вызвать тучи и дождь. Когда трехгодичный срок его работы подошел к концу, небо потемнело и загремел гром, он взлетел в небо и бесследно исчез. С того времени каждый знает, что *Цзяо Сань* – это другое имя царя драконов (У Чжаньминь 2008).

В уезде Фэйсянь верят в существование царя драконов по имени Чжу (*Чжу Лун-вана*), для которого организуют ежегодную ярмарку на горе Лун-ван-тан (букв. «зал драконьего царя») в шестой день шестого месяца по лунному календарю (Дяо Тунцзюй, Ли Жань 2015: 239). Местные жители рассказывают, что *Чжу Лун-ван* родился в семье Чжу в деревне Сицзян уезда Фэйсянь, а его человеческое имя было Чжу Фу. По своему желанию он мог изменять свой облик, становясь то человеком, то драконом, но утратил эту способность после того, как напугал до смерти свою жену, и навечно остался чудовищем:

朱福于是就变成了一条大龙，身子有一丈多长，两个眼睛象大铃档，浑身是鳞，张着血盆大口，在他小姨子和媳妇面前摇头摆尾，把他媳妇给吓死了。朱

Он превратился в огромного дракона с телом больше *чжана* [мера длины равная примерно трем метрам] в длину, покрытым чешуей, глаза его стали похожи на большие колокольчики. Широко открыв пасть, он покачал головой и повертел хвостом перед своей женой и свояченицей и тем самым напугал жену до

первое название распространено больше. Это божество представляется в образе красивой доброй женщины. Она считается хранительницей моря, покровительницей рыболовства, ей молятся о богатом улове рыбы. Рыбаки каждый год приносят *Морской императрице* подношения: развешивают в храме рыболовные снасти, сжигают ритуальные деньги, вырезанную из бумаги красивую одежду и разноцветные флажки, чтобы обеспечить безопасность на море, чтобы отблагодарить божество. Считается, что чем больше труда затратишь в этот день, тем большим будет благополучие (Чжан Чжаосинь 2015).

Особенно *Хайшэнь-няннян* почитают на востоке Шаньдуна. Каждый год жители города Циндао поклоняются ей в храме, воскуряя благовонья. Здесь верят, что *Хэйшэнь-няннян* помогает рыбакам во время шторма: чтобы те могли безопасно вернуться домой, она посылает видный издали синий свет (Е Тао 2002: 68). Полевые записи исследователя Е Тао, работавшего в деревне Бэйхуанчэнцунь уезда Чандао, содержат рассказ одного из рыбаков:

我爹十多岁的时候,有一次,跟爷爷开船出海钓鱼,没钓着鱼,又去捞海虹蛤,挺厚的,低着头光顾捞了,不知什么时候把脚子小船划进山嘴里了,天黑了也没觉出来.在海里没有档障,水一口吞了日头,天立刻就黑了.冷不丁起了风,越来越猛,浪滚水涌,天不是天,海不是海,只见白瓦瓦的一片山峰,浪头成群的赶,小脚子上下墩,起空了.四下里全是暗礁,真吓死人,鬼哭狼叫不是人动静.都跪下,拉破嗓子喊,像捣蒜一样光磕头.就这工夫,大桅头上,一下出来一盏灯,通亮通亮,大家高兴了,死里逃生了,这是娘娘送的灯.人也胆大了,赶紧起身挽起统绳,开船就出来了,安全回家了.为了感谢娘娘搭救之恩,凡在海上打鱼的人,都照真船的样做个木头的、用纸糊的小船,再买些香蜡纸烛等,去娘娘庙里上供,遇上节日更热闹,至今没有断.这几年不大讲这个了,那几年娘娘身边挂的小船,常不常向下滴水,那就是救难刚回来

Когда мой отец был подростком, он однажды вышел в море с дедушкой за рыбой, но никакой рыбы они не поймали и принялись ловить морских радужных моллюсков, которые были довольно толстыми. Они свесились [с лодки] вниз, поглощенные только ловлей моллюсков, и не заметили, как [их] маленькая лодка подплыла к расщелине в скале, не чувствовали, что небо потемнело. Не стало [видно, где] кончается море, вода поглотила солнце одним махом, и небо сразу потемнело. Внезапно поднялся ветер, становясь все сильнее и сильнее, волны накатывали, вода захлестывала [борт]. Небо не было небом, море не было морем, видна была только белая вершина горы. Волны накатывались одна за одной, вверх и вниз бросало маленькую лодку, висящую в пустоте [в воздухе]. Кругом были одни скалы и было очень страшно. Люди рыдали, как демоны, и выли, как волки, не были похожи на людей. Все опустили на колени, голосили в полный голос и кланялись, бились головами [о дно лодки с таким стуком], как [будто бы] толкли чеснок. Вдруг на вершине большой мачты воссиял свет, и был он светлым и ярким. Все были счастливы, что спаслись от смерти. Этот свет принесла *няннян*. К людям вернулась смелость, они быстро поднялись, натянули веревку, лодка выплыла, и они в целости вернулись домой. Для того, чтобы отблагодарить *няннян* за спасение, все те, кто рыбачил в море, изготовили деревянную лодку размером с настоящую и бумажные лодочки. Затем купили благовония, ароматные свечи, бумагу и т.д., и отправились в храм няннян, чтобы преподнести ей жертвенные дары. Что касается праздника [в честь богини], то его активно отмечают, и обычай этот до сих пор не прерывался. В последние годы редко говорят об этом. Тогда же с лодки няннян частенько капала вода, [по какому поводу] говорили, что она только что вернулась со спасения [какого-нибудь рыбака] (Е Тао 2002: 69).

Божество известно и под другими именами: «Среди некоторых рыбаков в самой восточной части Шаньдуна существует другое имя божества моря – диал. *Гуйшань* [归山] букв. «возвращение домой», поэтому *Хайшэнь-няннян* называют *Гуйшань-няннян*» (Чжан Минь 2011: 25).

Речные божества представлены в народной мифологической системе Шаньдуна такими персонажами, как *даваны* [大王] букв. «великий государь» (выражение, применяемое для обращения к государю) (Шань Мань 2005: 180), которые особенно популярны на юго-западе провинции, где протекает река Хуанхэ. Их наделяют способностью посылать дождь или останавливать наводнения, и во время наводнения молятся именно им (Там же: 180).

К числу других имен *даванов* относятся *даван-е* [大王爷] букв. «великий государь-господин» (Там же: 183), *хэ-даван* [河大王] букв. «великий речной государь» (Там же: 183), *Хуанхэ даван* [黄河大王] букв. «великий государь реки Хуанхэ» (Там же: 183). *Даванов* описывали как змееподобных существ, обитающих в реке Хуанхэ, красного, желтого или золотого цвета, с рогом на квадратной голове. По другому свидетельству, *даван* хоть и похож телом на змею, но душу имеет человеческую, душу предка (Там же: 187).

В *даванов* по некоторым сведениям превращаются местные чиновники или другие выдающиеся люди, погибшие в борьбе с наводнениями. Выше, рассматривая персонаж *Туди*, которого, согласно чину, именуют «хозяином земли», по сути – «земским хозяином», мы уже отметили эту тенденцию китайской народной мифологической системы выстраивать систему мифологических защитников локусов по образцу реально существовавшей чиновничьей системы. В случае с *даванами* мы имеем дело с тем же самым принципом – не только мифологические персонажи представляются чиновниками, само их происхождение связано с административным аппаратом.

Существуют шесть *даванов*: *Цзинь лун-сы даван* [金龙四大王] букв. «золотой четвертый дракон – даван» (Ху Мэнфэй 2017: 410), *Хуан даван* [黄大王] букв. «даван [по фамилии] Хуан» (Там же: 411), *Чжу даван* [朱大王] букв. «даван [по фамилии] Чжу» (Там же: 411), *Ли даван* [栗大王] букв. «даван [по фамилии] Ли» (Там же: 411), *Сун даван* [宋大王] букв. «даван [по фамилии] Сун» (Там же: 411), *Бай даван* [白大王] букв. «даван [по фамилии] Бай» (Там же: 411). Из приведенных имен видно, что *даванов* различают по фамилиям: Хуан, Чжу, Ли, Сун, Бай. Важно, что почти все эти фамилии образованы от названий цветов: желтый (*хуан*) [黄], белый (*бай*) [白], красный (*чжу*) [朱], коричневый (*ли*) [栗], и, вероятно, указывают на цвет змеи, в образе которой показывается речной дух. Только в имени *Сун давана* формант *сун* (宋) не несет дополнительной семантической нагрузки, относящейся к цвету. Имя *Цзинь Лунсы давана* (Золотой четвертый дракон-даван) объясняется народным представлением о том, что этот змей-человек родился и учился на горе Золотого дракона и занимал среди своих братьев четвертое место по старшинству (Жуань Куйшэн 2012: 569). Полагали, что *даваны* откликаются на свое имя. Так, лодочники или работники, сооружающие плотину, когда встречались со змеей, то, желая убедиться, что перед ними *даван*, ставили на землю пустую тарелку и говорили: «Приглашаем *Ли давана* забраться на тарелку». Если змея не двигалась, то повторяли

приглашение, адресуясь к следующему *давану*, и следующему, пока змея – «услышав свое имя» – не заползала в тарелку (Хуан Чжиган 1988: 86).

Жители провинции Шаньдун молятся *давану* о дожде. Во многих местах на юго-западе провинции воздвигнуты храмы в его честь и четыре раза в год проводятся грандиозные ярмарки, каждая из которых длится три дня (Ли Жань 2008: 102). Во время засухи *давану* молятся у реки Хуанхэ, ставят на берегу тарелочки и, если в нее заползет змейка, считают это добрым знаком (Шань Мань 2005: 189). Особенно внимательны к *давану* лодочники и рыбаки, чья жизнь тесно связана с рекой. Отправляясь в плавание, они исполняют ритуал «приглашение бога-давана» [接神] (округ Цзинин) (Ли Жань 2008: 102): пишут на красной бумаге имя *даван*, ставят на стол приготовленное для него угощение (блюда из свинины и петуха), коленапреклоненно молят послать благополучное путешествие. Перед самым отплытием сжигают ладан, ритуальные деньги и запускают петарды. Другое название этого ритуала – *фа ма-цзы* [发马子] (уезд Ляншаньсянь) букв. «посылать лошадь» (Там же: 102) – указывает на то, какого результата ждут от совершения обряда: как быстро лошади бегут по земле, так и попутный ветер должен раздуть паруса для легкого движения судна по воде (Там же: 102).

На юге провинции Шаньдун (в деревне Гоцзялоу городского округа Цзинин, деревнях Дяньцзычжэнь и Фэнмаочжэнь, около водохранилища Янмашуйку в уезде Шаньтинсянь, в деревне Сыхоуцунь в районе Жичжао), реже на севере (например, в г. Дэчжоу) и на востоке (в д. Чаньчжицунь в прибрежном районе Лайси) рассказывают о **водяной черепахе** (см. Приложение 1, Карта 1-4), живущей в реке или озерах. Среди ее имен – *бе-цзин* [鳖精] букв. «демон черепахи», *лао-бе-цзин* [老鳖精] букв. «демон старой черепахи» (Цзан Юйбо, Ли Шуюй: <http://www.zhmbw.net/gentuanfenlei/detail42498058.htm>, дата обращения: 12.09.2021), а также *лао-бе-ван* [老鳖王] букв. «старая государыня-черепаха» (Лу Сюйшоу 2018: 11), поскольку существуют представления, что она повелевает всеми речными обитателями. Например, в деревнях Сихоу и Гуоджиамяо рассказывают о том, что однажды черепаха приказала слуге-карпу созвать родственников и подданных на торжество («Позови моих потомков и чиновников на пир!»), а самому следить за тем, чтобы об этом приеме не узнали люди; однако, карп не справился с заданием – спавший у реки пастух проснулся от звуков музыки и бросил в воду камень, распугав гостей и повредив царский трон – за что был ослеплен и изгнан (Лу Сюйшоу 2018: 11).

В провинции Шаньдун люди верят, что водяные черепахи бессмертны. По одной из легенд, это произошло после того, как черепаха, обитающая у подножья горы Тайшань, украли и съела «гриб бессмертия» [灵芝草], находившийся в собственности божества, почитаемого на горе Тайшань³²:

老鳖精本是泰山黑龙潭里住着鳖族的 Демон старой черепахи произошел от одной из

³² *Дунъюэдади* – божество, обитающее на горе Тайшань, в традиционной китайской мифологии оно является священным посланником между богом и людьми.

一员，住在这里的老鳖有的已过千年，它们沾泰山的灵气，都想得道成仙。这只老鳖听说吃了泰山的灵芝草能成精，于是一天夜深人静的时候，它偷偷地爬上山顶，偷吃了一棵灵芝草，第二天泰山神知道后大怒，急忙下令追查捉拿偷灵芝草之徒，到处搜捕。这只老鳖自知闯下大祸，怕被抓住受罚，当天夜里逃跑了，经过千辛万苦它偷偷逃到兖州城东的泗河里住了下来。它在泗河里隐姓埋名，悔过自新，痛改前非，苦练修行，又加上偷吃了灵芝草，慢慢生息多年，后来它成精了，人们都叫它“老鳖精”。

представительниц племени черепах, живущих в озере Черного дракона у подножия горы Тайшань. Некоторым из живущих там черепах больше тысячи лет, и все они желают стать бессмертными из-за духовной ауры горы Тайшань. Старая черепаха услышала, что этого можно достичь, если съест «гриб бессмертия» [прим. *Ganoderma lucidum*] с горы Тайшань, поэтому ночью она тайно прокралась на вершину горы и похитила гриб. Когда на следующий день Бог горы Тайшань обнаружил это, он пришел в ярость и срочно приказал искать повсюду, чтобы выследить и арестовать того, кто украл «гриб бессмертия». Старая черепаха поняла, что ей грозит большая беда, и, чтобы избежать поимки и наказания, той же ночью бежала. С бесчисленными трудностями она добралась до реки Сихэ, расположенной на востоке от города Янчжоу, и поселилась там. Долгие годы она скрывала свои фамилию и имя и прожила в реке, искупая свое прегрешение, совершенствовалась и питалась «грибом бессмертия». По прошествии многих лет она обрела бессмертие, и люди называли ее «демоном старой черепахи» (д. Гоцзялоу) (Цзан Юйбо, Ли Шуюй: <http://www.zhmbw.net/gentuanfenlei/detail42498058.htm>, дата обращения: 12.09.2021).

Став бессмертной, черепаха переселилась в водоем Гоцзятань и сделала много добрых дел для проживающих там людей. Так, рассказывают, что во время сильного дождя она выходит из воды, взывает к небу, после чего ветер и дождь сразу прекращаются (Там же, дата обращения: 12.09.2021.).

Из приведенного выше следует, что в народной мифологии провинции Шаньдун бессмертные водяные черепахи обладают сверхъестественной силой, могут вызывать ветер и дождь. В качестве другого примера подобных представлений можно привести легенду из уезда Цзюйсянь (деревня Люэчжуан) о водяной черепахе и принце Лю Чжане. После его смерти черепаха пообещала местным чиновникам обеспечивать провинции нужное количество дождя, если те построят храм для почитания принца. Власти выполнили ее просьбу, и потому в Шаньдуне всегда урожайные годы:

刘章让人建了一个大花园。在花园的西边修建了一个风景湖，把鳖放进湖里好好让他自由自在的活，城阳王来莒县后两年就死了，漏底湖里的鳖也很伤心，想想自己受城阳王那么大的恩，至今半点没报。后来他托梦给整个山东的王子，为城阳王建庙，又托梦给乡间，”谁给城阳王建了庙，求什么，答应什么”。没几年，山东陆陆续续给城阳王建了庙，老鳖精听说哪里给城阳王建了庙，就千方百计的让那里

Лю Чжан приказал разбить большой общественный сад, в западной части которого был устроен прекрасный пруд, и черепаху выпустили туда, чтобы она свободно плавала. Чэньянский принц умер спустя два года после прибытия в уезд Чэньян (сегодня уезд Цзюйсянь), черепаха в озере Лоудиху очень скорбела о [смерти] принца, размышляя: «Сколь многим я обязана чэньянскому принцу, и ничем не отплатила ему». Она явилась во сне всем принцам провинции Шаньдун [с просьбой] построить храм чэньянскому принцу, а [также] явилась во сне всем местным чиновникам: «Если кто-то построит храм для почитания принца, то я выполню любую его просьбу». Через несколько лет в Шаньдуне один за другим появились храмы для почитания принца, и [когда] демон старой черепахи услышал, что для чэньянского принца построен храм, он

雨水调和，有个好年景。

устроил так, чтобы [выпало] нужное количество дождя, и был хороший год. (Лю Ай: <http://www.jvxian.com/news/show-549.html>, дата обращения: 12.09.2021).

Как правило, водяная черепаха предстает в облике человека, но иногда может менять свое обличье. Способность к оборотничеству черепаха может использовать для того, чтобы обмануть человека или подшутить над ним. Так, в деревне Маюйцунь рассказывали, как водяная черепаха, обитавшая в *Янцизы* [淹子] диал. 'озеро' (Чжан Хуэй 2011: 16), превратилась в учителя и поселилась в небольшом горном селении, чтобы скрыться от людей, которым причинила много вреда (Там же: 16–18). В уезде Лайси записана история о том, что однажды, уже в наши дни, в фотостудию пришли две красивые девушки, похожие на фей, однако, когда фотограф начинал их снимать, то в объективе фотоаппарата увидел двух старых черепах. Оборотни-черепахи поугадили фотографа, посмеялись над ним, а потом ушли (Чэн Цаньмо: http://qingdao.dzwww.com/2017/laixiwenshi1/fwcs/201712/t20171204_16277043.htm, дата обращения: 12.09.2021). Бытуют предания о том, как черепаха превращается в девушку и вступает в брак с человеком. Например, в селе Гоцзялоу рассказывают, что мужчина по имени Гочжуцзы спас утопающую красивую девушку (водяную черепаху), которая позже вышла за него замуж, чтобы отблагодарить его за спасение. После смерти Гочжуцзы жена-черепаха ушла и исчезла в озере (Чжан Цзяньлю: http://blog.sina.com.cn/s/blog_6121778f0100ikjc.html, дата обращения: 12.09.2021).

2.2. Духи-демоны растений и животных

В соответствии с традиционными китайскими представлениями, каждое животное или растение обладает душой и может принимать человеческий облик, поэтому за всеми ними признается способность выступать в роли демонов и приносить зло человеку (насылать сумасшествие или болезни, похищать их жизненную силу и т.д.) (Гроот 2000: 75). При этом одушевленные растения подразделяются на две категории: тех, что просто заключают в себе аморфную субстанцию, и тех, что обладают душой человека или животного. Первые оказывают благотворное и целительное воздействие на человека, в то время как вторые вредят ему (там же: 99).

Если в качестве родовых названий духов локусов используются лексемы *шэнь* [宅神] ‘божество’ и (редко) *сянь* [仙] ‘бессмертный дух’ (*чжай-шэнь* ‘домашний дух’, *цзя-сянь* ‘то же’, *чуан-шэнь* ‘божество кровати’, *мэнь-шэнь* ‘божество ворот’, *Янь-шэнь* ‘божество Янь’), то для обозначения демонов растений и животных употребляются слова классификаторы *цзин* [精] и *яо* [妖], каждое из которых можно переводить как «демон-оборотень». До некоторой степени можно проследить определенную логику выбора конкретного термина. Так, *цзин* [精], наиболее общее наименование оборотней, своим первым значением имеет ‘очищенный рис’ (ключ этого иероглифа – 米 ‘рис’) (Сюй Шэнь, Лю Го 2005: 147) с последующим развитием ‘самое ценное’, ‘сущность’ (Дин Шэншу 2012: 685) и понимается как источник жизненной силы (Там же: 685). Согласно даосским представлениям, любое животное-долгожитель или даже долго остающийся на одном месте предмет (Гроот 2000: 105) способен стать оборотнем *цзин*, т.е. воплотившейся сущностью животного или предмета. Под *яо* [妖] чаще понимается демон или привидение, принявшие человеческий облик, с целью обольстить и обморочить простого смертного³³. Этот иероглиф встречается уже в древнекитайских текстах, где используется в терминах для обозначения колдовских практик, магии и под. (*яо дао*, *яо шу* или *яо фа*) (Там же: 175) и – шире – для выражения «вредного и пагубного воздействия призраков» (Там же: 12). Отметим также словообразовательный потенциал рассматриваемых лексем, которые путем сложения своих основ способны образовать новую лексическую единицу, которая выражала бы еще более высокую степень проявления «демонических» или «колдовских» признаков: диал. 妖精 (*яо-цзин*) 1. ‘чудовища, легендарные и мифические чудовища, обладающие необычным и пугающим обликом, способные причинить вред людям’. 2. Перенос. знач. ‘чарующая в своей красоте женщина’ (Мупин, Шаньдунский полуостров) (Ли Жун 2002: 1967).

В том случае, если применительно к демонам растений и животных употребляется лексема со значением ‘бессмертный дух’ (*сянь* [仙] или даже *шэнь* [神]) – дух лисы *ху-сянь*, дух колонка *хуан-сянь*, дух змеи *чан-сянь*, божество дерева *шу-шэнь* – то

³³ Ср. с этим современное употребление 妖: 妖女 ‘обольстительная, кокетливая женщина’ (букв. «демоническая женщина»), 妖艳 ‘кокетка’, 妖言惑众 ‘смущать людей искусными рассказками’ (Дин Шэншу 2012: 1511). Ключ этого иероглифа – 女 ‘женщина’, и первоначальные значения 妖 реконструируются как ‘умный, искусный’ и ‘явление женской улыбки’ (Сюй Шэнь, Лю Го 2005: 263)

речь, как правило, идет о существе, путем практик самосовершенствования достигшем высокой степени духовности и бессмертия, которое выступает в роли покровителя местности и проживающей там общины.

Духи деревьев называются *шу-шэнь* [树神] букв. «божество дерева» (Луань Баоцюнь 2009: 455), *шу-цин* [树精] букв. «дерево-демон» (Там же: 455) и *шу-яо* [树妖] букв. «дерево-оборотень» (соб. запись, д. Мачжэньцунь).

Представления о духах деревьев существуют с глубокой древности. В словаре «Чжунго Шэньгуай Дацзыдянь» [Большой словарь китайских духов] написано: «Дерево превращается в духа по причине своего долголетия и высоты, оно становится необычным и его нельзя рубить; его ветви и листья излечивают болезни»³⁴ (Там же: 455). В «Соу Шэнь Цзи» [Записки о поисках духов] зафиксировано предание о божете дерева, *шу-шэне*, которое ходатайствует перед Небесным Владыкой о ниспослании дождя крестьянам, страдающим от продолжительной засухи:

庐江龙舒县陆亭流水边，有一大树，高数十丈，常有黄鸟数千枚巢其上。时久旱，长老共相谓曰：“彼树常有黄气，或有神灵，可以祈雨。”因以酒脯往。亭中有寡妇李宪者，夜起，室中忽见一绣衣妇人曰：“我树神黄祖也，能兴风云，以汝性洁，佐汝为生。朝来父老皆欲祈雨，吾已求之于帝，明日日中大雨。”至期果雨，遂为立祠<...>

В области Луцзян в уезде Луншу рядом с павильоном Лутин у проточной воды растет большое дерево, на десятки чжанов [китайская традиционная мера длины равная 3,2 метра] [поднимающееся] в высоту, на котором гнездится больше тысячи желтых птиц. Как-то стояла засуха, не было дождя. Несколько стариков посоветовались и объявили: «Дерево часто окружено желтой аурой, вероятно, в нем есть духи. Можно помолиться ему». И вот люди принесли вино и другие припасы. В павильоне же жила вдова по имени Ли Сянь. Проснувшись посреди ночи, она увидела в своей комнате женщину в вышитых одеждах, которая сказала ей: «Я – *шу-шэнь* Хуан-цзу. Поскольку ты чиста душой, я хочу помочь тебе в жизни. Утром старейшины и народ придут молиться о дожде. Я уже просила об этом Небесного Императора, он обещал ответить на мольбы». На следующий день в полдень пошел сильный дождь, и люди немедленно возвели семейный храм для богини дерева <...> (Гань Бао, Дунлицзы 2020: 275).

Известно, что в древности, основываясь на вере в то, что при посредничестве духа дерева можно связываться с небом, старейшины рода при участии всех сельских жителей устраивали церемонии жертвоприношения деревьям, которые проводили специально приглашенные шаманы (Ван Тинця 1995: 24).

³⁴ Известно, что в правление цинской династии (XVII-XX вв.) в провинции Шаньдун во дворе государственного учреждения Дэнлайциндаошу росли два столетних дерева, отбрасывающих большую тень, в которых – как считалось – обитали духи. В ясные ночи, когда дул свежий ветер, их часто можно было увидеть. Верили, что больной выздоровеет от одного цветка и одного листа, сорванного с тех деревьев, поэтому деревьям поклонялись и курили перед ними благовония (Луань Баоцюнь 2009: 456).

Духу дерева продолжают молиться о благополучии и в настоящее время, принося ему подношения. В провинции Шаньдун на старое дерево часто повязывают ленты красного цвета. Старики читают молитву, прося о защите и об изобилии продуктов; люди вместе стоят на коленях и молятся (Лю Ху 2021а: 12). До сих пор в пятнадцатый день первого месяца (т.е. в конце новогоднего праздничного цикла) под деревом ставят свечи (Там же: 12), во время свадебного обряда или в дни больших праздников к дереву прикрепляют красную бумагу, повязывают на дерево красную ленту с написанным на ней желанием. (см. Приложение 2, Рис. 5).

Дух дерева в большинстве деревень провинции Шаньдун нередко представляют в виде старика, который живет в таких деревьях, как персиковое, кипарис, сосна. Согласно народной традиции, во время непогоды под этими деревьями нельзя стоять. Местный житель рассказывает: «那年我眼见一棵大树嗷儿嗷儿得叫，刮大风，雷电一下子劈下来，接着从树上哗哗得淌出红血，这就是树妖给劈死了» [В том году я видел, как протяжно стонало большое дерево. Дул ветер, гремел гром и вдруг в него ударила молния, и потом из дерева закапала красная кровь. Это погиб *шу-яо*] (соб. зап., информант Лю Чжэньвэнь, 60 лет, д. Мачжаньцунь).

В разделе о духах водных пространств в числе прочих мифологических персонажей упоминались оборотни-черепахи *бе-цзин*. Помимо них в народной демонологической системе провинции Шаньдун присутствуют также оборотни-змеи *шэ-цзин* и *шэ-яо*, оборотни-лисы *ху-сянь*, *ху-яо*, *хули-цзин*, и сибирский колонок (зверек из семейства куньих), которого иносказательно именуют «желтым божеством», *хуан-сянь*.

По народным представлениям, **змея-оборотень** (*шэ-яо* [蛇妖] букв. «змея-оборотень» (У Кан 1992: 433) или *шэ-цзин* [蛇精] букв. «змея-оборотень» (Там же: 433), происходит не только от змеи, но также от ящерицы и черепахи. Она получает энергию от солнца, луны, снадобий бессмертия, волшебных трав и даже от человеческого дыхания, под воздействием которых превращается в бессмертную красавицу (У Кан 1992: 433–443). Ее наделяют способностью к ясновидению, верят, что она способна вызывать дождь. К людям, которым они показываются как в человеческом образе, так и в виде какого-нибудь предмета, змеи-оборотни настроены, как правило, враждебно³⁵.

Перед мужчиной *шэ-цзин* предстает в облике красивой девушки, чтобы вступить с ним в связь и забрать его жизненную энергию (*цзин-ци*). См., например, следующую сказку (деревня Дунъячжуанцунь) о плотнике, который как-то повстречал змею и ударил ее по хвосту топором, а вскоре полюбил и взял в жены красавицу, оказавшуюся той самой змеей:

自打木匠和那姑娘成亲以后，木匠 <...> С тех пор, как плотник с девушкой поженились, он с каждым
一天天黄瘦起来。村里有个好心的老头 днем все худел и худел. Один добрый старик в деревне сказал

³⁵ Исключение составляют *чан-сянь* [长仙] букв. «длинный бессмертный дух» (Цзинань, зап. Шаньдун) (Ли Жун 2002: 2000), змеи, путем даосских практик самосовершенствования достигшие бессмертия.

对木匠说：“木匠呀，你看自从你有了那个媳妇后，你变成什么样子，她可不是人，你可要注意呀。”木匠不信，老头只好摇摇头走了，又过了几天，有位老婆婆对木匠说：“孩子呀，你媳妇不是人，那天我到你家借东西，看见你家屋檐上露着一条蛇尾巴。从那起我就偷偷地看，到底是怎么回事，原来你媳妇是蛇变的。我可怜的孩子，你要不除掉她，她会害死你的。”

木匠听了以后，从那便对他媳妇处处留心看。有一天，木匠拿起做活的工具，对他媳妇说：“我今天去给人家干活，到明天晚上才回来。你在家等着。”说完就走了。木匠刚走他媳妇就把门关上了，过了一会，就见房檐下伸出一个像锥子样的蛇尾。其实木匠没有去干活，他偷偷躲在一边看，是不是有这回事。等他看仔细后就拿了一把刀躲开门对着那条蛇说：“你这个刁妇，还不快下来，你要是不下来我把你砍碎。”那蛇听到木匠的声音想变成人已经来不及了，只好爬下来告说：“好相公，你就饶了我吧，我是来报仇的，因为前几个月我在树上玩时，碰到了你，我见你长得很好，就想引你，可是你却打了我的尾巴，我才来喝你的血补我的尾巴。如果你要是放了我，我可以让你再恢复健康，我也再不变成蛇了。”木匠答应了蛇精的话，就把她的皮扔了，从那以后，蛇精永远就是人了，还为木匠生了一个儿子，日子过得可甜了。

плотнику: «Плотник, посмотри, в кого ты превратился, взяв за себя эту женщину! Она – не человек, ты впредь будь поосторожней!» Плотник не поверил тому, что сказал старик, так что последнему ничего не оставалось, кроме как покачать головой и уйти. Через несколько дней одна старуха сказала плотнику: «Дитя мое, твоя жена – не человек. На днях я зашла [к вам], чтобы кое-чего одолжить, и увидела змеиный хвост, свешивающийся с карниза твоего дома. С тех пор я тайком подглядываю, что происходит, и оказывается, твоя жена — змея. Бедное дитя мое, если ты не избавишься от нее, она доведет тебя до смерти».

Выслушав это, плотник с тех пор внимательно наблюдал за своей женой. Однажды он собрал свои инструменты и говорит жене: «Сегодня я пойду работать к одному человеку и до завтрашнего вечера не вернусь. Жди меня дома!». После этого он ушел. С его уходом жена закрыла дверь, и через некоторое время из-под карниза свесился шиловидный хвост. А плотник на самом деле не пошел на работу, он тайно спрятался, чтобы проверить, правда ли то, что [старик и старуха] говорят. Рассмотрев все как следует, он взял нож, пригнулся из двери и сказал змее: «Ты, шлюха, спускайся быстро, если не спустишься, я тебя изрублю». Змея услышала голос плотника и хотела было снова превратиться в человека, но было слишком поздно, поэтому ей пришлось слезть вниз. Она сказала: «Добрый муж, прошу, пощади меня! Поначалу я пришла сюда с целью мщения, потому что, когда я повстречала тебя несколько месяцев назад, играя на дереве, и захотела соблазнить, увидев, что ты красивый мужчина, ты отсек мне хвост. Для того, чтобы его восстановить, я и пришла к тебе пить твою кровь. Если ты отпустишь меня, я смогу снова сделать тебя здоровым, и пообещаю никогда больше не оборачиваться змеей». Плотник согласился со словами *шэ-цзин* и выбросил кожу змеи. С тех пор *шэ-цзин* навсегда стала человеком, родила от плотника сына, и зажила с ним душа в душу [букв. «жизнь была очень сладкой»] (Чжан Ши 1989: 497–499).

Змей-оборотень *шэ-яо*, может принимать вид мужчины, чтобы морочить людей (У Кан 1992: 433). Так, в районе Лаошань сохранилась сказание о борьбе змея-оборотня с даосом, к которому он поступил в ученики под видом человека. Поняв, что имеет дело с демоном-оборотнем, даос перехитрил змея – пообещал ему помощь в борьбе за господство в море, а в решающий момент встал на сторону его противников:

丘处机和蛇小伙一到海边，蛇小伙向他双手一拜，回转身子，一头扎进水中去了……不大一会功夫，只见从蛇小伙入海的水底下，翻起了一串白浪花！丘处机看了白浪花后，知道这是蛇小伙打败了把海口子的虾将蟹帅了，便得意地叫小道士们往白浪花上倒生石灰！一大筐生石灰倒完了。浪中的白浪花也落了。接着，从水底窜出一串串红浪花！丘处

Как только Цю Чуцзи и парень-змея достигли берега, парень-змея, сложив обе руки, поклонился ему, повернулся и погрузился в воду. <...> Через некоторое время со дна воды, где парень-змея вошел, в море поднялась белая пена! Увидев белую пену, Цю Чуцзи понял, что парень-змея побеждает генералов креветок и крабов у входа в море, поэтому с усмешкой приказал маленьким даосам [своим ученикам] гасить белую пену известью! Большая корзина негашеной извести быстро была опустошена, и белая пена также опала. Затем со дна поднялась красная пена! Как только Цю Чуцзи

机一看出了红浪花, 知道那虾将蟹帅这会把蛇小伙打败了, 把他压进了水底, 便叫小道士们快往红浪花上掷饽饽, 当一筐子白饽饽刚刚掷完, 就见红浪花上, 托出一条瓮口来粗、百尺多长的黑花死蛇!

увидел красную пену, он понял, что креветки и крабы берут вверх над парнем-змеем и вдавливают его в морское дно, поэтому он сказал маленьким даосам поторопиться и бросить на красную пену пампушки. Как только опустела корзина с белыми пампушками, на красных волнах показалась черная дохлая змея толщиной с горлышко большого горшка и длиной больше сотни чи [традиционная китайская меры длины, равная примерно 0,3 метра]! (Сун Цзункэ 1991: 92-94)

Представления о **лисице** как о существе, наделенном сверхъестественными способностями, принадлежат к числу наиболее известных элементов китайских религиозных верований (Тертицкий 2006: 273). О некоем мифологическом существе в облике лисы с девятью хвостами (*цзювэйху* [九尾狐] букв. «девятыхвостая лиса») упоминается уже в «Каталоге гор и морей»: «Еще в трехстах ли (мер длины) к востоку [есть] гора под названием Зеленый холм. На южном ее склоне много нефрита, на северном — много цинху (азурита). [Там] водится животное, похожее на лису, ||но с девятью хвостами; звук его голоса напоминает плач ребенка. [Оно] может сожрать человека. Тому, кто съест его, не [опасен] яд змеи». (Шаньхайцзин 1977: 29). Во многом, однако, представления о демонах-лисах известны по литературным произведениям цинского времени XVII-XVIII века (прежде всего по текстам Пу Сунлина (уроженца Шаньдуна), а также Цзи Юня и Юань Мэя) (Тертицкий 2006: 273).

Согласно современным этнографическим и фольклорным данным, в провинции Шаньдун верят в существование двух типов мифологических персонажей, имеющих природу лисы: демонов-оборотней *ху-яо* [狐妖] букв. «лиса-оборотень» (соб. запись), *хули-цзин* [狐狸精] букв. «лиса-оборотень» (уезд Ниньян) (Нин Тиндэ 2013: 175), *ху-мэй* [狐媚] букв. «лиса-чаровница» (Жэнь Чжицзян 2014: 137) и лисьего духа, выступающего в роли хранителя местности, *ху-сянь* [狐仙] букв. «лис-бессмертный дух» (округ Дэчжоу) (Цао Тинцзе 1991: 109), *пиху-сянь* [皮狐仙] букв. «лис-бессмертный дух в шкуре» (округ Цзыбо) (Сунь Цисян 2018: 70), *сянь-цзя* [仙家] (уезды Синьтай, Ишуй) (Гао Шэньгуй 1996: 98; Чжан Тинсин 1999: 110).

Ху-яо оборачивается человеком, чтобы обманывать людей и вредить им. Представляется, что действиями лисиц-оборотней руководит желание обрести бессмертие³⁶, для чего им требуется жизненная сила человека, главным образом, мужчины. Соответственно, *ху-яо* оборачивается красавицей, чтобы обольщать их. На востоке провинции Шаньдун (район Лаошань) рассказывают, что *ху-яо* привлекает мужчин необычным ароматом своего дыхания и, когда те засыпают, пьют их слюну (Фань Чжэншэн 2003: 19).

³⁶ Бессмертие в данном случае – доказательство того, что лиса достигла высшей степени магического искусства и знания, которое накапливается по мере ее взросления. Как об этом говорится в рассказе из сборника «Сюань чжун цзи» («Записки из мрака»): «Пятидесятилетняя лиса может превратиться в женщину, столетняя [может] стать мужчиной и вступить в отношения с женщиной. Может знать о том, что происходит за тысячу ли [ли – мера длины, равная 0.5 км], прекрасно владеет искусством обольщения, морочит человека так, что он теряет разум. Через тысячу лет лисе открываются законы Неба, и она становится Небесной лисой (*тянь ху*)» (цитата по: Алимов 2006: 241).

Лисьего демона-оборотня называли также *ху-мэй* [狐媚], *яо-мэй* [妖媚] (Ли Бинхай 1993: 75). Буквальный перевод слова *мэй* (媚) – «очарование» (Дин Шэншу 2012: 885), ключ иероглифа – 女 ‘женщина’ – такой же, как и в иероглифе 妖 [яо], т.е. оба иероглифа – и 媚, и 妖 – относятся к группе слов, связанных одним значением (в данном случае – всем тем, что ассоциируется в китайском языке с понятием «женщина»). В этой связи названия типа *ху-мэй* выступают как синонимичные по отношению к *ху-яо* ‘демон-оборотень’. Отметим также омонимию слов *мэй* [媚] ‘очарование’ и *мэй* [魅] ‘нечистый дух’, ‘привидение’ (Дин Шэншу 2012: 885)³⁷, которое могло привести к появлению дополнительных значений у лексемы *мэй* [媚], в частности, – «душа умершей девушки, стремящаяся соблазнить мужчину». В сказках о лисах термин *мэй* часто используется для описания женщин-призраков или девушек-лисиц с сильным сексуальным желанием (Жэнь Чжицзян 2014: 137). В горном районе Имэншань автором записана быличка о жене-оборотне *хули-цзин* [狐狸精] букв. «лиса-оборотень», истинную природу которой раскрывает даосский монах:

以前的时候，隔壁村有个姓姜的人，他小时候就见过一只白狐，那天下大雨，他打着伞出去玩，在家后面树林里见到了一只白狐狸，腿上都是血，就把狐狸捎回去了，给它养伤，好了之后就给它放了，十几年之后那个姓姜的人去考状元，没考上，回来了就打算不活了，这要跳河，结果没死成，被一个漂亮的姑娘救了，他看见那么好就看上它了，从此以后俩人相依为命，姓姜的身体却越来越差，有天有个道士路过他家，想要口吃的，就发现那个女的不是人，是个**狐狸精**，把姜的阳气都吸走了，活不了几天了，道士就要把她收了，结果那个男的不愿意，也不让他走，结果男的一头撞死了，重新投胎了……

Раньше в соседней деревне жил человек по фамилии Цзян. В детстве он повстречал лису. В тот день лил сильный дождь, и он гулял под зонтом. В лесу за домом он увидел лису, у которой на лапах была кровь. Он забрал лису в дом, вылечил ее, а после того, как она поправилась, выпустил обратно в лес. Прошло больше десяти лет [после этого случая], и человек по фамилии Цзян поехал сдавать государственный экзамен, но экзамен не сдал. Когда он вернулся домой, то решил покончить жизнь самоубийством, но не успел, его спасла одна красивая девушка. Он увидел, какая она хорошая, и влюбился в нее. С тех пор они жили вместе, но здоровье Цзяна становилось все хуже и хуже. Однажды какой-то даосский священник проходил мимо его дома и попросился переночевать. Он заметил, что женщина была не человеком, а *хули-цзин* – лисицей-оборотнем. Она высосала всю мужскую силу (*ян*) Цзяна, так что жизни ему оставалось всего несколько дней. Даос хотел избавиться от нее, но мужчина не захотел и не отпустил жену-лису [он любил жену до самозабвения]. В конце концов мужчина ударился головой и умер, потом переродился... (соб. зап., информант Нью Дэтан, 76 лет, д. Сяовэншаньцунь).

Из приведенного примера очевидно, что лисица-оборотень не может не губить даже тех, кто по-доброму обходится с ней: пусть в начале она спасает от самоубийства Цзяна, который когда-то вылечил ее лапы, но в конечном счете отбирает всю его жизненную силу, отчего тот умирает. Если же случается так, что лисице сознательно причиняют вред, она обрушивается на обидчика со всей силой своего гнева. В уезде Линьцзюй отмечена история о человеке, одержимом духом-лисы (*ху-сянь*), которого смогла изгнать только шаманка *сянчжань* [香站]. В полевых записях Мэн Миня содержится следующий рассказ об этом:

³⁷ Находящую отражение в написании – 狐魅 (Жэнь Чжицзян 2014: 39).

有一天一位村民突然半蹲在地上,口中不断的流口水,如动物一般挪步前行,口齿不清,有时候正常有时候突然就“犯病”了一般,“犯病”清醒之后并不知道发生了什么,所有人都不知道为什么会这样,如此多次便找来了一位老“香站”,老“香站”经过观察和问神灵之后得出结论是“狐仙附体”。并告知数年前,这位村民在自家的屋后发现了一个狐狸洞,于是把这个狐狸残害了并且把洞堵上了,数年之后,狐狸是来报仇了。后来,“香站”给狐狸上供,供奉了很多的食品,并且让这位乡民下跪拜狐狸,才得以使这位乡民健康如初。

Однажды один крестьянин внезапно скорчился на земле, изо рта у него пошла пена, он передвигался как животное, говорил бессвязно и неразборчиво. Временами с ним [все] было в порядке, временами внезапно приключались припадки, после которых он просыпался, не помня того, что [с ним] происходило. Никто не понимал причины. После того, как это случилось уже много раз, отыскивали старую [шаманку] *сянчжань*. Понаблюдав [за больным] и спросив у богов, *сянчжань* пришла к выводу, что больной «*одержим бессмертным лисом*». Она также рассказала, что за несколько лет до случившегося крестьянин нашел за своим домом лисью нору, убил лису и завалил вход в пещеру, [поэтому] через несколько лет лиса пришла мстить. После этого *сянчжань* принесла лисе жертвы, предлагая много еды, заставила крестьянина преклонить колени и поклониться лисе, чтобы он стал здоровым, как и прежде (Мэн Минь 2014: 37).

Рассмотренный пример примечателен тем, что демон лисы, вселяющийся в человека, называется здесь *ху-сянь* [狐仙]. Как правило, мифологический персонаж с таким именем – это добрый дух, хранитель местности, который особенно известен в центральных городских округах Вэйфан, Цзыбо; восточных районах Циндао, Лаошань, Цзимо и Лайси (см. Приложение 1, Карта 2-2), где расположены святилища и храмы, сооруженные в его честь.

Центром культового почитания *ху-сянь* является деревня Юйвантай в городском округе Вэйфан – трижды в год там устраивают большие ярмарки в честь лисьего духа, при этом с наибольшим размахом организуют такое событие сразу после окончания новогодних праздников, в шестнадцатый день первого лунного месяца (ср. это с почитанием в этот же день другого духа-хранителя, *ши-дайфу* [石大夫] букв. «камень-врач», в селе Сюйцзячжуан, о чем упоминалось выше). Во время ярмарки устраиваются цирковые представления, люди танцуют и поют, в храм приносят одежду и обувь для «старшего третьего брата», *лао-сань-гэ* [老三哥], как тут именуют лисьего духа³⁸, пожилые люди готовят для него трапезу во дворе своих домов: на столик ставят покрытую желтой тканью табличку с именем *лао-сань-гэ*, кладут на блюда жертвенную еду и фрукты, сжигают бумажные деньги (Ли Хайюнь 2012: 66).

На самой высокой вершине горы Машань в районе Цзимо находится храм *Ху-сянь цзюй* [狐仙居] букв. «храм лисьих духов» (Ли Чуаньцзюнь, Ма Вэньцзе 2009: 49) с тремя залами, предназначенными для многочисленных членов семейства лисьих духов. Так, в главном зале почитаются *ху-лао-сянь-ши* [狐老先师] букв. «лисий старый дух-учитель», *ху-да-тай-е* [狐大太爷] букв. «первый старший господин бессмертный лис», и *ху-эр-тай-е* [狐二太爷] букв. «второй господин бессмертный лис», в центральном зале – *ху-сан-тай-е* [狐三太爷] букв. «третий господин бессмертный лис», в восточном зале – *ху-*

³⁸ Согласно местной легенде, его зовут Линь Бангчай. Он занимает в семье третье место по возрасту, так что его называют «старшим третьим братом» (У Мэйюнь 2013: 28-29).

да-сянь-гу [胡大仙姑] букв. «первая старшая госпожа бессмертная лиса» и *ху-сань-сянь-гу* [胡三仙姑] букв. «третья госпожа бессмертная лиса» (Там же: 49). Ежегодно с двадцать шестого по двадцать восьмой день шестого лунного месяца в этом храме (а также и в храме под горой) устраивают торжественное празднование и воздают почести лисьим духам. Примечательно, что само слово *лиса* (*ху*) в ряде случаев табуируется, имена некоторых «бессмертных Ху», почитаемых в храме, записываются иероглифом 胡, обозначающим одну из китайских фамилий, звучащую так же, как 狐 ‘лиса’.

В районе Лаошаня лисьему духу поклоняются в пещерном храме Цзигуан. Согласно местной легенде, после того как живущего в ней духа *ху-сянь* посетило множество других лисиц-демонов³⁹, люди также начали приносить ему дары в пещеру и нарекли его «первым духовным божеством островного города», *даочэн-диш-линцзунь* [岛城第一灵尊] (Ху Ниншэн: <http://bbs.zhhusw.com/simple/?t1123.html>, дата обращения: 01.09.2021).

На территории национального лесопарка Чжушань (округ Циндао) располагается «Пещера бессмертной лисы», *хусяньдун* [狐仙洞] (Пальмова 2017: 66), в которой по преданию обитал лис, «сопереживающий бедным людям», и которую он оставил, когда поблизости возвели буддийский храм. До сих пор в пещере над столиком с подношениями висит растяжка с надписью «胡三太爷 胡三太奶» [Третий господин Ху и третья госпожа Ху] (Там же: 69), на алтаре помещены фигурки стоящих лис в облике почтенной пожилой пары, а на алтаре перед входом в пещеру – фигурки сидящих лис в богатых одеждах, напоминающих императорское платье маньчжурской династии, с бусами на шее и с жезлом исполнения желаний в руках (см. **Приложение 2, Рис. 6**).

Люди поклоняются *ху-сянь*, чтобы избежать бедствий, исцелиться от болезни и получить деньги. Верят, что у *ху-сянь* есть бесчисленные сокровища, которыми он может поделиться с бедными людьми. Например, широко распространен рассказ о том, как *ху-сянь* превратился в старика с седой бородой и раздал детям подарки (У Мэйюнь 2013: 30). *Лао-сань-гэ* исполняет просьбы местных жителей, лечит больных при помощи святой воды или при посредничестве шаманки *сянтоу* [香头] (Там же: 29). В деревне Юйвантай верят, что *ху-сянь* выводит на дорогу заблудившихся путников, указывая им путь красными огнями (Чжан Баохуэй 2011: 12). Полагают, что бессмертный лисий дух, *хо-ху* [火狐] букв. «огненная лиса», который, как правило, показывается в виде рыжеволосого

³⁹ «Вечером в первый день Нового года сельские жители внезапно увидели на мысе у моря огромный корабль. Они никогда ранее не замечали такого большого корабля, пришвартованного на мелководье. Затем нечеткие силуэты начали один за другим спускаться с лодки, за каждой тенью было что-то вроде фонаря, испускавшего слабый свет. Многие жители увидели это, потому что длинные тени образовали очередь, протянувшуюся от берега моря до пещеры *ху-сянь*. Несколько смелых молодых людей пытались подойти поближе, чтобы увидеть, что произошло. Но чем ближе они были, тем более размытыми выглядели силуэты. На пятые сутки, ночью, люди были удивлены, снова обнаружив длинную очередь. Однако направление теней на сей раз было обратное предыдущему. Наконец, эти размытые фигуры и фонари сели в лодку и уехали. Люди говорили, что это была группа лисиц, которые пришли навестить царя *ху-сянь*. С тех пор больше людей стали ходить в пещеру, чтобы поклоняться *ху-сянь*» (Ху Ниншэн: <http://bbs.zhhusw.com/simple/?t1123.html>, дата обращения: 01.09.2021).

мужчины, может также принимать форму огненного шара (Ли Хайюнь 2012: 65), а кроме того, рассказывают, что по ночам можно увидеть у сельского алтаря множество лисиц, плюющихся огненными «яйцами»⁴⁰ (Там же: 65).

В городском округе Цзыбо *ху-сянь* выступает в роли волшебной девы, которая выходит замуж за смертного мужчину. В деревнях Шуанцзин и Янцзяцунь записан рассказ о некоем Ли Шицине, чья жена (*ху-сянь*) поднесла ему отвар с корнем женьшеня, *шэнва* [参娃], съев который, он стал бы бессмертным. Однако Ли Шицин не решился отведать чудесный корень из-за его сходства с рукой ребенка и лишь выпил немного отвара, поэтому полного бессмертия не обрел и стал называться Ли Баньсянь, букв. «наполовину бессмертный Ли» (Сунь Цисян 2018: 71).

В локальных китайских традициях отдельным избранным животным приписывались особенные свойства, выделяющие их из общего числа животных-демонов. К. М. Тертицкий в своем исследовании культа лисицы в Манчжурии отмечает, что в интересующем его регионе набор таких духов-животных включал лисицу и колонка (хорька) (Тертицкий 2006: 281), чьи культы были частью распространенных шаманских и медиумных практик: бессмертным Ху (лису) и Хуану (хорьку) поклонялись шаманы (*сянтун* [香童] букв. «благовонные дети») (Там же: 279).

На основании имеющихся шаньдунских свидетельств, можно говорить о том, что для этой провинции также характерен выбор лисы и колонка в качестве «великих бессмертных» (что, впрочем, неудивительно, поскольку Манчжурия заселялась выходцами из Шаньдуня). Выше уже упоминалось о том, как лисица, *Старший третий брат* (*Лао-сань-гэ*), лечит больных, действуя через шаманку *сянтоу* [香头] букв. «благовонная голова»). Приведем теперь свидетельство из района Имэншань (провинция Шаньдун), где верят, что **колонок**, *хуан-сянь* [黄仙] букв. «желтый бессмертный дух» (Ду Цзин, Лю Цзиньмэй 2016: 75), *хуан-да-сянь* [黄大仙] букв. «желтый большой бессмертный (дух)» (Е Тао 2003: 314), может вселяться в шаманку и помогать ей исцелять болезни:

我们从小有个肚子疼、丢魂儿等小病小灾，都会让这位神婆老奶奶给治疗。她总是端着一瓢凉水，猛喝一大口，照着额头或肚子喷上两三下，一边用手按摩，一边嘟嘟啾啾地说：“小鬼小判，给你点钱花了，你快走吧！别缠缠他

Если у нас болел живот или была «потеря души» [болезнь, которая выражается в состоянии спутанного сознания, бессвязных словах, плаче], или другие хвори, мы, когда были детьми, обращались к одной шаманке *шэньпо*, чтобы она нас полечила. Она всегда приносила ковш холодной воды, делала большой глоток, набирая ее в рот, два или три раза прыскала водой изо рта на лоб или живот

⁴⁰ По всей видимости, в данном случае мы имеем дело с отголосками древних представлений о том, что лисица, как божественное животное, способна совершенствоваться и очищать субстанцию своей души, выпуская ее наружу в виде светящегося шара. Ср. со следующим свидетельством, записанным в начале прошлого века: «Многие местные жители заявляли, что были свидетелями этой процедуры. Иногда светлым вечером, около девяти или десяти часов маленький огненный шар, окруженный светло-голубыми вспышками, движется в воздухе вверх и вниз. Такие движения покрывают расстояние приблизительно в двадцать или тридцать футов. Это субстанция души, которую дух-лисица в ходе процесса *сю-лянь* [самокультивации] выпускает наружу и заглатывает снова бесчисленное количество раз. Это *юань-ци*, духовная субстанция лисицы, способная покидать тело и принимать форму шара. Все обретенные [лисицей] подвижнические заслуги будут сведены на нет, если ее духовная субстанция будет унесена кем-то [в тот момент], когда лисица не осознает этого» (цитата по: Тертицкий 2006: 282).

了！再纠缠他，我不原谅你！”在老奶奶按摩我们的时候，母亲总是在一边烧黄表纸。在我幼小的记忆里，这位神婆老奶奶法力的确厉害，每次得这些毛病，都会被治好。后来才晓得，她是被一位**黄仙**“附了体”，因而家里常年摆着桌子供奉**黄大仙**

больного, массировала его живот руками, бормотала: «Бесенок *сяогуй-сяопань*, [диал. букв. маленький черт - маленький судья], я дам тебе немного денег, уезжай быстрее! Больше не мучай его! Если снова начнешь мучить его, то я не прощу тебя!» Когда старая бабушка массировала нас, моя мама жгла желтую ритуальную бумагу. По моим воспоминаниям, эта старушка была действительно сильная, и всегда, когда у нас были такие проблемы, она нас излечивала. Позже я узнал, что она одержима **хуан-сянем**, поэтому она в своем доме всегда держала стол для поклонения **хуан-дасяню**» (Ду Цзин, Лю Цзиньмэй 2016: 75)

2.3. Люди, обладающие сверхъестественными способностями: шаманы, даосы. Избавление от болезней.

В предыдущем разделе мы упоминали о шаманах, которым приписывается способность приглашать духов в свое тело, видеть души умерших и общаться с ними. Они имеют своих «учителей» (духов) и зовутся *сяньцзя* [仙家] (уезд Ишуй) (Чжан Тинсин 1999: 110) (р-н Динтао) (Ма Фанфан 2018: 24), *сянтоу* [香头] (р-н Динтао) (Там же: 10), *сянчжань* [香站] (уезд Линьцзюй) (Мэн Минь 2014: 7), *шэнь-по* [神婆] букв. «божественная старуха», *шэнь-по-цзы* [神婆子] букв. «божественная старуха» (уезд Цаншань) (Ван, Тянь, Ма 2012: 263); (р-н Чжанцю) (Гао Сяохун 2011: 169) (уезд Лайчжоу) (Цянь, Тай, Чэнь, Ян 2005: 178), *шэнь-мо-мо-эр* [神嬷嬷儿] букв. «божественная старуха» (уезд Синьтай) (Гао Шэньгуй 1996: 99), *шэнь-лао-моэр-моэр* [神老嬷嬷儿] букв. «божественная старая старуха» (уезд Ишуй) (Чжан Тинсин 1999: 110), *сянь-ной-лао-по* [仙女老婆] букв. «бессмертная женщина - старая старуха» (уезд Жунчэн) (Ван Шуся 1995: 128), *ши-по-цзы* [师婆子] букв. «учитель старуха», *у-по* [巫婆] букв. «шаманка старуха», *шэнь-хань* [神汉] букв. «божественный мужчина» (р-н Динтао) (Ван Шуся, Чжан Яньхуа 2005: 125).

Подобные люди обладают сверхъестественными способностями с рождения. Так, на юге Шаньдуня известна женщина по имени Лань, которая с большой точностью предсказала множество произошедших впоследствии событий, в основном касающихся рождения, смерти, здоровья гадающих (пол будущего ребенка, время смерти конкретных людей и проч.). По признанию самой Лань, она с детства видела то, чего не могли видеть другие. В своих интервью она много раз рассказывала историю о том, как в пятилетнем возрасте во время игры с сестрой увидела, как в комнату вошел большой высокий человек, которого сестра не замечала. Когда такие случаи стали повторяться, семья поняла, что Лань – необычный человек, *сянь-цзя* [仙家] (Ма Фанфан 2018: 24). Ее подруга, госпожа Чжан, объясняет способности Лань ее судьбой: «Это судьба, она необычный человек, она рождена со сверхъестественными способностями» (Там же: 24).

Дар открывается в человеке после внезапного заболевания, сопровождающегося головокружением, слабостью, неспособностью воспринимать происходящее. В районе Динтао действующий *сянтоу* распознает признаки такой болезни в своем будущем собрате и помогает ему советом: объясняет, что тот на самом деле является *дайти* [带体] букв. «телом-носителем» (Там же: 25), и ему необходимо совершить ритуал *лицжоцзы* [立桌子] букв. «поставить стол» (Там же: 25), т.е. оборудовать молельный зал, после которого он осознает себя *сянтоу*.

Связь шамана с миром духов отражена в таких их именах, как *сяньцзя* [仙家], *шэнь-по* [神婆] букв. «божественная старуха», *шэнь-по-цзы* [神婆子] букв. «божественная старуха», *шэнь-хань* [神汉] букв. «божественный мужчина», где одним из компонентов является слово *дух* – 仙 (сянь) или 神 (шэнь). Большинство шаманов – женщины, однако, встречаются среди них и мужчины. Процесс вступления в контакт с бессмертным духом

какого-либо мелкого животного (лисы, хорька, змеи, ежа) (соб. зап., информант Лю Чжэньвэнь, 60 лет, деревня Мачжаньцунь) или же духом известного исторического лица называется «вызыванием духов», *сяшэнь* [下神] (уезд Лайчжоу) (Цянь, Тай, Чэнь, Ян 2005: 178), (уезд Цаншань) (Ван, Тянь, Ма 2012: 264), (уезд Нинъян) (Нин Тиндэ 2013: 175). *Шэнь-по* жжет ладан и просит духа снизойти, затем принимается зевать, на губах у нее показывается пена, тело содрогается в конвульсиях, и начинает говорить от лица духа (Шань Мань 1988: 374). В уезде Линьцзюй шаманка *сянчжань*, по поверьям, связана с духом лисы *ху-сянь*, который является ее учителем, однако, может выступать и как злой дух. В последнем случае *сянчжань* обязан изгнать «ху-сяня», принеся ему жертвы (Мэн Минь 2014: 37).

Шаманки (*сянтоу*) обустривают в своих домах жертвенные залы или углы для жертвоприношений, и те, кто хотят пообщаться с духами, приходят туда, зажигают курительную палочку, а затем при посредничестве *сянтоу* задают духам вопросы (см. **Приложение 2, Рис. 7**). Время общения обычно составляет полчаса, пока горит благовонная палочка. По истечении этого времени может быть зажжена следующая палочка, но тема разговора при этом должна измениться (Ма Фанфан 2018: 15). По китайским представлениям, воскурение благовоний – это основной способ для верующего установить контакт с миром духов (Чжоу Син 2011: 74). Иероглиф 香 (*сян*) ‘благовонный’ является составной частью слов, используемых для наименований шаманов – 香头 (*сянтоу*) букв. «благовонная голова» и 香站 (*сянчжань*) букв. «благовонное место» или «место [где ставят] благовония» (ср. с этим также маньчжур. 香童 (*сянтун*) букв. «благовонные дети» (Тертицкий 2006: 279)).

В исследованиях, посвященных феномену *сянчжань*, особенно подчеркивается, что их функция не ограничивается гаданием (в сельской местности есть и другие люди, занимающиеся предсказаниями будущего, известные как *суаньмин-сяньшэн* [算命先生] букв. «господин-гадалка» (Шань Мань 1988: 381). В северной части полуострова Шаньдун *шэньпо* и *сяньчжань* руководит проведением некоторых церемоний: возносит моления о ниспослании сына (см. Там же: 375–376); изготавливает кукол-двойников человека, чтобы защитить того от вредоносных духов (см. Там же: 377–378). К числу главных функций шаманов относится лечение людей и животных.

Так, женщина-шаман *сянчжань* может найти и вернуть потерянную душу. С этой целью на месте, где предположительно произошло такое несчастье, она трижды бросает на землю одежду больного со словами «老伙计回来啊» [Старый приятель! Вернись!], после чего надевает ее на человека, «потерявшего» душу, и отправляет того домой спать. Предполагается, что после этого болезнь пройдет (Мэн Минь 2014: 34). *Сянчжань* снимает насылаемую умершими предками порчу, при помощи «учителя» изгоняя призраков. Если это не помогает, «сянчжаня» приглашают в дом к пациенту, где он садится у постели больного и «уговаривает» духов: «Если вы тоскуете по дому, не волнуйтесь. Ситуация в семье очень хорошая, пожалуйста, вернитесь в могилу как можно скорее, если вам не хватает средств, обещаю дать много пожертвований и денег» (Там же: 36). В случае, если уговоры не действуют, *сянчжань* бранится, машет

веткой персикового дерева, водит по полу раскаленным ножом рядом с пациентом (Там же: 36).

Способность творить чудеса традиционно приписывается даосским монахам, *даоши* [道士] букв. «даос-волшебник» (р-н Цзимо) (Чжао, Шэнь, Ху 1991: 85) (уезд. Лайчжоу) (Цянь, Тай, Чэнь, Ян 2005: 176). Верят даже, что *даоши* путем выполнения определенных практик может достичь бессмертия. Считается, что он способен изгонять призраков, духов и демонов, лечить болезни, а также предсказывать будущее (Шэн Сюэминь 2016: 23). Такие представления пользуются наибольшей популярностью в районе Лаошань на востоке провинции, и именно оттуда происходят почти все рассказы о борьбе *даоши* с призраками.

По преданию, *даоши* Цзян Цзывэй использовал мечи из персикового дерева и создал магическую бумагу с заклинанием, чтобы помогать людям бороться с демонами и лечить болезни (Шэн Сюэминь 2016: 23). Другая легенда повествует о том, как *даоши* Ху Иян приклеил бумагу-талисман к двери, поставил меч из персикового дерева под карнизом, брызнул магической водой на лицо больного, и таким образом избавил человека от демона лисы (Там же: 23). *Даоши* по фамилии Лю очень любил азартные игры и часто приглашал к себе людей из деревни Аньсяцунь, однако вынужден был бросить играть, поскольку начал пренебрегать своими обязанностями (жечь благовония), и духи наказали его (Гао Жуйцин, Чжан Чэнфу 2009: 91).

По преданию, когда знаменитый писатель Пу Сунлин жил во дворце Тайцин района Лаошань, он видел, что *даоши* могут свободно проходить сквозь стены, зная все виды заклинаний, которые обычные люди не знают (Там же: 91). В районе Лаошань до сих пор сохраняется вера в апотропеическую силу амулетов *даоши*. Считается, что главный магический прием, которым владеют *даоши* – это *хуафу* [画符] букв. «рисовать заключительную формулу». На специальной желтой бумаге киноварью пишутся или рисуются заклинания, после чего амулет наклеивается на стену (если его предназначение – отпугивать злых духов) или сжигается (если его создавали для лечения больного), после чего пепел разводят в воде и выпивают (Шань Мань 1988: 372). Такой талисман называется *фулу* [符录] букв. «магический текст» (Там же: 371) или *фучжоу* [符咒] букв. «письменные заклинания» (Там же: 371). Для придания амулету большей силы, на нем нередко пишут имя небожителя Тайшан-лаоцзюня [太上老君] букв. «великий старец Тайшан», например, 太上老君如律令 [Тайшан-лаоцзюнь, поддержи! Незамедлительному исполнению!] (Там же: 372).

Есть один особый вид *фучжоу*, так называемый *екуте* [夜哭贴], который используется для лечения болезней. Если ребенок часто плачет по ночам без причины, то вешают на стене *фучань* со следующими словами: «天皇皇,地皇皇,我家有个夜哭郎» [Небесный император, император, подземный император, император, в моей семье есть плачущий ребенок]. Этот же текст читают трижды, укладывая ребенка (Шань Мань, Сунь Лихуа 2004: 114). Считается, что духи приходят с разных сторон и разными путями. В этой связи стоит вспомнить представления о пяти божествах заразных болезней, *вэнь-шэнь* [瘟神], наделяемых статусом «вестников», *шичжэ* [使者], и личными именами, каждое из

которых ассоциируется с одной из пяти сторон света (югом, севером, западом, востоком и центром): «восточный дух болезни – посланник Чжан, южный – посланник Тянь, западный – посланник Чжао, северный – посланник Ши, а в центре – посланник Чжун» (Чжан Цзюй 2004 Т.44: 34)⁴¹. Уже во времена династии Тан (681–907 гг. н.э.) записана рекомендация возжигать свечи и курить благовония *вэнь-шэням* во время эпидемий, чтобы они благословили семью и болезнь отступила (Там же: 34).

В древнем Китае устраивали «проводы» духов эпидемий, *сун вэнь-шэнь* [送瘟神], когда чучела болезней спускали на лодке по реке или увозили на лошадях и сжигали далеко от села (Там же: 106). В шаньдунском уезде Шаньсянь отмечен обычай (Чэнь Гуанлинь 1996: 362), распространенный в южных провинциях Китая, сжигать ритуальные деньги и молить духов *вэнь-шэнь* о здоровье утром пятого дня первого лунного месяца (Там же: 362).

Среди прочих болезней отдельно выделяли божество оспы *доу-шэнь* [痘神] иначе – *доушэнь-няннан* букв. «матушка богиня оспы» (Рифтин 2008: 325), *тяньхуа-няннан* букв. «матушка небесных цветов [= оспы, оставляющей красные «цветы», т.е. рубцы]» (Там же: 325), *хуа-цзецзе* [花姐姐] букв. «цветочная сестра» (уезд Лайян) (Дин Шилинь, Чжао Фан 1995: 244), *доу-гэгэ* [痘哥哥] букв. «брат оспы» (уезд Лайян) (Там же: 244), *доучжэнь-няннан* [痘疹娘娘] букв. «матушка оспы и кори» (Рифтин 2008: 325), чье изображение ставилось в храмах и на перекрестках дорог (Там же: 325), и которой совершали пожертвования в первый день шестого лунного месяца (деревня Лиинаньцунь) (Кун Вэньли 2017: 40). Верили, что *доучжэнь-няннан* насылает на детей болезнь, чтобы их души после смерти прислуживали ей. Если ребенок заболел, то на двенадцатый день жгли ритуальные деньги и благовония, устраивали обряд «проводов матушки», *сун няннан* [送娘娘] (Там же: 43).

В уезде Цюйфу для этого устраивают в доме жертвенную трапезу для «матушки», где предлагают ей хлеб, сладости и деньги, а также вывешивают на дверь красную ткань. После окончания обеда просят болезнь удалиться, выносят на улицу угощение (ритуал *са момо* [撒馍馍] букв. «разбрасывать паровые булочки» (Там же: 44), и сжигают красную ткань (ритуал *фэнь хунцзы* [焚红子] букв. «сжигание красного» (Там же: 43), после чего дух оспы должен покинуть дом.

⁴¹ В период Южной Сун (1127–1279 гг.) пяти духам эпидемий приписывали способности насылать те болезни, которые ассоциировались с первоэлементом, представленным определенной стороной света (восток = дерево = синий / зеленый цвет – юг = огонь = красный цвет – запад = металл = белый цвет – север = вода = черный цвет – центр = земля = желтый цвет): «Восточный темно-зеленый *вэнь-гуй* [по имени] Лю Юаньда, его стихия – дерево, он приводит [с собой] всех духов болезней от злого ветра; южный красный *вэнь-гуй* [по имени] Чжан Юаньбо, его стихия – огонь, приводит [с собой] всех духов болезней горячки и яда; западный белый *вэнь-гуй* [по имени] Чжао Гунмин, его стихия – золото (металл), приводит [с собой] всех духов болезней дыхания; северный черный *вэнь-гуй* [по имени] Чжун Шици, его стихия – вода, приводит [с собой] всех духов дурных болезней; центральный желтый *вэнь-гуй* [по имени] Ши Вэнь, его стихия – земля, приводит [с собой] всех духов болезней нарывов и опухолей» [东方青瘟鬼刘元达, 木之精, 领万鬼行恶风之病; 南方赤瘟鬼张元伯, 火之精, 领万鬼行热毒之病; 西方白瘟鬼赵公明, 金之精, 领万鬼行注协之病; 北方黑瘟鬼钟士季, 水之精, 领万鬼行恶毒之病; 中央黄瘟鬼史文业, 土之精, 领万鬼行恶疮臃肿] (Чжан Цзюй 2004 Т. 30: 426).

2.4. «Нечистые» покойники.

Уже к середине I тысячелетия до н.э. в китайской традиционной культуре сформировались представления о том, что каждый человек обладает двумя частями души – материальной, которая появляется в момент зачатия, и духовной, возникающей с рождением человека и входящей в него с первым вздохом. Духовная душа в момент смерти человека покидает его и возносится на небо, превращаясь в дух *шэнь*, материальная же уходит вместе с ним в землю, превращаясь в дух *гуй* (Васильев 2022: 50). Угощение, одежда, ритуальные деньги, приносимые в поминальные дни умершим предкам, предназначались именно духу *гуй*, и если их оказывалось недостаточно, то тот мог озлобиться и причинить немало вреда.

В некоторых древних даосских трактатах иероглиф 鬼 (*гуй*) ‘демон’ нередко объясняется через 歸 (*гуй*) ‘возвращаться’⁴², подразумевая под этим воссоединение бренной души человека с матерью-землей, однако, в позднейших фольклорных текстах под *гуй* понимается мифологический персонаж, который продолжает возвращаться к живым людям в качестве голодной, неупокоенной души, превратившейся во вредоносного демона. В аспекте сравнительной демонологии *гуй* больше всего походит на славянского черта⁴³ или «нечистого» покойника, и сам термин *гуй* используется в качестве собирательного наименования для всякого рода нечисти. В провинции Шаньдун известны *эсыгуй* [饿死鬼] букв. «гуй умершего голодной смертью» (соб. запись), *дяосыгуй* [吊死鬼] букв. «гуй повесившегося» (Мупинь) (Ли Жун 2002: 1371), *юйшигуй* [游尸鬼] букв. «бродящий труп гуй» (Гао Шэньгуй 1996: 98), *шуйгуй* [水鬼] букв. «водяной гуй» (Чжан Цзин 2012: 179), *ханьгуй* [旱鬼] букв. «гуй засухи» (Ван Синьвэнь 2012: 38), *цзяншигуй* [僵尸鬼] букв. «гуй – окоченевший труп», *игуй* [疫鬼] букв. «гуй мора» (Цю Юньфэй 2016: 104), *вэньгуй* [瘟鬼] букв. «гуй заразной болезни» (Там же: 104). Такие термины не только используются в фольклорных текстах, но и становятся частью повседневного словаря, превращаясь в метафоры, например, [он] *ест как эсыгуй* ‘о прожорливом человеке’ (Имэшань) (соб. запись), или развивая новые значения, например, *шуйгуй* ‘водолаз’ (Мупинь) (Ли Жун 2002: 585). Как бранное просторечное слово употребляется и само слово *гуй*: 酒鬼 ‘пьяница’, букв. «винный гуй», 烟鬼 ‘курильщик’, букв. «табачный гуй», 胆小鬼 ‘трус’, букв. «трусливый гуй» (Там же: 2781).

⁴² См. например: «Дух принадлежит Небу, кости принадлежат Земле. То, что принадлежит Небу, чисто и рассеяно. То, что принадлежит Земле, осязаемо и слеплено воедино. Когда дух покидает тело, то и другое возвращаются к своему подлинному состоянию. **Вот почему души умерших называют «гуй», ибо «гуй» означает «возвратиться домой»: они возвратились в родной дом»** (перевод В. В. Малявина) (Ле-цзы 1995: 291).

⁴³ См. также точку зрения И. А. Алимова, который в своей работе «Бесы, лисы, духи в текстах Сунского Китая» так пишет о специфике перевода термина *гуй* на русский язык: «В зависимости от контекста, в русском переводе это будет «черт», «бес», «демон», «злой дух», просто «дух», «привидение», «нечисть», «оборотень» и т. д. Функции гуй много шире функций каждого отдельно взятого персонажа, а само понятие «гуй» не перекрывается ни одним из предложенных переводных эквивалентов» (Алимов 2008: 46).

Многие иероглифы с ключом 鬼 (*гуй*) используются для передачи понятий или явлений, связанных с миром духов (魂 ‘бессмертная душа хунь’, 魄 ‘материальная душа по’) (У Кан 1992: 4) или демонов (魅 ‘мэй, оборотень’, 魔 ‘мо, дьявол-мара’) (Там же: 126; Лю Чжуньюй 1997: 96). К их числу относится и 魃 (*ба*) ‘демон засухи’, который далее будет рассмотрен подробнее.

С наибольшей вероятностью «гуем» станет душа человека, умершего насильственной смертью (убитого или казненного), а также погибшего в результате несчастного случая (например, при встрече с тигром или переправе через реку), поскольку такие покойники не получают могилы и соответственно места поминаения. Указание на трагическое событие, которое привело к «неправильной» смерти, как правило, содержится в самом имени мифологического персонажа (например, «гуй упавшего в воду» или «безголовый [= обезглавленный] гуй»).

Считается, что эти демоны активны только ночью, боятся света и уходят до того, как пропоет петух. При встрече с человеком они пытаются погубить его. Так, на юге провинции рассказывают о **водяном черте шуйгуй** [水鬼] (иначе – *шуй-гуай* [水怪] букв. «водяной монстр», *шуй-хоуцзы* [水猴子] букв. «водная обезьяна» (д. Сингоуцунь) (Ян Чжэнсин 2019: 40), или *шуй-хайцзы* [水孩子] букв. «водяной ребенок» (Ян Чжэнсин 2019: 40), который по ночам хватается за ноги людей: «女水鬼坐在河沿上叫(哭), 遮着脸, 要是过路的看见了她的脸, 就肯定死» [Водяной дух в облике женщины нередко сидит на берегу и плачет, прикрывая свое лицо, а проходим, которые увидят ее лицо, суждено умереть] (соб. зап., информант Сунь Лянчжэнь, 59 лет, деревня Мачжаньцунь). Про утонувших говорят, что «让水鬼叫了去了» [его прибрал *шуйгуй*] (соб. зап., информант Хань Фули, 88 лет, деревня Хуанцзядяньцзыцунь). На юге провинции Шаньдун эти демоны называются *шуйгуй-маожэнь* [水鬼毛人] букв. «водяной черт – заросший шерстью человек» (Чжан Цзянбо 2012: 49), *маожэнь-шуйгуай* [毛人水怪] букв. «заросший шерстью человек – водяной монстр» (Там же: 50), или просто *маожэнь* [毛人] букв. «заросший шерстью человек», потому что, по народным представлениям, эти мифологические персонажи покрыты с ног до головы длинной шерстью. Они могут становиться крохотными, могут вырастать до исполинских размеров или превращаться в светящиеся огоньки, отчего происходят их следующие названия – *ходань* [火蛋] букв. «огненное яйцо», и *хоцю* [火球] букв. «огненный шар»⁴⁴ (с. Циньюнчжуан и Чжанцзячжуан, уезд Фэйсянь) (Там же: 49–50) (см. **Приложение 1, Карта 2-3**). *Маожэнь* не только топят свои жертвы, но вырывают у них сердце и внутренности, отрезают гениталии у мужчин или грудь у женщин.

⁴⁴ Вот как описывают этого демона: в несколько метров длиной, одет в белый халат, с распущенными длинными седыми волосами и синими зубами. Два глаза размером с электрические фонари, светящиеся красным и зеленым цветом, и два когтя размером с лезвия, чтобы ловить животных. Для того, чтобы попасть в дом, он становится очень маленьким и проходит через окно. Может из воды прыгнуть прямо в воздух, превратиться в белый святающийся шар и исчезнуть (Сюй Сяоцян 1986: 188).

Нередко встречаются сообщения, что настоящая цель, которую преследует *шуйгуй* – это не просто навредить живому, следуя своим «демоническим» наклонностям, а подготовить себе замену и таким образом освободиться: «鬼在水里头, 哪来的不知道, 水鬼水猴子都是一个东西. 水鬼是人变得, 人要是淹死掉了就变成水鬼了, 水鬼要是拖死一个人, 它就可以脱身了, 债就讨到淹死的那个人身上了, 然后那个被淹死的人就变水鬼了» [Черт [обитает] в воде, не знаю откуда он взялся, *шуйгуй* и *шуйхоуцзы* – это все одно и то же. *Шуйгуй* – это [в прошлом] человек. Когда человек тонет, то превращается в духа *шуйгуй*. Если *шуйгуй* топит какого-то человека, то долг переходит на утопленника, а сам он освобождается. Тогда уже утопленник становится *шуйгум*] (д. Сингоуцунь) (Ян Чжэнсин 2019: 40).

Единственным способом избавления от таких неприкаянных душ является задабривание их подарками и организация проводов на «тот» свет. Местные жители кидают в воду фрукты и сжигают на берегу реки ритуальные бумажные деньги, т.е. делают «шугую» такие же подношения, что и душам умерших предков. Кроме того, в городских округах Вэйфан и Цзаочжуан до сих пор сохраняется обычай *фан хэдэн* [放河灯] – пускать речные фонари по воде в 15-й день восьмого лунного месяца, чтобы осветить «шуйгуям» путь в «иной» мир (Дао Тунцзюй, Чжао Жун 2015: 66). Верят, что в этот день *шуй-гуань* [水官] букв. «небесный чиновник воды», спускается на землю, водные «ворота» открываются, и все водные духи выходят на свободу (Гао Хунсин 2010: 6).

Опасность, что душа умершего обернется «гуем» сохраняется и тогда, когда человек умер своей смертью и семья организует похороны. В этом случае причиной служит нарушение правил погребального обряда. В частности, труп долго не хоронят или выбирают для могилы «плохое» место, с нарушением предписаний геомантии (*фэн-шуя*) (Лян Исинь 2016: 185). Кроме того, всякий раз необходимо следить, чтобы не возник так называемый «зодиакальный конфликт», *шусяньфаньчун* [属相犯冲], т.е. чтобы на похоронах не присутствовали люди, рожденные в год животного – антагониста того знака, под которым родился покойный⁴⁵. Наконец, существуют более частные требования: например, запрет смотреть на тело отца сыну, рожденному в год, когда его отцу исполнился 31 год (соб. запись, д. Мачжэньцунь) и т.д.

Если какое-то условие не соблюдено, то после похорон умерший превратится в ходячего покойника, будет покидать могилу, чтобы пить кровь человека и животных. В провинции Шаньдун такого **ходячего мертвеца** называют *цзяншигуй* [僵尸鬼] букв. «окоченевший труп-гуй». В книге «Записи из хижины отшельника» [阅微草堂笔记] приводятся и другие названия: *и-ши* [移尸] букв. «передвигающийся труп», *цзо-ши* [走尸] букв. «ходячий труп», *цзо-ин* [走影] букв. «ходячая тень» (Цзи Сяолань, Чжан Лин 2003: 165), а также дается обобщенное описание внешнего вида этих мифологических персонажей: «白毛遍体, 目赤如丹砂, 指如曲勾, 齿露唇外如利刃, 接吻嘘气, 血腥贯鼻»

⁴⁵ Речь идет о следующих парах: год Крысы – год Лошади, год Быка – год Овцы, год Тигра – год Змеи, год Кролика – год Петуха, год Дракона – год Собаки, год Обезьяны – год Свиньи.

[Белые волосы повсюду, глаза похожи на красный песок, пальцы как крючки, зубы оскалены и пахнут кровью] (Там же: 165).

Для борьбы с «цзяншигуем» «запечатывают» его душу, втыкая около могилы колья из персикового дерева, наклеивают на гроб бумажные амулеты-талисманы (соб. запись). Верят также, что вампиры боятся света и огня, и их можно сжечь.

Считают, что похороненный не по обряду покойный в течение ста дней может превратиться также и в демона засухи *ханьба* [魍] букв. «демон засухи», иначе – *ханьгуй* [旱鬼] букв. «гуй засухи» (Ван Синьвэнь 2012: 38) и *хань-гу-чжуан* [旱骨桩] букв. «кость засухи» (Чжан Чуаньюн 2009: 53).

Демон засухи упоминается уже в древнейших китайских памятниках – в «Книге песен и гимнов» (Шицзин) (около VI в. до н.э.) в «Оде о засухе»⁴⁶ и в «Каталоге гор и морей» (Шань хай дзин), где он выступает помощником легендарного Желтого императора в его борьбе с повелителем ветра и дождей⁴⁷. В более позднем сборнике историй о чудесах и сверхъестественном «Новые записи Ци Се, или о чем не говорил Конфуций» [子不语] (конец XVIII века), *ханьба* изображается одноногим чудовищем со спутанными волосами, после сожжения которого начинает идти дождь (Юань Мэй, Лу Хаймин 2012: 215). Сходным образом в центральных районах Шаньдуна верят, что засуха прекратится после поимки и убийства «ханьбы», которая в виде обнаженной женщины носится по воздуху в ветре.

Из приведенного материала видно, что происхождение демона засухи изначально не связывалось с нечистыми покойниками. Более того, на юге провинции Шаньдун до сих пор верят, что *ханьба* – дети демонов и смертных женщин. Записан рассказ, как однажды в засухе обвинили женщину, якобы родившую *ханьба*, и поливали ее водой, заявляя, что «заливают водой *ханьбу*» (*цзяо ханьба* [浇旱魃]) (Линь Цуйюнь 2018: 51). Тем не менее, вплоть до недавнего времени (пока в 60-е годы прошлого века не был принят закон о кремировании усопших) во многих шаньдунских районах в засухе вину несли недавно умерших людей (уезды Дэнчжоу, Цися, Чжаоюань, Есянь, вост. Шаньдун) (см. Приложение 1, Карта 2-4) и активно с ними «боролись».

⁴⁶ Где, в частности, есть такие строки: «А засуха ужасна и грозна! / Гора иссохла, и иссяк поток, / И всюду сеет пламя и пожар / Свирепый демон засух – грозный бог» (в переводе А. А. Штукина) (Шидзин 1957: 390).

⁴⁷ «На горе Преемства поколений (Сикунь) имеется жертвенник Бога Разливов (Гунгуна). Стреляющие [из лука] не смеют обернуться лицом на север. [Там] обитает человек, одетый в зеленое платье. Имя его — Дочь Желтого Предка, Демон-Засуха (Ба). || Чию сделал оружие и пошел войной на Желтого Предка. Желтый Предок приказал тогда Откликающемуся дракону напасть на него в Пустоши Цзичжоу. Откликающийся дракон— водяное животное. Чию попросил Старшего дядю Ветра (Фэнбо) и Повелителя Дождя (Юйши) поднять сильный ветер и дождь. Тогда Желтый Предок спустил небесную деву по имени Демон-Засуха (Ба) ||, и дождь прекратился. Затем убили Чию. Демон-Засуха не смогла вновь подняться [на небо]; где она поселилась, там не стало дождей. Младший дядя Уравнивающий сказал об этом Предку. Тогда поселили ее к северу от Красной реки. Младшего дядю Уравнивающего же сделали Прародителем (Цзу) Полей. Демон-Засуха [боится] и убегает от него. Те, кто хочет прогнать ее, закливают: «Дух, уходи на север!» (Шань Хай Цзин 1977: 124–125)

Покойника признавали *ханьба*, если земля на его могиле была влажной (уезд Жунчэн, зап. Шаньдун) (Жунчэнши: http://www.rongcheng.gov.cn/art/2015/7/15/art_40558_1110054.html, дата обращения: 09.07.2022) или на ней находили куриные перья (считалось, что *ханьба* ест кур) (Там же). Гроб вытаскивали рыболовной сетью, разбивали и волочили мертвеца на лопатах и крюках, искренне полагая, что на то место, где останутся куски трупа, упадет дождь (Там же). В других районах (особенно восточных) тело сжигали, говоря, что «бьют *ханьба*» – *да ханьба* [打旱魃] (Ван Синьвэй 2011: 41). При этом исполняли песню со следующим рефреном:

烧死你旱魃！烧死你旱魃！	Сожжем тебя, ханьба! Сожжем тебя, ханьба!
我田地的禾苗要成长，	Молодые ростки на моем поле вырастут，
我山上的树木要成行！	и деревья на моем холме станут рядами!
我要五穀丰登仓廩满！	Я хочу зерна без счета и полных амбаров!
我要六畜兴旺无虫蝗！	Я хочу, чтобы у [всех] шести [видов] домашнего скота было много приплода, а саранчи не было!
我要云要雨要风调雨顺！……	Я хочу тучи, дождя и хорошей погоды!
	(Дай Юнся 2019: 11)

Рассматривая выше персонаж *водяной гуй*, мы упоминали о том, что вариант его названия – *водная обезьяна*, *шуйхоуцзы*. Выбор слова *обезьяна* [猴子] не означает, что мифологический персонаж непременно показывается в облике этого животного. Известны и другие мифологические персонажи, названия которых включают компонент «обезьяна»: напр., *лаохоуцзы* [老猴子] букв. «старая обезьяна», под которым понимается вымышленное страшилище, которым пугают детей: «再不听话,老猴子来咬了啊!». [Если не будешь слушаться меня, то пусть тебя загрызет *лаохоуцзы*] (р-н Мупин) (Ли Жун 2002: 1220); *яохоуэр* [妖猴儿] букв. «демон обезьяна», *махоуэр* [马猴儿] букв. «конь-обезьяна» (уезд Синьтай) (Гао Шэньгуй 1996: 98); *лаомахоуцзы* [老犭猴子] букв. «старая барсук / собака – обезьяна» (соб. запись, д. Сяовэншаньцунь) в колыбельной: «奥~奥~, 睡吧! 猫来了, 狗来了, 小孩吓得睡了, 奥~奥~, 睡吧! 老犭猴子来了, 小孩吓得睡了». [Баю-бай, спи! Собака приходила, кошка приходила. Испугала ребенка – [тот] заснул. Баю-бай, спи! *Лаомахоуцзы* приходил. Испугал ребенка – [тот] заснул] (соб. зап., информант Ван Жуйюй, 57 лет, деревня Сяовэншаньцунь).

Чудовище *маху*, известное в горном районе Имэншань (соб. запись, д. Мачжаньцунь и Сяовэншаньцунь), представляют в образе волка, лисицы или невидимого демона, который может поймать человека и съесть его. В письменных источниках *маху* не упоминается, но принято считать, что его прообразом является легендарный зверь *мафу* [马腹] из «Каталога гор и морей» (Шань Хай Цзин)⁴⁸. В настоящее время *маху* представляют себе как демона в обличье человека с хвостом. «犭猢

⁴⁸«В двухстах ли к западу находится гора под названием Маньцзюй. На ее вершине изобилие золота и нефрита, у подножия заросли бамбука цзянь. Здесь берет начало река И, течет на восток и впадает в Ло. Там обитает зверь, называемый лошадиное брюхо (мафу). У него человеческое лицо и туловище тигра. Он воет так, как будто плачет ребенок, пожирает людей» (Шань Хай Цзин 1977: 70).

很高, 长着很长的锋利牙齿, 它晚上出来, 跟在人的后面, 剖开肚子, 吃掉人的肠子、肉和骨头» [*Маху* высокого роста, с длинными и острыми зубами. Он крадется ночью и следит за человеком, чтобы распороть ему живот и потом съесть кишки, мясо и кости] (соб. зап., информант Ван Жуйюй, 57 лет, деревня Сяовэншаньцунь). В книге «Специфичные слова как подтверждение древности текста» [俚语证古] указывается, что жители Шаньдуна называют словом *маху* волка⁴⁹, и верят, что, если *маху* языком лизнет человека, у того увянет кожа (Дин Вэйфэнь 1983: 273).

Очевидно, что лексема *обезьяна* также используется в качестве общего наименования нечистых духов, чаще всего демонов и чудовищ, но может выступать вариантом слова *гуй*. Возможно, оттого что несмотря на внешнее сходство с человеком, человеческим существом не является. Примечательно в этой связи то, что персонажи, называемые *гуй*, в мифологических рассказах иногда описываются как обезьяны: «А призрак (гуй), заведшийся в доме Янов из Усяня, по виду напоминал обезьяну. Он взял манеру отнимать у людей еду и иными способами всячески изводил хозяев» (Алимов 2008: 28).

⁴⁹ Широкая осведомленность о персонаже *маху* подкрепляется популярной сказкой с сюжетом, отчасти напоминающим «Красную шапочку», где *маху* съедает мать и, переодевшись в ее платье, пытается сожрать еще и дочерей, но те опознают его по хвосту и по тому, что он грызет человеческий палец (см. Ли Цзучэн 1989: 302).

2.5. Судьи загробного мира. Судьба человека.

В китайской традиционной картине мира существуют представления об аде и его владыке, о загробных мучениях души за грехи, совершенные при жизни, а также о судьбе, определенной каждому человеку незадолго до его рождения и не подлежащей изменению, см. в этой связи поговорку: «命里有时终须有,命里无时莫强求» [Если есть в судьбе, то будет, если нет, то силой не достанешь] (Сун Хайянь 2013: 174)⁵⁰. При видимом сходстве, такие представления отличаются от соответствующих им славянских прежде всего тем, что китайцы верят в посмертное переселение души: все живое подчинено закону кармы и включено в цепь непрерывных перевоплощений (выше или ниже уровнем). За добродетельное поведение при жизни, человек будет вознагражден в следующей жизни и наоборот, т.е. до некоторой степени судьба зависит и от него самого:

这一家子,一个儿,一个媳妇,他娘是个瞎子,看不见,媳妇从来不孝顺,不给婆婆娘东西吃,她娘生日的时候,蒸馒头,装篮子时掉了尿罐里一个,她拾起来擦一擦,给她婆婆娘吃,她娘想“这次怎么这么孝顺?还给我个饽饽吃”。然后她就装篮子过娘家去了,到了半路里,阴天,上黑云彩,打雷打瓜拉,乌烟瘴气得,上了她娘家,刮了院子里一个纸条,她爷一看那个字条,“遭五雷”,说“你快爽走啊你,怕她连累家里人”,走到半路上拔回接着遭了五雷,接着就霹雳了,上了阎王爷爷那里去了,让他下辈子托生不好.

Жила одна семья – сын с женой и слепая мать, которая ничего не видела. Сноха никогда не была почтительна к слепой свекрови и не давала ей никакой пищи. На день рождения своей матери сноха наварила пампушек на пару и, когда перекладывала их в корзину, обронила одну в отхожее ведро. [Тогда] она ее достала, обтерла и дала свекрови, которая [еще] удивилась, что случилось с [ее] невесткой, что та ее угостила. Собрав корзину, невестка отправилась в дом своей матери. [Она была еще] на полпути, как погода испортилась, собрались темные тучи, загремел гром, закрутился столп черного дыма, который принес во двор ее матери бумажную ленту. Когда ее отец прочел, что там написано «Пятикратный удар громом», то приказал: «Немедленно уходи, чтобы вся семья не оказалась в это замешана!» На обратном пути на полдороге она действительно погибла от пятикратного удара громом. После смерти она отправилась в подземный мир к *Янь-ван-е-е*, который приказал ей переродиться с плохой судьбой.

(соб. зап., информант Лю Юнхуа, 67 лет, деревня Сяовэншаньцунь).

Тем не менее, главным образом судьбу человека определяют небесные силы – владыка небесного мира Нефритовый император или (чаще) властитель ада Янь-ван, также называемый *Янь-ван-е* [阎王爷] букв. «господин Янь-ван» (уезд Цаншань) (Ван, Тянь, Ма 2012: 263), (р-н Динтао) (Ван Шуся, Чжан Яньхуа 2005: 124), (уезд Лайчжоу) (Цянь, Тай, Чэнь, Ян 2005: 177), (уезд Жунчэн) (Ван Шуся 1995: 127), (уезд Таньчэн) (Шао Яньмэй 2005: 133), (уезд Вэньшан) (Сун Эньцюань 2005: 128); *Янь-ван-е-е* [阎王爷爷] букв. «господин Янь-ван» (уезд Лицзинь) (Ян Цюцзэ 1990: 86), *Янь-ван-е* [阎王老爷] букв. «старый господин Янь-ван» (уезд Синьтай) (Гао Шэньгуй 1996: 98), (уезд Инань) (Шао, Лю, Шао 2010: 207). Существует пословица: «阎王叫你三更死,谁敢留人到五更» [Если *Янь-ван* приговорил вас к смерти в третью ночную стражу, вы не дождетесь пятой] (Чжан

⁵⁰ «Судьба» также служит объяснением бедствий или других зол в жизни, например, когда случается несчастье или беда в жизни, люди часто говорят: «Вот это судьба!» или «Такая судьба!».

Лююань 2011: 321). Янь-ван, божество древнеиндийской мифологии Ямараджа [], изначально представлялся единым в двух лицах (Ван Фанвэнь 2003: 1). Он судит души умерших, поэтому его также зовут *пиньдэн-ван* [平等王] букв. «справедливый владыка» (Там же: 1). По распространенному мнению, пост Янь-вана после своей смерти может занять честный и справедливый чиновник. В частности, считают, что Янь-ваном стал Бао Чжэн или Черный [= чернолицый] Бао Чжан, не побоявшийся привлечь к ответу родственников императора (Там же: 1).

В книге Янь-вана записана продолжительность жизни каждого человека, и, когда та подходит к концу, он посылает двух *учанов* [无常] букв. «непостоянство» (Цзи Уцзы 1990: 289) для сопровождения души умершего в подземный мир. Известно древнее изречение: «Если сразу в один день приходят *учаны*, то никак нельзя им помешать» (Там же: 289). Один из них облачен в черную одежду, другой – в белую. Вообще, *учаны* описываются как существа, наводящие ужас, с длинным языком и длинными волосами; кто их увидит, сразу умрет (Там же: 289). Собиратель историй Ли Цинчэнь, живший во времена династии Цин, записал:

邑某医,夜乘肩舆,路过城隍庙,轿夫忽停步不前.怪而隔帘视之,见二大鬼高俱盈丈,一衣白,一衣青,昂然阔步至寺前.门忽豁然自辟,揖让而入,门复自合.时月色光明,纤毫毕见.归后不数日,医与轿夫四人亡其三焉,独在轿后未见鬼者幸免.

……

Был некий врач, который ехал ночью в паланкине мимо храма Чэнхуан [бог-покровитель города]. Когда носильщик внезапно остановился, то врач удивился и отдернул занавеску, чтобы узнать, в чем дело. Он увидел двух призраков ростом [около] одного чжана [около 3.3 метра]. Один в белом, другой в черном, они направлялись ко входу в храм. Дверь открылась сама по себе. Когда они вошли, дверь захлопнулась. Лунный свет был ярким, так что путники могли их ясно видеть. Вскоре после этого, когда они вернулись домой, трое из четырех (врач и два носильщика) умерли, и только тот, кто не видел *гуев* за паланкином, остался жив.

(Ли, Гао, Ван 1988: 83–84).

Восседающему на троне Янь-вану, помогают решать дела гражданские и военные чиновники, *пань-гуань* [判官] букв. «чиновники <которые являются> судьями» (Луань Баоцюнь 2009: 376). Гражданские судьи держат в правой руке кисть, а в левой руке – «книгу жизни и смерти» [生死簿]. Военные вооружены медным шилом и металлической девятизвенной плетью, которой ловят и бьют души умерших, в то время как гражданские ведут учет и запись собранной информации (Цзэн Вэньвэнь 2012: 43).

Вера в Янь-вана оказала большое влияние на погребальные обряды провинции Шаньдун: для того, чтобы умерший поскорее смог добраться до загробного мира, родственники готовят для него богатые одежды, обувь, еду и – самое главное – множество ритуальных денег для задабривания Янь-вана и получения хорошей судьбы в следующей жизни. В местном храме обычно создается зал для поклонения Янь-вану, где люди молят об освобождении души умершего, о том, чтобы она поскорее переродилась. Считается, что это должно произойти через семь недель. Во многих сельских районах в Китае до сих пор существует обряд, во время которого люди приносят дары мертвым и проводят

поминки через каждые семь дней после смерти родственника, причем особенно крупные жертвоприношения делаются в последний день пятой и седьмой недели (Е Тао 2003: 285).

Наряду с представлениями о том, что после смерти душа каждого человека отправляется в подземный ад, существует также вера в то, что души праведников попадают в западный рай, в обитель Будды Амиабха. С этим связан обычай изготавливать из бумаги белых лошадей и сжигать их, чтобы покойный на белом коне добрался до западного неба (Е Тао 2003: 274–275).

Выводы к Главе II.

Подробное рассмотрение наименований мифологических персонажей, представленных в системе провинции Шаньдун, позволяет сделать следующие выводы относительно способов их номинации.

Имеющийся в нашем распоряжении материал указывает на существование нескольких лексем-классификаторов, которые участвуют в образовании теонимов и демононимов: *шэнь* [神] ‘божество’, ‘бог’, *сянь* [仙] ‘бессмертный дух’, *цзин* [精] ‘демон-оборотень’, *яо* [妖] ‘демон-оборотень’ и *гуй* [鬼] ‘черт’, а также более редкие – *мэй* [媚] ‘демон-оборотень’, *гуай* [怪] ‘чудовище’, ‘монстр’, *хоуцзы* [猴子] ‘обезьяна’. Выбор конкретного классификатора для наименования мифологического персонажа как правило несет в себе указание на его категориальную отнесенность. Так, *шэнь* [神] ‘божество’, ‘бог’ в большинстве случаев используется для обозначения богов-покровителей дома (божество дома *чжай-шэнь*, божество кровати *чуан-шэнь*, боги дверей *мэнь-шэнь*, божество отхожих мест *цэ-шэнь*) или всей местности (богиня Янь *Янь-шэнь*, государыня морская богиня *Хэйшэнь-няннань*, божество дерева *шу-шэнь*, божество земли *шэ-шэнь*), культы почитания которых сродни культу почитания предков. Другим термином для обозначения духа-покровителя является *сянь* [仙] ‘бессмертный дух’ (домовой дух [= змея] *цзя-сянь*, старый длинный дух [= домовая змея] *лао-чан-сянь*, бессмертный дух лисы *ху-сянь* и *пиху-сянь*, бессмертный дух колонка *хуан-сянь* и *хуан-да-сянь*, бессмертный дух змеи *чан-сянь*), который употребляется применительно к духам животных, которые путем самосовершенствования достигли бессмертия и в этом статусе выступают в роли хозяев-защитников места своего обитания. При помощи лексем *цзин* [精] ‘демон-оборотень’, а также *яо* [妖] ‘демон-оборотень’ образуются названия демонов животных и растений, не достигших бессмертия и вредящих людям (демон змеи *шэ-дзин*, *шэ-яо*, демон морской черепахи *бе-дзин*, демон лисы *хули-дзин*, *ху-яо*, демон дерева *шу-яо*). Термин *гуй* [鬼] ‘черт’, ‘демон’ используется в качестве собирательного наименования для всякого рода нечисти (гуй повесившегося *дяосыгуй*, водяной черт *шуйгуй*, гуй засухи *ханьгуй* и т.д.).

Помимо лексем-классификаторов номинационной основой для имен мифологических персонажей служат термины родства: мать (матушка-кровать *чуан-му*, *чуан-поцзы*, старая матушка в горах Тайшань *Тайшань-лаому*, каменная матушка *ши-попо*), приемная мать (каменная названная мать *ши-ганьян*), бабушка

(бабушка-лежанка *кан-найнай*, *кан-моэрмоэр*, старая бабушка в горах Тайшань *Тайшань-лаонайнай*, бабушка-тетя Лу *Лу-гу найнай*, бабушка Янь *Янь-найнай*, старая каменная бабушка *ши-лао-найнай*, пшеничная бабушка *майман-найнай*), дедушка (дедушка – земля *Туди-ее*, дедушка Янь-Ван *Янь-ван-ее*), тетя (тетка туалета *мао-гу*, *цэ-гу*, тетка ямы *кэн-гу*, тетка бадьи *доутун-гу*, тетка *гугу*), брат (старший третий брат [дух лисы] *лао-сань-гэ*, брат оспы *доу-гэгэ*), сестра (цветочная сестра [=оспа] *хуа-цзецзе*). В частных случаях, когда речь идет о мифологических персонажах, связанных между собою родственными связями, их наименования содержат указание на порядок старшинства внутри семьи, напр., «первый старший господин бессмертный лис», «второй господин бессмертный лис», «третий господин бессмертный лис», «первая старшая госпожа бессмертная лиса» и «третья госпожа бессмертная лиса». Нередко мифологические персонажи имеют личные имена и фамилии («даван [по фамилии] Хуан», «царь драконов [по фамилии] Чжу», «царь драконов [по имени] Цзяо Сань», «господин Ли» и т.д.).

Продуктивной также является номинативная модель, в рамках которой для наименования мифологического персонажа используются различного рода звания (титулы): *с о с л о в н ы е* (император, государь, князь): князь очага *цзао-ван*, царь драконов *Лун-ван*, морской царь драконов *Хай Лун-ван*, царь драконов Восточного моря *Дун-хай Лун-ван*, великий государь *даван*, бабушка-пшеничная государыня *май-ван-найнай*, старая государыня-черепаха *лаобе-ван*, государыня в горах Тайшань *Тайшань-няннань*, государыня оспы и кори *доучжэнь-няннань*; *в о и н с к и е*: каменный генерал *ши-цзянцзюнь*; *профессиональные*: каменный врач *ши-дайфу*, лисий старый дух-учитель *ху-лао-сянь-ши*).

Наконец, в наименованиях мифологических персонажей находят отражение приписываемые им внутренние качества (каменный храбрец *ши-гандан*) или их внешний вид: цвет (пурпурная тетка *цзы-гу*, синий дракон *цин-лун*, «черный дракон [по фамилии] Чжу», «золотой четвертый дракон», белый дух *бай-сяньгу*) и физические аномалии («бесхвостый господин Ли», заросший шерстью человек *маожэнь*).

ГЛАВА III. СРАВНИТЕЛЬНО-ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКИ ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИХ СИСТЕМ СЕРБИИ И ШАНЬДУНА (КИТАЙ)

Данная глава посвящена сопоставительному анализу типологических сходжений и различий двух мифологических систем и основывается на материале, изложенном в двух предыдущих главах.

Принципиальное сходство сербской и китайской (шаньдунской) народных мифологических систем заключается в том, что в их основе лежат поверья и представления, связанные с персонажами «низшей мифологии» (например, с духами-хозяевами локусов или демонами, происходящими из «нечистых покойников»), которые имеют преобладающее значение в сравнении с богами официальных религий (христианства, буддизма, конфуцианства), которым они могут иерархически подчиняться. Такие мифологические персонажи вмешиваются в человеческую жизнь, встречаются с людьми, превращаются в людей, и потому оказываются героями сказок, быличек и народных легенд. С ними общаются колдуны, ведьмы, а в областях развитого шаманизма также и шаманы (Иванов 2008: 724–725). В тех же фрагментах народной культуры, которые испытали на себе наибольшее воздействие официальных религий (представления о душе, о жизни и смерти, концепция бессмертия и т.п.), содержатся **главные различия** между рассматриваемыми нами мифологическими системами и, соответственно, между корреспондирующими обозначениями тех или иных персонажей.

Наиболее многочисленную группу в обеих системах представляют духи-покровители локусов. Немаловажную роль играет тот факт, что как на большей части Сербии, так и в Шаньдуне, природный ландшафт преимущественно составляют горные возвышенности и водные источники. Соответственно, главными действующими лицами народных представлений становятся именно горные и водные демоны: на горах и в скалах живут сербские *вилы*, шаньдунские *Лу-гу-найнай*, *Янь-найнай*, *Тайшань-найнай*, а также многочисленные бессмертные лисьи духи; в реках, озерах и морях обитают сербские водяные быки, драконоподобные «халы», «аждаи», змеи, китайские драконы, змеи-*даваны*, водяные черепахи. Оттого что вера в таких мифологических персонажей до сих пор жива, этнографические источники содержат указания на конкретные водоемы или горы, где они предположительно пребывают и где в их честь совершаются обряды – Власинское озеро, Скадарское озеро, река Дунай, река Хуанхэ, Восточно-Китайское море, гора Бошань, гора Тайшань и др. Эти же представления находят отражения в наименованиях мифологических персонажей: серб. *нагоркиња* ‘вила’, *подгорка* ‘то же’, *планинкиња* ‘то же’, *водаркиња* ‘то же’, *језеркиња* ‘то же’, *водени бик*, *водац* ‘водяной’, *vodenik* ‘то же’, *беркман*, *Тайшань-лаонайнай* [старая бабушка- горы Тайшань], *Тайшань-лаому* [старая матушка горы Тайшань], *Дун-хай Лун-ван* [царь драконов Восточного моря], *Хайшэнь-няннань* [государыня-морское божество], *хэ-даван* [великий речной государь], *Хуанхэ даван* [великий государь реки Хуанхэ].

К числу типологических сходжений можно отнести также то, что драконоподобные чудовища типа сербской «аждаи», «халы», «ламии» и китайские драконы наделяются

функциями атмосферных демонов, повелителей дождевых облаков. Однако, если сербская *хала* ведет тучи и плюется градом, чтобы уничтожить урожай и нанести человеку невосполнимый урон, то китайский дракон, напротив, помогает людям: дожди, которые он приносит после долгой зимы, уничтожают насекомых вредителей и поят землю водой. В легенде о *Чжу Лун-ване* дракон нарушает приказ Нефритового императора, в ответ на мольбы крестьян прерывает засуху и посылает ночью дождь, за что терпит жестокое наказание. Лишь в рассказах о бесхвостом драконе *Туиба Лао Ли* встречается информация о том, что тот приносит с собой град, уничтожающий посевы. Тем не менее, даже в данном случае рассказчики стараются «оправдать» такой поступок – *Туиба Лао Ли* прилетает с севера и только поэтому его тучи холодны, град просыпается исключительно на поля его отца, который отрубил ему хвост и проч.

В персонажном ряду сербских и китайских домашних духов особое место принадлежит до м о в о й з м е е , которую почитают как хранителя и защитника не только жилища, но и всей семьи. Речь в данном случае идет даже не о типологическом сходстве, а о некой универсалии, поскольку образ этого мифологического персонажа в обеих традициях практически идентичен. Так, и сербы, и китайцы верят, что под видом змеи домочадцам показывается их умерший предок, поэтому ей не причиняют вреда и оставляют еду. В Сербии – молоко и хлеб, в провинции Шаньдун – мясо, рыбу и водку на специально накрытом столике. В таких наименованиях как хорв. *bijela zmija* (белая змея) и кит. *бай-сяньгу* (белый дух) находят отражение представления о белом цвете этого персонажа. В Шаньдунской традиции само слово *змея* табуировано и потому домовую змею иносказательно именуют «маленьким драконом» [小龙], «домашним драконом» [家龙], «священным насекомым» [圣虫], «длинным домовым духом» [长家仙] и проч. У сербов этот мифологический персонаж практически всегда имеет название: *чуваркућа* ‘хранитель дома’.

Обращает на себя внимание большое – по сравнению с сербской традицией – количество домашних духов в китайской мифологической системе. Помимо домового змеи к ним относят господина очага *цзао-цзюнь*, божество кровати *чуан-шэнь*, богов дверей *мэнь-шэнь* и отхожих мест *цзы-гу*, охраняющих соответствующие зоны в жилом помещении и пристройках. Тем не менее, мифологического персонажа, сходного по своим функциям или генезису с восточносербским *таласоном* (когда под этим именем понимается персонаж, происходящий из строительной жертвы) мы не находим.

Среди прочих различий между сербскими и шаньдунскими мифологическими персонажами – демонами локусов необходимо отметить то, что многие китайские духи включены в своеобразную «систему чинов», повторяющую реально существовавший административный аппарат: *господин очага* в канун Нового года поднимается в небеса и сообщает чиновникам Нефритового императора о поведении семьи в течение года; *Туди*, божество земельного уезда, информирует небесные и загробные инстанции обо всем происходящем в подведомственной ему деревне. Мифологические персонажи воспринимаются как чиновники, и вследствие этого, погибшие на работе чиновники становятся мифологическими персонажами. Так, например, в речных змеев-*даванов* превращаются борцы с наводнениями, а Янь-ваном оказывается судья Бао Чжэн, не

побоявшийся привлечь к ответу родственников императора и казненный им. Развитие этого мотива приводит к появлению представлений, что покровителем местности после смерти может стать вообще любой добродетельный человек – *Лу-гу найнай*, решившая пожертвовать своим сыном и спасшая все царство, или *Янь-найнай*, посвятившая всю жизнь уходу за свекровью и золовкой. Спорадически такие представления встречаются и в сербской традиции: рассказывают, например, что в *беркмана*, хранителя подземных богатств и защитника рудокопов превратился начальник шахты Шистек. Известны сербам и представления о том, что среди духов существует иерархическая градация. Так, среди водяных духов Дуная есть главный, который на ежегодном празднике раздает подчиненным указания на целый год и называет имена людей, которым суждено утонуть. Однако, как правило, сербские духи действуют самостоятельно и считаются полновластными управителями своих территорий.

Достаточно много сходжений между сербской и шаньдунской мифологическими системами наблюдается также в области представлений о «нечистых покойниках». К числу подобных персонажей относятся сербский *вукодлак / вампир*, духи некрещеных младенцев *некрштенци*, китайские ходячие покойники *цзяншигуй* и *ханьба*. Главными причинами превращения умерших в таких демонов являются смерть «до срока» (в результате несчастного случая, (само)убийства, эпидемии и проч.) или же грубые нарушения, допущенные при совершении погребального обряда. Так, сербы верили, что висельники и утопленники превращаются после смерти в вампиров («вукодлаков»), в Шаньдуне подобных демонов именовали *дяосыгуй* (букв. «гуй повесившегося») и *лошуйгуй* (букв. «гуй упавшего в воду»). Вообще, для китайской традиции отмечено большее количество наименований мифологических персонажей, происходящих от людей, умерших неестественной смертью, каждое из которых отражает причину гибели человека: *эсыгуй* (букв. «гуй умершего голодной смертью»), *утоугуй* (букв. «безголовый [= обезглавленный] гуй»), *лаохугуй* (букв. «гуй съеденного тигром») и т.д. Кроме того, используется и обобщенный термин – *цзяншигуй* (букв. «окоченевший труп-гуй»).

Что касается нарушений во время совершения обряда погребения покойного, то для сербской и для китайской традиций существуют различные наборы запретов и предписаний, что объясняется культурной спецификой устройства похорон. Например, в Китае причиной превращения покойного в демона – «цзяншигуя» становится выбор неправильного (по фэн-шуй) места могилы и дня погребения, присутствие на похоронах людей, рожденных в год животного – антагониста того знака, под которым родился покойный и др. В Сербии вампиром становится умерший в темноте, тот, по которому недостаточно плачут родственники, тот, через тело которого перескочила кошка или перелетела птица и др.

Как для славян, так и для китайцев характерны представления о том, что «нечистые» покойники становятся причиной стихийных бедствий. В Сербии, в частности, рассказывают о том, что души утопленников и висельников ведут градовые тучи. В провинции Шаньдун выделяется специальный персонаж – *ханьба* (или *ханьгуй*), которому

приписывается способность насылать засуху. Могила такого покойного разрывали, а тело его сжигали на костре, чтобы снова пошел дождь.

Такие наименования «ходячих покойников», как сербское *тенац* и китайское *цзяншигуи* (букв. «окоченевший труп-гуи»), демонстрируют разницу в том, как сербы и шаньдунцы представляют себе рассматриваемых демонических персонажей. Согласно сербской традиции, первые 40 дней *вампира* – невидим, появляется только в виде тени, и лишь позже обретает «плоть», в то время как по китайским представлениям *цзяншигуи* всегда показывается в виде страшного высохшего трупа или скелета.

Различен и набор функций сербского вампира и шаньдунского *цзяншигуя*, который, в частности, не пьет человеческую кровь. Этой характеристикой наделяются другие демонологические персонажи – звероподобные демоны *лаохоудзы* и *маху*. Тем не менее, наблюдается много общего в выборе средств защиты от «ходячих покойников». И китайцы, и сербы верят, что такие демонологические персонажи боятся огня и острых предметов. В частности, потенциального вампира пронзают колом боярышника (именно этому дереву в балканских и карпатских традициях приписываются апотропейные функции (Агапкина 2014: 352), а около могилы «цзяншигуя» вбивают колья из персикового дерева, изгоняющего нечистую силу (Шань Мань 1988: 368). Ср. с этим традицию общекитайскую традицию носить при себе гребень, маленький меч или украшение, вырезанное из дерева персика.

Наиболее яркие отличия в организации сербской и китайской мифологических систем касаются области народных представлений о душе и связанных с ними представлений о посмертной участи души, возможностей ее перерождения, месте ее пребывания и т.п., поскольку именно эти представления в рассматриваемых нами традициях испытали сильное влияние официальных религий: христианской для сербов, даосской и буддийской – для китайцев.

Так, славянская народная антропология считает обладание душой привилегией человека (иногда – только христианина), реже признает наличие души у животных, еще реже – у растений и других природных объектов (Толстая 1999: 162). Душа у человека одна, она появляется в момент рождения, выходит из тела во время смерти и по истечении сорока дней отправляется в предназначенное ей место (рай или ад), где ей суждено оставаться до конца веков, и которое она может покинуть только в поминальные дни.

Согласно древнекитайским мифологическим верованиям у человека несколько душ, одна из которых после смерти улетает, а другая остается до полного разложения тела, кроме того, во всех вещах и существах присутствует душа *лин* (Токарев 2008: 343), другими словами, душой наделяется не только человек, но также и каждое животное или растение. Более того, согласно даосскому учению, путем специальных практик любое живое существо способно достичь долголетия и даже бессмертия. После смерти душа попадает под землю в судебные палаты ада, где претерпевает наказания за совершенные грехи и после получает назначение на перерождение. По истечении определенного срока переродившиеся вновь умирают, опять попадают в палаты ада, и все происходит сначала

(Васильев 2022: 439–440). Такие представления сформировались под непосредственным влиянием буддизма.

Из всего вышесказанного становится понятным, во-первых, почему такие важные персонажи сербской народной мифологии, как демоны судьбы ребенка, отсутствуют в составе китайских демонов: в традиционной китайской картине мира каждое последующее перерождение души в большой степени определяется не роком, а тем, какую предыдущую жизнь прожил ее обладатель. Во-вторых, наделяя душой все живые существа, китайцы верят в существование многочисленных демонов растений и животных, которые показываются человеку как в своем природном, так и в антропоморфном облике.

Среди китайских духов-демонов растений и животных выделяются два типа: первый – демоны-оборотни (*цзин* или *яо*), второй – бессмертные духи-покровители местности (*сянь* или *шэнь*). Главное отличие между ними состоит в уровне их духовного развития – демоны-сянь путем практик самосовершенствования уже достигли бессмертия, они покровительствуют людской общине и выполняют функцию защитников местности; напротив, демоны-яо находятся в процессе обретения духовной силы, для чего нуждаются в энергии, источником которой случит в том числе и человек, поэтому по отношению к людям они настроены враждебно, обманывают и обольщают их. Любопытно, что, достигнув своей цели, обрета долголетие и бессмертие, такие демоны теряют и свою вредоносность.

С точки зрения функции отбирания энергии у человека китайским демонам-оборотням близок общеславянский мифологический персонаж летающий змей-любовник, который вступает в отношения с женщиной, которая из-за этого слабеет и болеет. Кроме того, можно отметить несколько общих фольклорных мотивов, например, мотив долголетия, мотив происхождения мифологических персонажей из очень старых животных.

В обеих мифологических системах представлена категория людей со сверхъестественной силой, к которым можно отнести сербских персонажей – ведьму *вештицу*, *мору*, защитника села от непогоды *ветровняка*; а также китайского шамана *сянтоу* и даосского монаха *даоши*.

Сербские *вештица*, *мора* (последняя часто рассматривается как дочь *вештицы*), известные южным славянам, являются мифологическими персонажами, совмещающими в себе свойства реального человека и демона. Они происходят от людей, рожденных в «рубашке», или продавших душу дьяволу, или другим путем получивших сверхъестественную силу. «Вештице» приписывается способность к оборотничеству, наведению порчи, нанесению вреда детям, отбиранию молока у скота и т.д.

Подобные мифологические персонажи не имеют прямого соответствия в китайской народной демонологической системе, где, тем не менее, присутствует другой персонаж, находящийся на границе мира людей и демонов. Это – шаман, который будучи человеком, способен принимать в себя духа. В провинции Шаньдун таких людей называют *сянтоу* [香头] букв. «благовонная голова»), *шэньпо* [神婆] букв. «божественная старуха» или

шипо [师婆] букв. «учитель-старуха»; приписывают им способность приглашать духов в свое тело и отвечать на вопросы, видеть души умерших и общаться с ними. Они устанавливают связь со своими «учителями» (духами или демонами животного) и могут вызывать душу, проклинать, заниматься гаданием и др.

Примечательно, что и сербская ведьма, и китайская шаманка являются женскими персонажами, что, вероятно, объясняется сходством представлений о женском начале в обеих рассматриваемых традициях. Согласно китайскому даосизму, вся мужская сила природы позитивна, а женская – негативна, поэтому женщина чаще связывается с нечистой силой. «У славян женщина также противопоставлена мужчине как отрицательное положительному, и представление о греховности женщины многократно возникает в славянской этиологии» (Кабакова 1999: 207–208).

Тем не менее, в отличие от «вештицы» и «моры», которые однозначно трактуются как вредоносные существа, китайские шаманки в большинстве случаев служат человеку, они исцеляют болезни, молятся о дожде, могут уберечь от демона и т.д. Эти функции сложились исторически: изначально в Китае шаманы появились для того, чтобы служить главе государства, они помогали правительству молиться о дожде, предсказывали судьбу, ход событий, наблюдали за астрономическими знаменьями (Чжан Наньнань 2016: 3). Функцией сербской «вештицы» вредить людям и пить их кровь наделяются в китайской мифологии другие персонажи – многочисленные *гуи*, неуспокоенные души умерших предков, а также упомянутые выше вампироподобные существа *маху* и *лаомахоуцзы*.

С персонажем *вештица* или *магьосница* соотносятся у южных славян представления о занятиях магией и колдовством, в связи с чем образ колдуна сформирован слабо (Левкиевская 1999d: 528). В китайской демонологической системе, однако, присутствует персонаж, который по своим функциям очень близок славянскому колдуну или чернокнижнику, и которому приписывается обладание сверхзнанием и умениями. Так, даосский монах *даоши* считается мужчиной, способным составить амулет для изгнания призраков, демонов, духов болезней; определить благополучный день для начала работы, выбрать правильное место для постройки или погребения и проч. Из приводимого во второй главе текста о змее-демоне, который поступил в ученики к *даоши*, чтобы, выучившись, стать повелителем реки, следует, что авторитет даосского монаха признают сами демоны.

Мифологический персонаж типа сербского «ветровняка» (*ветровњак*, *здухач*, *змаеви-човек*), душа которого может покидать свое тело во сне, чтобы сразиться с демоническими существами, приносящими ненастье, и защитить свое поместье, деревню или угодия, в китайской демонологической системе не отмечается.

При сравнительном сопоставлении списков имен персонажей народной демонологии Сербии и провинции Шаньдун обращает на себя внимание различная формальная структура терминов, которые употребляются для номинации мифологических существ. Это объясняется разным грамматическим строем рассматриваемых языков: сербский – флективный, а китайский – изолирующий. В то

время как основную часть сербских наименований составляют существительные – суффиксальные производные от прилагательных, существительных и (реже) глаголов, подавляющее большинство китайских имен образованы словосложением и представляют собой двух- или трехкомпонентные образования, последний элемент которых содержит указание на принадлежность называемого персонажа к конкретной категории (божество, дух-покровитель, демон-оборотень, черт и др.).

К числу продуктивных словообразовательных суффиксов со значением лица-носителя свойства или качества, названного мотивирующим прилагательным, которые используются для образования сербских имен мифологических персонажей, относятся **-ак** (*вјетровњак* ‘люди со сверхъестественной силой’, *ратуљјак* ‘беркман’), **-ик** (*гробник* ‘вампир’, *костеник* ‘то же’, *топлик* ‘водяной’, *vodenik* ‘то же’), **-ица** (*крсташица* ‘домовая змея’, *ноћница*, *ноћнице* ‘ночной демон’, *кућеница* ‘домовая змея’, *судбенице*, *сућенице* ‘предсказательницы судьбы человека’). При помощи суффиксов **-ар** (*облачар*), **-ац** (*водац* ‘водяной’), **-ка** (*белогорка* ‘вила’, *подгорка* ‘то же’, *пригорка* ‘то же’, *покућарка* ‘домовая змея’, *пољарка* ‘то же’), **-киња** (*бродаркиња* ‘вила’, *водаркиња* ‘то же’, *загоркиња* ‘то же’, *нагоркиња* ‘то же’, *облакиња* ‘то же’, *пештеркиња* ‘то же’, *планинкиња* ‘то же’) от основы существительных образуются имена мифологических персонажей, мотивированные местом их пребывания. Отглагольные имена, внутренняя форма которых отражает род занятий мифологического персонажа или приписываемых ему действий, образуются с помощью суффиксов **-ац** (*дрекавац* ‘некрещенный младенец’, *свирац* ‘то же’), **-аћ** (*здухаћ*), **-тель** (*градобранитель*), **-(ар)-ица** (*чињарица* ‘ведьма’, *чуварица* ‘домовая змея’).

Менее частые составные, двухкомпонентные наименования представлены парой прилагательное + существительное (*водени бик*, *водени ђаво*, *кућна змија*, *мали рудар* ‘беркман’, *рударски чувар* ‘то же’, *услужни дух* ‘дух-обогадатель’, *bijela zmiја* ‘домовая змея’ и др.), при этом прилагательное / глагол и существительное в такой модели могут объединяться, что приводит к появлению имен типа *златокоса*, *плетикоса* ‘вила’, что более характерно для сербского фольклора – эпических песен, мотивом которых становится помощь «вилы» сербскому народному герою (или, наоборот, угроза, наказание).

В противоположность этому, китайские наименования демонологических персонажей всегда многосоставны и образованы способом словосложения, доминирующим в системе китайского языка. Как уже отмечалось нами в **главе II**, во многих случаях в образовании названий используется одна из следующих лексем-классификаторов: *шэнь* [神] ‘божество’, ‘бог’, *сянь* [仙] ‘бессмертный дух’, *цзин* [精] ‘демон-оборотень’, *яо* [妖] ‘демон-оборотень’ и *гуй* [鬼] ‘чёрт’, (редко) *мэй* [媚] ‘демон-оборотень’, *гуай* [怪] ‘чудовище’, ‘монстр’, *хоуцзы* [猴子] ‘обезьяна’, каждая из которых закреплена за определенным классом персонажей – покровителем дома или местности, чертом, демоном животного и др.

Примечательно, что в то время, как среди сербских наименований мифологических персонажей мы находим такие, как *водени човек*, *змајевит човек*, а также *виловита* /

аловита деца, т.е. с опорными словами *человек (мужчина), ребенок*, лексемы *мужчина, женщина* или *ребенок* практически не встречаются в названиях китайских демонов (отмечен только один подобный термин, но и там слово *человек* употреблено совместно с традиционным компонентом *гуй*: *шуйгуй-маожэнь* [水鬼毛人] ‘водяной’, букв. «водяной черт – заросший шерстью человек»). Однако, когда речь заходит об наименовании шаманов, то в этих названиях компоненты *шэнь* [神] ‘божество’ и *сянь* [仙] ‘бессмертный дух’ будут сочетаться со словами *мужчина, женщина, старуха*, отражая представления о том, что такие персонажи находятся на границе между миром духов и миром людей: *шэнь-хань* [神汉] букв. «божественный мужчина», *шэнь-по* [神婆] букв. «божественная матушка», *шэнь-мо-мо-эр* [神嬷嬷儿] букв. «божественная старуха», *шэнь-лао-моэр-моэр* [神老嬷嬷儿] букв. «божественная старая старуха», *сянь-нюй-ляо-по* [仙女老婆] букв. «бессмертная женщина – старая матушка».

Прямым следствием того, что китайское имя содержит компонент-классификатор, «закрепляющий» категориальную отнесенность называемого мифологического персонажа, является отсутствие междиалектного варьирования набора его характеристик, которое нередко наблюдается в сербских (шире – славянских) поверьях, когда персонажу с одним именем приписываются различные функции, так что «исследователь нередко утрачивает ясность, имеет ли он дело с вариантом того же самого персонажного типа или с иной категорией демонических существ» (Виноградова 2000: 10). В качестве примера можно привести персонаж ведьма-мора, которая на востоке Сербии выступала в качестве персонификации детской бессонницы, а на сербско-македонском пограничье ее образ мог связываться с вампиром, происходящего от умершего по соседству человека. Весьма показательны, что единственный случай, когда китайскому мифологическому персонажу приписываются различные функции и различное происхождение, связан с демоном *ханьба* [魃], в названии которого отсутствует какой-либо классификатор. Являясь изначально демоном засухи, в позднейшее время он получает функции «ходячего» покойника, могилу которого можно опознать по перьям съеденных им кур.

Все рассматриваемые термины объединены тематически, поэтому набор принципов номинации мифологических персонажей специфически ограничен, отражая «повторяющиеся, устойчивые, типичные этимологические признаки для членов определенной тематической группы» (Меркулова 1965: 72). В частности, такие названия мотивированы 1) внешним видом персонажа, 2) местом его обитания, 3) временем его появления, 4) его происхождением (генезисом), 5) его функциями. В китайской системе наименований прослеживается также связь с местом в иерархической системе: с использованием терминов родства (матушка, дедушка, брат, сестра) – в большей мере, чем в сербском, а также – сословных (император, государь, князь), воинских (генерал) и гражданских званий. Важно отметить, что односоставные номинации мотивированы каким-то одним признаком (например, в имени домового змеи *покућарка* отражается место ее обитания, в названии водяного *хо-цю* [火球] букв. «огненный шар», – его внешний вид),

в то время как в многосоставных китайских наименованиях могут реализовываться сразу несколько моделей: например, название персонажа *цзинь лун-сы даван* [金龙四大王] букв. «золотой четвертый дракон – даван», мотивировано, во-первых, внешним видом дракона (его золотым цветом), во-вторых, его местом в иерархической системе персонажей (он является четвертым сыном в своей семье).

1. Названия, мотивированные внешним видом мифологического персонажа, отражают такие его характеристики, как размер (рост, длина): серб. *мали рудар* ‘беркман’, *patuljak* ‘то же’, *онај мали* ‘водяной’; кит. *сяолун* [小龙] ‘домовая змея’, букв. «маленький дракон», *чанцзя-сянь* [长家仙] ‘то же’, букв. «длинный домовый дух», *чанчун* [长虫] ‘то же’, букв. «длинное насекомое»; плотность тела: серб. *костеник* ‘вампир’, кит. *цзян-ши-гуй* [僵尸鬼] букв. «окоченевший труп-гуй», ю.-вост-серб. *тенац* ‘то же’, кит. *цзо-уин* [走影] ‘ходячий покойник’, букв. «ходячая тень»; форма, в которой он показывается: *хо-дань* [火蛋] ‘водяной’, букв. «огненное яйцо», и *хо-цю* [火球] ‘то же’, букв. «огненный шар»; наличие/отсутствие волосяного покрова (волос, бороды): *латокоса* ‘вила’, *плетикоса* ‘то же’, *јамски ћоса* ‘беркман’, букв. «безбородый из ямы», кит. *шуй-гуй мао-жэнь* [水鬼毛人] букв. «водяной черт – заросший шерстью человек», *мао-жэнь шуй-гуай* [毛人水怪] букв. «заросший шерстью человек – водной монстр»; цвет: хорв. *bijela zmija* ‘домовая змея’, *бијела* ‘вила’, кит. *бай-сяньгу* [白仙姑] букв. «белый дух», *Бай даван* [白大王] букв. «даван Бай [Белый]», *хэй Бао Чжэн* [黑包拯] ‘Янь Ван’, букв. «Черный [= чернолицый] Бао Чжан», *Ли даван* [栗大王] букв. «даван Ли [коричневый]», *Хуан даван* [黄大王] букв. «даван Хуан [Желтый]», *хуан-сянь* [黄仙] ‘демон колонка’, букв. «желтый бессмертный дух», *хуан-да-сянь* [黄大仙] ‘то же’, букв. «желтый большой бессмертный (дух)», *цин-лун* [青龙] букв. «синий дракон», *цзинь лун-сы даван* [金龙四大王] букв. «золотой четвертый дракон – даван», *цзы-гу* [紫姑] ‘божество отхожих мест’, букв. «пурпурная тетка», *Чжу даван* [朱大王] букв. «даван Чжу [Красный]»; возраст: серб. *онај стари* ‘водяной’, кит. *лао-бе-цзин* [老鳖精] букв. «демон старой черепахи», *лао-чан-сянь* [老长家] ‘домовая змея’, букв. «старый длинный домовый», *Тайшань лао-му* [泰山老母] букв. «старая матушка горы Тайшань», *Туди-лао-е* [土地老爷] ‘божество-покровитель местности’, букв. «старый господин – земля», *цзао-лао-е* [灶老爷] ‘бог очага’, букв. «старый господин очага»), *ши-жэнь лао-е* [石人老爷] ‘священный камень, который считают покровителем местности’, букв. «каменный человек старый господин», *ши-лао-найнай* [石老奶奶] ‘то же’, букв. «каменная старая бабушка», *ши-лао-попо* [石老婆婆] ‘то же’, букв. «старая каменная бабушка». Кроме того, отмечаются отдельные физические аномалии (китайский *туиба лао-Ли* [秃尾巴老李] ‘дракон’, букв. «бесхвостый старый [= господин] Ли»; сербские названия домовой змеи *крснара* и *крсташица*, мотивированные верой в то, что на голове они носят крест), а также издаваемые демонами звуки (в названиях плачущих некрещенных младенцев: *дрекавац*, *дрекало*, *дреко*, *дрек*, *свирац*, *кукумавће*, *кукумавка*).

2. В названиях, мотивированных местом пребывания мифологического персонажа, отмечены следующие природные локусы – гора: серб. *белогорка* ‘вила’, *загоркиња* ‘то же’, *нагоркиња* ‘то же’, *пештеркиња* ‘то же’, *планинкиња* ‘то же’, *подгорка* ‘то же’, *пригорка* ‘то же’, кит. *Тайшань-няннан* [泰山娘娘] букв. «государыня горы Тайшань», *Тайшань лао-найнай* [泰山老奶奶] букв. «старая бабушка горы Тайшань»; земля: серб. *дув земаљски* ‘беркман’, *подземни дух* ‘то же’, *јамски ћоса* ‘то же’, букв. – «безбородый из ямы», кит. *Туди-ее* [土地爷爷] ‘божество-покровитель местности’, букв. «дедушка – земля», *Туди-гунгун* [土地公公], ‘то же’ букв. «господин – земля»; море: кит. *Дун-хай лун-ван* [东海龙王] букв. «царь драконов Восточного моря», *хай-лун-ван* [海龙王] букв. «морской царь драконов», *хай-шэнь-няннан* [海神娘娘] букв. «морское божество – государыня»; река: серб. *Дунавски водени дух*, кит. *хэ-даван* [河大王] букв. «великий речной государь», *Хуанхэ даван* [黄河大王] букв. «великий государь реки Хуанхэ»; любая водная стихия: серб. *бродаркиња* ‘вила’, *језеркиња* ‘то же’ *водаркиња* ‘то же’, *водац* ‘водяной’, *vodenik* ‘то же’, *водени бик*; кит. *шуйгуи* [水鬼] ‘водяной’, букв. «водяной черт», *шуй-гуай* [水怪] ‘то же’, букв. «водной монстр», *шуй-хоуцзы* [水猴子] ‘то же’, букв. «водная обезьяна»; облако: серб. *облакиња* ‘вила’.

К числу культурных, обжитых человеком пространств относится, главным образом, дом и отдельные его зоны (стены, фундамент, углы, ворота, очаг, спальное место, выгребная яма), что является мотивирующим признаком ряда наименований: серб. *домаќин* ‘дух-хранитель построек’, *кућна змија*, *покућарка* ‘домовая змея’, *темељача* ‘то же’, хорв. *она из зида* ‘то же’, кит. *цзя-лун* [家龙] ‘то же’, букв. «домашний дракон», *цзя-сянь* [家仙] ‘то же’, букв. «дух дома», *чжай-шэнь* [宅神] ‘то же’, букв. «божество дома», *мэнь-шэнь-е* [门神爷] ‘божество ворот’, букв. «господин – бог двери», *цао-вань-е* [灶王爷] ‘божество очага’, букв. «князь очага», *цао-цзюнь* [灶君] ‘то же’, букв. «господин очага», *кан-найнай* [炕奶奶] ‘божество кровати’, букв. «бабушка-лежанка», *кан-моэрмоэр* [炕嬷嬷儿] ‘то же’, букв. «старуха-лежанка», *чуан-му* [床母] ‘то же’, *чуан-поцзы* [床婆子] ‘то же’, букв. «матушка-кровать», *чуан-шэнь* [床神] ‘то же’, букв. «божество кровати», *доутун-гу* [斗桶姑] ‘божество отхожего места’, букв. «тетка бадьи», *кэн-гу* [坑姑] ‘то же’, букв. «тетка ямы», *мао-гу* [茅姑] ‘божество отхожего места’, букв. «тетка туалета», *цэ-гу* [厕姑] ‘то же’, букв. «тетка туалета». Помимо этого, зафиксированы единичные сербские лексемы, указывающие на поле (*польарица*, *польарка* ‘домовая змея’) и могилу (серб. *гробник* ‘вампир’), как места пребывания демонологических существ.

3. Названия, мотивированные временем появления мифологического персонажа, представлены исключительно сербским материалом: *ноћнице*, *ноћница* ‘ночной демон’.

4. Названия, мотивированные происхождением мифологического персонажа, указывают на их рождение от других демонов: серб. *змајевит човек*, *вливита деца*, *вильењаци*; в случае с «заложными покойниками» – на причину превращения умершего в демона, т.е. на причину смерти «до срока»: серб. *топлиник* ‘водяной’;

кит. *лошуй-гуй* [落水鬼] ‘водяной’, букв. «гуй упавшего в воду», *дяосы-гуй* [吊死鬼] букв. «гуй повесившегося», *эсы-гуй* [饿死鬼] букв. «гуй умершего голодной смертью», *утоу-гуй* [无头鬼] букв. «безголовый [= обезглавленный] гуй».

5. Названия, мотивированные функциями мифологических персонажей, отмечают следующие их действия: защищать и охранять, вверенную им территорию или место своего пребывания: *рударски чувар* ‘беркман’, *чувар куће* ‘домовая змея’, *чуварица* ‘то же’, кит. *бао-цзя-кэ* [保家客] ‘то же’, букв. «гость защиты дома», серб. *бранитель од леда*, *градобранитель*, кит. *мэньшэнь-хуе* [门神-护爷] ‘божество двери’, букв. «бог двери – господин защитник»; расчищать небо и прогонять градовые тучи: *здухаћ*, *здуха*, *здува*; служить человеку и охранять его: серб. *услужни дух* ‘дух-обогадитель’, кит. диал. *гуй-шань-няннан* [归山娘娘] ‘божество море’, букв. «государыня – возвращение домой»; определять судьбу человека: серб. *судбенице*, *сућенице*, *судије*, *усуде*, *Усуд*), наводить порчу: серб. *чињарица*, способность после смерти вставать из могилы и ходить: *цзо-ши* [走尸] букв. «ходячий труп», *юй-ши-гуй* [游尸鬼] букв. «бродящий труп гуй». Кроме того, ряд терминов содержит указание на «профессию»: кит. *ши-дайфу* [石大夫] ‘священный камень, считающийся защитником местности’, букв. «каменный врач», *ши-по-цзы* [师婆子] ‘шаманка’, букв. «учитель старуха», *ху-лао-сянь-ши* [狐老先师] ‘демон лисы’, букв. «лисий старый дух-учитель».

6. Названия, мотивированные местом мифологического персонажа в иерархической системе, представлены, во-первых, наименованиями, одним из компонентов которых является термин родства (мать, приемная мать, бабушка, дедушка, тетя), что характерно для китайской народной мифологии (однако ср. серб. *кума*, *тетка* – табуированные названия демонов болезни): *Тайшань-лао-му* [泰山老母] букв. «старая матушка горы Тайшань», *ши-ганьян* [石干娘] ‘священный камень, который считают защитником местности’, букв. «каменная названная мать», *майман-найнай* [麦芒奶奶] ‘местное божество – покровитель, способствующий получению урожая пшеницы’, букв. «пшеничная бабушка», *Туди-ее* [土地爷爷] ‘божество – покровитель местности’, букв. «земля-дедушка», *доутун-гу* [斗桶姑] ‘божество отхожего места’, букв. «тетка бадьи», и др.; или же порядковое числительное, указывающее на порядок старшинства внутри семьи: *ху-да-тай-е* [狐大太爷] букв. «первый старший господин бессмертный лис», *ху-эр-тай-е* [狐二太爷] букв. «второй господин бессмертный лис», *ху-сан-тай-е* [狐三太爷] букв. «третий господин бессмертный лис» и т.п. Во-вторых, в состав имен этой группы может входить воинское / гражданское звание (царь, князь, император, государь, генерал): серб. *рударски цар* ‘беркман’, *сребрни цар* ‘то же’, кит. *даван-е* [大王爷] букв. «великий государь-господин», *лао-бе-ван* [老鳖王] букв. «старая государыня-черепаха», *лун-ван* [龙王] букв. «царь драконов», *май-ван-найнай* [麦王奶奶] букв. «пшеничная государыня – бабушка», *хай лун-ван* [海龙王] букв. «морской царь драконов», *хэ-даван* [河大王] букв. «великий речной государь», *хай-шэнь-няннан* [海神娘娘] букв. «государыня – морское божество, *туди-гунгун* [土地公]

‘божество – местный покровитель’, букв. «князь земли», *ши-цзян-цзюнь* [石将军] букв. «каменный генерал».

Как наглядно демонстрирует наш материал, модель номинации с использованием терминологии родства необычайно продуктивна при образовании названий мифологических персонажей, прежде всего – в Китае. В определенной степени, термины родства (особенно наименования старших родственников) выступают в роли еще одной лексемы-классификатора, синонимичной *шэнь* [神] ‘божество’, указывающей на бога – покровителя дома или местности: ср., например, названия божества спального места *чуан-шэнь* [床神] и *чуан-поцзы* [床婆子] букв. «матушка кровати», или покровительницы уезда Бошань *Янь-шэнь* [颜神] и *Янь-найнай* [颜奶奶] букв. «бабушка Янь». Размыванием первоначального значения у термина родства можно объяснить появление имени божества уезда Чипин – *Лу-гу-найнай* [鲁姑奶奶] букв. «тетушка Лу – бабушка», где *гугу* (*тетя*) употреблено в прямом значении (богиней после смерти стала праведная женщина, в критический момент решившая спасти племянника, а не родного сына), а *наинай* (*бабушка*) явно использовано в значении «божество», поскольку персонаж не может одновременно быть и тетей, и бабушкой по отношению к одним и тем же людям. Лексемы, обозначающие старших родственников, иначе – «предков», должны были оказываться в общих контекстах со словом-классификатором *шэнь* [神] и развивать новое значение. Вероятно, той же самой идеей о божествах – предках рода объясняется частота употребления эпитета [老] (*лао*) ‘старый’ в наименованиях китайских божеств и демонов-покровителей местности (*старый длинный домовый, старая матушка горы Тайшань, старый господин – земля, старый господин очага, старый демон-черепахи* и проч.).

Факт использования терминов родства для номинации болезней стоит признать языковой универсалией: сербы называли чуму и холеру «кумой» или «тетей», задабривая воображаемый нежелательный персонаж. Ср. китайские эвфемистические названия болезней: *хуа-цзецзе* [花姐姐] букв. «цветочная сестра» [= оспа], *доу-гэгэ* [痘哥哥], букв. «брат-оспа». Помимо этого, болезни могут почтительно именоваться «матушкой» (*доучжэнь-няннан* [痘疹娘娘] букв. «матушка оспы и кори») или «божеством» (*доу-шэнь* [痘神] букв. «божество кори»).

Выводы к Главе III.

На основании представленного выше лексического материала можно сделать несколько выводов:

- В китайских именах персонажей гораздо чаще, чем в сербских наименованиях, получает отражение такая их внешняя характеристика, как цвет. В приведенных примерах отмечены белый, черный, красный, желтый, синий цвета, и такой набор вряд ли случаен. Согласно китайской традиционной концепции *у-син* [五行] (пяти элементов), центру и четырем направляющим соответствует абсолютно все в мире (стороны света, сезоны,

времена суток, органы чувств, звуки и др.), в том числе и пять цветов *у-фан* [五方]: белый (= металл = запад), черный (= вода = север), синий или зеленый (= дерево = восток), красный (= огонь = юг), желтый (= земля = центр) (Ли Сяохуа, Лю Цзунбинь 2004: 31), поэтому эти цвета широко представлены в народной культуре. В связи с концепцией *у-син* в наименованиях речных божеств-даванов (*Хуан* [Желтый] *даван*, *Чжу* [Красный] *даван*, *Бай* [Белый] *даван*) можно видеть не только указание на цвет змеи, в чьем образе они показываются, но также и на сторону света, защитником которой они являются.

- Представления о белой домовый змее в обеих рассматриваемых традициях объясняется ее связью с предками, миром умерших людей, с которыми ассоциируется белый цвет.
- Несмотря на то, что большинство природных локусов обитания сербских и китайских мифологических персонажей совпадает (преимущественно это горы и водные источники), отсутствуют сербские термины, мотивированные лексемой *море*, в то время как в мифологической системе Шаньдуна, расположенного на берегу Бохайского залива Желтого моря, есть достаточное количество персонажей с морскими именами (*хай лун-ван* [海龙王] букв. «морской царь драконов, *хай-шэнь-няннан* [海神娘娘] букв. «морское божество – государыня» и др.). В свою очередь, нет китайских терминов, образованных от слов *озеро* или *облако*.

В ряде случаев названия сербских и китайских мифологических персонажей табуируются. С этой целью в сербской традиции используются описательные конструкции типа *онај мали* ‘водяной’, *онај стари* ‘то же’, ср. также хорв. *она из зид* ‘домовая змея’, букв. «та из стены». В китайской традиции, как уже упоминалось выше, мифологический персонаж домовая змея никогда не может прямо называться «змеей», только «божеством», «духом», либо же – «драконом» (*сяо-лун* [小龙] букв. «маленький дракон», *цзя-лун* [家龙] букв. «домашний дракон») или «насекомым» (*чан-чун* [长虫] букв. «длинное насекомое», *шэн-чун* [圣虫] букв. «священное насекомое») ⁵¹. Интересна также специфика китайской эвфемизации – речь идет о замене табуированного слова другим иероглифом, обладающим сходным звучанием. В качестве примера приведем пары 狐 (*ху*) ‘лиса’ и 胡 (*ху*) ‘китайская фамилия] Ху’ в названиях лисьих демонов: *ху-да-сянь-гу* [胡大仙姑] букв. «первая старшая госпожа Ху [= бессмертная лиса]», *ху-сань-сянь-гу* [胡三仙姑] букв. «третья госпожа Ху» и др.; 长 (*чан*) ‘длинный’ и 常 (*чан*) ‘обычный’ в названии домовый змеи – и без того табуированном – 常家仙 (*чанцзя-сянь*) букв. «обычный домовый дух» вместо 长家仙 (*чанцзя-сянь*) букв. «длинный домовый дух».

Как сербские, так и китайские мифологические персонажи могут наделяться собственными именами, существенная разница состоит лишь в том, что сербские имена – это имена личные: *Андресила*, *Јованка*, *Катарина*, *Мандалина*, *Равијојла* и др.; а китайские – как правило, являются фамилиями, подчеркивающими принадлежность

⁵¹ Примечательно, что при именовании демонологических персонажей змеи (*шэ-цзин* [蛇精]) или змея-оборотня (*шэ-яо* [蛇妖]), слово *змея* не подвергается замене.

персонажа к определенному семейному роду: *Чжу лун-ван* [朱龙王] букв. «царь драконов [по фамилии] Чжу», *лун-ван Фэн* [龙王冯] букв. «царь драконов [по фамилии] Фэн», *Ли лун* [李龙] букв. «дракон [по фамилии] Ли».

В заключение необходимо отметить присутствие в сербском перечне наименований мифологических персонажей достаточного количества заимствований из разных языков (венгерского, греческого, немецкого, румынского, турецкого) и малое присутствие иноязычных терминов в составе названий шаньдунских персонажей. Наиболее вероятным объяснением этому факту служит то, что территория, на которой расположена провинция, с самой ранней своей истории являлась колыбелью китайской цивилизации, и контакты ее жителей с представителями иноязычных традиций были ограничены.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В работе исследовалась система мифологии, отраженная в сербском и китайском языках и культурах, с целью выявления общих и специфических черт мифологической лексики в локальных традициях. Анализ наименований мифологических персонажей осуществлялся с точки зрения семантики в литературных языках и диалектах.

Выводы, к которым мы пришли:

1. Демонологическая система Сербии и провинции Шаньдун, являются частями южнославянской и общекайтайской мифологических систем соответственно, что отражается на гомогенности наименований, терминологии, функции мифологических персонажей, а также сюжетов, связанных с ними. В сербской мифологии типичными южнославянскими мифологическими персонажами являются водяной *ђаво* (серб. *водени ђаво*), домашняя змея (серб. *кућна змија*), вампир (серб. *вампир / вукодлак*). При этом встречаются собственно славянские лексемы, известные и в разных других регионах Славии (*вила, вештица, змај/змеј, навјак* и др.). В провинции Шаньдун имеются мифологические персонажи, которые известны на всей территории Китая: царь драконов *лунван* (ниспосылает дождь), водяной *шуйгуй* (топит людей), владыка ада *яньван* (определяет судьбу человека).

2. Терминологическая лексика народной мифологии в Сербии и Китае (провинции Шаньдун) отражает местные диалектные различия. В южнославянском этнодиалектном пространстве по ряду лингвистических признаков «традиционно выделяется противопоставление диалектной староакцентной зоны (призренско-тимокские говоры) и новоакцентной (западносербские говоры, называемые также «восточногерцеговинскими» и лежащие в основе сербского литературного языка)» (Плотникова 2020: 16). В качестве примера противопоставления западносербских и восточносербских лексем, обозначающих один и тот же персонаж, можно привести названия духа некрещеных младенцев: *дрекавац – свирац*. В восточной Сербии образуются названия демонов с корнем *свир-* (ср. серб. *свирати*). В западной Сербии известны наименования от серб. *дречати* ‘кричать’: *дрекавац, дрекало* (Плотникова 2004: 240). Также можно выделить разные диалектные зоны: переходные языковые явления наблюдаются в ареале сербско-болгарского, сербско-румынского, сербско-македонского, сербско-венгерского пограничья (Там же: 16). На этих территориях фиксируется диалектная вариативность наименований мифологических персонажей. Так, например, в сербских говорах на границе с Болгарией и Румынией термины для обозначения демонов судьбы восходят к греческому *ορίζω*, что является следствием влияния пограничных болгарских или румынских диалектных вариантов: диал. серб. *уриснице, удуриснице* (ср. болг. *урисници, орисници*); диал. серб. *урсаториљи, урсаториљи, урсатори* (ср. рум. *ursitoare, ursitori*) (Якушкина 2004: 176). В северо-западной Сербии (Бач в Воеводине) лексема *шаркањ* ‘змея, ведущий градоносные тучи’ < венг. *sárkány* ‘дракон’ – синоним *ала, аждаја* (Плотникова 2020b: 19).

В китайской провинции Шаньдун диалекты разделяют на две основные зоны – восточную и западную, каждая из которых делится на две подзоны: восточная – Дунлай и

Дунвэй, западная – Силу и Сици (Цянь, Гао, Чжан 1985: 250). Диалект Дунлай на востоке известен на территории, берега которой омываются океаном. Диалект Дунвэй распространен в горных районах, включая Имэншань и Тайшань. На диалекте Силу говорят в бассейне реки Хуанхэ. На равнине представлен диалект Сици. Так, например, в центральном горном районе духа-покровителя местности часто называют *най-най* (бабушка): *Тайшань-найнай* [泰山奶奶] букв. «бабушка гора Тайшань», *Лугу-найнай* [鲁姑奶奶] букв. «бабушка [по имени] Лугу», в восточной полуострове называют *нян-нян* (государыня): *Тайшань-няннан* [泰山娘娘] букв. «государыня горы Тайшань», *хайшэнь-няннан* [海神娘娘] букв. «государыня – морское божество».

3. Экстралингвистическим контекстом бытования терминологической лексики становятся локальные народные представления и обычаи, соответствующие менталитету анализируемых этносов. Так, чтобы предотвратить вред от демонов болезни серб. *бабице*, в окрестности города Вране в южной Сербии новорожденного накрывали черной тканью, мотивируя это действие тем, что вредоносные персонажи не найдут ребенка (Ђорђевић 1990: 174). В округе Ниша использовалось специальное заклинание против *бабиц* (Там же: 22), а в восточной Сербии (с. Доня Каменица) отмечается специальный день *бабице*, который следует почитать всем женщинам детородного возраста во избежание одноименной болезни (Плотникова 2013: 40).

В локальных традициях провинции Шаньдун поверья также варьируются. Например, мифологические представления о духе лисицы встречаются в округе Вэйфана. Здесь три раза в год устраивается большая праздничная ярмарка в честь лисицы «старшего третьего брата», *лао-сань-гэ* [老三哥]. В районе Цзимо ежегодно несколько дней подряд шестого лунного месяца воздают почести лисьим духам: *ху-лао-сянь-ши* [狐老先师] букв. «лисий старый дух-учитель», *ху-да-тай-е* [狐大太爷] букв. «первый старший господин бессмертный лис», *ху-да-сянь-гу* [胡大仙姑] букв. «первая старшая госпожа бессмертная лиса» и т.д. В округе Циндао находится Пещера бессмертной лисы, как и в районе Лаошаня – пещерный храм Цзигуан, где поклоняются *даочэн-диш-линцзунь* [岛城第一灵尊] «первому духовному божеству островного города», лисьему духу.

4. Развитие народной мифологии Сербии и Китая, формирование конкретных особенностей двух этнических культур, мифологических представлений, образов и мотивов объясняется различием религиозных верований. В обеих мифологических системах наиболее очевидно проявляется синкретизм официальной религии и народных поверий. Это проявляется как на лингвистическом уровне (терминология, фразеология, проклятья и т.д.), так и в экстралингвистическом обрядовом и ритуально-магическом содержании (предмет, сюжет, действия).

Система мифологии китайской провинции Шаньдун испытала влияние буддизма, даосизма и конфуцианства, тогда как сербская складывалась под влиянием народного христианства. Так, общие представления о заложных покойниках включают в себя восточносербские поверья о том, что в первые 40 дней серб. *вампир*, *тенац* (от корня **těnj-*) – ходячий покойник – невидим, а его присутствие можно распознать по лаю собак, которые его чуют (с. Добруевац в Болевацком крае, зап. А.А. Плотниковой в 2005 г.).

Часто разгул демонических сил связывается с ключевыми христианскими праздниками. Так, сербские локальные персонажи (*вукодлак* и многие другие) чаще всего появляются в период от Рождества до Крещения. Святочный и Троицкий периоды являются особыми периодами, когда происходит разгул нечистой силы.

В Шаньдуне – древней провинции Китая сформировалась своя мифологическая система. Особенность ее состоит в том, что она испытала воздействие сразу трех религиозно-философских учений – буддизма, даосизма и конфуцианства. Концепция бессмертной души предполагает, что только через совершенствование природы можно достичь бессмертия, и это подтверждается мифологией фетишизма, анимизма и антропоморфизма, например, дух лисицы *хусянь* [狐仙], дух змеи *шэцзин* [蛇精], дух дерева *шушэнь* [樹神]. Конфуцианство уделяет особое внимание почитанию старших и культу предков. В провинции Шаньдун известны божества, воспринимаемые предками: например, покровителями людей считаются хозяева отдельных домашних зон: божество кровати *чуан-шэнь* [床神], господин очага *цзао-цзюнь* [灶君], боги дверей *мэнь-шэнь* [門神] и отхожих мест *цэ-шэнь* [廁神]. Морской царь драконов Лун-ване или бесхвостый дракон по имени *Чжу, Цзяо Сань Фэн, Ли* проносят дожди и благословляют хорошую погоду. Некоторые из них также считаются душами предков (*Янь-шэнь, Лугу-найнай*). Образы посмертного существования в мифологии Шаньдуна основаны на буддийских представлениях. Под руководством судьи *Янь-вана*, модификации буддийского Ямы, происходит определение посмертной судьбы души по поступкам при жизни. Назначается следующее воплощение, которое может быть уровнем выше или ниже. Все неперерожденные «нечистые» покойники превратятся в злобных демонов *гуев*, например, *шуйгуй* [水鬼], букв. «водяной гуй»; *ханьгуй* [旱鬼], букв. «гуй засухи», *цзяншигуй* [僵尸鬼], букв. «гуй – ооченевший труп».

5. Этнолингвистический метод при сопоставлении мифологических персонажей позволил рассмотреть общие и различные черты двух терминосистем народной культуры, сербской и китайской.

Все названия сербских и китайских мифологических персонажей мотивированы 1) внешним видом персонажа, 2) местом его обитания, 3) временем его появления, 4) его происхождением (генезисом), 5) его функциями, 6) его местом в иерархической системе персонажей (с использованием терминов родства, воинских и гражданских званий). Например, к духам природы на сербском культурно-языковом пространстве относится прежде всего *вила*. Ее названия мотивированы внешностью (прической) (*златокоса* ‘вила’, *плетикоса* ‘то же’), местом обитания: на горе (*белогорка* ‘вила’, *загоркиња* ‘то же’, *нагоркиња* ‘то же’, *пештеркиња* ‘то же’, *планинкиња* ‘то же’, *подгорка* ‘то же’, *пригорка* ‘то же’), в воде (*бродаркиња* ‘вила’, *водаркиња* ‘то же’), в облаках (*облакиња* ‘вила’). Названия китайского дракона в провинции Шаньдун указывают на их статус: царь (морской царь драконов *Хай Лун-ван*); их внешний вид: цвет (синий дракон *цин-лун*, «черный дракон [по фамилии] Чжу», «золотой четвертый дракон»); физические аномалии («бесхвостый господин Ли»). По сербским представлениям, большинство демонов являются антропоморфными существами, в качестве одного из компонента их

наименований используются лексемы человек, мужчина, женщина, ребенок, тетя, кума, сестра (см. выводы к **Главе 1**). Для имен китайских мифологических персонажей служат термины родства: матушка, бабушка, дедушка, тетя, брат, сестра. Звания (титул): сословные (император, государь, князь); воинские (генерал); профессиональные (врач, учитель) (см. выводы к **Главе 2**).

В ряде случаев названия сербских и китайских мифологических персонажей табуируются. С этой целью в сербской традиции используются описательные конструкции (ср. *онај мали* 'водяной', *она из зид* 'домовая змея'). В китайской традиции избегают прямого использования слова «змея», только называют этого персонажа «божество», «дух», либо же – «дракон» или «насекомое». Особенность китайской эвфемизации – это замена табуированного слова другим иероглифом, обладающим сходным звучанием (напр., пары 长 (чан) 'длинный' и 常 (чан) 'обычный' в названиях домашней змей, пары 狐 (ху) 'лиса' и 胡 (ху) '[китайская фамилия] Ху' в названиях лисьих демонов). Названия в традициях Сербии и Китая включают имена собственные, разница состоит в том, что сербские имена – это имена личные (напр., *Андресила*, *Јованка*, *Катарина*, *Мандалина*, *Равијојла* и др.), а китайские, как правило, являются фамилиями, подчеркивающими принадлежность персонажа к определенному семейному роду (напр., Чжу лун-ван [朱龙王] букв. «царь драконов [по фамилии] Чжу», лун-ван Фэн [龙王冯] букв. «царь драконов [по фамилии] Фэн», Ли лун [李龙] букв. «дракон [по фамилии] Ли» и др.).

6. Типологическое сходство сербской и китайской демонологических систем свидетельствует о сходных путях развития народных культур. Существуют общие представления, которые встречаются в Сербии и Китае (провинции Шаньдун). Например, образ домового змеи в обеих традициях практически идентичен. Как сербы, так и китайцы верят, что под видом змеи к домочадцам приходит их умерший предок, поэтому ей не причиняют вреда и оставляют еду. К числу типологических схождений следует отнести также то, что драконоподобные чудовища типа сербской *аждаи*, *халы*, *ламши* и китайские драконы *син-лун*, *лун-ван*, *туиба-лун* наделяются функциями атмосферных демонов, повелителей дождевых облаков. У обоих генетически отдаленных народов «нечистыми» считались покойники, умершие неестественной смертью, а человек становится вампиром при нарушении ритуала захоронения.

Язык сербской традиционной культуры открыт для заимствований из соседних с ним иноязычных традиций. Китайские наименования мифологических персонажей напротив – испытали слабое влияние других культур (например, фиксируются термины из буддийского санскрита по происхождению из Индии: *яньван* 'властитель ада', *учан* 'злой дух – вестник смерти' букв. «непостоянство» и др.). Большинство китайских демонов берет происхождение в этиологических мифах из древних трактатов. В сербской мифологической системе не встречаются духи-демоны растений и животных, однако такая группа является неотъемлемой частью системы мифологии Китая. В свою очередь такие мифологические персонажи как «люди со сверхъестественной силой» резко

отличаются в сербских и китайских поверьях. Например, сербские *вештица*, *мора* или *ветровняк* по происхождению и функции не соответствуют китайским *шаманам*.

Результаты исследования дают нам большое число сведений, важных для изучения взаимосвязи между культурой и языком на базе сопоставления генетически неродственных отдаленных народов. Проанализированные сходства славянской (сербской) культуры с неславянской (китайской, а именно – архаической шаньдунской) позволяют наметить общие пути развития человеческого мышления и когнитивной модели мира (например, понимание природных явлений в древности). Таким образом можно более детально восстановить картину традиционной духовной культуры в древности у разных народов. Дополнительным результатом могут стать представления о культурном ландшафте и обществе, отраженные в языке традиционной народной культуры.

Список литературы

I. На кириллице (русской)

1. Агапкина 2014 — *Агапкина Т.А.* Символика деревьев в традиционной культуре славян: боярышник, терновник и другие колючие деревья и кустарники // Славянский альманах Вып. 3-4. С. 352-373.
2. Алин 2006 — *Алин В.К.* Верования и суеверные обычаи китайцев, связанные с вредителями сельского хозяйства // *Orientalia et Classica*. Труды Института восточных культур и античности. Выпуск VI. Памяти Е.А. Торчинова. Религиозный мир Китая 2005. Исследования, материалы, переводы. М., 2006. С.195–203.
3. Алимов 2006 — *Алимов И.А.* Китайский культ лисы и «Удивительная встреча в западном Шу» Ли Сянь-миня (1993) // *Orientalia et Classica*. Труды Института восточных культур и античности. Выпуск VI. Памяти Е.А. Торчинова. Религиозный мир Китая 2005. Исследования, материалы, переводы. М., 2006. С.239–267.
4. Афанасьев 1994 — *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М.: Индрик, 1994.
5. Васильев 2022 — *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. М.: Ломоносовъ, 2022.
6. Виноградова, Левкиевская 1999 — *Виноградова Л.Н., Левкиевская Е.Е.* Духи домашние // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* /под общ. ред. Н.И. Толстого. Т.2. М., 1999. С. 153–155.
7. Виноградова, Толстая 2000 — *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*/ Виноградова Л.Н. М.: Индрик. 2000. С. 27-69.
8. Виноградова 1992 — *Виноградова Л.Н.* Общее и специфическое в славянских поверьях о ведьме // *Образ мира в слове и ритуале: Балканские чтения-I*. М., 1992. С. 58-73.
9. Виноградова 1995 — *Виноградова Л.Н.* Вода // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* /под общей ред. Н. И. Толстого. Т.1. М.: Международные отношения, 1995. С. 386-390.
10. Гроот 2000 — *Гроот Я.Я.де.* Демонология Древнего Китая. М.: Евразия, 2000.
11. Гумбольдт 1984 — *Гумбольдт В. фон.* О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // *Избранные труды по языкознанию*. М.: Прогресс, 1984.
12. Гура, Левкиевская 1995 — *Гура А.В., Левкиевская Е.Е.* Волколак // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* /под общей ред. Н. И. Толстого. Т.1. М.: Международные отношения. 1995. С. 418-420.
13. Гура 1997 — *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции М.: Индрик, 1997.

14. Гура 2000 — *Гура А.В.* Демонологические свойства животных в славянских мифологических представлениях // Славянский и балканский фольклор: народная демонология. М.: Индрик, 2000. С. 303-313.
15. Журавлев 2005 — *Журавлев А.Ф.* Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М.: Индрик, 2005.
16. Иванов 2007 — *Иванов В.В.* Балканские имена «вурдалака» и их происхождение // Балканские чтения 9. М., 2007. С. 70-79.
17. Иванов, Топоров 2008 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Вилы // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 2008. С. 195. [электронное издание]
18. Кабакова 1999 — *Кабакова Г.И.* Женщина // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах /под общей ред. Н. И. Толстого. Т.2. М.: Международные отношения, 1999. С. 205-208.
19. Конрад 1966 — *Конрад Н. И.* Хань Юй и начало китайского Ренессанса // Конрад Н. И. Запад и Восток. М.: Наука, 1966. С. 119-151.
20. Лапин, Котлярова 2018 — *Лапин А.В., Котлярова М.М.* Культ гор в традиционных религиях Китая // Россия и Китай на дальневосточных рубежах /под ред. А.П. Забияко. Благовещенск, 2018. С. 288–293.
21. Левкиевская 1995 — *Левкиевская Е.Е.* Вампир // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах /под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т.1. С. 283-286.
22. Левкиевская 1999а — *Левкиевская Е.Е.* Змей летающий // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах /под общей ред. Н. И. Толстого. Т.2. М.: Международные отношения, 1999. С. 330-332.
23. Левкиевская 1999б — *Левкиевская Е.Е.* Змея домашняя // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах /под общей ред. Н. И. Толстого. Т.2. М.: Международные отношения, 1999. С. 339-341.
24. Левкиевская 1999с — *Левкиевская Е.Е.* Змора // Этнолингвистический словарь: Славянские древности. /под общей ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 1999. Т.2. С. 341-344.
25. Левкиевская 1999d — *Левкиевская Е.Е.* Колдун // Этнолингвистический словарь: Славянские древности. /под общей ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 1999. Т.2. С. 528-534.
26. Левкиевская 2004 — *Левкиевская Е.Е.* Нави // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах /под общей ред. Н. И. Толстого. Т.3. М.: Международные отношения, 2004. С. 351-353.
27. Левкиевская 1999 — *Левкиевская Е.Е.* Духи локусов // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под общей редакцией Н.И. Толстого. Т.2. Д-К (Крошки). М., 1999. С. 155–157.
28. Ле-цзы 1995 — *Ле-цзы.* Чжуан-цзы. Ле-цзы. /Пер. В.В. Малявина. М.: Мысль, 1995.
29. Лю Ху 2021а — *Лю Ху.* Мифологические персонажи провинции Шаньдун // Живая старина. 2021, № 1. С. 12-15.

30. Лю Ху 2021b — Лю Ху. Змееподобные мифологические персонажи провинции Шаньдун (Китай) в сопоставлении с сербскими // Славянский альманах. Вып. 1–2. 2021. С. 329-345.
31. Меркулова 1965 — Меркулова В.А. О некоторых принципах этимологии названий растений // Этимология – 1964. М., 1965. С. 72–87.
32. Пальмова — Пальмова Т.Е. Религиозное почитание лисы в КНР: диссертация магистра. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2017.
33. Плотникова 1997a — Плотникова А.А. Семантический подход к описанию терминологии южнославянской обрядности // Вопросы языкознания. № 2. М., 1997. С. 77–89.
34. Плотникова 1997b — Плотникова А.А. LAMIA в балканских традициях этнографического настоящего // Балканские чтения 4. ELLAS Древняя, средняя, новая Греция. Тезисы и материалы. М., 1997. С. 108-110.
35. Плотникова 1998 — Плотникова А.А. Фрагмент балканославянской народной демонологии: борьба воздушных демонов // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. Т.2. М., 1998. С.158-169.
36. Плотникова 1999a — Плотникова А.А. Завивать // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах /под общей ред. Н. И. Толстого. Т.2. М.: Международные отношения, 1999. С. 232-233.
37. Плотникова 1999b — Плотникова А.А. Здухач // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах /под общей ред. Н. И. Толстого. Т.2. М.: Международные отношения, 1999. С. 303-305.
38. Плотникова 2000 — Плотникова А.А. Мифология атмосферных и небесных явлений у балканских славян // Славянский и балканский фольклор: Народная демонология. М.: Индрик, 2000. С. 243-258.
39. Плотникова 2004a — Плотникова А.А. Мифологическая лексика сербско-болгарского пограничья //Исследования по славянской диалектологии. Вып. 10. Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. М., 2004. С. 92-142.
40. Плотникова 2004b — Плотникова А.А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М.: Индрик, 2004.
41. Плотникова 2006a — Плотникова А.А. Семантические и культурные балканизмы в этнолингвистическом аспекте // Исследования по славянской диалектологии: Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М.: XXX, 2006. Вып. 12. С.7-19.
42. Плотникова 2006b — Плотникова А.А. Экспедиция в Болевацкий край: (восточная Сербия) // Живая старина 2006. № 4. С. 43-46.
43. Плотникова 2008 — Плотникова А.А. Слав. *zъmjъ на Балканах // Исследования по славянской диалектологии. 13. Славянские диалекты в ситуации языкового контакта (в прошлом и настоящем). М., 2008. С. 267-276.
44. Плотникова 2009 — Плотникова А.А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М.: Институт славяноведения и балканистики РАН, 2009.

45. Плотникова 2010 — *Плотникова А.А.* Хала (Из словаря «Славянские древности») // Славяноведение. 2010. № 6. С. 52-55.
46. Плотникова Седакова 2012 — *Плотникова А.А., Седакова И.А.* Судженицы // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах /под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М.: Международные отношения, 2012. С. 199-203.
47. Плотникова 2012 — *Плотникова А.А.* Хала // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах /под общей ред. Н. И. Толстого. Т.5. М.: Международные отношения, 2012. С. 405-407.
48. Плотникова 2013 — *Плотникова А.А.* Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: Этнолингвистические очерки. М.: Институт Славяноведения РАН, 2013.
49. Плотникова 2018a — *Плотникова А.А.* Карпато-балканские этнолингвистические параллели // Славянское языкознание – XVI: Международный съезд славистов. Белград, 20–27 августа 2018. Доклады российской делегации. М.: XXX, 2018. С. 453-471.
50. Плотникова 2018b — *Плотникова А.А.* Человек против непогоды (по данным центрального ареала Южной Славии) // Образ человека в языке и культуре. М, 2018. С. 241-258.
51. Плотникова 2020a — *Плотникова А.А.* Народная мифология Пчини в южнославянском контексте // Славянский альманах. 2020. № 1–2. С. 385-399.
52. Плотникова 2020b — *Плотникова А.А.* Сербская народная мифология в ареальном аспекте // Славяноведение. 2020. № 6. С.15-27.
53. Плотникова 2020c — *Плотникова А.А.* Лексические обозначения балканских персонажей народной мифологии в этнолингвистическом словаре «Славянские древности» // Балканско езикознание. LIX 2020. № 2. С. 265–279.
54. Плотникова 2021a — *Плотникова А.А.* Этнолингвистические материалы из Пчини (южная Сербия) // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. 2 /отв. ред. С.М. Толстая. М: Индрик, 2021. С. 63–149.
55. Плотникова 2021b — *Плотникова А.А.* Специфика хорватской народной мифологии // Славяноведение. 2021. № 6. С. 24–37.
56. Потебня 1914 — *Потебня А.А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. 2-е изд. Харьков: XXX, 1914.
57. Раденкович 1998 — *Раденкович Л.* Водяной бык в преданиях балканских славян // Полѹтролов. К 70-летию Владимира Николаевича Топорова. М., 1998. С. 439-446.
58. Раденкович 2004 — *Раденкович Л.* Названия демонов, ведущие происхождение от детей, умерших до крещения у славян // *Balkanica XXXIV.* Београд, 2004. С. 203–221.
59. Раденкович 2007 — *Раденкович Л.* «Беркман» и другие духи — властители земных недр у славян // Восток и запад в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова. М.: Индрик. 2007. С. 258-264.
60. Раденкович 2011 — *Раденкович Л.* Известен ли южным славянам леший? / пер. с серб. С.М. Толстой // Живая старина М., 2011. № 4. С. 34-37.
61. Раденкович 2015 — *Раденкович Л.* Турецкие наименования мифологических существ у южных славян // Славяноведение, 2015. № 4. С. 41-48.

62. Рифтин 2008 — *Рифтин Б.Л.* Вэнь-шэнь. Доу-шэнь. Лун-ван. Цзао-ван. Чуан-Шэнь // Мифы народов мира: Энциклопедия. Электронное издание / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 2008. С. 213; 325; 611; 1078–1079; 1093.
63. Санникова 1995 — *Санникова О.В.* Брань // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах /под общей ред. Н. И. Толстого. Т.1. М.: Международные отношения, 1995. С. 250-253.
64. Санникова, Усачева 1995 — *Санникова О.В., Усачева В.В.* Богинка // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах /под общей ред. Н. И. Толстого. Т.1. М.: Международные отношения, 1995. С. 215-217.
65. Седакова 2012 — *Седакова И.А.* Судьба // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах /под общей ред. Н. И. Толстого. Т.5. М.: Международные отношения, 2012. С. 203-208.
66. Слащев 1992 — *Слащев В.В.* Сравнительная характеристика персонажей украинской народной демонологии и демонологических народных персонажей сербов, черногорцев, хорватов и мусульман. Дипл. раб. МГУ, 1992.
67. Старостина 2017 — *Старостина А.Б.* Сюжеты о Волосатой деве в средневековой китайской литературе // Живая старина. 2017. № 2. С. 21-23.
68. Старостина 2022 — *Старостина А.Б.* Чудесный колонок в хэбэйском фольклоре // Живая старина 2022. № 1. С. 69-79.
69. Терновская Толстой 1995 — *Терновская О.А., Толстой Н.И.* Баба // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах /под общей ред. Н. И. Толстого. Т.1. М.: Международные отношения, 1995. С. 122-123.
70. Тертицкий 2006 — *Тертицкий К.М.* Культ лисицы в Манчжурии (1920-1940-е гг.) // *Orientalia et Classica*. Труды Института восточных культур и античности. Выпуск VI. Памяти Е.А. Торчинова. Религиозный мир Китая 2005. Исследования, материалы, переводы. М., 2006. С.273–305.
71. Токарев 1987 — *Токарев С.А.* (гл. ред.) Мифы народов мира. Т.1. М.: Советская энциклопедия, 1987.
72. Токарев 2008 – *Токарев С.А.* Душа // Мифы народов мира. Электронное издание. 2008. С. 342–343.
73. Толстая 1994 — *Толстая С.М.* «Глаголы судьбы» и их корреляты в языке культуры // Понятие судьбы в контексте разных культур/ Арутюнова Н.Д. М.: Наука, 1994. С. 143-147.
74. Толстая 1995 — *Толстая С.М.* Вила // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах /под общей ред. Н. И. Толстого. Т.1. М.: Международные отношения, 1995. С. 369-371.
75. Толстая 1999 – *Толстая С.М.* Душа // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под общей редакцией Н.И. Толстого. Т.1. М., 1999. С. 162-167.
76. Толстая 2009 — *Толстая С.М.* Лексика традиционной духовной культуры Косова в южнославянской и общеславянской перспективе // Сборник радова филозофског факултета. XXXVIII/2008. Косовска Митровица, 2009. С. 39.

77. Толстая 2010 — *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры (Очерки по славянской этнолингвистике). М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010.
78. Толстая 2010 – *Толстая С.М.* Московская школа этнолингвистика Наука в России, № 3, 2010.
79. Толстая, Виноградова 1989 — *Толстая С.М., Виноградова Л.Н.* Персонажи «низшей» мифологии в архаической картине мира: Балканская картина мира в этноязыковом и культурно-историческом аспекте // Советское славяноведение. 1989. № 4. С. 73–75.
80. Толстой 1995 — *Толстой Н.И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995.
81. Толстой, Толстая 1979 — *Толстой Н.И., Толстая С.М.* К семантике и структуре сербских заклинаний градовой тучи // BALCANO–BALTO–SLAVICA. Симпозиум по структуре текста: Предварительные материалы и тезисы. М.: Институт славяноведения и балканистики АН СССР, 1979.
82. Толстой, Толстая 1981 — *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст /Институт славяноведения и балканистики АН СССР. М.: Наука, 1981. С. 44-121.
83. Толстой, Толстая 1995 — *Толстой Н.И., Толстая С.М.* О словаре «Славянские древности» // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах /под ред. Н. И. Толстого. Т.1. М.: Международные отношения, 1995. С. 5-14.
84. Толстой, Толстая 2013 — *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Славянская этнолингвистика: вопросы теории. М.: Институт славяноведения РАН, 2013.
85. Трефилова 2004 — *Трефилова О.В.* Этнолингвистические материалы из с. Стакевцы, р-н Белоградчика (Северо-Западная Болгария) // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 10. М.: Институт славяноведения РАН, 2004. С. 354-398.
86. Фасмер 1986 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т.1. М.: Прогресс, 1986.
87. Шаньхайцзин 1977 – Каталог гор и морей (Шаньхайцзин) /Пер. Э.М. Яншиной. Москва, 1977.
88. Шидзин 1957 – Шицзин. Книга песен и гимнов/ Изд. подгот. А. А. Штукин и Н. Т. Федоренко; Отв. ред. Н. Т. Федоренко; Поэт. ред. А. Е. Адалис; Ред. изд-ва О. К. Логинова. М.: Академия наук СССР, 1957.
89. Штейнталь 1964 — *Штейнталь Г.* Грамматика, логика и психология (их принципы и их взаимоотношения) // В.А. Звегинцев. История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях. Ч. 1. М.: Просвещение, 1964. С. 127-135.
90. Юань Кэ., Рифтин — *Юань Кэ., Рифтин Б.Л.* (отв. ред.) Мифы древнего Китая. М.: наука. 1987.
91. Якушкина 2004 — *Якушкина Е.И.* Южнославянская лексика судьбы с точки зрения ареалогии // Исследования по славянской диалектологии. Вып.10. М., 2004. С. 168-183.

II. На кириллице (сербској)

92. Беговић 1887 — *Беговић Н.* Живот и обичаји Срба граничара, Загреб, 1887.
93. Бјелетић 2002 — *Бјелетић М.* Духовна култура Словена у светлу етимологије: јел. (х)ала // *Dzieje Słowian wświetle leksyki. Pamięci profesora Franciszka Sławskiego.* Kraków, 2002.
94. Богдановић 2007 — *Богдановић Н.* Змијски речник југоисточне Србије // Српски дијалектолошки зборник. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2007. Књ. 54. С. 521–547.
95. Бодироговић 2010 — *Бодироговић М.* Прогнана бића: српска митологија. Нови Сад: Орфелин, 2010.
96. Бошковић-Матић 1966 — *Бошковић-Матић М.* Обичаји о рођењу // Гласник Етнографског музеја у Београду. Књ. 28-29. Београд, 1966. 173-189.
97. Вражиновски 1995 — *Вражиновски Т.* Народна демонологија на македонците. Скопје; Прилеп, 1995.
98. Врчевић 1881 — *Врчевић В.В.* Низ српских приповиједака. Панчево, 1881.
99. Вучковић 1999 — *Вучковић Р.* Казивања о митолошким бићима у селу Стубица код Параћина // *Расковник XXV.* Бб. 95-98. Београд, 1999. 61-74.
100. Вукмановић 2009 — *Вукмановић А.* Водена вила и вилина вода // *Моћ књижевности: in memoriam Ана Радин,* 2009. С. 299-315.
101. Гајић 2011 — *Гајић Н.* Словенска митологија, Лагуна, Београд, 2011.
102. Грбић 1909 — *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Бољевачког // Српски етнографски зборник. Књ. 14. 1909.
103. Динић 2008 — *Динић Ј.* Тимочки дијалекатски речник. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2008.
104. Ђорђевић 1958 — *Ђорђевић Д.М.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави, Српски етнографски зборник Књ. 70, Београд. 1958.
105. Ђорђевић 1953а — *Ђорђевић Т.Р.* Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању, Српски етнографски зборник Књ 66, Београд, 1953.
106. Ђорђевић 1953б — *Ђорђевић Т.Р.* Вештица и вила у нашем народном веровању и предању // Српски етнографски зборник, Књ 67. Београд, 1953.
107. Ђорђевић 1984 — *Ђорђевић Т.Р.* Сребрни цар // *Наш народни живот.* 3. Београд, 1984.
108. Ђорђевић 1990 — *Ђорђевић Т.Р.* Деца у веровањима и обичајима нашега народа. Београд: Ниш, 1990.
109. Ђорђевић 1980 — *Ђорђевић Т.Д.* Неки обичаји и веровања у Старом Влаху, Етнологија I/4, Скопље. 1980.
110. Ђорђевић-Белић 2013 — *Ђорђевић-Белић С.Ђ.* Власински водени бик: фолклорни текст, ритуална пракса и замишљање заједнице // *Aquatica / Ур. М. Детелић, Ј. Делић.* Београд: Балканолошки институт САНУ, 2013. С.103-130.

111. Елезовић 1932 — *Елезовић Г.* Речник косовско-метохиског дијалекта // Српски дијалектолошки зборник. Београд, 1932. Књ. 4. Св. 1. С. 1-479.
112. Елезовић 1935 — *Елезовић Г.* Речник косовско-метохиског дијалекта // Српски дијалектолошки зборник. Београд, 1932. Књ. 6. Св. 2. С. 1-589.
113. Живковић 2000 — *Живковић Г.* Рударски дух у веровању рудара Тимочке крајине // Етно-Културолошки зборник VI Сврљиг, 2000. 143-147.
114. Зечевић 1969 — *Зечевић С.* Митска бића народних веровања североисточне Србије, // Гласник Етнографског музеја у Београду. Бр. 31-32. Београд. 1969. 347-359.
115. Зечевић 1970 — *Зечевић С.* Порекло наших веровања о кућној змији» // Народно стваралаштво 35-36. Београд. 1970. С. 141-150.
116. Зечевић 1981 — *Зечевић С.* Митска бића српских предања. Београд, 1981.
117. Зечевић 1984 — *Зечевић С.* Из народне митологије ужичког краја // Гласник Етнографског музеја у Београду. Књ. 48, 1984. С. 341-358.
118. Зечевић 1993 — *Зечевић С.* Веровања из традиције становништва приобалних насеља Доњег Дунава // Гласник Етнографског музеја у Београду. Књ. 57. Београд, 1993. С. 257-273.
119. Златановић 2014 — *Златановић М.* Речник говора југа Србије. Врање: Учитељски факултет у Врању, 2014.
120. Златковић 1998 — *Златковић Д.* Душе умрлих као митолошка бића у Горњем Високу, Расковник XXIV, бр. 93–94, Београд 1998.
121. Јефтић 1958 — *Јефтић М.* Одбрана од града у Поцерини // Гласник етнографског музеја у Београду. Књ. 21-23, 1958. С. 281-292.
122. Карацић 1818 — *Карацић В.Ст.* Српск рјечник. Београд, 1818.
123. Карацић 1952 — *Карацић В.Ст.* Српски рјечник. Београд, 1852.
124. Карацић 1987 — *Карацић В.Ст.* Српске народне Пословице. Београд. 1987.
125. Кордић 1990 — *Кордић Р.* Здухач: психоанализа текста. Београд: Научна књига, Никшић: Универзитетска ријеч. 1990.
126. Кулишић, Петровић, Пантелић 1970 — *Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд: Нолит, 1970.
127. Милићевић 1894 — *Милићевић М.* Живот Срба сељака // Српски Етнографски Зборник. књ. I. Београд. 1894. С. 149–159.
128. Милосављевић 1913 — *Милосављевић С.* Српски народни обичаји из среза Хомољског // Српски етнографски зборник. Књ. 19. 1913.
129. Петровић 1999 — *Петровић С.* Српска митологија. Систем српске митологије. Књ. 1. Ниш: Просвета, 1999.
130. Раденковић 2001 — *Раденковић Љ.* Митолошки господари градоносних облака. Словенске паралеле // Зборник Етнографског музеја у Београду. 1901-2001. Београд, 2001. С.445-453.

131. Раденковић 2009 — *Раденковић Љ.* Вампир – вукодлак – вџрколак // Моћ књижевности. In *методиам* Ана Радин. Уредник Мирјана Детелић, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 110. Београд, 2009. С. 275-286.
132. Раденковић 2012 — *Раденковић Љ.* Кућна змија у веровању и предању словенских народа // *Гује и јакрепи: књижевност, култура / уредници М. Детелић, Ј. Делић.* Београд: Балканолошки институт САНУ, 2012. С. 167-184.
133. Раденковић 2013 — *Раденковић Љ.* Водени дух – Водењак. Словенске паралеле // *Aquatica: književnost, kultura / Ур. М. Детелић, Ј. Делић.* Београд: Балканолошки институт САНУ, 2013. С. 161-172.
134. Радуловић 2013 — *Радуловић Н.* Одређивање судбине у фолклорним наративима. // *Зборник у част Марији Клеут.* Ур. С. Томин, Љ. Пешикан Љуштановић, Н. Половина. Нови Сад: Филозофски факултет, 2013. С 217-239.
135. Степановић 1998 — *Степановић В.* Казивање о митолошким бићима у селу Хум код Ниша // *Расковник.* Бр. 93-94, 1998. С. 79-87
136. Филиповић 1933 — *Филиповић М.С.* Сребрни цар // *Гласник Етнографског музеја у Београду,* књ. 8. Београд, 1933. С. 93-95.
137. Чајкановић 1994 — *Чајкановић В.* Стара српска религија и митологија. Београд: Сабрана дела. Т.5., 1994.
138. Шкарић 1939 — *Шкарић М.* Живош и обичаји «Планинаца» под Фрушком гором. Српски етнографски зборник. Књ LIV, 1939.

III. На латинице (сербској)

139. Vukanović 1986 — *Vukanović T.* Srbi na Kosovu. II. Vranje, 1986.
140. Skok 1971 — *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb: Jugoslovenska akademija znanosti i umetnosti, 1971–1973. Књ.1. 1971. Књ.2. 1972 Књ.3. 1973.
141. Stanojević 1928 — *Stanojević S.* Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka. Књ.3. Bibliografski zavod. Zagreb, 1928.
142. Škaljić 1979 — *Škaljić A.* Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku. Sarajevo, 1979.
143. Trojanović 1983 — *Trojanović S.* Glavni Srpski Zrtveni Obicaji Starinska Srpska Jela I Pica, Београд, 1983.
144. РСЈ 2011 — Речник српског језика. Нови Сад, 2011.

IV. На китајском

145. Ван Вэйхуа 2010 — 王卫华. 春节习俗与女性身份意识 — 以当代山东沂蒙山区榆钱村为个案: 博士论文 / 中央民族大学, 2010 年. [*Ван Вэйхуа.* Обычаи Праздника весны и осознание женской идентичности – на примере деревни Юйцзянь в горном районе

Имэншань провинции Шаньдун: докторская диссертация/ Центральный национальный университет, 2010].

146. Ван Минюань 2019 — 王明远. 石婆婆信仰初探 // 枣庄学院学报, 2019 年, 第 4 期, 第 117-124 页. [Ван Минюань. Предварительное исследование веры в бабушку-камень // Вестник Цзаочжуанского университета, 2019. № 4. С. 117-124.]

147. Ван Синьвэнь 2011 — 王新文. 山东地区打旱魃风俗的由来 // 潍坊教育学院学报 2011 年, 第 2 期, 第 39-41 页. [Ван Синьвэнь. Происхождение обычая “бороться с демоном ханьба” в провинции Шаньдун // Вестник Вэйфанского института образования. 2011. № 2. С. 39-41.]

148. Ван Синьвэнь 2012 — 王新文. 古代山东地区的祈雨风俗考述: 硕士论文/ 山东师范大学, 2012 年. [Ван Синьвэнь. Исследование обычая молитва о дожде в древнем Шаньдуне: магистерская диссертация/ Шаньдунский педагогический университет, 2012].

149. Ван Тинця 1995 — 王廷洽. 中国古代的神树崇拜 // 青海师范大学学报. 1995 年, 第 2 期, 第 23-27 页. [Ван Тинця. Поклонение духу дерева в древнем Китае // Вестник Цинхайского педагогического университета. 1995. № 2. С. 23-27.]

150. Ван, Тянь, Ма 2012 — 王晓军, 田家成, 马春时. 苍山方言志: 山东方言志丛书. 济南: 齐鲁书社, 2012 年. [Ван Сяоцзюнь, Тянь Цзячэн, Ма Чуньши. Описание диалекта уезда Цаншань: Серия описания диалектов Шаньдуна. Цзинань: изд-во “Цилушущэ”, 2012].

151. Ван Цинань 2010 — 王庆安. 秃尾巴老李在山东 // 齐鲁晚报. 2010 年 10 月 21 日. 第 B02 版. [Ван Цинань. Бесхвостый Лао Ли в Шаньдуне // Цилуваньбао: газета, 21 октября 2010].

152. Ван Цянь 2014 — 王谦. 博山颜文姜传说与庙会研究. 硕士论文: 中国海洋大学, 2014 年, 第 27-30 页. [Ван Цянь. Легенда о Янвэньцзяне в Бошане и исследование храмовой ярмарки. Магистерская диссертация: Китайский океанологический университет. 2014. С. 27-30].

153. Ван, Чжан, Лю, Линь, Ли 2015 — 王艳; 张玉; 刘银璐; 林清; 李晓桐. 聊城茌平县鲁义姑庙会的传承与改善 // 山西青年. 2015 年第 24 期, 第 11-13 页 [Ван Янь, Чжан Юй, Лю Иньлу, Линь Цин, Ли Сяотун. Наследие и улучшение храмовой ярмарки Луйигу в уезде Чипин, г. Ляочэн // Молодежь (провинции) Шаньси: журнал. 2015. № 24. С. 11-13.]

154. Ван Шуся 1995 — 王淑霞. 荣成方言志: 山东方言志丛书. 北京: 语文出版社, 1995 年. [Ван Шуся. Описание диалекта уезда Жунчэн: Серия описания диалектов Шаньдуна. Пекин: изд-во “Юйвэнь чубаньшэ”, 1995].

155. Ван Шуся, Чжан Яньхуа 2005 — 王淑霞, 张艳华. 定陶方言志: 山东方言志丛书. 长春: 时代文艺出版社, 2005 年. [Ван Шуся, Чжан Яньхуа. Описание диалекта р-н Динтао: Серия описания диалектов Шаньдуна. Чанчунь: изд-во “Шидайвэнь чубаньшэ”, 2005].

156. Вань Фанвэнь 2003 — 万方文. 华夏民间俗信宗教: 阎王 // 书屋. 2003, 第 3 期, 第 1 页. [Вань Фанвэнь. Китайская народная религиозная вера: яньван // Комната книг: журнал, 2003. № 3. С. 1]

157. Гай Сунтин 1991 — 盖松亭. 莱阳搬姑姑习俗源流考 // 民俗研究. 1991 年. 第 4 期. 第 84-85 页. [Гай Сунтин. Исследование происхождения обычая Бангугу в уезде Лайян // Исследование фольклора: журнал. 1991. № 4. С. 84-85.]
158. Гань Бао, Дунлицзы 2020 — 干宝, 东篱子(注). 搜神记全鉴. 北京: 中国纺织出版社有限公司, 2020 年. [Гань Бао, Дун Лицзы. Полная оценка о книге Со Шэнь Цзи (“Заметки о духах”). Пекин: изд-во “Чжунго фанчжи чубаньшэ”, 2020.]
159. Гао Синцзянь — 高兴建. 祭大海拜龙王: 山东日照渔民节祈求平安鱼虾满仓. 访问时间: 2021 年 11 月 18 日. [Гао Синцзянь. Жертвоприношение морю и поклонение царю драконов: молитва о безопасности и за склад, наполненный рыбой и креветками, на фестивале рыбаков в городском округе Жичжао провинции Шаньдун. URL: https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_2939817 (Дата посещения: 18 ноября 2021 г.)]
160. Гао Сяохун 2011 — 高晓虹. 章丘方言志: 山东方言志丛书. 济南: 齐鲁书社, 2011 年. [Гао Сяохун. Описание диалекта р-н Чжанцю: Серия описания диалектов Шаньдуна, Цзинань: изд-во “Цилушушэ”, 2011].
161. Гао Жуйцинъ, Чжан Чэнфу 2009 — 高瑞芹, 张成福. 民间故事与社会生活的双重变奏 — 以崂山民间宗教故事为主要考察对象. // 青岛行政学院学报. 2009 年, 第 10 期, 第 89-93 页. [Гао Жуйцинъ, Чжан Чэнфу. Двойной смысл народных историй и общественной жизни - использование лаошанских народных религиозных историй в качестве основного объекта исследования // Вестник административного института г. Циндао. 2009. № 10. С. 91]
162. Гао Хунсин 2010 — 高洪兴. 鬼节与阴阳五行: 从清明节和中元节说起 // 中国民族报. 2010 年 3 月 30 日, 第 006 版. [Гао Хунсин. Фестиваль призраков и пять элементов инь и ян: говоря о праздниках Цинмин и Чжунюань // Чжунгоминьцзубао: газета, 30 марта 2010.]
163. Гао Шэньгуй 1996 — 高慎贵. 新泰方言志: 山东方言志丛书. 北京: 语文出版社, 1996 年. [Гао Шэньгуй. Описание диалекта уезда Синьтай: Серия описания диалектов Шаньдуна. Пекин: изд-во “Юйвэнь чубаньшэ”, 1996.]
164. Го Фулян 2014 — 郭福亮. 运道与信仰: 基于临清碧霞元君信仰的研究 // 泰山学院学报. 2014 年, 第 5 期, 第 35-40 页. [Го Фулян. “Дао” и вера: исследование, основанное на вере Бисяюаньцзюня в уезде Линьцин // Вестник Тайшаньского университета. 2014. № 5, С. 35-40.]
165. Го Цзыюй 2018 — 郭紫宇. 鲁西南地区“泰山石敢当”习俗文化内涵分析—以山东省枣庄市 Y 镇为例 // 美与时代 (城市版). 2018 年, 第 99-100 页. [Го Цзыюй. Анализ культурной коннотации обычая «Тайшаньский шигандан» на юго-западе Шаньдуна – на примере города Y в провинции Шаньдун // Красота и времена (городское издание): журнал. 2018. № 7. С. 99-101].
166. Дай Юнся 2019 — 戴永夏. 旱灾与“旱魃” // 齐鲁晚报. 2019 年 7 月 8 日, 第 11 版. [Дай Юнся. Засуха и демон ханьба // Цилуваньбао: газета, 08 июля 2019.]
167. Дао Тунцзюй, Чжао Жун 2015 — 刁统菊, 赵容. 山东中元节节俗述略 // 云南民族大学学报 (哲学社会科学版). 2015 年, 第 3 期, 第 66 页. [Дао Тунцзюй, Чжао Жун. Краткое описание обычаев Шаньдунского фестиваля Чжунюань // Вестник Юньнаньского университета национальностей. 2015, № 3. С. 66]

168. Дин Вэйфэнь 1983 — 丁惟汾. 俚语证古. 济南: 齐鲁书社. 1983 年. [*Дин Вэйфэнь. Специфичные слова как доказательство древности текста. Цзинань: изд-во “Цилушусэ”, 1983.*]
169. Дин Шилиян, Чжао Фан 1995 — 丁世良, 赵放. 中国地方志资料汇编 (华东卷上). 北京: 书目文献出版社, 1995 年. [*Дин Шилиян, Чжао Фан. Сборник материалов китайских краеведов. Т. Хуадунцзюань Шан. Пекин: изд-во “Шумувэньсянь чубаньшэ”, 1995.*]
170. Дин Шэншу 2012 — 丁声树. 现代汉语词典第六版. 商务印书馆, 2012. [*Дин Шэншу (глав. ред.) Словарь современного китайского языка. Шестое издание. Пекин: изд-во “Шануиньшугуань”, 2012.*]
171. Ду Цзин, Лю Цзиньмэй 2016 — 杜婧, 刘金梅. 汉人亲属关系与人神关系的互动模式-对沂蒙山区三个信仰案例的思考 // 创新. 2016 年, 第 5 期, 第 70-79 页. [*Ду Цзин, Лю Цзиньмэй. Модель влияния родственных связей и взаимоотношений между богами и людьми у ханьцев: размышления о трех примерах верований в горном районе Имэншань // Новаторство: журнал. 2016. № 5. С. 70–79.*]
172. Дяо Тунцзюй 2015 — 刁统菊. 山东中元节节俗述略 // 云南民族大学学报. 2015 年, 第 3 期, 第 60-67 页. [*Дяо Тунцзюй. Краткое описание обычаев Шаньдунского фестиваля Чжунюань // Вестник Юньнаньского университета национальностей. 2015. № 3. С. 60-67.*]
173. Дяо Тунцзюй 2005 — 刁统菊. 庙会、传说与历史 —对费县龙王堂庙会的调查与思考 // 民俗研究. 2005 年, 第 4 期, 第 239-257 页. [*Дяо Тунцзюй. Храмовые ярмарки, легенды и история – исследования и размышления о храмовой ярмарке Лунвантямяо в уезде Фэйсянь // Исследование фольклора: журнал. 2015. № 4. С. 239-257.*]
174. Дяо Тунцзюй, Ли Жань 2015 — 刁统菊, 李然. 庙会、传说与历史—对费县龙王堂庙会的调查与思考 // 民俗研究. 2015 年, 第 4 期, 第 239-257 页. [*Дяо Тунцзюй, Ли Жань. Храмовые ярмарки, легенды и история – исследования и размышления о храмовой ярмарке Лунвантан в уезде Фэйсянь // Исследование фольклора: журнал. 2015. № 4. С. 239-257.*]
175. Дяо Тунцзюй 2014 — 刁统菊. 从“敬神”到“祭祖”: 微山湖湖区渔民宗族文化的建构 // 民俗研究. 2014 年, 第 4 期, 第 133-144 页. [*Дяо Тунцзюй. От “поклонения Богу” к “принесению в жертву предков”: формирование клановой культуры рыбаков в районе озера Вэйшань // Исследование фольклора: журнал. 2014. № 4. С. 133-144.*]
176. Е Тао 1993 — 叶涛. 孔子故里风俗. 北京: 华语教学出版社, 1993 年. [*Е Тао. Обычаи родины Конфуция. Пекин: изд-во “Хуаюйцзяосюэ чубаньшэ”, 1993.*]
177. Е Тао 2002 — 叶涛. 海神、海神信仰与祭祀仪式 // 民俗研究. 2002 年, 第 3 期, 第 65-80 页. [*Е Тао. Божество моря, вера в божество моря и жертвенная церемония) // Исследование фольклора: журнал, 2002. № 3. С. 65-80.*]
178. Е Тао 2003 — 叶涛. 中国民俗大系: 山东民俗. 兰州: 甘肃人民出版社, 2003 年. [*Е Тао. Народные обычаи Китая: Шаньдунский народный обычай. Ланьчжоу: изд-во “Ганьсу жэньминь чубаньшэ”, 2003.*]
179. Е Тао 2007 — 叶涛. 泰山石敢当. 杭州: 浙江人民出版社, 2007 年. [*Е Тао. Тайшаньский дух камня Шигандань», Ханчжоу: изд-во “Чжэцзян жэньминь чубаньшэ”, 2007.*]

180. Е Шусянь 1992 — 叶舒宪. 中国神话哲学. 北京: 中国社会科学出版社, 1992 年. [*Е Шусянь*. Китайская философия мифологии. Пекин: изд-во “Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ”, 1992.]
181. Жуань Куйшэн 2012 — 阮葵生. 茶余客话(下) // 历代笔记小说大观. 上海: 上海古籍出版社, 2012 年, 第 569 页. [*Жуань Куйшэн*. Гостевая беседа во время чаепития (Часть 2) // Большой взгляд на заметки и романы прошлых династий: сборник. Шанхай: изд-во “Шаньхай гуцзи чубаньшэ”, 2012. С. 569.]
182. Жунчэнши — 荣成市人民政府门户网站. 巫术信仰. 访问时间: 2022 年 7 月 9 日. [Сайт народного правительства уезда Жунчэн. Вера в колдовство. Дата посещения: 9 июля 2022. URL: http://www.rongcheng.gov.cn/art/2015/7/15/art_40558_1110054.html]
183. Жэнь Чжицзян 2014 — 任志强. 中国古代狐精故事研究: 博士论文/ 山东大学, 2014 年. [*Жэнь Чжицзян*. Исследование историй древних китайских духов лисы: докторская диссертация/ Шаньдунский университет, 2014.]
184. Жэнь Шуанся 2010 — 任双霞. 清末泰山信仰在海岱间的传布—以青山碧霞宫与大泽山日照庵为中心 // 泰山学院学报. 2010 年, 第 5 期, 第 54-60 页. [*Жэнь Шуанся*. Распространение веры в священный гор Тайшань в приморском районе во время поздней династии Цин — на примере Бисягун и Жичжаоань // Вестник Тайшаньского университета, 2010. № 5. С. 54-60.]
185. Кун Вэньли 2017 — 孔文丽. 撒馍馍: 一种民间育儿祛病习俗的研究—以曲阜市陵南村为个案: 硕士论文/ 山东大学, 2017. [*Кун Вэньли*. Рассыпание пампушек: Исследование народных обычаев воспитания детей и отпугивания болезней — на примере деревни Линнаньцунь города Цюйфу: магистерская диссертация/ Шаньдунский университет, 2017.]
186. Ли Бинхай 1993 — 李炳海. 从九尾狐到狐媚女妖—中国古代的狐图腾与狐意象 // 学术月刊. 1993 年, 第 12 期, 第 71-75, 78 页. [*Ли Бинхай*. От девятихвостой лисы до женского демона очаровательной лисицы —мысленное представление и образы лисицы в Древнем Китае // Академический ежемесячник: журнал. 1993. № 12. С. 71-75, 78.]
187. Ли, Гао, Ван 1988 — 李庆辰, 高洪钧, 王淑艳. 无常二则 // 醉茶志怪, 中卷二. 石家庄: 河北人民出版社. 1988 年, 第 83-84 页. [*Ли Цинчэнь, Гао Хунцзюнь, Ван Шуянь*. О демонах “Учаны” // Цзуйчачжигуай: демонологическая книга. Том 2. Шицзячжуан: изд-во “Хэбэйжэньминь чубаньшэ” 1988. С. 83-84]
188. Ли Дэли 1989 — 李德铃. 秃尾巴老李 // 中国民间文学集成山东卷济南市天桥区, 济南, 1989 年. [*Ли Дэли*. Бесхвостый дракон туибалаоли // Сборник китайского народного творчества. Том района Тяньцяо города Цзинань провинции Шаньдун. Цзинань, 1989. С. 179.]
189. Ли Жань 2008 — 李然. 传说的融合与再造—以鲁西南地区的黄河大王与秃尾巴老李传说为例 // 民俗研究. 2008 年, 第 3 期, 第 100-110 页. [*Ли Жань*. Слияние и воссоздание легенд — на примере легенды о даване реки Хуанхэ и бесхвостом Лао Ли на юго-западе провинции Шаньдун // Исследование фольклора: журнал, 2008. № 3. С. 100-110.]
190. Ли Жань 2016 — 李然. 山东秃尾巴老李传说与信仰研究. 济南: 山东人民出版社. 2016 年. [*Ли Жань*. Исследование легенд и верований о бесхвостом драконе Лао Ли в провинции Шаньдун. Цзинань: изд-во “Шаньдун жэньминь чубаньшэ”, 2016.]

191. Ли Жун 2002 — 李荣. 现代汉语方言大辞典. 南京: 江苏教育出版社, 2002 年. [Ли Жун. Словарь современных китайских диалектов. Нанкин: изд-во “Цзянсуцзяоюй чубаньшэ”, 2002.]
192. Ли Жун, Цянь Цзэнъи 1997 — 李荣, 钱曾怡. 济南方言词典. 南京: 江苏教育出版社 1997. [Ли Жун, Цянь Цзэнъи. Словарь диалекта г. Цзинань. Нанкин: изд-во “Цзянсу цзяоюй чубаньшэ”, 1997.]
193. Ли Сяохуа, Лю Цзунбинь 2004 – 李晓华, 刘宗彬. 中国古代的颜色文化 // 井冈山师范学院学报. 2004 年, 第 3 期, 第 31-33 页. [Ли Сяохуа, Лю Цзунбинь. Цветовая культура в древнем Китае // Вестник Цзинганшаньского педагогического университета. 2004. №3. С. 31-33.]
194. Ли Фэнцан, Лю Ботао 2022 — 李凤苍, 刘伯涛. 探访石干娘记. 访问时间: 2022-3-19. [Ли Фэнцан, Лю Ботао. Визит к Шиганьяню. Дата посещения: 19 марта 2022. URL: <http://www.yimengwang.net/ympkt/yishuizhan/2021-03-22/5891.html>].
195. Ли Хайюнь 2012 — 李海云. 狐仙: 多重互动中信仰传统的村落建构 — 以鲁中禹王台村为例 // 民族艺术. 2012 年, 第 2 期, 第 64-67 页. [Ли Хайюнь. Дух лисы: реконструкция деревенской традиционной веры во множественном взаимодействии – на примере деревни Ювантай в зоне Лучжун // Народное искусство: журнал. 2012. № 2. С. 64-67.]
196. Ли Цзучэн 1989 — 李祖晨. 博山民间文学集成. 博山: 民间文学集成编委会. 1989 年. [Ли Цзучэн. Сборник народного творчества района Бошань. Бошань: Редколлегия народного творчества, 1989.]
197. Ли Цзяньпин 1998 — 李剑平. 中国神话人物辞典. 西安: 陕西人民出版社, 1988. [Ли Цзяньпин. Словарь китайских мифологических персонажей. Сиань: изд-во “Шаньси жэньминь чубаньшэ”, 1998.]
198. Ли Чуаньцзюнь, Ма Вэньцзе 2009 — 李传军, 马文杰. 庙会与乡土社会的建构 — 以青岛即墨马山庙会的狐仙信仰为中心 // 民间文化论坛. 2009 年, 第 6 期, 第 47-54 页. [Ли Чуаньцзюнь, Ма Вэньцзе. Храмовая ярмарка и строительство сельского общества – в центре внимания вера в духа лисы на Храмовой ярмарке на горе Машань в районе Цзимо города Циндао // Народный культурный форум: журнал, 2009. № 6. С. 47-54.]
199. Линь Цуйюнь 2018 — 林翠云. 旱魃—“女英雄”至“女魔鬼”的转变探析 // 长江丛刊 2018 年, 第 18 期, 第 51-52 页. [Линь Цуйюнь. Ханьба - Анализ превращения «героиня» в «женщин-демонов» // Чанцзянский альманах: журнал. 2018. № 18. С. 51-51.]
200. Лу Сюйшоу 2018 — 卢绪首. 花子汪里的鳖精 // 北方文学, 2018 年, 第 8 期. [Лу Сюйшоу. Дух черепахи в водоёме Хуацзыван // Северная литература: журнал, 2018. № 8. С. 10-11.]
201. Луань Баоцюнь 2009 — 栾保群. 中国神怪大辞典. 北京: 人民出版社, 2009 年. [Луань Баоцюнь. Словарь китайских духов и демонов. Пекин: изд-во “Жэньминь чубаньшэ”, 2009.]
202. Лю Ай — 刘艾. 城阳王与老鳖精: 莒县民间故事传说: 东方红旅社附近故事. 访问时间: 2021-09-12. [Лю Ай. Принц Чэньянван и старая бессмертная черепаха: народные сказки и легенды в уезде Цзюйсянь: истории вблизи отеля Дунфаньхун. URL: <http://www.jvxian.com/news/show-549.html> (Дата посещения: 12 сентября 2021)].

203. Лю Сян, Хуан Фуми, Лю Сяодун 1998 — 刘向, 皇甫谧, 刘晓东. 列女传. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1998 年. [*Лю Сян, Хуан Фуми, Лю Сяодун. Повествование о героине. Шэньян: изд-во “Ляонин цзяоюй чубаньшэ”, 1998.*]
204. Лю Цзюнь 2007 — 柳军. 精怪、鬼魅、神仙: 硕士论文/ 河北大学, 2007 年. [*Лю Цзюнь. Демоны, призраки, духи: магистерская диссертация/ Хэбэйский университет, 2007.*]
205. Лю Чжунъюй 1997 — 刘仲宇. 中国精怪文化. 上海: 上海人民出版社, 1997 年. [*Лю Чжунъюй. Китайская культура призраков и демонов, Шанхай: изд-во “Шаньхай жэньминь чубаньшэ”, 1997.*]
206. Лян Исинь 2016 — 梁艺欣. 吸血鬼与僵尸形象的跨文化研究 // 太原城市职业技术学院学报. 2016 年, 第 2 期, 第 185-186 页. [*Лян Исинь. Межкультурное исследование образа вампиров и зомби // Вестник Тайюаньского городского профессионально-технического колледжа. 2016. № 2. С. 185-186.*]
207. Ма Лан 2018 — 马兰. 家宅“六神”信仰流变考 // 廊坊师范学院学报. 2018 年, 第 3 期, 第 81-84 页. [*Ма Лань. Исследование верования «шести духов» в доме // Вестник Ланфанского педагогического университета, 2018. № 3. С. 81-84.*]
208. Ма Линьлинь 2018 — 马琳琳. 民众生活中的泰山石敢当信仰习俗研究 — 以泰安地区 Q 村的调查为个案 硕士论文: 西北民族大学, 2008 年. [*Ма Линьлинь. Изучение веры и обычаев Тайшань шигандана в народной жизни – на примере деревни Q в районе Тайань: магистерская диссертация/ Северо-западный университет национальностей. 2018.*]
209. Ма Фанфан 2018 — 马仿仿. 民间信仰与地方社会: 山东定陶地区“家户型香堂”研究: 硕士论文/广东技术师范学院. 2018 年. [*Ма Фанфан. Народная вера и местное общество: исследование «Дома Сяньтан» в районе Динтао: Магистерская диссертация/ Гуандунский технический педагогический институт. 2018.*]
210. Мэн Минь 2014 — 孟敏. 山东临朐地区民间“香站”信仰研究: 硕士论文/ 中海海洋大学. 2014 年. [*Мэн Минь. Исследование народных верований в «сянчжань» в районе Линьцзюй провинции Шаньдун: магистерская диссертация/ Китайский океанологический университет. 2014.*]
211. Мэн Цинтай, Ло Футэн 1994 — 孟庆泰, 罗福腾. 淄川方言志: 山东方言志丛书. 北京: 语文出版社, 1994 年. [*Мэн Цинтай, Ло Футэн. Описание диалекта р-н Цзычуань: Серия описания диалектов Шаньдуна. Пекин: изд-во “Юйвэнь чубаньшэ”, 1994.*]
212. Нин Тиндэ 2013 — 宁廷德. 宁阳方言志: 山东方言志丛书. 济南: 齐鲁书社, 2013 年. [*Нин Тиндэ. Описание диалекта уезда Ниньян: Серия описания диалектов Шаньдуна, Цзинань: изд-во “Цилушушэ”, 2013*]
213. Суй Сиу 1988 — 隋希武. 扎姑姑. // 民俗研究. 1988 年, 第 2 期, 第 90 页. [*Суй Сиу. Чжа-гугу (шить гугу) // Исследования фольклора: журнал. 1988. № 2. С. 90.*]
214. Сун Хайянь 2013 — 宋海燕. 中国民间命运观的文化反思及其启示 // 云南行政学院学报, 2013 年, 第 2 期, 第 174-176 页. [*Сун Хайянь. Отражение в культуре китайского народного взгляда на судьбу // Вестник Юньнаньского административного института, 2013. № 2. С. 174-176.*]

215. Сун Цзункэ 1991 — 宋宗科. 丘处机斩蛇精 // 崂山故事选. 青岛: 青岛市崂山风景区管委会. 下篇. 1991年, 第 92-94 页. [Сун Цзункэ. Цю Чуцзи убивает демона змеи // Подборка рассказов из района Лаошань: сборник. Т.3. Циндао: Комитет по управлению живописным районом Лаошань в городе Циндао, 1991. С. 92–94.]
216. Сун Эньцюань 2005 — 宋恩泉. 汶上方言志: 山东方言志丛书. 济南: 齐鲁书社, 2005. [Сун Эньцюань. Описание диалекта уезда Вэньшан: Серия описания диалектов Шаньдуна. Цзинань: изд-во “Цилушушэ”, 2005.]
217. Сунь Цисян 2018 — 孙其香. 狐仙形象的新发展 — 浅析淄博淄川“李半仙民间故事”中的狐仙形象 // 淄博师专论丛. 2018年, 第 4 期, 第 70-74 页. [Сунь Цисян. Новое развитие образа духа лисы – анализ образа духа лисы в народной истории «Ли Баньсянь» в районе Цзычуань города Цзыбо // Вестник Цзыбоского педагогического колледжа. 2018, № 4. С. 70-74.]
218. Сюй Мэньин 2017 — 徐梦莹. 门神的演变及其在新时期的文化内涵 // 中国民族美术. 2017. № S1. С. 56-63. [Сюй Мэньин. Эволюция бога дверей и его культурная коннотация в новую эпоху // Китайское национальное искусство: журнал. 2017. № S1. С. 56-63.]
219. Сюй Сяоцянь 1986 — 许效前. “毛人水鬼”之谜 // 金寨文史资料 (三), 1986年, 第 188 页. [Сюй Сяоцянь. Миф о водном чудовище “Маожэньшуйгуй” // Сборник. Вып. 3. Литературные и исторические материалы Цзиньчжай. Цзинань, 1986. С. 188.]
220. Сюй Хуалун 2009 — 徐华龙. 妖、怪、精故事的分类研究 // 文化学刊, 2009年, 第 2 期, 第 110-121 页. [Сюй Хуалун. Исследование классификации монстров, демонов и призраков // Культурный академический журнал. 2009. № 2. С. 110-121.]
221. Сюй Шэнь, Лю Го 2005 — 许慎, 刘果(整理). 说文解字. 长沙: 岳麓书院. 2005年. [Сюй Шэнь, Лю Го. “Шовэньцзецзы”: Словарь китайских иероглифов. Чжанша: изд-во “Юелушюань”, 2005.]
222. Сюэ Кэцяо 1990 — 薛克翘. 东方神话传说. 北京: 北京大学出版社, 1990年. [Сюэ Кэцяо. Восточные мифы и легенды. Пекин: изд-во “Бэйцзиндасюэ чубаньшэ”, 1990.]
223. Тан Ци 2004 — 唐麒. 中国神怪故事. 长春: 时代文艺出版社, 2004. [Тан Ци. История китайских духов и демонов. Чжанчунь: изд-во “Шидайвэньи чубаньшэ”, 2004.]
224. Тань Цзя 2019 — 谭佳. 中国神话学研究七十年 // 民间文化论坛. 2019年, 第 6 期, 第 50-56 页. [Тань Цзя. Семьдесят лет исследований китайской мифологии // Форум народной культуры: журнал, 2019. № 6. С. 50-56.]
225. У Ин 2009 — 武鹰. 中国歌谣集成·山东卷. 北京: 中国 ISBN 中心, 2009年. [У Ин. Сборник китайских баллад·том Шаньдун. Пекин: центр китайский ISBN, 2009.]
226. У Кан 1992 — 吴康. 中国的鬼神精怪. 长沙: 湖南文艺出版社, 1992. [У Кан. Китайские духи и демоны. Чанша: изд-во “Хунаньвэньи чубаньшэ”, 1992.]
227. У Мэйюнь 2013 — 吴美云. 寒亭禹王台村狐仙信仰探究: 硕士论文/ 山东大学, 2013年. [У Мэйюнь. Исследование поверья о духе лисы в деревне Ювантай района Ханьтин: магистерская диссертация/ Шаньдунский университет, 2013.]

228. У Пэн 2020 — 吴鹏. 秦琼、尉迟恭是如何上岗成门神的 // 中国青年报, 2020 年 02 月 04 日第 10 版. [У Пэн. Как Циньцун и Юй Чигун стали Мэньшэнь? // Чжунгоциннянбао: газета, 4 апреля 2020.]
229. У Синь 2016 — 吴欣. “奶奶”的庙: 女神信仰的世变与势变 — 以鲁西区域社会为中心的研究 // 民俗研究. 2016 年, 第 6 期, 第 31-39 页. [У Синь. Храм «бабушки»: Изменения в связи со сменой века и изменением ситуации веры в богиню – исследование общества в западной провинции Шаньдун // Исследование фольклора: журнал, 2016. № 6. С. 31-39; 157].
230. У Чжаньминь 2008 — 武占民. 龙王冯与“秃尾巴老李” // 菏泽日报, 2008 年 6 月 25 日, 第 B03 版. [У Чжаньминь. Царь-дракон Фэн и бесхвостый Лао Ли. // Хэцзэжибао: газета. 25 июня 2008.]
231. Фан Хуэйцзюнь 2012 — 房慧君. 博山颜神信仰研究: 硕士论文/ 山东大学. 2012 年. [Фан Хуэйцзюнь. Исследование веры Яншэнь в районе Бошань: магистерская диссертация/ Шаньдунский университет, 2012.]
232. Фань Чжэншэн 2003 — 范正生. 狐狸妖化描写及其宗教阐释 // 聊城大学学报. 2003 年, 第 3 期, 第 17-19 页 [Фань Чжэншэн. Описание демонизации лисы и ее религиозное толкование // Вестник Ляочэнского университета. 2003. № 3. С. 17-19.]
233. Хоу Цзюнь 2022 — 侯军. 门神. // 今晚报, 2022 年 2 月 6 日第 8 版. [Хоу Цзюнь. Мэньшэнь (дух двери) // Цзиньваньбао: газета, 6 февраля 2022.]
234. Ху Мэньфэй 2017 — 胡梦飞. “河神大王”: 晚清黄运沿岸地区祀蛇风俗考述 // 淮阴师范学院学报. 2017 年, 第 4 期, 第 410-415 页. [Ху Мэньфэй. «Хэшэнь даван»: исследование народного обычая жертвоприношения змее вдоль берега реки Хуанхэ в эпоху поздней династии Цин) // Вестник Хуайинского педагогического института. 2017. № 4. С. 410-415.]
235. Ху Ниншэн — 胡宁生. 崂山胡三太爷与狐仙. 访问时间: 2021 年 9 月 1 日. [Ху Ниншэн. Хусаньтайе района Лаошань и дух Хусянь. Дата посещения: 1 сентября 2021. URL: <http://bbs.zhhusw.com/simple/?t1123.html>]
236. Цай Маосун 1993 — 蔡茂松. 比较神话学. 乌鲁木齐: 新疆大学出版社, 1993 年. [Цай Маосун. Сравнительная мифология. Улумуци: изд-во “Синьцзяндасюэ чубаньшэ”, 1993.]
237. Цао Тинцзе 1991 — 曹廷杰. 德州方言志: 山东方言志丛书. 北京: 语文出版社, 1991 年. [Цао Тинцзе. Описание диалекта округа Дэчжоу: Серия описания диалектов Шаньдуна. Пекин: изд-во “Юйвэнь чубаньшэ”, 1991.]
238. Цзан Юйбо, Ли Шуюй — 臧玉波, 李树玉. 郭家潭里老鳖精的传说, 访问时间: 2021 年 9 月 12 日. [Цзан Юйбо, Ли Шуюй. Легенда о древнем духе черепахи в озере Гоцзятань. URL: <http://www.zhmbw.net/gentuanfenlei/detail42498058.htm> Дата посещения: 12 сентября 2021.]
239. Цзи Сяолань, Чжан Лин 2003 — 纪晓岚, 张玲. 阅微草堂笔记. 珠海: 珠海出版社. 2003 年. [Цзи Сяолань, Чжан Лин. Записки из хижины отшельника. Чжухай: изд-во. “Чжухайчубаньшэ”, 2003.]

240. Цзи Уцзы 1990 — 鞠午子. 漫话神鬼故事. 哈尔滨: 北方文艺出版社. 1990 年. [Цзи Уцзы. Случайные истории о божествах и чертах. Харбин: изд-во “Бэйфанвэньи чубаньшэ”, 1990.]
241. Цзэн Вэньвэнь 2012 — 曾雯雯. 汉唐之间中国冥界观的变化研究: 硕士论文/四川师范大学. 2012 年. [Цзэн Вэньвэнь. Исследование изменения взглядов на подземный мир Китая во время династий Хань и Тан: Магистерская диссертация / Сычуаньский педагогический университет, 2012.]
242. Цзян Сяомэй 2017 — 姜晓梅. 山东莱州面塑“圣虫”造型艺术研究 // 艺术评鉴. 2017 年, 第 4 期, 第 172-173 页. [Цзян Сяомэй. Исследование изображений «Священного насекомого: скульптуры из теста в уезде Лайчжоу провинции Шаньдун) // Художественная оценка: журнал, 2017. № 4. С. 172-173].
243. Цзян Тинси 1991 — 蒋廷锡. 神怪大典. 上海: 上海文艺出版社, 1991 年. [Цзян Тинси. Духи и демоны, Шанхай: изд-во “Шанхай вэньи чубаньшэ”, 1991.]
244. Цянь Тай, Чэнь Ян 2005 — 钱增怡, 太田斋, 陈洪昕, 杨秋泽. 莱州方言志: 山东方言志丛书. 济南: 齐鲁书社, 2005 年. [Цянь Цзэнъи, Тай Тяньчжай, Чэнь Хунсинь, Ян Цюцзэ. Описание диалекта уезда Лайчжоу: Серия описания диалектов Шаньдуна. Цзинань: изд-во “Цилушущэ”, 2005.]
245. Цянь Цзэнъи 2001 — 钱曾怡. 山东方言研究. 济南: 齐鲁书社, 2001 年. [Цянь Цзэнъи. Исследование диалектов Шаньдуна, Цзинань: изд-во “Цилушущэ”, 2001.]
246. Чжан Баохуэй 2011 — 长宝辉. 狐仙传说的在地化表现 — 以鲁中寒亭禹王台为个案 // 百脉泉. 2011 年, 第 9 期, 第 12 页. [Чжан Баохуэй. Локализация легенды о духе лисиц – на примере деревни Ювантай в районе Ханьтин зоны Лужун // Баймайцюань: журнал, 2011. № 9. С. 12].
247. Чжан Бо 2002 — 张勃. 丰收的祈愿 — “拜麦芒奶奶” 习俗见闻及几点思考 // 民俗研究 2002 年, 第 2 期, 第 81-89 期. [Чжан Бо. Молитва о хорошем урожае – осведомленность и размышление об обычаях «поклонения бабушке Майман» // Исследование фольклора: журнал, 2002. № 2. С. 81-89].
248. Чжан Луюань 2011 — 张鲁原. 中华古谚语大辞典. 上海: 上海大学出版社, 2011 年. [Чжан Луюань. Словарь древних китайских пословиц. Шанхай: изд-во Шанхайдасюэ чубаньшэ 2011.]
249. Чжан Минь 2011 — 张敏. 古代山东的海神信仰研究: 硕士论文/ 中国海洋大学, 2011 年. [Чжан Минь. Исследование о вере в духа моря в древнем Шаньдуне: магистерская диссертация / Китайский океанологический университет. Циндао, 2011.]
250. Чжан Наньнань 2016 — 张南南 山东仿山师婆文化研究: 硕士论文/ 南宁师范大学, 2019 年. [Чжан Наньнань. Исследование культуры шипо р-н Фаншань провинции Шаньдун: магистерская диссертация / Наньнинский педагогический университет, 2019.]
251. Чжан Тинсин 1999 — 张廷兴. 沂水方言志: 山东方言志丛书. 北京: 语文出版社, 1999 年. [Чжан Тинсин. Описание диалекта уезда Ишуй: Серия описания диалектов Шаньдуна. Пекин: изд-во “Юйвэнь чубаньшэ”, 1999.]

252. Чжан Хуэй 2011 — 张辉. 山东莒县马峪村民间信仰研究: 硕士论文/ 新疆师范大学, 2011 年. [*Чжан Хуэй*. Изучение народных верований в деревне Маюйцунь, уезд Цзюй, провинции Шаньдун: магистерская диссертация/ Синьцзянский педагогический университет. 2011.]
253. Чжан Хэцюань 1995 — 张鹤泉. 聊城方言志: 山东方言志丛书. 北京: 语文出版社, 1995 年. [*Чжан Хэцюань*. Описание диалекта округа Ляочэн: Серия описания диалектов Шаньдуна. Пекин: изд-во “Юйвэнь чубаньшэ”, 1995.]
254. Чжан Цзин 2012 — 张晶. 神怪传说. 安徽: 黄山书社, 2012 年. [*Чжан Цзин*. Легенды о духах и демонах. Аньхуй: изд-во “Хуаншаньшусхэ”, 2012.]
255. Чжан Цзюйюй 2004 — 张继禹. 中华道藏. 北京: 华夏出版社, 2004. [*Чжан Цзюйюй*. Китайские даосские книги. Пекин: изд-во “Хуася чубаньшэ”, 2014]
256. Чжан Цзянбо 2012 — 张江波. 谣言故事与传播机制 —1950 年代前后的“水鬼毛人”风波 // 新闻与传播研究. 2021 年, 第 4 期, 第 38-56 页. [*Чжан Цзянбо*. Слухи, истории и коммуникационные механизмы —буря рассказа «Шуйгуймаожэнь» в 1950-е годы // Исследования известия и распространения: журнал, 2021. № 4. С. 38-56.]
257. Чжан Цзяньлу — 张建鲁. 兖州城西郭家楼之老鳖精多种民间的传说. 访问时间: 2021 年 9 月 12 日. [*Чжан Цзяньлу*. Различные народные легенды о старом духе черепахи из деревни Гоцзялоу на западе города Яньчжоу. Дата посещения: 12 сентября 2021. URL: http://blog.sina.com.cn/s/blog_6121778f0100ikjc.html].
258. Чжан Чжаосинь 2015 — 张兆新. 青岛渔民风俗: 祭奠海神, 拜海神娘娘// 青岛日报 2016 年 2 月 16 日. [*Чжан Чжаосинь*. Рыбацкий обычай в Циндао: жертвоприношение и поклонение божеству моря // Циндаожибао: газета, 16 февр. 2015.]
259. Чжан Чуаньюн 2009 — 张传勇. 旱魃为虐: 明清北方地区的“打旱魃”习俗. // 中国社会经济史研究. 2009 年, 第 4 期, 第 51-60 页. [*Чжан Чуаньюн*. Бушующие засухи: обычай «бороться с демоном ханьба» в северных регионах во время династий Мин и Цин // Исследование социальной и экономической истории Китая: журнал. 2009. № 4. С. 51-60.]
260. Чжан Ши 1989 — 张氏. 木匠与蛇精 // 泰安市郊区民间故事选编—民间故事集. 泰安: 泰安市郊区民间文学集成办公室. 1989 年, 第 497-499 页. [*Чжан Ши*. Плотник и демон змеи // Избранные народные предания в пригороде Тайяня – Сборник народных преданий. Тайянь: Дом народного творчества, 1989. С. 497-499.]
261. Чжао, Шэнь, Ху 1991 — 赵日新, 沈明, 扈长举. 即墨方言志: 山东方言志丛书. 北京: 语文出版社, 1991 年. [*Чжао Жисинь, Шэньмин, Ху Чанцзюй*. Описание диалекта уезда Цзимо: Серия описания диалектов Шаньдуна. Пекин: изд-во “Юйвэнь чубаньшэ”, 1991.]
262. Чжоу Минлянь 1989 — 周明廉. 祭麦芒 // 民俗研究. 1989 年, 第 2 期, 第 100 页. [*Чжоу Минлянь*. Принесение жертвы Майману // исследование фольклора: журнал. № 2. С.100.]
263. Чжоу Син 2011 — 周星. 乡土生活的逻辑: 人类学视野中的民俗研究. 北京: 北京大学出版社, 2011 年. [*Чжоу Син*. Логика сельской жизни: фольклорные исследования с точки зрения антропологии. Пекин: Изд-во Пекинского университета, 2011.]

264. Чжу Исюань 2002 — 朱一玄. 聊斋志异资料汇编. 天津: 南开大学出版社. 2002 年. [Чжу Исюань. Собрание рассказов о людях необычайных. Тяньцзинь: изд-во “Нанкайдасюэ чубаньшэ”, 2002.]
265. Чэ Цзисинь. 1989 — 车吉心. 齐鲁文化大辞典·民俗篇. 济南: 山东教育出版社. [Чэ Цзисинь. Словарь культуры “Цилу”. Том Фольклор», Цзинань: изд-во “Шаньдун цзяоюй чубаньшэ”, 1989.]
266. Чэн Цаньмо — 程灿谟. 产芝水库 — 鳖精的故事. 访问时间: 2021 年 9 月 12 日. [Чэн Цаньмо. Водохранилище Чанжишуйку – история о бессмертной черепахе. URL http://qingdao.dzwww.com/2017/laixiwenshi1/fwcs/201712/t20171204_16277043.htm Дата посещения: 12 сентября 2021.]
267. Чэнь Гуанлинь 1996 — 陈光林 (主编). 山东省志. 民俗志. 济南: 山东人民出版社, 1996 年. [Чэнь Гуанлинь (общ. ред). Описание провинции Шаньдун · описание народного обычая. Цзинань: изд-во “Шаньдун жэньминь чубаньшэ”, 1996.]
268. Шао Яньмэй 2005 — 邵燕梅. 郟城方言志: 山东方言志丛书. 济南: 齐鲁书社, 2005 年. [Шао Яньмэй. Описание диалекта уезда Таньчэн: Серия описания диалектов Шаньдуна. Цзинань: изд-во “Цилушусэ”, 2005.]
269. Шао, Лю, Шао 2010 — 邵燕梅, 刘长锋, 邵明武. 沂南方言志: 山东方言志丛书. 济南: 齐鲁书社, 2010 年. [Шао Яньмэй, Лю Чанфэн, Шао Мину. Описание диалекта уезда Инань: Серия описания диалектов Шаньдуна. Цзинань: изд-во “Цилушусэ”, 2010.]
270. Шань Мань, Сунь Лихуа 2004 — 山曼, 孙丽华. 齐鲁民俗. 济南: 山东文艺出版社, 2004 年. [Шань Мань, Сунь Лихуа. Фольклор “Цилу”. Цзинань: изд-во “Шаньдун вэньи чубаньшэ”, 1988.]
271. Шань Мань 1988 — 山曼. 山东民俗. 济南: 山东友谊书社, 1988 年. [Шань Мань. Шаньдунский фольклор. Цзинань: изд-во “Шаньдун юи чубаньшэ”, 1988.]
272. Шань Мань 2005 — 山曼. 山东黄河民俗. 济南: 济南出版社, 2005 年. [Шань Мань. Шаньдунский фольклор реки Хуанхэ. Цзинань: изд-во “Цзинань чубаньшэ”, 2005.]
273. Шань Мань 2001 — 山曼. 泰山风俗. 济南出版社, 2001 年. [Шань Мань. Обычай горы Тайшань», изд-во “Цзинань чубаньшэ”, 2001.]
274. Шань Мань 2002 — 山曼. 济南城市民俗. 济南: 济南出版社, 2002 年. [Шань Мань. Городской фольклор г. Цзинань. Цзинань: изд-во Цзинань чубаньшэ, 2002.]
275. Шэн Сюэминь 2016 — 盛学民. 崂山志怪研究: 硕士论文/青岛大学, 2016 年. [Шэн Сюэминь. Исследование демонов в Лаошани: магистерская диссертация / Циндаоский университет, 2016].
276. Юй Цинькэ 2019 — 于沁可. 论草木精怪的文化发生 // 民俗研究. 2019 年, 第 3 期, 第 89-99 页. [Юй Цинькэ. Происхождение демонов от деревьев и растений // Исследование фольклора, 2019. № 3. С. 89-99].
277. Юань Кэ 1980 — 袁柯. 海经校注. 上海: 上海古籍出版社, 1980 年. [Юань Кэ. Примечания к “Шань хай цзин”. Шанхай: изд-во Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1980.]

278. Юань Кэ 1985 — 袁柯. 中国神话传说词典. 上海: 上海辞书出版社, 1985 年. [*Юань Кэ. Словарь китайских мифологических легенд, Шанхай: изд-во “Шанхай цышу чубаньшэ”, 1985.*]
279. Юань Кэ 1998 — 袁柯. 中国神话大词典. 成都: 四川辞书出版社, 1998. [*Юань Кэ. Словарь китайской мифологии, Чэнду: изд-во “Сычуань цышу чубаньшэ”, 1998.*]
280. Юань Кэ 2015 — 袁柯. 中国神话史. 北京: 北京联合出版公司, 2015 年 [*Юань Кэ. История китайской мифологии. Пекин: изд-во “Бэйцзин лянхэ чубань гунсы”. Пекин: Пекинская объединенная издательская компания, 2015.*]
281. Юань Мэй, Лу Хаймин 2012 — 袁枚, 陆海明. 子不语. 上海: 上海古籍出版社. [*Юань Мэй, Лу Хаймин. Странные вещи. Шанхай: изд-во Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2012.*]
282. Ван Цянь 2014 — 王谦. 博山颜文姜传说与庙会研究: 硕士论文 / 中国海洋大学, 2014 年. [*Ван Цянь. Легенда о Янвэньцзяне в Бошане и исследование храмовой ярмарки: магистерская диссертация/ Китайский океанологический университет, 2014.*]
283. Ян Вэньчжэн 2015 — 阎文征. 节日习俗: 灶王图. 2015-2-4/ 访问时间 2022-5-29. [*Ян Вэньчжэн. Праздничные обычаи: изображения Цзаован дата публикации 2015-2-4/ дата посещения 29 мая 2022. URL: <https://www.ilinyi.net/2015/0204/57650.shtml>*]
284. Ян Тяньюй 2004 — 杨天宇. 礼记译注. 上海: 上海古籍出版社, 2004 年. [*Ян Тяньюй. Аннотация к Книге “запись обрядов”, Шанхай: изд-во “Шанхай гуцзи чубаньшэ”, 2004.*]
285. Ян Цюцзэ 1990 — 杨秋泽. 利津方言志: 山东方言志丛书. 北京: 语文出版社, 1990 年. [*Ян Цюцзэ. Описание диалекта уезда Лицзинь: Серия описания диалектов Шаньдуна. Пекин: изд-во “Юйвэнь чубаньшэ”, 1990.*]
286. Ян Чжэнсин 2019 — 杨正兴. 新沟村“水猴子”传说象征内涵探析: 硕士论文/ 安徽大学, 2019 年. [*Ян Чжэнсин. Анализ символической коннотации легенды о «водяной обезьяне» в деревне Сингоуцунь: магистерская диссертация/ Аньхуэйский университет, 2019.*]
287. Ян Чэнь 2018 — 杨陈. 紫姑信仰研究: 硕士论文/ 四川师范大学. 2018 年. [*Ян Чэнь. Исследование поверья в Цзыгу: магистерская диссертация/ Сычуаньский педагогический университет, 2018.*]

Карта 1-1. Названия ⁺вила-



★ Вила

■ Самовила

● Андр+

Пункты фиксации материала

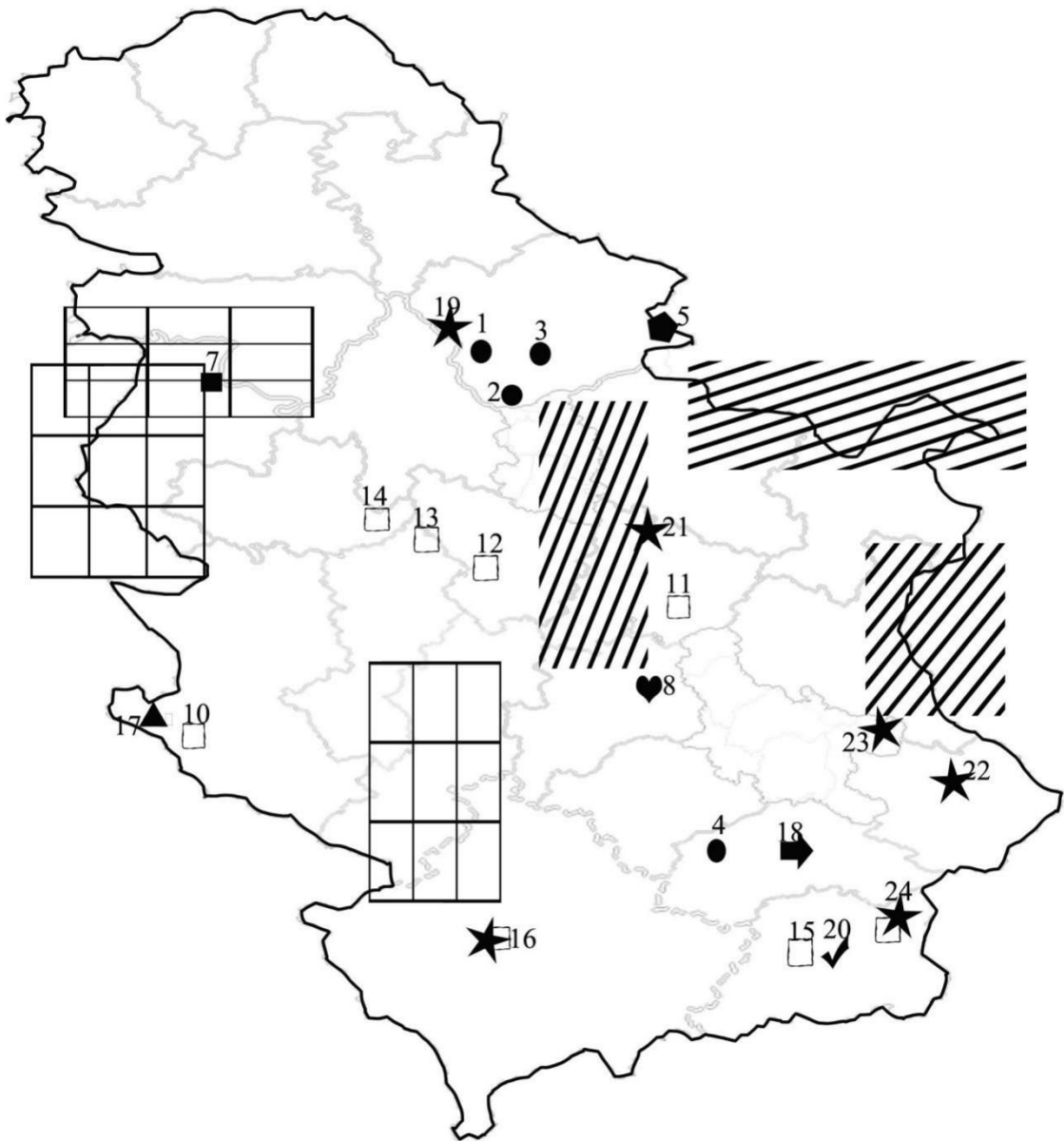
1. Пачир в Бачке (Воеводина) *Ви́ла*
2. Бачки буневци (Воеводина). *Ви́ла*
3. Кач в Бачке (Воеводина). *Ви́ла*
4. Елемир, Меленци в Банате (Воеводина). *Ви́ла*
5. Српска Црња в Банате (Воеводина). *Ви́ла*
6. Итебей в Банате (Воеводина). *Ви́ла*
7. Банатские геры (Воеводина). *Ви́ла*
8. Фрушка гора в Среме. *Ви́ла*
9. Срем. *Ви́ла*
10. Ямена в Среме. *Ви́ла*
11. Окрестности Белграда. *Ви́ла*
12. Окрестности Смедерева. *Ви́ла*
13. Винча, р-н Тополы. *Ви́ла*
14. Грузжа. *Ви́ла*
15. Таковци. *Ви́ла*
16. Горня Колубара. *Ви́ла*
17. Ужицкий край. *Ви́ла*
18. Стари Влах. *Ви́ла*
19. Драгачево. *Ви́ла*
20. Рудно в области Голия. *Ви́ла*
21. Претрешня, р-н Прокупля. *Ви́ла*
22. Стубица, р-н Парачина. *Ви́ла*
23. Хомоле. *Ви́ла*
24. Штубик, р-н Неготина. *Ви́ла*
25. Луке, р-н Неготина. *Ви́ла*
26. Тимок. *Самовил девојћа*
27. Болевацкий край. *Ви́ла*
28. Хум, р-н Ниша. *Ви́ла*
29. Доня Каменица, р-н Княжеваца. *Ви́ла*
30. Паклештица в области Средни Висок в Пиротском крае. *Самовила*
31. Горни Висок в Пиротском крае. *Самовила, ви́ла-самовила*
32. Равна гора, р-н Власотинцев. *Самовилка*
33. Лесковацкое Поморавье. *Самовила*
34. Древновац, р-н Враня. *Самовилка*
35. Горня Пчиня. *Самовила*
36. Ябланица на Пчине. *Ви́ла, самовила, самовилка*
37. Копаонички Ибар. *Ви́ла*
38. Вучитри (Косово). *Ви́ла*
39. Подрима (Косово). *Ви́ла*

40. Мушниково, р-н Призрена (Косово). *Самовила*
41. Муштуште, р-н Сува Реки (Косово). *Самовила*
42. Средска (Косово). *Самовила*
43. Верхняя Пчиня. *Андре, андришта*

Источник:

- [1-42]: *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М.: Индрик, 2004. С. 615.
- [43]: *Плотникова А.А.* Народная мифология Пчини в южнославянском контексте // Славянский альманах. № 1-2. С. 389.

Карта 1-2. Названия водных МП



- Водени демон/ђаво ◆ Водени човек ■ Кемза ♥ Анђама
- Водени вол ★ Водни бик ▲ Црни вол ➡ Морски вол ✓ Бели бик
- ▨ Онај мали, Онај стари ☐ Водењак

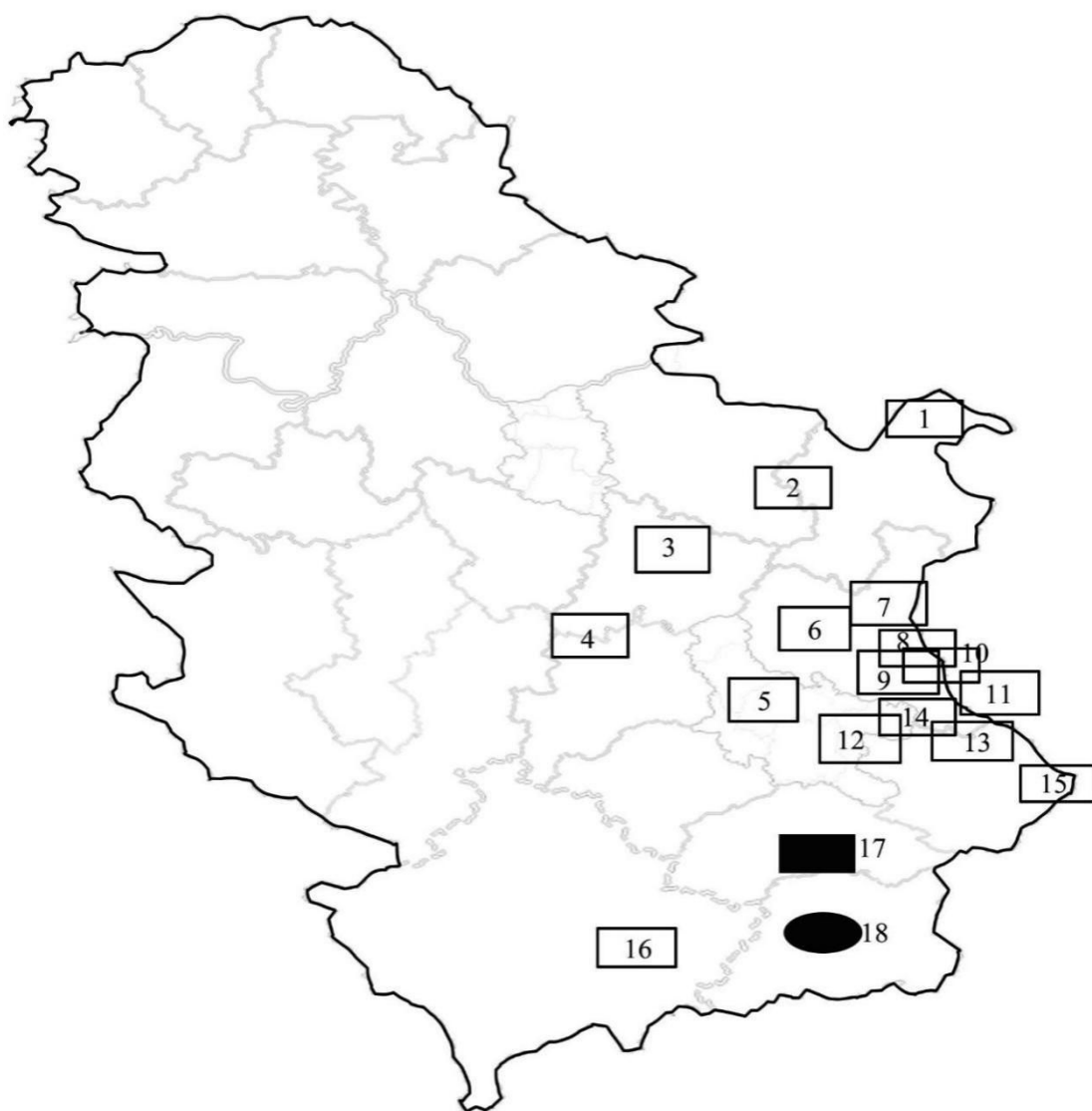
Пункты фиксации материала

1. Панчева. *Водени демон/ђаво*
2. Омољица, *Водени демон/ђаво*
3. Долово *Водени демон/ђаво*
4. Брестовац, *Водени демон/ђаво*
5. Село Јасенову код Беле Цркве. *Водени човек*
6. Восточная Сербия (р. Дунав, Тимок, Морава). *Онај мали, онај стари*
7. Шабаца. *Кемза*
8. Крушевца. *Анђама*
9. Западна Сербия (р. Сава, Дрина, Ибар). *Водењак*
10. Село Даича, Стари Влахи. *Водени вол*
11. Стришка бара, недалеко от Парачина. *Водени вол*
12. Врановац. *Водени вол*
13. Бело Поле в южных предгорьях Рудника. *Водени вол*
14. Брајковац в регионе Шумадија. *Водени вол*
15. Трстени в районе Вранье. *Водени вол*
16. в Бабличском болоте в Косово. *Водени вол/водни бик*
17. Старый Влах. *Црни вол*
18. Лесковац. *Морски вол*
19. Окрестности Пожаревац. *Водни бик (са златним роговима)*
20. В окрестностях Враня, местечке Смилевич. *Бели бик (са црним роговима)*
21. Свилайнац. *Водни бик*
22. Пирот. *Водни бик*
23. Сврлинг. *Водни бик*
24. Озеро Власина. *Водни/водени бик/вол*

Источници

- [1-9]: *Зечевић С.* Митска бића народних веровања североисточне Србије, Гласник Етнографског музеја у Београду 31–32. Београд. 1969. С. 220-331.
- [10]: *Бодироговић М.* Прогнана бића: српска митологија. Нови сад: Орфелин, 2010. С. 9.
- [11-16]: *Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд: Нолит, 1970. С. 170.
- [17-23]: *Раденковић Љ.* Водяной бык в преданиях балканских славян // *Полџтропов.* К 70-летию Владимира Николаевича Топорова. М., 1998. С. 439.
- [24]: *Ђорђевић-Белић С.Ђ.* Власински водени бик: фолклорни текст, ритуална пракса и замишљање заједнице // *Aquatica / Ур. М. Детелић, Ј. Делић.* Београд: Балканолошки институт САНУ, 2013. С. 107.

Карта 1-3. Названия вредоносных МП от корня *баб-*



□ Бабице ■ Бапке/бабки ● Бабиле

Источник: Плотникова А.А. Семантические и культурные балканизмы в этнолингвистическом аспекте // Исследования по славянской диалектологии 12. М.: Институт славяноведения РАН, 2006. С. 17.

Карта 1-4. Названия вампира и вампироподобных МП



- ▲ +vampir ★ +Тенас ➡ +Таласът ♥ +гроб- □ осеъ
 ■ +drek- ● +нав- ★ +svir- ◆ вукодлак

Пункты фиксации материала

1. Сомбор в Бачке (Воеводина). *Вампир*
2. Кач в Бачке (Воеводина). *Вампир*
3. Джурджево в Бачке(Воеводина). *Вукодлак*
4. Остоичево в северном Банате (Воеводина). *Вампир*
5. Ново Милошево в Банате (Воеводина). *Вампир*
6. Орловат в Банате (Воеводина). *Вампир*
7. Вршац в Банате (Воеводина). *Вампир*
8. Кусич, Банатска Паланка в Банате (Воеводина). *Вампир*
9. Врдник в Среме (Воеводина). *Вампир*
10. Ямена в Среме (Воеводина). *Вампир*
11. Ядар. *Вампир*
12. Окрестности Белграда. *Вампир*
13. Смедерево. *Вампир*
14. Таковци. *Вампир*
15. Гружа. *Вампир*
16. Левач и Темнич в Шумадии. *Вампир*
17. Драгачево. *Вампир*
18. Чичкови р-н Ариля. *Вампир*
19. Съеница и окрестности. *Вампир*
20. Рудно в области Голия. *Вампир; Дрекало, дреко*
21. Претрешня, р-н Прокупля. *Вампир*
22. Медвежд, р-н Ягодини. *Вампир*
23. Окрестности Пожареваца. *Вампир*
24. Хомоле. *Вампир*
25. Джердапское Подунавье. *Вампир*
26. Неготин. *Вампир*
27. Окрестности Бора. *Вампир*
28. Болевацкий край. *Вампир, опсења*
29. Соко-Баня. *Вампир*
30. Окрестности Сврлига. *Теньц*
31. Доня каменица р-н Княжеваца. *Теньц*
32. Шестигабар в Буджаке. *Теньц*
33. Горни Висок в Пиротском крае. *Теньц, навће, навје, манавје, кукумавће*
34. Лужница. *Теньц*
35. Заплане. *Вампир, таласон*
36. Равна Гора, р-н Власотинцев. *Въмпир, свирци*
37. Лесковацкое Поморье. *Вампир, свирци*
38. Големо Село, р-н Враня. *Вампируља, свирьц*
39. Горня Пчиня. *Вампир*
40. Ябланица на р. Пчиня. *Въмпир*
41. Доморовци, р-н Гниланя (Косово). *Вампир*

42. Горня Србица (Косово). *Рампир, вампир*
43. Дечани (Косово). *Гробник, вампир* (сын вампира)
44. Подрима (Косово). *Гробник, рампир* (сын вампир)
45. Жур (Косово). *Вампир*
46. Приарен (Косово). *Гробник*
47. Сиринич (Косово). *Вампир*
48. Урошевац (Косово). *Гробник, сын вампира: Рампировић, вампир*
49. Црвена Црква в Банате (Воеводина). *Дрекавац*
50. Ясеница в Шумадији. *Дрекавац*
51. Груза. *Дрекавац*
52. Витановац, р-н Кралева. *Дрекавац*
53. Драгачево. *Дрекало*
54. Окрестности Ариля. *Дрекало*
55. Ужицкий край. *Дрекавац*
56. Окрестности Баина Баште. *Дрекавац*
57. Окрестности Приеполья. *Дрек*
58. Ядовник. *Дречала*
59. Алексинац. *Нави*
60. Доня Каменица, р-н Княжеваца. *Циганче*
61. Рудине, р-н Пирота. *Навије, навће*
62. Гнилан, Нишор, р-н Пирота. *Навје*
63. Окрестности Димитровграда. *Наваци*
64. Собина, р-н Враня. *Свирац*
65. Окрестности Враня. *Наве, Навоји*
66. Лешак, р-н Лепосавича (Косово). *Дрекавац*
67. Тимок. *Осењ*.

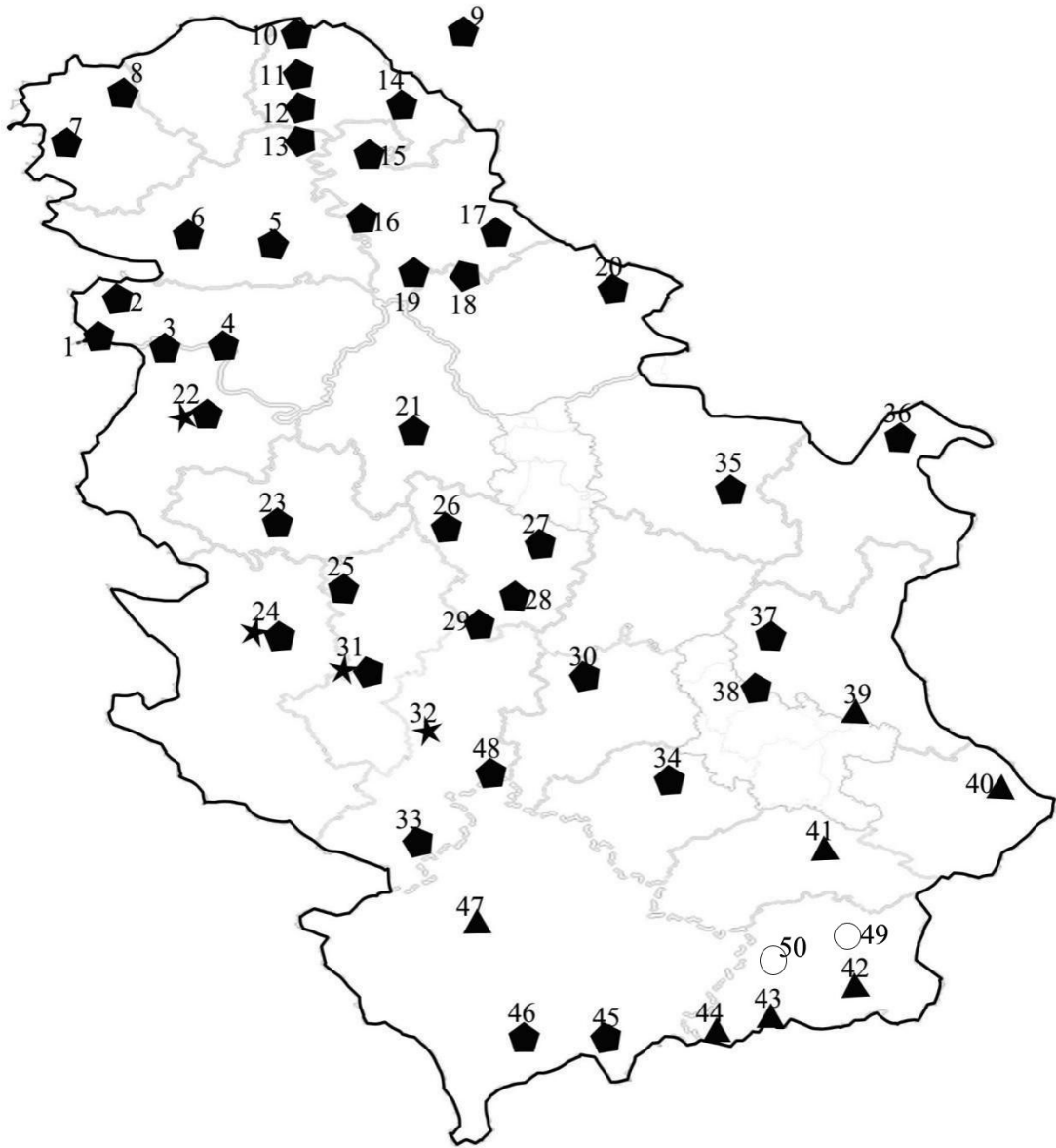
Источник:

[1-66]: *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М.: Индрик, 2004. С. 639-641; 689-691.

[28]: *Плотникова А.А.* Экспедиция в Болевацкий край: (восточная Сербия) // Живая старина 2006. № 4. С. 43-46.

[67]: *Динић Ј.* Тимочки дијалекатски речник. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2008. С. 535.

Карта 1-5. Названия ведьмы



- ◆ вештица
- ★ чинилица
- ▲ мађешница
- караконџа

Пункты фиксации материала

1. Ямена в Среме (Воеводина). *Вештица*
2. Бачинци в Среме. *Вештица*
3. Лачарак в Среме. *Вештица*
4. Фрушка Гора в Среме (Воеводина). *Вештица*
5. Кач в Бачке (Воеводина). *Вештица*
6. Равно Село, Бачка (Воеводина). *Вештица*
7. Самбор в Бачке (Воеводина). *Вештица*
8. Бачки буневци (Воеводина). *Вештица*
9. Деска (сербы в Венгрии). *Вештица*
10. Српски Крстр в Банате (Воеводина). *Вештица*
11. Нови Кнежевац в Банате (Воеводина). *Вештица*
12. Остоичево в северном Банате (Воеводина). *Вештица*
13. Падей в Банате. *Вештица*
14. Кикинда в Банате (Воеводина). *Вештица*
15. Ново Милошево в Банате (Воеводина). *Вештица*
16. Элемир в Банате (Воеводина). *Вештица*
17. Бока, Шурьян в Банате (Воеводина). *Вештица*
18. Ярковац в Банате (Воеводина). *Вештица*
19. Орловат в Банате (Воеводина). *Вештица*
20. Вршац в Банате. *Вештица*
21. Раковица, р-н Белграда. *Вештица*
22. Шабачкий край. *Чинилица, вјештица*
23. Валево. *Вештица*
24. Ужицкий край. *Вештица, чинилица*
25. Таковци. *Вештица*
26. Топола. *Вештица*
27. Крагуевачка Ясеница. *Вештица*
28. Крагуевац. *Вештица*
29. Гружа. *Вештица*
30. Левач и Темнич. *Вештица*
31. Драгачево. *Вештица, чињарица, чинилица*
32. Рудно в области Голия. *Чињарица*
33. Окрестности Нови Пазара. *Вештица*
34. Претрешня, р-н Прокупля. *Вештица*
35. Хомоле. *Вештица*
36. Джердапское подунавье. *Вештица*
37. Болевацкий край. *Вештица*
38. Сокобаня. *Вештичина*
39. Доня Каменица, р-н Княжеваца. *Маџијака*

40. Горни Висок в Пиротском крае. *Маџијака*
41. Равна Гора, р-н Власотинцев. *Маџијушница*
42. Горня Пчиня. *Мађосница*
43. Ябланица на Пчине. *Мађешница*
44. Биляча, р-н Прешева. *Мађешница*
45. Сириничка Жупа (Косово). *Вештица*
46. Сува Река (Косово). *Вештица*
47. Метохия. *Мађишница*
48. Бело Брдо. *Вештица*
49. Сувојница. *Караконџа*
50. Врање. *Караконџула*

Источник

[1-48]: *Плотникова А.А.* Етнолингвистическая география Южной Славии. М.: Индрик, 2004. С. 652-653.

[49-50]: *Златановић М.* Речник говора југа Србије. Врање: Учительски факултет у Врању, 2014. С. 277.

Карта 1-6. Названия человека-защитника своей местности от непогоды



- | | | | |
|--------------------|----------------|-----------|-----------------|
| ◆ +облачар | ★ (x)аловит | ✦ змајвит | ➡ виловит |
| ● +зду | ♥ +вјетр/+ветр | ▲ змај | ■ градобранитељ |
| □ бранитељ од леда | | | |

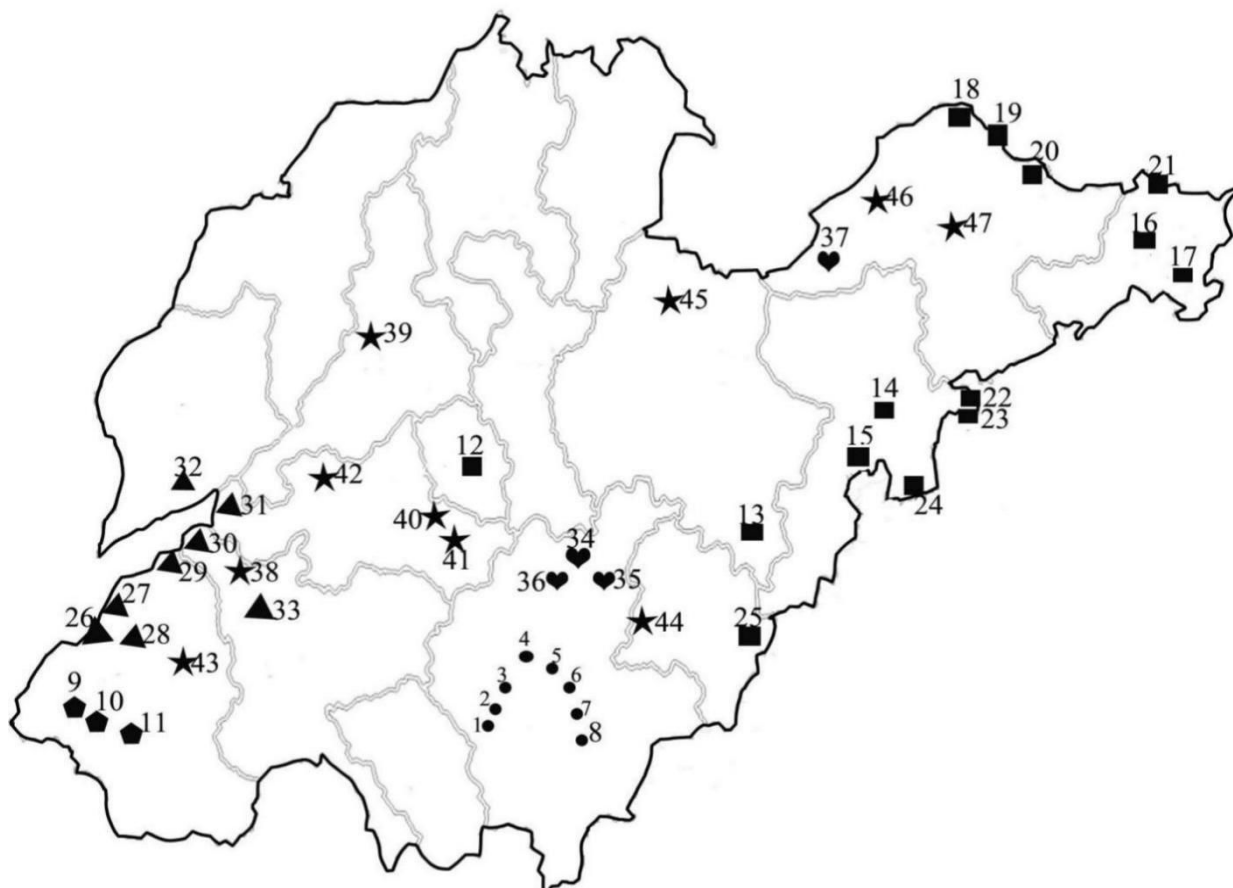
Пункты фиксации материала

1. Фрушка Гора в Среме (Воеводина). *Облачари*
2. Банатские “геры” (Воеводина). *Халовит човек, змајовит човек*
3. Липолист, р-н Шабаца. *Градобранитель*
4. Поцерина. *Градобранитель.*
5. Кусадак, р-н Смедеревска Паланка. *Вјетрогоњак*
6. Голубац, р-н Мионицы в Валевском крае *Вјетрогоња, здухаћ*
7. Горня Трешница, р-н Любовии в Шабацком крае. *Ветрењак*
8. Праняни, р-н Чачака крае. *Ветрогоња*
9. Таковци. *Виловит човек*
10. Слив рек Южная Морава и Западная Морава. *Змајевити људи*
11. Ужицкий край. *Вјетрогоњак, здуваћ, здухаћ*
12. Кремна, р-н Ужице. *Вјетровњак*
13. Санджак. *Здухе, Здухачи*
14. Дежева. извице, р-н Нови Пазара. *Здуаћ, здуваћ*
15. Заградже, р-н Заечара. *Змејави људи*
16. Габровац, р-н Ниша. *Аловито дете*
17. Гулиян, р-н Сврлига. *Аловит човек*
18. Рсовци в области Горни Висок в Пиротском крае. *Змај (змај-човек, човек-змај)*
19. Лесковацкое Поморавье. *Змај-човек, змај*
20. Печеневац, р-н Лесковаца. *Змај, змај-човек*
21. Рупляч, р-н Црна Травы. *Змај*
22. Горня Пчиня. *Змај*
23. Драгачев. *Виловити људи*
24. Рогача. *Виловити људи*
25. В районе гор Болеваца *Аловит*
26. Букор в Поцерье. *Градобранитель, бранитель од леда*

Источники:

- [1-22] *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М.: Индрик, 2004.С. 660-665
- [23-26] *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор 3. 1981 М.: Наука. С. 102-113.

Карта 2-1. Названия змееподобных МП



- ▲ Речной змей *Даван*
- Царь морской дракон
- Дракон *Чжу*
- ◆ Дракон *Фэн*
- ★ Дракон *Ли*
- ♥ 'Домовой змей'

Пункты фиксации материала

1. Хуанцзячжуан 黄家庄. *Чжулунван*
2. Чжуцзячжуан 祝家庄. *Чжулунван*
3. Цайюйцзыцунь 蔡峪子村. *Чжулунван*
4. Фаншаньвань 方山湾. *Чжулунван*
5. Лоудоувань 楼斗湾. *Чжулунван*
6. Хоуцзяхоуяй 侯家后峪. *Чжулунван*
7. Чжоуцзяхоуяй 周家后峪. *Чжулунван*
8. Ванцзяхоуяй 王家后峪. *Чжулунван*
9. Силунванфэнцунь 西龙王冯村. *Лунванфэн, цзяосань*
10. Дунлунванфэнцунь 东龙王冯村. *Лунванфэн, цзяосань*
11. Лунванфэнцунь 龙王冯村. *Лунванфэн, цзяосань*
12. Даванчжуанчжэнь 莱芜大王庄镇. *Лунван, найлунван, дунхайлунван*
13. Саньличжуан 潍坊诸城三里庄. *Лунван, найлунван, дунхайлунван*
14. Сяолуншань 即墨小龙山. *Лунван, найлунван, дунхайлунван*
15. Гаоцзяцунь 青岛高家村. *Лунван, найлунван, дунхайлунван*
16. Шаньдунцунь 威海山东村. *Лунван, найлунван, дунхайлунван*
17. Юанькуанцунь 荣成院夼村. *Лунван, найлунван, дунхайлунван*
18. Бэйданья 蓬莱北丹崖. *Лунван, найлунван, дунхайлунван*
19. Луцзэ 蓬莱芦泽. *Лунван, найлунван, дунхайлунван*
20. Яньтайшань 烟台烟台山. *Лунван, лунване, найлунван, дунхайлунван*
21. Люгундао 威海刘公岛. *Лунван, лунване, найлунван, дунхайлунван*
22. Чжоугэчжуан 即墨田横周戈庄. *Лунван, лунване, найлунван, дунхайлунван*
23. Шаньнаньцунь 即墨田横山南村. *Лунван, лунване, найлунван, дунхайлунван*
24. Шацзыкоу 青岛沙子口. *Лунван, лунване, найлунван, дунхайлунван*
25. Чжанцзятай 张家台(日照沿海). *Лунван, лунване, найлунван, дунхайлунван*
26. Сусычжуан 鄄城县苏泗庄. *Даван, хуанхэдаван*
27. Дункоуцунь 鄄城县董口村. *Даван, хуанхэдаван*
28. Чжунлоуцунь 鄄城县钟楼村. *Даван, хуанхэдаван*
29. Цзючэнцунь 鄄城县旧城村. *Даван, хуанхэдаван*
30. Цайлоуцунь 济宁梁山县蔡楼村. *Даван, хуанхэдаван*
31. Дунпиньсянь 泰安东平县. *Даван, хуанхэдаван*
32. Чжанцючжэнь 聊城阳谷县张秋镇. *Даван, хуанхэдаван*
33. Вэйшаньху 微山湖一带. *Даван, хуанхэдаван.*
34. Мачжаньцунь 马站村(соб. зап.) *Чжайшэн, лаочанцзя, чансяньгу, сяолун, баоцзясянь.*
35. Сяовэншаньцунь 小瓮山村(соб. зап.) *Чжайшэн, чаниэсян*
36. Хуаньцзядяньцзыцу 黄家店子村(соб. зап.) *Чжайшэн, чансяньгу*

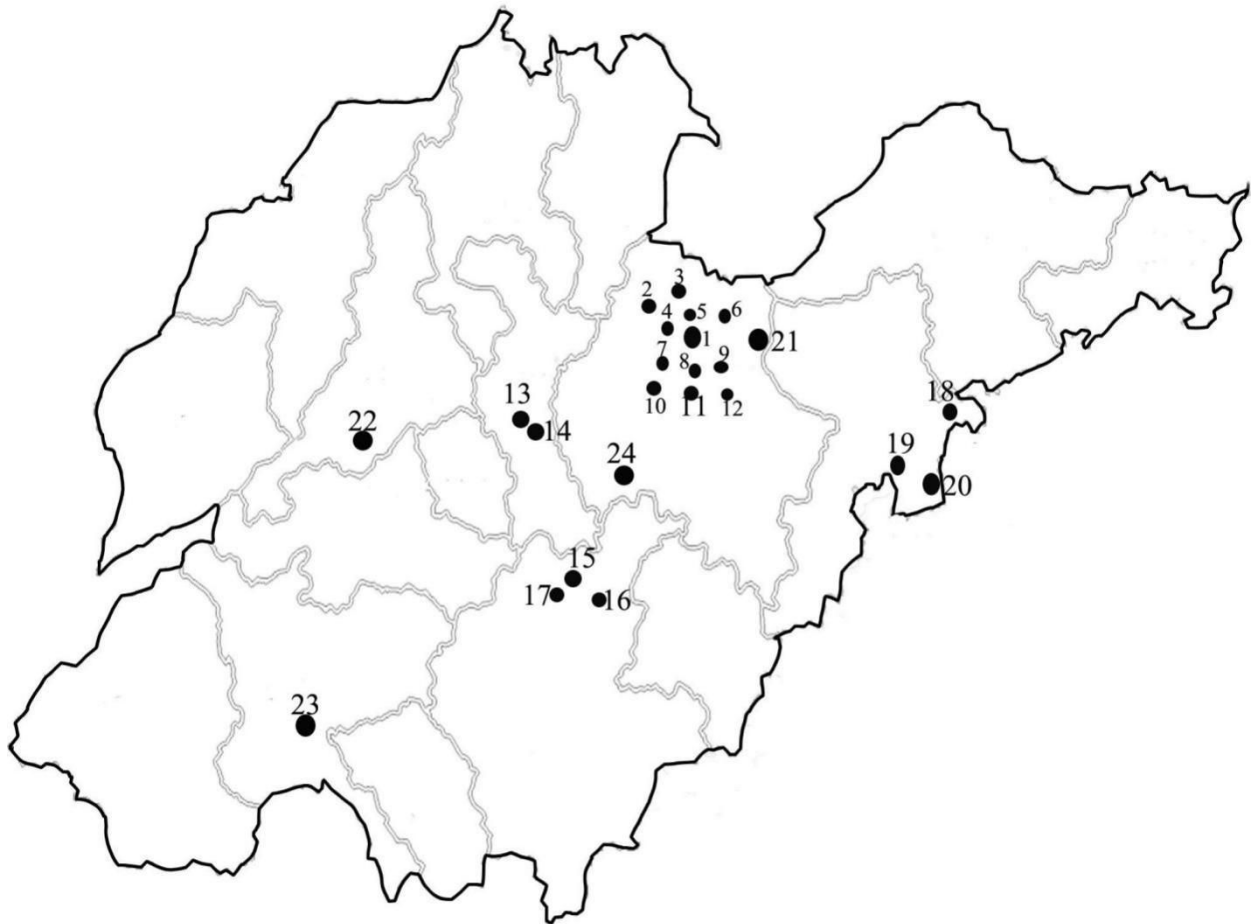
37. Лайчжоу莱州. *Шэнчун*
38. Цайцяоцунь草桥村[Вып. Вэньшан: 60]. *Лаоли, туибалаоли*
39. Уиншань无影山[Вып. Цзинань: 178-179]. *Туибалаоли*
40. Мяосицунь苗西村[Вып. Синьтай: 169]. *Туибалаоли, туибасяолун*
41. Сяолиюйцунь小栗峪村[Вып. Синьтай: 175]. *Туибалаоли, туибасяолун*
42. Цзешаньсян接山乡[Вып. Цзюйе: 185]. *Лилун, туибалаоли*
43. Сягуаньтунь夏官屯[Вып. Цзюйе: 185]. *Туибалаоли*
44. Люгуаньчжуан刘官庄[Вып. Цзюйнань: 111]. *Туибалаоли*
45. Боцзысян泊子乡[Вып. Ханьтин: 238]. *Туибалаоли*
46. Пинцунь平村[Вып. Лайян: 19-20]. *Туибалаоли*
47. Сунцунь宋村[Вып. Лайян: 19-20]. *Туибалаоли*

Источники:

- [1-11]: 刁统菊, 李然. 庙会、传说与历史—对费县龙王堂庙会的调查与思考 // 民俗研究. 2015 年, 第 4 期, 第 239–257 页 (Дяо Туицзюй, Ли Жань. Храмовые ярмарки, легенды и история – исследования и размышления о храмовой ярмарке Лунвантмяо в уезде Фэйсянь) // Журнал “Исследование фольклора”, 2015. №4. С. 239-257).
- [12-18, 20-23, 25]: 叶涛. 海神、海神信仰与祭祀仪式 // 民俗研究. 2002 年, 第 3 期, 第 65-80 页 (Е Тао. Божество моря, вера в божество моря и жертвенная церемония // Журнал “Исследование фольклора”, 2002. № 3. С. 65–80).
- [19]: 姜文华. 烟台渔灯节祭海习俗的调查研究—以仪式与文化变迁为中心. 硕士论文: 西北民族大学. 2014 年, 第 1-69 页 (Цзян Вэньхуа. Исследование обычаев жертвоприношения духу моря на Фестивале “Юйдэнцзе” в округе Яньтай — сосредоточение внимания на ритуальных и культурных изменениях. Магистерская диссертация: Северо-Западный университет национальностей, 2014. С. 1–69.)
- [24]: 杨丹丹. 祭海仪式的变迁与社会影响—对青岛沙子口海庙巡游仪式的调查. 硕士论文: 中国海洋大学. 2014 年, 第 1-59 页 (Ян Дандань. Изменения и социальное воздействие церемонии принесения в жертву духу моря — исследование церемонии парада вокруг морского храма в районе Шазикуо, г. Циндао. Магистерская диссертация: китайский океанологический университет, 2014. С. 1-59).
- [26-33]: 李然. 传说的融合与再造—以鲁西南地区的黄河大王与秃尾巴老李传说为例 // 民俗研究. 2008 年, 第 3 期, 第 100-110 页 (Ли Жань. Слияние и воссоздание легенд — на примере легенды о даван реки Жуанхэ и Туиба-лаоли на юго-западе провинции Шаньдун // Журнал “Исследование фольклора”. 2008. № 3. С. 100-110).
- [37]: 姜晓梅. 山东莱州面塑“圣虫”造型艺术研究 // 艺术评鉴. 2017 年, 第 4 期, 第 172-173 页 (Цзян Сяомэй. Исследование изобразительного искусства “Священного насекомого”: скульптуры из теста в районе Лайчжоу провинции Шаньдун // Журнал “Художественная оценка”, 2017. № 4. С. 172-173).

[38-47]: 民间文学集成办公室. 民间文学集成. 1988-1989. (*Комиссия исследования народных творчеств. Собрание народного творчества. 1988-1989: Вып. 汶上 Вэньшан 1989; Вып. 济南 Цзинань 1989; Вып. 新泰 Синьтай 1988; Вып. 巨野 Цзюйе: 1988; Вып. 莒南 Цзюйнань 1989; Вып. 寒亭 Ханьтин 1988; Вып. 莱阳 Лайян 1989.*

Карта 2-2. Названия духа лисы



● 'Дух лисы'

Пункты фиксации материала

1. Юйвантайцунь 禹王台村 (центр веры в духа лисицы, здесь есть специальное жертвенник для поклонения духу лисы). *Хоуху, хусянь, хусаньгэ, лаосаньгэ*
2. Ванцзясиньчжанцунь 王家辛章村. *Хуся, хусаньгэ*
3. Таогоуцзыцунь 桃沟子村. *Хусянь, хусаньгэ*
4. Хуантунцунь 黄瞳村. *Хусянь, хусаньгэ*
5. Цзянмаинцунь 姜马营村. *Хусянь, хусаньгэ*
6. Цуйцзяинцунь 崔家营村. *Хусянь, хусаньгэ*
7. Чжанцзяцунь 张家村. *Хусянь, хусаньгэ*
8. Чжаоцзячжуанцунь 赵家庄子. *Хусянь, хусаньгэ*
9. Сигуаньтинцунь 西官亭村. *Хусянь, хусаньгэ*
10. Дунчжанцзячжуанцунь 东张家庄村. *Хусянь, хусаньгэ*
11. Синаньванчжуанцунь 南西王庄村. *Хусянь, хусаньгэ*
12. Сибэйсуньцунь 西北孙村. *Хусянь, хусаньгэ*
13. Янцзяцунь 杨家村. *Хусянь-жена*
14. Шуанцинцунь 双井村. *Хусянь-жена*
15. Мачжаныцунь 马站村. *Хуяо, хулицзин, хусянь, худасянь*
16. Сяовэншаньцунь 小瓮山村. *Хуяо, хулицзин, хусянь, худасянь*
17. Хуанцзядяньцзыцунь 黄家店子村. *Хуяо, хулицзин, хусянь, худасянь*
18. Шаньдунцунь 山东村. *Хусянь, хусяньгу, хусаньтайе, даочэньлинцунь*
19. Лютинцзедао 流亭街道. *Хусянь, хусяньгу, хусаньтайе, даочэньлинцунь*
20. Хуаяньсы 华严寺(嶗山). *Хусянь, хусяньгу, хусаньтайе, даочэньлинцунь*
21. Район Чангы 昌邑区 [Вып. Чангы 1989: 65, 152]. *Хусянь*
22. Район Тяньцяо 天桥区 [Вып. Цзинань 1989: 42]. *Хусянь*
23. Район Яньчжоу 兖州区 [Вып. Яньчожу 1989: 168]. *Хусянь*
24. Уезд Линьцзюй 临朐县 [Вып. Линьцзюй 1989: 138]. *Хусянь*

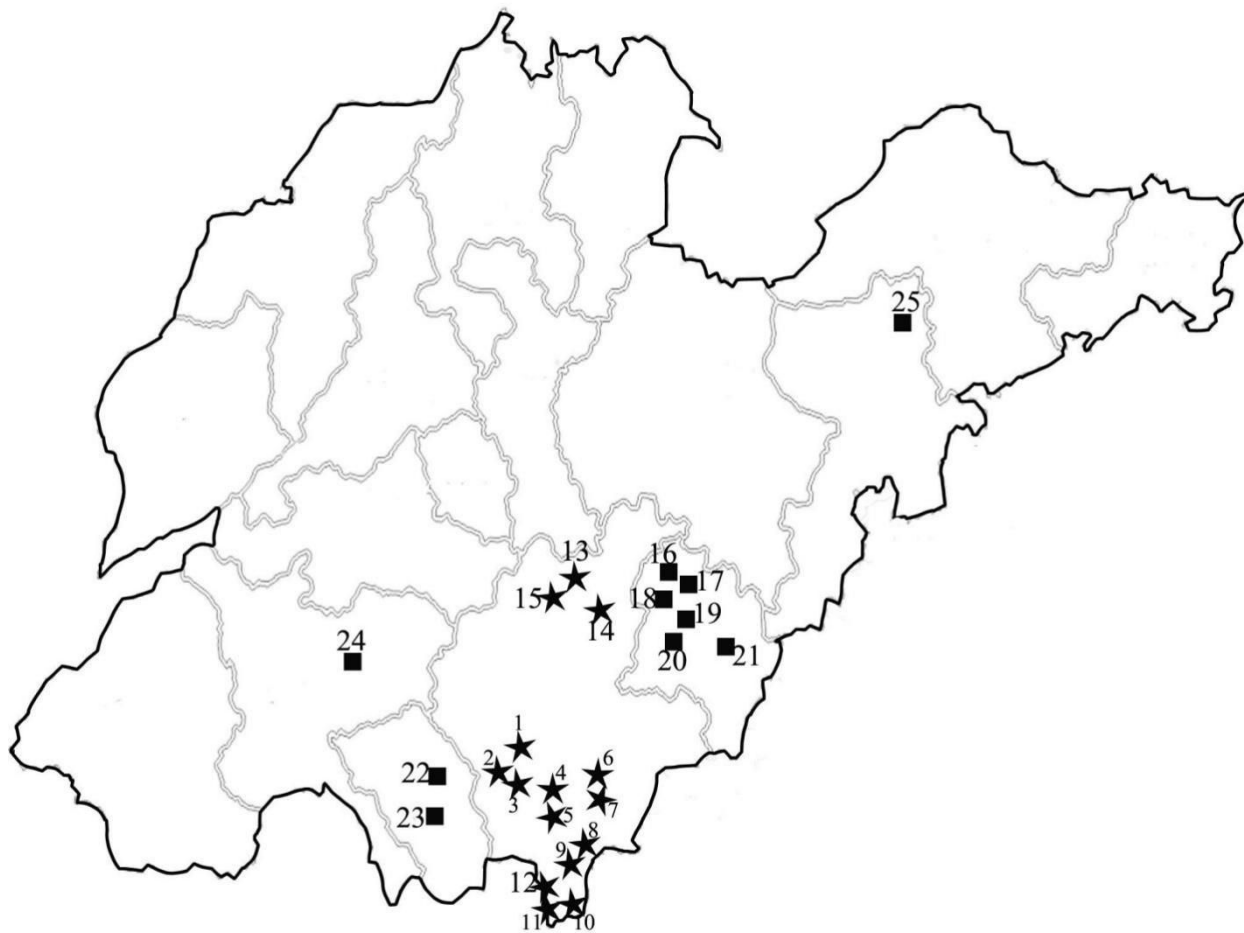
Источники:

[1-12]: 王加华. 赐福与降灾: 民众生活中的狐仙传说与狐仙信仰—以山东省潍坊市禹王台为中心的探讨 // 民间文化论坛. 2012 年, 第 1 期, 第 82-88 页. (Ван Цзяхуа. Благословения и бедствия: вера и легенда о духе лисицах в жизни народов – на примере села Юйвантай, город Вэйфан, провинция Шаньдун // Журнал “Форум народной культуры”, 2012. № 1. С. 82-88).

[13-14]: 孙其香, 李学良. 狐仙传说与民间想象—蒲松龄故乡“李半仙故事”考 // 山东理工大学学报. 2018 年, 第 5 期, 第 45-49 页. (Суньцисян, Ли Сюэлян. Легенда о духе лисы и народная воображения: исследование «Предания о Либансяни» в родине Пу Сунлина // Вестник Шаньдунского технологического университета, 2018, № 5, С. 45-49).

- [18]: 李传军, 马文杰. 庙会与乡土社会的建构—以青岛即墨马山庙会的狐仙信仰为中心 // 民间文化论坛. 2009年, 第6期, 第47-54页.112. (*Ли Чуаньцзюнь, Ма Вэньцзе*. Храмовая ярмарка и строительство сельского общества — в центре внимания вера в духа лисы на Храмовой ярмарке на горе Машань в районе Цзимо округа Циндао // Журнал “Форум народной культуры”. 2009, № 6. С. 47-54).
- [19]: 周苗苗. 地方神信仰的传承与发展—基于青岛地区胡峰阳信仰的研究. 硕士学位论文: 上海师范大学, 2019年. 第1-51页 (*Чжоу Мяомяо*. Наследование и развитие поверья в локальном духе — на примере исследования поверья Ху Иян в округе Циндао. Магистерская диссертация: Шанхайский педагогический университет, 2019. С. 1–51).
- [20]: 盛学民. 崂山志怪研究. 硕士学位论文: 青岛大学. 2017年. 第1-47页. (*Шэн Сюэминь*. Исследование демонов в Лаошани. Магистерская диссертация: Университет г. Циндао, 2016).
- [21-24] 民间文学集成办公室. 民间文学集成. 1988-1989. (*Комиссия исследования народных творчеств*. Сбор народных творчеств): Вып. 昌邑 Чаньи 1989; Вып. 济南天桥 Цзинань 1989; Вып. 兖州 Яньчожу 1989; Вып. 临朐 Линьцзюй 1989.

Карта 2-3. Названия водных МП



■ 'Бессмертная черепаха-оборотень'

★ 'Водяной дух/демон'

Пункты фиксации материала

1. Чжанчжуан张庄, уезд Пиньсянь. *Шуйгуймаожэнь*
2. Суньцзячжуан孙家庄, уезд Пиньсянь. *Шуйгуймаожэнь*
3. Давэйчжуан大魏庄, уезд Пиньсянь. *Шуйгуймаожэнь*
4. Цинюньчжуан青云庄村, уезд Фэйсянь. *Шуйгуймаожэнь, ходань, хоцю.*
5. Чжанцзячжуан张家庄, уезд Фэйсянь. *Шуйгуймаожэнь, ходань, хоцю.*
6. Ивэньчжэнь依汶镇, уезд Инаньсянь. *Шуйгуй*
7. Суньцзучжэнь孙祖镇, уезд Инаньсянь. *Шуйгуй*
8. Хоубаочжуан后鲍庄, уезд Таньчэнсянь. *Маожэнь*
9. Дунхуцунь东五湖村, уезд Таньчэнсянь. *Маожэнь*
10. Вэньчжуан问庄, уезд Таньчэнсянь. *Маожэнь*
11. Ханьчжуан韩庄, уезд Таньчэнсянь. *Маожэнь*
12. Янчжуан杨庄, уезд Таньчэнсянь. *Маожэнь*
13. Мачжаныцунь马站村(соб. зап.). *Шуйгуй, шуйхоуцзы*
14. Сяовэншаньцунь小瓮山村(соб. зап.). *Шуйгуй, шуйяо, шуйхоуцзы*
15. Хуанцзядяньцзыцунь黄家店子村(соб. зап.). *Шуйгуй, шуйхоуцзы*
16. Дамайюцунь大马峪村, уезд Цзюйсянь. *Бецзин*
17. Синьцунь新村, уезд Цзюйсянь. *Бецзин*
18. Сяолицунь小李庄, уезд Цзюйсянь. *Бецзин*
19. Дяньцзыцзицунь店子集村, уезд Цзюйсянь. *Бецзин*
20. Люэчжуанцунь略庄村, уезд Цзюйсянь. *Бецзин*
21. Сыхоуцунь寺后村. *Лаобеван*
22. Дяньцзычжэнь店子镇. *Бецзин*
23. Фэнмаочжэнь冯卯镇. *Бецзин*
24. Гоцзялоуцунь郭家楼村. *Бецзин, лаобецзин*
25. Чаньчжицунь产芝村. *Бецзин*

Источники:

[1-12]: 张江波. 谣言故事与传播机制—1950年代前后的“水鬼毛人”风波 // 新闻与传播研究. 2021年, 第4期, 第38-56页 (Чжан Цзянбо. Слухи, истории и коммуникационные механизмы — буря рассказа «Шуйгуймаожэнь» в 1950-е годы // Журнал “Исследования известия и распространения”, 2021, № 4, С. 38-56).

[16-18]: 张辉. 山东莒县马峪村民间信仰研究. 硕士论文: 新疆师范大学, 2011年, 第16-18页 (Чжан Хуэй. Изучение народных верований в деревне Маюйцунь, уезд Цзюй,

провинции Шаньдун. Магистерская диссертация: Синьцзянский педагогический университет. 2011. С. 16-18).

[19-20]: 刘艾. 城阳王与老鳖精: 莒县民间故事传说: 东方红旅社附近故事. 访问时间: 2021-09-12. (Лю Ай. Принц Чэньянван и старая бессмертная черепаха: народные сказки и легенды в уезде Цзюйсянь: истории вблизи отеля Дунфаньхун. Дата посещения: 12 сентября 2021).

URL: <http://www.jvxian.com/news/show-549.html>

[21]: 卢绪首. 花子汪里的鳖精 // 北方文学, 2018 年, 第 10-11 页 (Лу Сюйшоу. Дух черепахи в водоёме Хуацзыван // Журнал “Северная литература”. 2018. С. 10-11).

[22-23]: 孤独的狼(笔名). 民间故事: 水库老鳖精的传说, 访问时间: 2022-03-19. (Гудудэлан. Народная история: легенда о старой черепахе в водохранилище. Дата посещения: 17 марта 2022) URL: http://www.360doc.com/content/17/0314/00/40962310_636640133.shtml

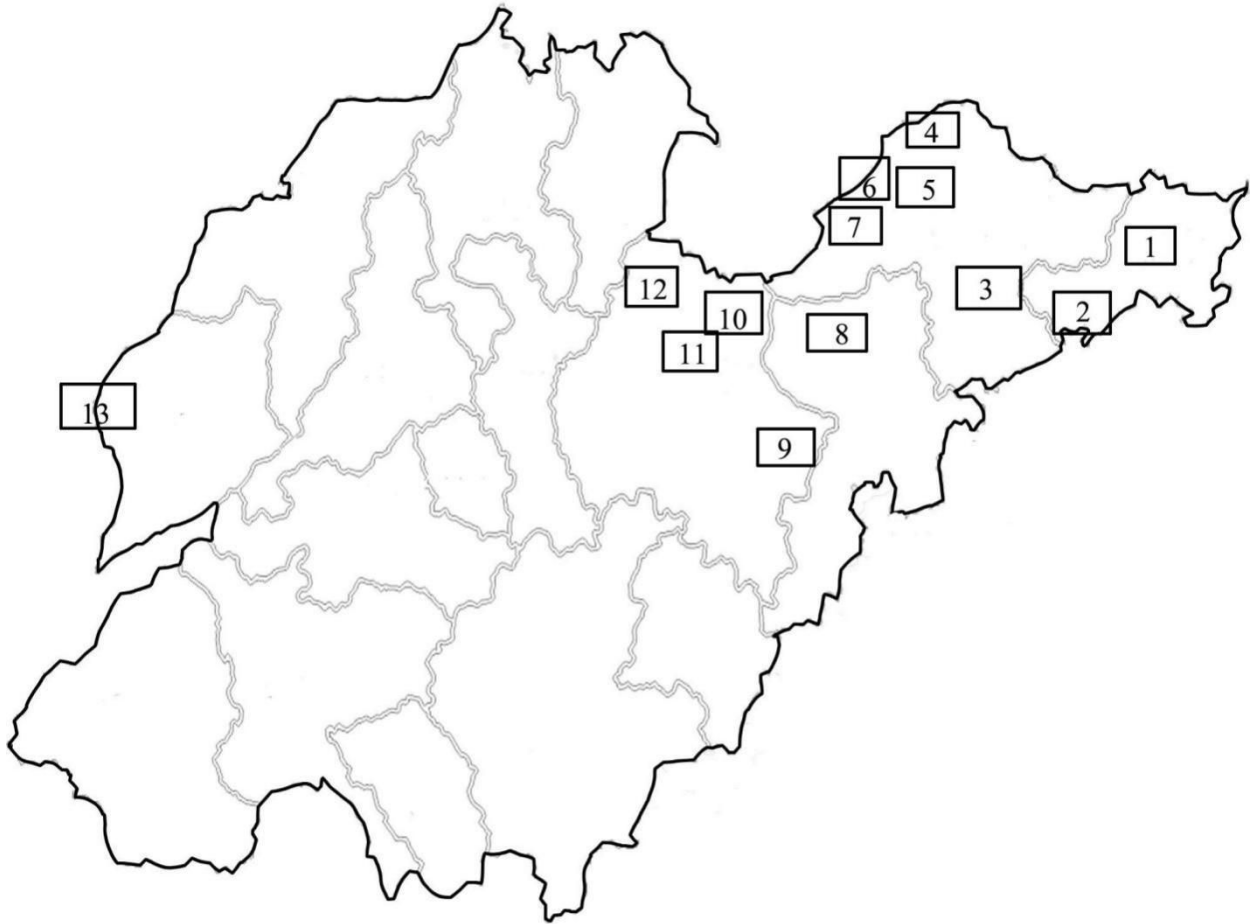
[24]: 张建鲁. 兖州城西郭家楼之老鳖精多种民间的传说. 访问时间: 2021-09-12. (Чжан Цзяньлу. Различные народные легенды о старом духе черепахи из деревни Гоцзялоу на западе города Яньчжоу. Дата посещения: 12 сентября 2021)

URL: http://blog.sina.com.cn/s/blog_6121778f0100ikjc.htm

[25]: 程灿漠. 产芝水库—鳖精的故事. 访问时间: 2021-09-12. (Чэн Цаньмо. Водоохранилище Чанжишуйку – история о бессмертной черепахе. Дата посещения: 12 сентября 2021).

URL: http://qingdao.dzwww.com/2017/laixiwenshi1/fwcs/201712/t20171204_16277043.html

Карта 2-4. Названия вампира *ханьба*



□ Названия ⁺*ханьба*

Пункты фиксации материала

1. Уезд Вэньдэн 文登. *Ба, ханьба*
2. Уезд Хайян 海阳. *Ба, ханьба*
3. Уезд Лайян 莱阳. *Ба, ханьгуй*
4. Уезд Дэнчжоу 登州. *Ба, ханьба*
5. Уезд Цися 栖霞. *Ба, ханьба*
6. Уезд Чжаоюань 招远. *Ба, ханьба*
7. Уезд Есянь 掖县. *Ба, ханьба*
8. Уезд Пинду 平度. *Ба, ханьба*
9. Уезд Гаоми 高密. *Ба, ханьба*
10. Уезд Чанлэ 昌乐. *Ба, ханьба*
11. Уезд Вэйсянь 潍县. *Ба, ханьба*
12. Уезд Шоугуан 寿光. *Ба, ханьба*
13. Уезд Даминсянь 大名县. *Ба, ханьгу*

Источник

[1-13] 王新文. 古代山东地区的祈雨风俗考述 硕士学位论文: 山东师范大学 2012. 33-41. (*Ван Синьвэнь*. Исследование обычая молитва о дожде в древнем Шаньдуне Магистерская диссертация: Шаньдунский педагогический университет, 2012. С. 33–41).

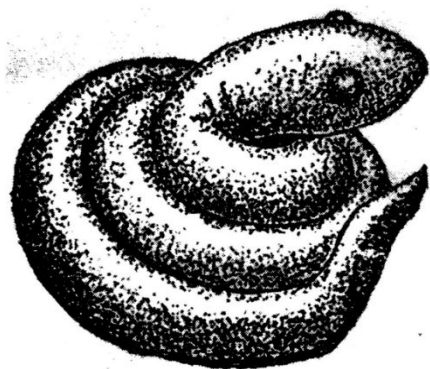


Рис.1. Фигурка змеи из теста (чан-чун 'змея' и чан-сянь 'дух-змея').
Источник – Алин 2006: 204.



Рис. 2. Фотография, снятая родственником автора в д. Сяовэншаньдунь в 2022 году.



Рис.3. Фотография, снятая автором перед храмом на горе Тайшань в 2013 году.



Рис.4. Каменное изображение под названием *шижэнь-дао-е* в деревне Шцзячжуан (Е Тао 2007: 28).



Рис.5. Фотография, снятая автором в храме Таймяо в городе Тайвань 2012 году.



Рис. 6. Малые алтари у входа в «Большую каменную обитель» Пещеры Бессмертной лисы (Пальмова 2017: 91).



Рис. 7. *Сяньтан* (зал благоволия) в р-не Дунгуан, где *сяншоу* принимает гостей) (Ма Фанфан 2018: 22).