

**Министерство высшего образования и науки РФ**  
**Федеральное государственное бюджетное учреждение науки**  
**Институт славяноведения РАН**  
**(ИСл РАН)**  
Отдел этнолингвистики и фольклора

**Доклад об основных результатах подготовленной научно-**  
**квалификационной работы (диссертации)**  
**очногo аспиранта ИСл РАН,**  
обучающегося по направлению 45.06.01 «Языкознание и  
литературоведение»,  
специализация (профиль) 10.02.03 «Славянские языки»  
**Лю Ху**

Мифологический дискурс в Сербии и в Китае (провинция  
Шаньдун): этнолингвистическое сопоставление

Научный руководитель  
*доктор филологических наук*  
Плотникова Анна Аркадьевна

Москва – 2022 г.

Представляемая работа является важной частью будущей кандидатской диссертации, посвященной анализу системы сербской мифологии в сопоставлении с китайской (на примере провинции Шаньдун).

В докладе представлены цели, задачи, объект и предмет настоящего исследования, описаны особенности методологии, обусловленной этнолингвистическим аспектом, источники материала, актуальность, а также результаты исследования.

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

**Предмет** исследования – наименования, генезис, внешний вид, атрибуты, функции, место обитания мифологических персонажей, а также 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 общие особенности южнославянской духовной культуры. Более того, сербская мифология аккумулировала в себе верования различных этнических групп на Балканах. Верования соседних балканских народов взаимосвязаны и переплетены между собой. Вместе с тем, сербская народная традиция отличается и уникальными явлениями, включает в себя специфические представления и локальные диалектные особенности.

С древних времен провинция Шаньдун, расположенная на востоке Китая, была одним из политических, экономических и культурных центров. Здесь появилась ранняя китайская письменность, родились Конфуций и Менций, сформировались самые первые города-государства Цзи и Лу<sup>1</sup>. Сложившиеся исторические условия способствовали обогащению традиционной духовной культуры, в частности мифологической системы. Поэтому народная мифология колыбели китайской культуры, – как часто называют провинцию Шаньдун, – впервые стала объектом этнолингвистического исследования.

**Актуальность** настоящего исследования определяется двумя факторами.

Во-первых, народная мифология (демонология) является архаическим пластом культуры, отражающим специфику традиционных народных обычаев, ритуалов, верований. Сегодняшняя демонология сталкивается с воздействием науки, глобализацией и распространением интернета. Народная демонология разных этнических традиций находится под угрозой исчезновения: многие локальные мифологические предания, рассказы и песни известны только пожилым людям, молодое же поколение уже не распознает некоторые образы демонов, не понимает их символического смысла, а традиционные обряды или праздники смешиваются с городской культурой.

Во-вторых, в Сербии и Китае сформировались свои собственные системы мифологии. Обе генетически разные традиции обнаруживают много типологических сходств, что свидетельствует об общности развития культуры человечества, а различия подчеркивают уникальность национальных культур.

**Научная новизна.** Наша работа является первой попыткой сопоставления сербской и китайской мифологических систем на основе анализа сходных персонажей и называющей их терминологии в локальных традициях.

**Цель** исследования – продемонстрировать универсальные процессы в формировании и номинации мифологических персонажей в различных регионах мира, значительно отличающихся в историческом, этническом, культурном планах – на основе анализа принципов номинации мифологических персонажей в шаньдунской и сербской мифологических системах.

**Конкретные задачи** исследования можно сформулировать следующим образом:

---

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

1. Изучить наименования мифологических персонажей и мифологической лексики в этнолингвистическом аспекте.
2. Проанализировать фольклорный дискурс на основе народных преданий, мифологических рассказов и быличек об основных мифологических персонажах двух традиций.
3. Выявить особенности регионального распределения имен мифологических персонажей и локальных мифологических представлений в Сербии и восточном Китае.
4. Проанализировать народные обряды, жертвоприношения, ритуальные предметы и действия, связанные с мифологическими представлениями.
5. Сравнить китайскую мифологию с сербской, обнаружить их общие черты и различия, исследовать причины сходства и отличия в способах номинации мифологических персонажей.

В научно-квалификационной работе мы опирались на **методологию** исследований Московской этнолингвистической школы, основателем которой является акад. Н.И. Толстой. В системе мифологии **классификационный подход** позволил сгруппировать мифологических персонажей и показать их общие и различительные черты. **Описательный анализ**, применяемый в исследовании, служит изучению этимологии 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 виртуальные<sup>2</sup> 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.

Исследование опирается на труды сербских ученых (В. Карадић, С. Зечевић, Т. Ђорђевић, Љ. Раденковић и др.) 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. 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

---

<sup>2</sup> Использовались такие технические средства общения с информантами, как Zoom, WeChat, скайп.

этнокультурные элементы народной мифологии из разных регионов этой провинции. Кроме того, в исследовании используются сведения, собранные автором в горном районе Имэншань провинции Шаньдун (деревни Мачжаныцунь, Хуанцзядяньцзыцунь, Сяовэншаньцунь) в 2020-2022 гг.

**Положения, выносимые на защиту:**

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

- терминологическая лексика народной мифологии в Сербии и в Китае (провинция Шаньдун) отражает местные диалектные различия;

- экстралингвистический контекст бытования терминологической лексики отражают локальные народные представления и обычаи, соответствующие менталитету анализируемых этносов;

- существует немало заимствованных лексем в сербской мифологической системе, которые можно считать следствием многочисленных контактов с соседними этносами; малое присутствие заимствования в шаньдунской традиции.

- система мифологии китайской провинции Шаньдун испытала влияние буддизма, даосизма и конфуцианства, в то время как сербская складывалась под влиянием народного христианства;

- этнолингвистический метод при сопоставлении мифологической лексики позволяет рассмотреть общие и различные черты двух терминосистем народной культуры, сербской и восточнокитайской.

**Апробация работы.** Основные положения научно-квалификационной работы 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). «Голстовские 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.

**Структура работы.** Научно-квалификационная работа состоит из трех глав, посвященных сравнительно-сопоставительному анализу наименований в типологически разных системах – сербской традиции и китайской (провинции Шаньдун).

Глава I «**Мифологические персонажи в народной традиции Сербии и их наименования**» 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 первом разделе «**Духи природного пространства и демоны атмосферных явлений**» последовательно описываются мифологические персонажи (духи природного пространства), населяющие природные локусы: горы, реки, озера, а также мифологические персонажи (демоны атмосферных явлений), связанные с воздушным пространством, которые вызывают ветер, тучу, засуху и т.п.

К духам природного пространства относится прежде всего вила, обитающая в лесу, в горах, в поле и т.п., а также горный дух (и хозяин земных недр) *беркман*, и повелители водного пространства *водени ђаво*, и *водени бик*.

**Вила** – типичный балканский мифологический персонаж природного пространства, 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 названия: *самовилске сестре* (Пчиня, Лесковацкий край), *андре, андришта* (Пчиня), *самовил-девојћа* (Тимок)» (Плотникова 2020: 16–17). Согласно народным представлениям, *вилы* живут на вершинах гор, в скалах, горных пещерах, озерах, в водных источниках, реже – в облаках, 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* (< *бродара* ‘верфь’, ‘причал’), *облакиња* (< *облак* ‘туча’), *језеркиња* (< *језеро* ‘озеро’) (Ђорђевић 1953: 82-84).

*Вила* часто представляется красивой девушкой, с длинными заплетёнными волосами светлого, иногда золотистого цвета (откуда такие имена вил, как *златокоса* (букв. – «златовласая», «златокудрая»), *плетикоса* (букв. – «[девушка,] заплетающая косу») (там же: 84). Она одета в легкие, воздушные длинные платья, иногда вооружена стрелами. *Вилы* связаны с растительным миром, например, в юго-восточной Сербии распространены представления о том, что *самовилы* живут в дереве, т.н. *самовилско дрво*, около которого нельзя оставаться надолго (ни спать, ни есть под ним), его нельзя рубить или обламывать ветви (Плотникова 2004 б: 208). Кроме того, в тех местах, где *вилы* играют или танцуют, на земле остаются круги пожелтевшей травы или вырастают за ночь грибы [*вилино коло* или *виле коло*]. На такие круги нельзя наступать, иначе можно заболеть или даже умереть, «см. в этой связи выражение *нагазио на вилино оро*, букв. – «наступил на круг вил» в значении ‘тяжело заболел’» (Плотникова 2020: 17). *Вилы* связаны не только с растительным миром, но и с водой. До сих пор люди поклоняются виле как хранительнице источников, принося ей жертвы. Многие водоемы считаются принадлежащими *вилам* и носят название *вилаина вода*. Вода оттуда считается лечебной, исцеляет прокаженных, хромых, слепых и глухих.

Имена **повелителя водного пространства** в сербском языке чаще указывают на место их обитания и являются образованиями от корня \**vod-*: серб. *водац*, (ср. также хорв. *vodenik*), или же включают в себя эпитет «водный»: серб. *водени човек* (Банат), *водени ђаво*, (ср. также хорв. *vodeni tuћ*, хрв. *vodeni duћ*). Для именованя водяного черта использовались описательные конструкции (табу): *онај стари*, *онај мали* или даже *бог из воде* (с. Златица), а также личные имена: *Тартор*, *Кемза* (Шабац, зап. Сербия), *Анђама* (Крушевац) (Раденковић 2013: 162-163; Зечевић 1981: 23). В сербской мифологии он небольшого роста, но крепкого телосложения, волосатый и с остроконечной шапкой на голове, встречается в озерах и болотах. По другим сообщениям, он появляется как царь водных существ: живет в хрустальном замке, расположенном в самых глубоких водах, ему прислуживают русалки и утопленники. Основным занятием водяного дьявола было топить людей. Для того, чтобы умиловить демона и избежать смерти, мельники, рыбаки, лодочники приносили ему жертвы. Прочие люди также совершали разного рода подношения – 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».

У сербов чаще циркулируют предания о присутствии в стоячих водоемах «хозяина» – это **водяной бык**. Подобные персонажи появлялись во многих безымянных озерах или прудах. Облик водяного быка описывают по-разному: например, в юго-западной Сербии, в регионе Старый Влах, говорили о быке черного цвета; водяной бык из Бычьего пруда отличался золотыми рогами. Рассказывали, что водяной бык появлялся из воды летом и убивал на прибрежных пастбищах коров и быков (Свилайнац, Сврлиг). Из текста легенды следует, что водяной бык, несмотря на чинимый им ущерб, выступает в роли божества-защитника местности, и с его уходом в деревне начинают происходить несчастья (ср. с этим представлением, что рев водяного быка «возвещает о великих невзгодах») (Раденковић 1998: 439-440). В некоторых районах до сих пор продолжают

приносятся жертвы водяным быкам. Так, на Власинском озере в складчину покупается поросенок (сбором денег заведует рыболовное общество Сурдулики), кровь, внутренности, мешок с головой поросенка бросают в озеро, а тушу запекают и делят между участниками обряда (Белић 2013: 114-115).

Горный дух *беркман* также считается властителем земных недр, хозяином приисков и покровителем рудокопов. Предложенное в качестве основного имя этого мифологического персонажа – *беркман* (восточная Сербия), *перкман* (Босния и Герцеговина), *perhmanec* (Хорватское Загорье), *bergmandli* (подравские хорваты в Венгрии) – представляет собою заимствование из немецкого языка (*Bergman* < *Berg* ‘гора’ + *Man* ‘человек’, букв. – «горный человек»). У сербов (а также хорватов) имена такого персонажа мотивированы связью этого духа с землей: зап.-серб. *подземни дух*, *земальски дух* (Косово, Бело Брдо), *дув земальски* (Далмация), *дух земальски* (Дубровник); 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): *patuljak*, букв. – «карлик» (подравские хорваты в Венгрии). 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). В большинстве случаев *беркман* заботился о рудокопах, которых он предупреждает об опасности (обвале, появлении газа и проч.). Являясь властителем всех богатств, скрытых в горе и земных недрах, *беркман* может наградить или, напротив, наказать шахтёров, работающих в забое (Раденковић 2007: 258-263).

К числу **демонов атмосферных явлений** относится (*х*)*ала*, *аждаја*, *ламя*, которые прилетают с градовыми тучами, или вызывают непогоду (сильный ветер, вихрь, град и т.п.); а также летающий змей, перемещающийся по воздуху, и причиняющий засуху.

Змееподобный женский демонический персонаж, вредящий общине (урожаю, скоту, общему благополучию) известен всем южным славянам, в том числе и сербам. В зависимости от локальной традиции для его именованья используется сразу несколько лексем – славизм (*х*)*ала*, турцизм *аждаја*, грецизм *ламя*. В народе описывается как некое черное страшное существо: например, (*х*)*ала* изображается как 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.); двигается, как ветер. Ее отождествляли с пролетающей по ночному небу кометой (юго-зап.-серб.) (Плотникова 2012: 405).

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 посевы, летают в черных густых облаках с градом. 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’ (Съеничко-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 2006: 7–8). «В сербских селах окрестностей Бача на территории Воеводины для именованья персонажа типа (*х*)алы употребляется унгаризм *шаркань* ‘змей, ведущий тучи’. На севере Сербии встречается также и карпатский сюжет о том, что верхом на таком змее летит управляющий им чернокнижник, и если *шаркань* махнет хвостом, то разорит всё вокруг себя» (Плотникова 2020: 19).

Место обитания змееподобных чудовищ нередко связывается с водоемами: например, *аждаја* и *ала* живут в больших озерах, морях, где поедают людей (р-н Шабаца

в западной Сербии); в Скадарском озере живет *аждаја*; в Копаонике считается, что в озере некогда жила *ала*, охранявшая село от других *ал*, приносящих град (Копаоник). Однако, *ламня* чаще всего ассоциируется с градовыми тучами. Для того, чтобы уберечь село от *ламни*, жители юго-восточной Сербии заблаговременно, в праздник Св. Симеона (11.IX), приносили ей в жертву курицу. 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, закрепляли тучу косой или серпом (Толстой, Толстая 1981: 46).

**Летающий змей** известен многим славянским традициям, где он зачастую выступает в роли мифологического любовника, посещающего смертных женщин. Согласно народным представлениям, *летающий змей* происходит от змеи-долгожителя, у которой отрастают крылья и ноги. В быличках из восточной Сербии, собранных А.А. Плотниковой, рассказывается, как летающий змей [*змај*, диал. *змеј*]<sup>3</sup> превращается в мужчину, чтобы вступить в отношения с женщиной. Считается, однако, что такие визиты нежелательны, поскольку в результате девушка слабеет. Записано множество советов, как отвести змея: например, в бочку наливают воду и, когда змей пойдет к ней, он утонет. Другим методом против змея является переодевание в цыган, потому что запах одежды цыган ему неприятен. Еще одной опасностью, которую таят в себе регулярные посещения летающего змея, заключается в том, что из-за своего любовного увлечения он может пренебрегать своими обязанностями защитника села, отчего случится засуха. В одном из рассказов упоминается, что раскаленное, огненное тело змея, задержавшееся в селе у своей возлюбленной, препятствует появлению дождя. Засуха не прекращается до тех пор, пока змей не улетит, и поэтому для вызывания дождя совершались специальные ритуалы «изгнания змея»: ночью мужчины ходили по селу, кричали, шумели, преследовали змея (Плотникова 2004 а: 111).

Во **втором разделе «Духи домашнего пространства»** рассматриваются духи, обитающие в жилом пространстве человека.

Имена **домашней змеи** указывают на место ее обитания – серб. *кућа* ‘дом’, *темель* ‘фундамент’, *кут* ‘угол’, *зид* ‘стена’: *кућна змија*, *кућевна змија* (Банат), *кућарка*, *змија кућарица* (Рашевина; Стари Бановци), *кућевник змија* (Ниш), *кућњача* (Валево), *кућница* (черногор.), *кићница* (далматин.), *кућеруша* (Босния), *покућарка* (Банат, Срем), *покућарица* (босн. Власеница), *podkućnica* (хорв. Огулин), *domaća zmiја* (хорв. Вараждин); *темельача* (черногор. Дурмитор); *кутњица* (вост.-черногор.); *она iz zida* (хорв. Вараждин) (Раденковић 2012: 168). Местом обитания домашнего духа считается порог, лестница, пространство вблизи очага, стена. Верят, что в образе домовой змеи потомкам являются их предки и такой змее нельзя вредить. Так, сербы в Черногории считали домовую змею «тенью», «душою» [*сјен*] кого-то из домашних (ср. с этим хорватское название *sjenovita zmiја*) и боялись, что этот человек умрет, если убить змею (там же: 168). В Шумадии верили, что в этом случае погибнет хозяин дома, поскольку змея является его «двойником» (Зечевић 1981: 108).

Представляя домовую змею первоначально, ее наделяли функциями защитника дома и всего хозяйства, скота, посевов и т.д., откуда ее имена типа *чуваркућа* (черногор., хорв. Лика), *чувар куће* (Голия, юго-зап.-серб.), *чуварица* (Боснийская Краина), *čubarica zmiја* (хорв. Подравина) от серб. *чувар* ‘сторож, хранитель’ или ю.-серб. *сајбијка* – от тур. *sahib* ‘хозяин’, а также *пољарица*, *пољарка* от серб. *поље* ‘поле’ (Раденковић 2012: 168).

Неудивительно, что в этнографических источниках нередко встречается указание на длину, толщину или цвет змеи: в западной Боснии она темно-желтая, в Бане-Луке – «белая как снег» [*бела као снег*] в юго-западной Сербии – серая [*смеђа*], в Нише – пестрая

<sup>3</sup> Иногда [*змај*] считается существом мужского пола, а [*змеј*] – женского, поскольку отмечены представления о существовании летающих змеях, которые вступают в связь с мужчинами.

[шарена] и т.д. Тем не менее, только представления о белом цвете змеиной кожи у южных славян находят отражения в ее номинации – *bijela zmija*, букв. «белая змея» (хорв. Копривница). Другие два названия – *крснара* (Ниш) и *крсташица* (юго-зап.-серб. Голия), т.е. крестовая», «с крестом», – отсылают к народным представлениям о том, что домовые змеи отличаются от обычных змей тем, что носят на голове корону или крест (там же: 168-171).

Помимо поверий о домашней змее, у сербов существуют представления о таком **защитнике дома** и – шире – любой постройки и сельскохозяйственного угодья, как **таласом** (босн. *телисум*, *тилисум*, *тилисун* (Осат), серб. *таласон* (Дони Милановац, Сува Планина), серб. *таласън* (Пирот) (Плотникова 2004 b: 680–681) от греческого *τέλεσμα* ‘жертва’) (там же: 236), в которого превращается душа человека или животного, погибшего / принесенного в жертву при строительстве, или же того, чья тень была «замурована» в фундамент рабочими<sup>4</sup>, чем, в частности, мотивировался запрет ходить мимо строящегося дома. Верили, что такие демоны добры и вредят лишь тем, кто приближается к строениям с дурными намерениями. Видеть *таласома* могли далеко не все, а только рожденные во вторник или субботу (Зечевић 1981: 110). Помимо термина *таласом* 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); кроме того, в Ябланице на р. Пчиня А.А. Плотниковой записан термин *домакин*, букв. «хозяин» (Плотникова 2004 b: 681).

**Дух-обогадатель** [*услужни дух*, букв. «дух-слуга»] по имени *кућни ђаво*, букв. «домашний дьявол» исполняет все желания своего господина и наполняет его дом деньгами. Поверья об этом демоне отмечены в западных областях Сербии и в Воеводине (Панчево), в связи с чем не исключается, что *кућни ђаво* является заимствованным персонажем. Он изображается 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. В отличие от *таласома* или домовой змеи *кућни ђаво* не был прочно привязан к месту и, собственно, не является демоном локуса (Зечевић 1981: 114). Он не появлялся в доме сам по себе, его нужно было «добыть» или «вывести» – купить в аптеке (например, на Старчевской улице в Панчине) и хранить в бутылке или сорок дней не мыться, не причесываться, не ходить в церковь и носить за пазухой яйцо, снесенное петухом, из которого вылупится домашний дьявол (Бодирогич 2010: 26).

**Третий раздел «Демоны судьбы: суженицы, орисницы, Усуд»** посвящен анализу народных верований о демонах судьбы, которые определяют судьбу ребенка после рождения.

От корня *\*sod-* (сербский, а также словенско-хорватский ареал у южных славян) образованы наименования демонов судьбы 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’. В большинстве сербскохорватских населенных пунктов распространено название типа *суђенице*. В говорах на территории Сербии отмечаются и другие обозначения, образованные от глагола «судить»: *кусуде*, *судбине*, *судије*, *судбенице*, *пресудњаче*, *опсуде*, *суднице*» (Якушкина 2004: 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: *уруснице*, *уреснице*, *удуриснице*. «В сербских областях, прилегающих к румынской границе, распространены румынские заимствования, мотивированные тем же корнем: *урсаториљи*, *урсуториљи*, *урсутори*» (там же: 176).

<sup>4</sup> В локальных вариантах под *таласомом* могли понимать духа-хозяина источника или вампира (см. Плотникова 2004 b: 217, 237)

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).

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, оставляли около колыбели сладости или сахар, а на столе – хлеб и соль (восточная Сербия), три вечера подряд наливали три бокала вина, клали три куска сахара, три булочки, а на стол – золотые украшения и проч. (там же: 202-203).

**Четвертый раздел «Духи болезни: *бабице* и *чума*»** посвящен образу духов, вредящих чаще роженице и ребенку.

Большинство наименований демонов, вредящих роженице и ребенку, являются образованиями от корня *баб-*: *бабице* (сев.-вост. Сербия), *бабиле* (Южное Поморавье), *бабке* (Южное Поморавье). Термин *бабице*, обозначающий вредоносных демонов, известен в юго-восточной Сербии (Плотникова 2013: 40). 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). Верят, что в *бабиц* превращаются души женщин, умерших во время беременности или при родах (Бодирогий 2010: 32).

*Бабиц* чаще всего представляли себе невидимыми существами или старухами в черном с растрепанными космами (восточная Сербия). Верили, что *бабицы* способны оборачиваться животными, рептилиями и даже превращаться в туман. Оберегом от *бабиц* служит красная шерстяная нить, которую повязывали на руку или шею ребенка, а также вплетали в косу роженице; нож, соль, чеснок, перстень и т.п., оставленные в изголовье женщины и в колыбели младенца. Родственники и соседи охраняли мать и ребенка, бодрствуя около их постели семь ночей подряд (Бодирогий 2010: 22-24). В Болевацком крае «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).

**Чума** (серб. *чума, куга*) как персонифицированный облик болезни появляется в образе старухи в белой одежде или с белым покрывалом, с распущенными спутанными волосами, доходящими до земли. Верят, что она обитает около моря и покидает свой дом, чтобы покарать людей за грехи по приказу Бога. Иногда она предстаёт в виде кошки (с чем, вероятно, связана вера в то, что чума боится собак). В разговорах о чуме прибегают к помощи эвфемистических имен и величают ее кумой (серб. *кума*) или тетей (серб. *тетка*), чтобы «породниться» с мифологическим персонажем и тем самым защитить себя от его вредоносного воздействия (Зечевић 1981: 96).

Считается, что чума любит чистоту и вредит неряшливым людям, поэтому запрещалось оставлять невымытую посуду на ночь, чтобы чума не пришла в дом и 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 (Зечевић 1981: 97). Для защиты деревни от чумы совершалось также ритуальное опаживание деревни. Например, двое близнецов впрягали в плуг черных волов, рожденных в один день, и проводили борозду по границе деревни, заключая ее в магический круг (там же: 97).

В пятом разделе «Демоны, произошедшие от людей, и люди с демоническими способностями» речь идет о демонах, которые, согласно народным поверьям, происходят от людей, например вампир, демоны, связанные с некрещенными младенцами, ведьма. Кроме того, в главе рассматриваются люди со сверхъестественной силой: *вештица*, *мора*, *ветровъак*.

**Вампира** часто описывают как покойника, который «оживает», поднимается глубокой ночью из могилы, бродит вокруг и пьет 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 Каменица в р-не Княжеваца, Шестигабар в Буджаке, Горни Висок в Пиротском крае, Лужница), зап.-серб. *вукодлак* (Гламочское поле, Дуваньская равнина в Боснии и Герцеговине), *гробник* (Косово – Дечани, Подрима, Урошевац), *таласон* (Плотникова 2004 b: 638-640), в.-серб., ю.-серб. *костеник* (Плотникова 2020: 24).

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*, подробнее см. (Плотникова 2004 b: 212-217, 634-640). Под *вампиром* чаще всего понимается «ходячий покойник» [*лутајући покојник*], а *вукодлак* – это живой человек, обладающий способностью оборачиваться волком, становящийся *вампиром* только после своей смерти. Однако со временем оба названия стали синонимичными. В восточносербских номинациях *вампира*, образованных от корня *\*těnj-*: в.-серб. *теньц*, *тенац*, отражаются представления о ходячем покойнике как о тени, это прозрачное, почти невидимое демоническое существо. Это также подкрепляется существующими описаниями *вампира*, которого называют «невидимым», «тенью, кровавым мешком» (Плотникова 2004 b: 215).

Вампиры 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 (или наоборот – много) горевали родственники. Для того, чтобы уберечь покойного от подобного превращения, ему надрезали ступню или палец ноги, сухожилия под коленом, втыкали под ногти шипы боярышника, клали под язык серебряную монету или оливку; на том месте, где стоял гроб, заколачивали гвоздь или железный клин и т.д. Кроме того, верили, что убить вампира может его ребенок [*вампировић*], рожденный от вампира и живой женщины (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 59).

Не в 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’; *кукумавће* (Пирот), в.-серб. *кукумавка*, о которой говорят, что она кричит: “Куку-мау, куку-мау” и пьет кровь ребенка в пасмурную погоду (регион Горни Висок, сс. Дойкинцы, Брлог)» (Плотникова 2020: 22–23). На южном сербском пограничье 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’): «в.-серб. *наѣфак*, *наѣвка* (часто в собирательном значении: *наѣфе* (*наве*), *наѣфаци*, *манаѣје*, *навоји*) (Пиротский край, Враньский край)» (там же: 23), *навће*, *навије*, *навиеје*, *навијенће*, *навјета* (Раденковић 2004: 206).

Они имеют вид наполовину птицы, наполовину ребенка, летают стаями и издают плачущие звуки. По поверьям из окрестностей Лесковаца (юго-восточная Сербия), такие птицы – маленькие, величиной с ладонь. 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 2020: 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 (там же: 22).

В список **Людей с демоническими способностями** попадают **вештицы, моры и ветровняк**, обладающие демоническими способностями и связанные с миром духов.

У южных славян есть множество диалектных названий **ведьмы**: *вештица*, *вјештица*, *виштица* (Оток в Славонии), *вишћица* (Полица), *вишка* (остров Крк); *вештерка* (Слепче, окрестности Крушеваца), *вештичина* (Соко Баня); *циперница* (Лобор в Хорватии), *цопрница* (Самобор в Хорватии); *ордуља* (Воеводина); *итрига* или *итринга* (острова Хвар и Брач), *итригна* (Васоевичи в Черногории); *морна*; *брина*; *бркача* (Кучи, Васоевичи в Черногории); *коњобарка* (Срем); *сркача*; *поткованица* (Васоевичи). На территории Сербии этот мифологический персонаж называется в.-серб. *вештица*, *вештечарка*, *маџијарка*; з.-серб. *вјештица*, *чињарица*, *чинилица*; ю.-серб. *мађијушница*, *мађешница* (Ђорђевић 1953: 5).

Внешне ведьма уродлива, ее можно отличить от обычной женщины по густым бровям, глубоко посаженным глазам, по наличию усов, по привычке постоянно горбиться. Глаза у ведьм «недобрые» [*грдне очи*], своим взглядом они могут навести порчу. Поэтому женщин, подозреваемых в колдовстве, не подпускали к детям, прикрывали вымя у коровы, чтобы на него не посмотрела ведьма и т.д. (Зечевић 1984: 348). Считается, что вештица часто пьет кровь ребенка, соответственно, родители предпринимают меры для защиты своих детей: натирают грудь ребенка чесноком, которого *вештица* боится; кладут около постели режущие и колющие предметы, иногда специально для этого изготовленные.

Мифологическим персонажем, сходным по функциям с *вештицей*, является **мора**. Она нападает на людей во сне, пьет их кровь и «давит» них. Главное отличие *моры* от *вештицы* заключается в том, что *мора* – это непременно девушка, которая превратится 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 1999 с: 342).

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 такие люди известны под именами *здухаћ* или *здуха*, *здува*, *стуха*, *стува*, *стухаћ* (< слав. \**dōti* [duti] или < греч. *στοιχεῖο* ‘дух стихии, защитник места’) (Плотникова 1999: 303), *вјетровњак* (< серб. *ветар* ‘ветер’), *градобранитељ* или *бранитељ од леда* (< серб. *град* ‘град’ + *бранити* ‘охранять’, ‘защищать’), *облачар* (Срем) (< серб. *облак* ‘туча’), *виловити човек* (< серб. *вила* + *човек* ‘человек’), *змајевити човек* (< *змај* ‘змей’ + *човек* ‘человек’), *змајевити деца* (< *змај* ‘змей’ + *деца* ‘дети’) (Толстой, Толстая 1981: 102-113), *времењак* (< серб. *време* ‘погода’) (сербы на Поткозарье в Республике Сербской, Босния и Герцеговина) (Плотникова 2018: 244).

Персонаж по имени *времењак* является обычным жителем села, слегка беспокойным и нервным, который при приближении градоносной тучи раздевается догола, накидывает плащ или длинное пальто и отправляется в горы бороться с непогодой (Плотникова 2018: 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. В Липолисте (район Шабаца) и в Поцерине *градобранитељ* отгонял от села градоносную тучу магическими действиями и заклинаниями (Плотникова 2004 в: 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* (Раденковић 2001:

449). В западной и юго-западной Сербии мифологического противника атмосферных демонов называют *здухачом*. *Здухачи* борются с врагами в воздухе, в облаках или на горе, на берегу моря. Их борьба сопровождается сильными ветрами и вихрями, вырывающими деревья с корнем и поднимающими в воздух камни (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 150).

Глава II «**Мифологические персонажи китайской провинции Шаньдун и их наименования**» 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 традиционные народные представления о смерти и судьях загробного мира.

В первом разделе «**Духи локусов**» последовательно описываются мифологические персонажи, делящие с человеком обжитое им культурное пространство (домашние духи), а также те, которые населяют природные места: горы, реки, озера и моря (духи природного пространства).

К числу мифологических персонажей, обитающих в жилом пространстве человека и обеспечивающих семью материальным достатком, относится прежде всего зооморфный дух, показывающийся в виде змеи (*цзя-сянь* [家仙], букв. 'домашний бессмертный дух', *цзя-лун* [家龙], букв. 'домашний дракон', *чанчун* [长虫], букв. 'длинное насекомое' и др.), 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 *цэ-шэнь* [厕神]. Все они связываются с духами предков, обитающих в доме, и обычно именуются *шэнь*, божествами (ср. с *шэнь* 'бессмертная душа').

**Домашняя змея** считается духом умершего родственника или предка, обитает в доме или на крыше дома, показывается в виде змейки с телом необычного цвета (белого, ярко-красного или золотисто-желтого). Например, в селе Хуаньцзядяньцзицунь люди верят, что домашняя змея по имени *бай-сяньгу* [白仙姑] букв. 'белый дух' защищает семью и приносит богатство, счастье и удачу. Люди часто приносят этим персонажам дары, совершают жертвоприношения, сжигают для них ритуальные деньги, чтобы те благословили богатство и здоровье людей. В приморских районах Яньтай и Цзяодун 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. В день праздника весны местные жители 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» (Е Тао 2003: 314).

**Цзао-цзюнь** [灶君] букв. 'господин очага' (иначе *цзао-лао* [灶老爷] букв. 'старый господин очага' и *цзао-ванъ* [灶王爷] букв. 'князь очага') – мифологический покровитель дома, наблюдающий за поведением семьи. Если люди надеются на помощь духа в трудной ситуации, то они должны заблаговременно его задабривать. Для этого на кухне вешают его «портрет» рядом с очагом, с обеих сторон от изображения прикрепляют надписи: «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 будет] благополучие] (д. Сяовэншаньцунь, соб. зап.) и ему регулярно поклоняются. В канун Нового года (двадцать третьего числа двенадцатого месяца по лунному календарю) «господин очага» поднимается на небеса, чтобы сообщить Нефритовому императору (небесному владыке) о поведении семьи в течение года. Считается, что, если подносить духу сладкую еду, он расскажет на небе о жизни семьи только «сладкими» (хорошими) словами, поэтому под изображением ставят низкий стол или дощечку, на которые кладут сладости и другие подношения.

**Чуан-шэнь** [床神] букв. ‘божество кровати’ (иначе *чуан-му* [床母], букв. ‘матушка-кровать’, *чуан-поцзы* [床婆子], букв. ‘старуха-кровать’, *кан-найнай* [炕奶奶] букв. ‘бабушка-лежанка’ или *кан-моэрмоэр* [炕嬷嬷儿嬷嬷儿] букв. ‘старуха-лежанка’) обитает в изголовье кровати и покровительствует женщинам и детям. Например, в селе Мачжанцунь 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.). Ритуальное поклонение божеству кровати приурочено, прежде всего, к третьему дню после рождения ребенка. Для *чуан-попо* готовят подарки и кладут их на середину кровати. При этом запрещается оставлять вино, чтобы *чуан-попо* не захмелела и не начала пренебрегать своими обязанностями. 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, чтобы прогнать злую *лао-моэрмоэр* от кровати больного ребенка.

Духи дверей *мэнь-шэнь* [门神] букв. ‘божество ворот’ (иначе – *мэньшэнь-хуе* [门神护爷] букв. ‘бог двери – господин защитник’ или просто *мэнь-шэнь-е* [门神爷] букв. ‘господин бог двери’) являются охранителями дома от нечистой силы. В каждой деревенской семье на Новый год хозяева вешают на воротах дома изображения двух генералов – страшных мужчин, облаченных в доспехи, с когтистыми пальцами и оскаленными зубами. Таким образом пугают черта, который не входит в дом, см. детское стихотворение (в г. Цзинань): «门神门神扛大刀, 大鬼小鬼忙逃跑» [*Мэнь-шэнь, мэнь-шэнь* носит огромный меч, Большой чёрт и маленький чёрт убегают прочь] (Хоу Цзюнь 2022: 8).

Женского божества отхожих мест *цэ-шэнь* [厕神] в провинции Шаньдун часто называют *цэ-гу* [厕姑] букв. ‘тётка туалета’, *цзы-гу* [紫姑] букв. ‘пурпурная тётка’, или просто «тёткой», *гузу* [姑姑]. В ритуалах поклонения *цэ-шэнь* принимают участие только девочки, девушки и женщины. Например, в уезде Мэньинь к седьмому дню первого лунного месяца приурочен обычай *чжа гузу* [扎姑姑], т.е. *шить куклу гузу*. Восемь-десять незамужних девушек собираются в дворе дома, куда не пускают парней, и из принесенных материалов (деревяшек, сена, тыквенных головок, шпагата, красных и зеленых лоскутков) мастерят куклу. Усаживают ее на стол и поочередно кланяются ей: одна из участниц обряда держит *гузу* и кивает головой куклы в ответ на просьбы девушек. Считается, что исполнятся желания той, кому кукла «кивнёт» больше всего (Суй Сиу 1988: 90). В уезде Лайян на 16-й день первого лунного месяца или (реже) шестого числа шестого лунного месяца гадают. Обряд называется *бань гузу* [搬姑姑] букв. ‘переместить *гузу*’. Семь-восемь молодых женщин собираются рано утром у туалета или свинарника, возжигают ароматические свечи, кладут принесенные дары, и приглашают *гузу* прийти. Они сообщают «тётке» о своем желании, после чего кладут на горлышко кувшина каменную плитку и с приговором «姑姑灵, 姑姑灵, 姑姑不灵坎掉腕» [*Гузу* чудодейственна, *гузу* чудодейственна; [если] *гузу* не чудодейственна, каменная плита упадет] передвигают кувшин, чтобы узнать, сбудется ли оно. Если каменная плитка не упадет, боги выполняют то, о чем они просят, в противном случае ритуал будет повторяться снова и снова (Гай Сунтин 1991: 84-85).

Духи природного пространства представлены преимущественно духами гор, морей и рек. На горе Тайшань, одной из пяти священных гор, пребывает богиня **Бися Юаньцзюнь** [碧霞元君]<sup>5</sup> – «госпожа лазоревых облаков» или (в ином переводе) «госпожа

<sup>5</sup> Об учреждении культа богини существует следующее предание: Когда сунский император Чжэнь-цзун возвращался домой после совершения ритуала фэншань [封禅] букв. ‘благодарения неба и земли’, он наклонился над прудом, чтобы обмыть руки, и увидел, как со дна поднимается каменная статуя, нефритовая 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).

лазоревой зари». Люди обращаются к ней как к старшей родственнице, бабушке или матери – *Тайшань-лао-найнай* [泰山老奶奶] букв. ‘старая бабушка горы Тайшань’ (центр. Шаньдун), *Тайшань-лаому* [泰山老母] букв. ‘старая матушка горы Тайшань’ (вост. Шаньдун), *найнай* [奶奶] букв. ‘бабушка’. В деревне Юйцзяньцунь горного района Имэншань пожилыми женщинами организуется особенный ритуал «посещения» богиней сельских домов. Верующий 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 (Ван Вэйхуа 2010: 106–107). В западных уездах провинции Шаньдун (уезды Чипин, Нинъян, Вэньшан) рассказывают о сестре *бабушки Тайшань*, *бабушке Лу-гу* [鲁姑奶奶]<sup>6</sup> букв. ‘бабушка тётушка 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). На горе Бошань (уезд Бошань) расположены храмы для поклонения *Янь-найнай* [颜奶奶]<sup>7</sup> букв. ‘бабушка Янь’ или иначе *Янь-шэнь* [颜神] букв. ‘божество Янь’. По распространённым представлениям, каждый год *Янь-найнай* навещает своих родственников (в разных деревнях вокруг горы Бошань), проводя с ними самые жаркие дни лета. По этому поводу говорят: «*颜奶奶回娘家*» [*Янь-найнай* возвращается в дом родителей]. Местные жители видят в ней покровительницу своих деревень, подательницу дождя и в случае засухи молятся в ее храме.

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] или *старой каменной бабушкой*, *ши-лао-найнай* [石老奶奶], полагая, что тысячу лет назад в камень превратилась какая-то женщина. Это послужило 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-гань-нян* [石干娘]. Ребенок должен признать эту *ши-попо* своей матерью и каждый год – вплоть до самой свадьбы – подносить ей ладан, одежду и вино. Другая группа названий священного камня, известных в центральных горных районах провинции Шаньдун, – *ши-гань-дан* [石敢当] (наиболее частотное имя, которое можно перевести как «каменный храбрец», поскольку оно образовано от слов со значением ‘камень’ и ‘дерзать’, ‘смело брать на себя’), *ши-цзяньцзюнь* [石将军] букв. ‘каменный генерал’, *ши-дайфу* [石大夫] букв. ‘каменный врач’, потому что он может исцелить людей от болезней, *шижэнь-лао* [石人老爷] букв. ‘старый господин каменный человек’, отражает представление о таком камне как о мужском мифологическом персонаже. Отмечается день рождения духа камня. Например, в городском округе Хэцзэ десятый день первого месяца по лунному календарю и называется *ши-бу-дун* [石不动] букв. ‘день несдвигаемого камня’. В этот день запрещалось двигать все каменные предметы (например, каменные жернова) и работать с камнем (переносить каменную стену или укреплять каменный колодец) (Е Тао 2003: 165).

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’, *Туди-гунгун* [土地公公] букв. ‘господин – земля’. В «народной» версии

<sup>6</sup> 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.). Женщина прославилась тем, что, спасаясь бегством от вражеской армии и не имея возможности спасти и своего сына, и сына брата, сделала выбор в пользу племянника (Лю Сян, Хуан Фуми, Лю Сяодун 1998: 50).

<sup>7</sup> Согласно легенде, в Янь-найнай после своей смерти превратилась трудолюбивая и добросердечная девушка, по имени Янь Вэньцзян, которая была выдана замуж в семью Го, но осталась вдовой через два часа после свадьбы. Люди почитают ее потому, что она посвятила свою жизнь служению семье мужа – ухаживала за пожилой свекровью и растила золовку (Ли Цзяньпин 1998: 689-690).

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. Люди поклоняются духу земли в третий день первого лунного месяца, в так называемый «день путешествия» [出行日]. В этот день в поле сооружают стол и кладут на него угощение для *Туди*, сжигают благовония, 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 золотой таз (с неиссякающими драгоценностями)] (Е Тао 2003: 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], иначе – *май-ван-найнай* [麦王奶奶] букв. ‘бабушка – пшеничная государыня’), т.е. мифологического персонажа, ответственного за рост пшеницы и спелость зерна. Существует ритуал почитания *майман-найнай*: например, в деревне Ванчжуан в первый день четвертого лунного месяца люди на перекрестке устанавливают прямоугольный стол, на котором размещают корзины с оладьями, тарелочки с чесночной пастой и пиалу со сладким чаем, по углам располагают курильницы, перед столом – три таза с древесной золой. Старухи жгут жертвенные деньги и молятся о хорошем урожае (Чжан Бо 2002: 85).

Верования о морском **царе драконов *Лун-ване***, который обитает на море **Дунхай** (Восточно-Китайское море), известен по всей провинции (особенно в приморье). 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’, *Дун-хай Лун-ван* [东海龙王] букв. ‘царь драконов Восточного моря’. Шаньдунские представления о царе морских драконов (*Хай Лун-ване*) не отличаются от общекитайских – 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. (Е Тао 2002: 73). Некоторые рыбаки режут большого красного петуха и выливают его кровь в море, чтобы им не угрожала никакая опасность во время плавания. Считается, что царь драконов повелевает дождевыми тучами, чем объясняются такие названия дракона, как *цин-лун* [青龍] букв. ‘синий дракон’. 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 (он родился от смертной женщины, и отец от страха отрезал ему хвост). Народная мифология наделяет бесхвостого дракона функцией носителя дождя и града. Говорят, что каждый год дракон навещает свою мать и приносит с собой град, которым уничтожает посевы на полях отца в отместку за то, что тот отрубил ему хвост (Ли Жань 2016: 10-19). До сих пор в провинции Шаньдун существует поверье, что можно напугать *Туиба Лао Ли* и остановить град, если подбросить в воздух нож.

Еще одним божеством, которое чтят жители приморских районов Шандуня, является ***Хайшэнь-няннань*** [海神娘娘] букв. ‘морское божество – государыня’. Это божество представляется в образе красивой доброй женщины. Она считается хранительницей моря, покровительницей рыболовства, ей молятся о богатом улове рыбы. Верят, что *Хэйшэнь-няннань* помогает рыбакам во время шторма: чтобы те могли безопасно вернуться домой, она посылает видный издали синий свет. 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 (Е Тао 2002: 69).

Речные божества представлены в народной мифологической системе Шаньдуня такими персонажами, как *даваны* [大王] букв. ‘великий государь’ (выражение, применяемое для обращения к царю), обитающими в реке Хуанхэ. Их наделяют способностью посылать дождь или останавливать наводнения, и во время наводнения молятся именно им. Существуют шесть даванов: *Цзинь лун-сы даван* [金龙四大王] букв. ‘золотой четвертый дракон – даван’, *Хуан даван* [黄大王] букв. ‘даван [по фамилии] Хуан’, *Чжу даван* [朱大王] букв. ‘даван [по фамилии] Чжу’, *Ли даван* [栗大王] букв. ‘даван [по фамилии] Ли’, *Сун даван* [宋大王] букв. ‘даван [по фамилии] Сун’, *Бай даван* [白大王] букв. ‘даван [по фамилии] Бай’ (Ху Мэнфэй 2017: 410-411). Лодочники и рыбаки исполняют ритуал «приглашение бога-давана» [接神] (округ Цзинин): пишут на красной бумаге имя «даван», ставят на стол приготовленное для него угощение (блюда из свинины и петуха), коленапреклонённо молят послать благополучное путешествие (Ли Жань 2008: 102).

**Водяная бессмертная черепаха** живёт в реке или озере. Ее называют *бе-цзин* [鳖精] букв. ‘демон черепахи’ или *лао-бе-ван* [老鳖王] букв. ‘старая государыня-черепаха’, 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!»). По легенде из деревни Гоцзялоу черепаха стала бессмертным персонажем после того, как украла и съела «гриб бессмертия». Бессмертные водяные черепахи обладают сверхъестественной силой, могут вызывать ветер и дождь. Например, по легенде из уезда Цзюйсянь (деревня Люэчжуан), водяную черепаху кормил чэньянский князь Лю Чжан. После его смерти черепаха пообещала местным чиновникам обеспечивать провинции нужное количество дождя, если те построят храм для почитания князя. Власти выполнили ее просьбу, и потому там всегда урожайные годы. Водяные черепахи появлялись в облике человека: красивой девушки (д. Маюйцунь), учителя (уезд Лайси) и др. Способность к оборотничеству черепаха может использовать для того, чтобы обмануть человека или подшутить над ним.

Во втором разделе «Духи-демоны растений и животных» рассматриваются народные представления о таких персонажах народной демонологии, как растения и животные, обладающие душой и способные принимать человеческий облик.

Для обозначения демонов растений и животных употребляются слова классификаторы *цзин* [精] и *яо* [妖], каждое из которых можно переводить как «демон-оборотень». 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 (животное, род ласок и хорей) *хуан-сянь*, дух змеи *чан-сянь*, божество дерева *шу-шэнь* – то речь, как правило, идет о существе, путем практик самосовершенствования достигшем высокой степени духовности и бессмертия, и выступающем, как правило, в роли покровителя местности и проживающей там общины.

Было зафиксировано предание о божестве дерева *шу-шэне*, которое ходатайствует перед Небесным Владыкой о ниспослании дождя крестьянам, страдающим от продолжительной засухи. *Шу-яо* [树妖] букв. ‘оборотень дерева’) нередко представляют в виде человека, который живет в персиковых деревьях, в кипарисе или сосне. Согласно народной традиции, во время непогоды под этими деревьями нельзя стоять. Духу дерева продолжают молиться о благополучии и в настоящее время, принося ему подношения. В провинции Шаньдун на старое дерево часто повязывают ленты красного цвета. Люди просят эти деревья о защите и об изобилии продуктов. До сих пор в пятнадцатый день первого месяца (т.е. в конце новогоднего праздничного цикла) под деревом ставят свечи, во время свадебного обряда или в дни больших праздников к нему прикрепляют красную бумагу, повязывают на дерево красную ленту с написанным на ней желанием.

По народным представлениям, **змея-оборотень** (*шэ-яо* [蛇妖] или *шэ-цзин* [蛇精]) показывается в человеческом образе. Мужчине *шэ-цзин* предстает в облике красивой девушки, чтобы вступить с ним в связь и забрать его жизненную энергию (*цзин-ци*). Например, существует сказка из деревни Дунъячжуанцунь о плотнике, который как-то повстречал змею и ударил ее по хвосту топором. Змея превратилась в красивую женщину, чтобы отомстить ему. Вскоре плотник полюбил и взял в жены красавицу, оказавшуюся той самой змеей, отчего он ослаб и заболел. Змей-оборотень *шэ-яо* может принимать и вид мужчины, чтобы морочить людей. Так, в р-не Лаошань сохранилось сказание о борьбе оборотня-змея с даосом, к которому тот 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.

Самым распространенным зооморфным персонажем является **демон лисицы**. Согласно современным этнографическим и фольклорным данным, в провинции Шаньдун верят в существование двух типов мифологических персонажей, имеющих природу лисы: демонов-оборотней *цзювэйху* [九尾狐] букв. ‘девятыхвостая лиса’, *ху-яо* [狐妖] букв. ‘лиса-оборотень’, *хули-цзин* [狐狸精] букв. ‘лиса-оборотень’ (уезд Нинъян), *ху-мэй* [狐媚] букв. ‘лиса-чаровница’ и лисьего духа, выступающего в роли хранителя местности, *ху-сянь* [狐仙] букв. ‘лис-бессмертный дух’ (округ Дэчжоу), *пиху-сянь* [皮狐仙] букв. ‘лис-бессмертный дух в шкуре’ (округ Цзыбо), *сянь-цзя* [仙家] (уезды Синьтай, Ишуй). *Ху-яо* оборачивается человеком, чтобы обманывать людей и вредить им. Представляется, что действиями лисиц-оборотней руководит желание обрести бессмертие, для чего им требуется жизненная сила человека, главным образом, мужчины. Соответственно, *ху-яо* оборачивается красавицей, чтобы обольщать.

В деревне Юйвантай городского округа Вэйфан трижды в год устраивают большие ярмарки в честь духа лисы. 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]<sup>8</sup>, как тут именуют лисьего духа. 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.

На самой высокой вершине горы Машань в районе Цзимо находится храм *Ху-сянь цзюй* [狐仙居] букв. «храм лисьих духов» с несколькими залами, предназначенными для многочисленных членов семейства лисьих духов: *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. Ежегодно с двадцать шестого по двадцать восьмой день шестого лунного месяца в этом храме (а также в храме под горой) устраивают торжественное празднование и воздают почести лисьим духам (Ли Чуаньцзюнь, Ма Вэньцзе 2009: 49).

В районе Лаошаня лисьему духу поклоняются в пещерном храме Цзигуан. Согласно местной легенде, после того как живущего в ней *ху-сяня* посетило множество других лисиц-демонов, 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].

На территории национального лесопарка Чжушань (округ Циндао) располагается Пещера бессмертной лисы, *хусяньдун* [狐仙洞], 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], на алтаре помещены фигурки стоящих лис в облике почтенной

<sup>8</sup> 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).

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 (Пальмова 2017: 66-69).

Культы духов лисицы и колонка были частью распространенных шаманских и медиумных практик. В этом случае духа лисицы называют *ху-дасянь* [狐大仙] букв. ‘желтый большой бессмертный дух’, духа колонка *хуан-дасянь* [黄大仙] букв. ‘желтый бессмертный дух’. Считается, что духи лисицы или колонка могут вселяться в женщину-шамана и помогать ей исцелять болезни.

**Третий раздел «Люди, обладающие сверхъестественными способностями: шаманы, даосы. Избавление от болезней»** посвящен обзору народных верований о шаманах и даосских монахах, людях, которые сами мифологическими персонажами не являются, однако способны общаться с миром духов.

Шаманы могут приглашать духов в свое тело, видеть души умерших и общаться с ними. Они имеют своих «учителей» (духов) и зовутся *сянь-цзя* [仙家] (уезд Ишуй), *сян-тоу* [香头] (р-н Динтао), букв. ‘благовонная голова’ и *сян-чжань* [香站] (уезд Линьцуй), букв. ‘благовонное место’ или ‘место [где ставят] благовония’, *шэнь-по-цзы* [神婆子] (уезд Цаншань), букв. ‘божественная старуха’ или *шэнь-мо-мо-эр* [神嬷嬷儿] (уезд Синьтай), букв. ‘божественная старуха’. Женщины-шаманы (*сянтоу*) обустроивают в своих домах жертвенные залы или углы для жертвоприношений. Те, кто хотят пообщаться с духами, приходят туда, зажигают курительную палочку, а затем при посредничестве *сянтоу* задают духам вопросы. Женщина-шаман *сянчжань* может найти и вернуть потерянную душу<sup>9</sup>. 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 друг! Вернись!*], после чего надевает ее на человека, «потерявшего» душу, и отправляет того домой спать. Считается, что после этого душа вернется (Мэн Минь 2014: 34).

Способность творить чудеса традиционно приписывается даосским монахам, *даоши* [道士] букв. ‘даос-волшебник’. 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. 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* использовал мечи из персикового дерева и создал магическую бумагу с заклинанием, чтобы помогать людям бороться с демонами и лечить болезни.

Существует пять божеств заразных болезней *вэнь-шэнь* [瘟神], наделяемых статусом «вестников», *шичжэ* [使者] и, согласно даосизму, 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 Цзюйю 2004 Т.44: 34). В шаньдунском уезде Шаньсянь отмечен обычай «проводов» духов эпидемий, называемый *сун вэнь-шэнь* [送瘟神]: сжигают ритуальные деньги и молят *вэнь-шэней* о здоровье утром пятого дня первого лунного месяца.

В провинции Шаньдун сохраняется вера в божество оспы *доу-шэнь* [痘神] (иначе – *доушэнь-няннань* букв. ‘матушка богиня оспы’, *тяньхуа-няннань* букв. ‘матушка небесных цветов [оспы, оставляющей красные «цветы», т.е. рубцы]). В уезде Лайян ее также называют *хуа-цзеце* [花姐姐] букв. ‘цветочная сестра’, *доу-гэгэ* [痘哥哥] букв. ‘брат оспы’. В уезде Цюйфу для этого устраивают в доме жертвенную трапезу для «матушки», где предлагают хлеб, сладости и деньги, а также вывешивают на дверь красную ткань.

<sup>9</sup> Имеется в виду специфическое состояние человека: считается, что душа покидает тело, когда кто-либо столбенеет или теряет дар речи от страха, изумления.

После окончания обеда просят болезнь удалиться, выносят на улицу угощение (ритуал *са момо* [撒馍馍] букв. ‘разбрасывать паровые булочки’) и сжигают красную ткань (ритуал *фэнь хунцзы* [焚红子] букв. ‘сжигание красного’), после чего дух оспы должен покинуть дом (Кун Вэньли 2017: 43).

В четвертом разделе «Нечистые» покойники» речь идет о демонах (*гуях*), которые, согласно народным поверьям, происходят из неупокоенных душ умерших. Согласно китайской традиции, духовная часть души в момент смерти человека покидает его и возносится на небо, превращаясь в дух *шэнь*, материальная же часть уходит вместе с ним в землю, превращаясь в дух *гуй*. Под *гуем* понимается мифологический персонаж, который продолжает возвращаться к живым людям в качестве голодной, неупокоенной души, превратившейся во вредоносного демона. В провинции Шаньдун известны *шуйгуй* [水鬼] букв. ‘водяной гуй’; *вэньгуй* [瘟鬼] букв. ‘гуй заразной болезни’ (см. выше божество заразных болезней *вэньшэнь*); *ханьгуй* [旱鬼] букв. ‘гуй засухи’, *цзяншигуй* [僵尸鬼] букв. ‘гуй – окоченевший труп’.

*Шуйгуем* [水鬼] (букв. ‘водяной гуй’) станет душа утопленника, потому что такие покойники не получают могилы и соответственно места поминаения. Они не успели попасть в «иной» мир и ходят в образе *гуя*. Верят, что если *шуйгуй* утопит какого-либо человека, то долг переходит на утопленника, а сам он освобождается. Тогда уже утопленник становится *шуйгуем*. Водяных чертей в горных районах также называют *шуй-гуай* [水怪] букв. ‘водный монстр’, *шуй-хоуцзы* [水猴子] букв. ‘водная обезьяна’, или *шуй-хайцзы* [水孩子] букв. «водяной ребенок». На юге провинции Шаньдун эти демоны называются *шуйгуй-маожэнь* [水鬼毛人] букв. ‘водяной черт – заросший шерстью человек’, *маожэнь-шуйгуай* [毛人水怪] букв. ‘заросший шерстью человек – водной монстр’, 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 превращаться в светящиеся огоньки, отчего происходит их следующие названия – *ходань* [火蛋] букв. ‘огненное яйцо’ и *хоцю* [火球] букв. ‘огненный шар’. Чтобы избавиться от водных чертей, 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.

**Ходячего мертвеца** называют *цзяншигуй* [僵尸鬼] букв. ‘окоченевший труп-гуй’, *и-ши* [移尸] букв. ‘передвигающийся труп’, *цзо-ши* [走尸] букв. ‘ходячий труп’ или *цзо-ун* [走影] букв. ‘ходячая тень’. Он ночью покидает могилу, чтобы пить кровь человека и животных. Для борьбы с *цзяншигуем* «запечатывают» его душу, втыкая около могилы колья из персикового дерева, наклеивают на гроб бумажные амулеты-талисманы (соб. зап). Верят также, что вампиры боятся света и огня, и их можно сжечь.

Считается, что похороненный не по обряду покойный в течение ста дней может превратиться в демона засухи *ханьба* [魃] букв. ‘демон засухи’, иначе – *ханьгуй* [旱鬼] букв. ‘гуй засухи’ и *ханьгу-чжуан* [旱骨] букв. ‘кости [= ходячий покойник] засухи’. На юге провинции Шаньдун верят, что *ханьба* – дети демонов и смертных женщин, которых должны поливать водой, такое ритуальное действие называется *цзяо ханьба* [浇旱魃] – «заливать водой ханьба». В городском уезде Жунчэн верили, что покойника признавали *ханьба*, если земля на его могиле была влажной или на ней находили куриные перья (считалось, что *ханьба* ест кур). Гроб вытаскивали рыболовной сетью, разбивали и волочили мертвеца на лопатах и крюках, искренне полагая, что на то место, где останутся куски тела, упадет дождь (Жунчэнши 2015: интернет-ресурс). В восточных районах

провинции Шаньдун тело покойника, которого считали *ханьбой*, сжигали, говоря, что «бьют *ханьба*» – *да ханьба* [打旱魃], только после этого должен был пойти дождь.

Рассматривая выше персонажа *водяного гуя*, 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, имена которых включают компонент «обезьяна»: например, *лаохоуцзы* [老猴子] букв. ‘старая обезьяна’ или *махоуэр* [马猴儿] букв. ‘обезьяна-конь’, 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 *лаохоудзы*] (Ли Жун 2002: 1220). Подобное ему чудовище *маху* известно в горном районе Имэншань (соб. зап., д. Мачжаныцунь и Сяовэншаньцунь). Его представляют в образе волка, лисицы или невидимого демона, который может поймать человека и съесть его.

**Пятый раздел «Судьи загробного мира. Судьба человека»** посвящен общему описанию китайских традиционных представлений о божествах, определяющих судьбу человека и вершащих суд над его душой после смерти. 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. Под влиянием буддизма 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.

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’; *Янь-ван-е-е* [阎王爷爷] букв. ‘господин Янь-ван’, *Янь-ван-е* [阎王老爷] букв. ‘старый господин Янь-ван’. После смерти душа человека улетает от тела и отправляется к яньвану, который судит поведение при жизни, далее душа перерождается. Под руководством яньвана происходит суд над душой, где оцениваются поступки при жизни. Следующее воплощение может быть уровнем выше или ниже. Восседающему на троне Янь-вану помогают решать дела гражданские и военные чиновники, *пань-гуань* [判官] букв. ‘чиновники <которые являются> судьями’, т.е. данное наименование указывает на их функцию – «судить». В книге Янь-вана записана продолжительность жизни каждого человека, и, когда та подходит к концу, он посылает двух *у-чанов* [无常] букв. ‘непостоянство’ для сопровождения души умершего в подземный мир (Цзи Уцзы 1990: 289).

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.

Глава III «Сравнительно-типологический анализ демонологических систем Сербии и Шаньдуна (Китай)» посвящена сопоставительному анализу типологических сходжений, а также различиям двух мифологических систем и основывается на материале, изложенном в двух предыдущих главах.

Наиболее многочисленную группу в обеих системах представляют обитающие в природе духи-покровители локусов. Немаловажную роль играет тот факт, что как в Шаньдуне, так и на большей части Сербии, 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.

В персонажном ряду сербских и китайских домашних духов особенное место принадлежит домово́й змее, которую почитают как хранителя и защитника не только жилища, но и всей семьи. 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.

Достаточно много сходжений между сербской и шаньдунской мифологическими системами наблюдается также в области представлений о «нечистых покойниках». 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.

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. С этими сферами связаны и представления о судьбе. Поэтому важные персонажи сербской народной мифологии 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. Более того, 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.

Яркие отличия также наблюдаются в области людей со сверхъестественной силой. Сербские *вейтица*, *мора* (часто рассматривается как дочь *вейтицы*), известные южным славянам, являются мифологическими персонажами, совмещающими в себе свойства реального человека и демона. Они происходят от людей, рожденных в «рубашке», продавших душу дьяволу или другим путем получивших сверхъестественную силу. Они часто вредят людям. 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. Шаманы могут видеть души умерших и общаться с ними.

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*, *мањак* ‘дух-обогадатель’, *patuljak* ‘беркман’), **-ик** (*гробник* ‘вампир’, *костеник* ‘то же’, *топленик* ‘водяной’, *vodenik* ‘то же’), **-ица** (*крсташица* ‘домовая змея’, *кутњица* ‘то же’, *ноћница* ‘мора’, *ноћнице* ‘бабицы’, *rodkićnica* ‘домовая змея’, *судбенице*, *суђенице*). 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’, *чуvariца* ‘домовая змея’). Менее распространенные 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 zmija* ‘домовая змея’ и др.).

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 имен 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*, *vodeni tiž*, *бабице*, *бабиле*, *бабке*, а также *виливила* / *аловита деца*, 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 именах шаманов, то в этих названиях компоненты *шэнь* [神] и *сянь* [仙] 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* [神嫫嫫儿], букв. ‘божественная старуха’, *шэнь-лао-моэр-моэр* [神老嫫儿嫫儿], букв. ‘божественная старая старуха’, *сянь-ной-ляо-по* [仙女老婆], букв. ‘бессмертная женщина - старая матушка’.

Все рассматриваемые имена 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). 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 наименованиях могут реализовываться сразу несколько моделей: например, имя 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).

Употребляются термины родства, обозначающих старших членов семьи (матушка, бабушка, (реже) дед, тетушка, приемная мать). Однако наименования младших

родственников (брат, сестра) появляются в номинациях другого типа, которые представляют собою эвфемистические имена 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'), и факт использования терминов родства для номинации болезней стоит признать языковой универсалией, поскольку сербы сходным образом называли чуму и холеру «кумой» или «тетей».

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', *она из зид* 'домовая змея'. В китайской традиции 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'). Интересен также китайский способ табуирования имени путем записи слова через другой иероглиф, обладающий 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 домового 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 персонажа к определенному семейному клану: *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'.

Необходимо отметить присутствие в сербском перечне имен мифологических персонажей достаточного количества заимствований из разных языков (венгерского, греческого, немецкого, румынского, турецкого) и полное отсутствие иноязычных терминов в составе названий шаньдунских персонажей. Наиболее вероятным объяснением этому явлению 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.

В **Заключении** суммируются основные положения научно-квалификационной работы и формулируются ее основные выводы:

1. Тот факт, что демонологическая система Сербии и провинции Шаньдун, являются частями общеславянской и общекитайской мифологических систем соответственно, отражается на присутствии большого количества общеславянских / общекитайских персонажей, сюжетов, а также славянской / китайской терминологии.

2. Терминологическая лексика народной мифологии в Сербии и Китае (провинции Шаньдун) отражает местные диалектные различия. В южнославянском этнодиалектном пространстве по ряду лингвистических и экстралингвистических культурных признаков можно выделить разные диалектные зоны: переходные языковые явления наблюдаются в ареале сербско-болгарского, сербско-румынского, сербско-македонского, сербско-венгерского пограничья (Плотникова 2020: 16). В китайской провинции Шаньдун традиционно диалекты разделились 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). На этих территориях фиксируется диалектная вариативность наименований мифологических персонажей.

3. Вместе с тем, существует корпус заимствованных лексем в сербской мифологической системе, которые можно считать следствием многочисленных контактов с соседними этносами. Так, народная мифология Сербии аккумулировала верования различных этнических групп юго-восточной Европы. Среди имен мифологических персонажей встречаются германизмы, грецизмы, румынизмы, турцизмы, унгаризмы, которые считаются следствием многочисленных кросс-культурных коммуникаций.

4. Экстралингвистическим контекстом бытования терминологической лексики становятся локальные народные представления и обычаи, соответствующие менталитету анализируемых этносов. В локальных традициях Сербии и провинции Шаньдун поверья варьируются. В представленных из разных районов быличках, преданиях, мифологических нарративах можно найти названия и описания мифологических персонажей в локальных традициях.

5. Система мифологии китайской провинции Шаньдун испытала влияние буддизма, даосизма и конфуцианства, в то время как сербская складывалась под влиянием народного христианства.

6. Этнолингвистический метод при сопоставлении мифологических персонажей позволил рассмотреть общие и различные черты двух терминосистем народной культуры, сербской и китайской. Например, в наименовании мифологических персонажей в обеих традициях употребляются указания на пол и возраст человека, термины родства. Встречается также представление о том, что некоторых мифологических персонажей наделяют собственными именами. В целом, по сербским и восточнокитайским представлениям, имена мифологических персонажей часто указывают на их внешность (цвет, возраст), место обитания или проживания, атрибуты, функцию и т.д.

7. Типологическое сходство сербской и китайской демонологических систем свидетельствует о сходных путях развития мировых народных культур. Существуют общие представления, которые встречаются в Сербии и Китае (провинция Шаньдун). Например, образ *домовой 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 сходжений можно отнести также то, что *драконоподобные чудовища* типа сербской *аждаи*, *халы*, *ламиш* 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. Бесхвостый дракон *Туиба Лао Ли* приносит с собой град, уничтожающий посевы, потому что он прилетает с севера и только поэтому его тучи холодны, град просыпается исключительно на поля его отца, который отрубил ему хвост и проч.

8. Различия отмечаются в формальной структуре терминов, употребляющихся для номинации мифологических существ; в наличии определенного количества иноязычных заимствований в сербской при их отсутствии в шаньдунской традиции, где большинство имен мифологических персонажей, по-видимому, берет начало в этиологических мифах из древних трактатов. К заметным различиям надо отнести также представления о душе в сербской и шаньдунской традициях, о посмертной участи души, в частности, возможности ее перерождения, месте ее пребывания и т.п.

**Статьи в рецензируемых научных изданиях, включенных в реестр ВАК при  
Минобрнауки РФ:**

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. Том 13. Вып. 4. С. 52-62.
4. Лю Ху. Представления о судьбе в народной мифологии Сербии и Китая // Славянский альманах. Вып. 1–2. 2022. С. 183-202 (соавтор: Чжэн Янтун).

**Статьи, опубликованные в других научных изданиях:**

1. 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.
2. 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.
3. Лю Ху. Мифологические персонажи провинции Шаньдун // Живая старина. 2021, № 1. С. 12-15.

**Список литературы**

**1. На Кириллице (русской)**

1. Левкиевская 1999 — *Левкиевская Е.Я.* Змора // Этнолингвистический словарь: Славянские древности. /под общей ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 341-344.
2. Пальмова 2017 — *Пальмова Т.Е.* Религиозное почитание лисы в КНР. Выпускная квалификационная работа: диссертация магистра. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2017.
3. Плотникова 1999 — *Плотникова А.А.* Здухач // Славянские древности: этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. Т.2. М.: Международные отношения, 1999. С. 303–305.
4. Плотникова 2004 а — *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.
5. Плотникова 2004 б — *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М.: Индрик, 2004.
6. Плотникова 2006 — *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.

7. 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.

8. Плотникова 2013 — *Плотникова А.А. Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: Этнолингвистические очерки.* М.: Институт Славяноведения РАН, 2013.

9. Плотникова 2018 — *Плотникова А.А. Человек против непогоды (по данным центрального ареала Южной Славии)* // Образ человека в языке и культуре. М.: Индрик, 2018. С. 241-258.

10. Плотникова 2020 — *Плотникова А.А. Сербская народная мифология в ареальном аспекте* // Славяноведение. 2020. № 6. С.15-27.

11. Плотникова, Седакова 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.

12. 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.

13. 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 (сербской)**

14. Белић 2013 — *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.

15. Бодирогвић 2010 — *Бодирогвић М. Прогнана бића: српска митологија.* Нови Сад: Орфелин, 2010.

16. Ђорђевић 1953 — *Ђорђевић Т.Р. Вештица и вила у нашем народном веровању и предању* // Српски етнографски зборник, Књ 67. Београд, 1953.

17. Зечевић 1981 — *Зечевић С. Митска бића српских предања.* Београд, 1981.

18. Зечевић 1984 — *Зечевић С. Из народне митологије ужичког краја* // Никола Пантелић Гласник Етнографског музеја у Београду. Књ. 48, 1984. С. 341-358

19. Кулишић, Петровић, Пантелић 1970 — *Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник.* Београд: Нолит, 1970.

20. Раденковић 1998 — *Раденковић Љ. Водяной бык в преданиях балканских славян* // Полѹтропов. К 70-летию Владимира Николаевича Топорова. М., 1998. С. 439-446.

21. Раденковић 2001 — *Раденковић Љ. Митолошки господари градоносних облака. Словенске паралеле* // Зборник Етнографског музеја у Београду. 1901-2001. Београд, 2001. С. 445-453.

22. Раденковић 2004 — *Раденковић Љ. Названия демонов, ведущие происхождение от детей, умерших до крещения у славян* // Balcanica XXXIV. Београд, 2004. С. 20–221.

23. Раденковић 2007 — *Раденковић Љ. «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.

24. 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.

25. 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.

26. РСЈ 2011 — *Милица В. и др. Речник српског језика.* Нови Сад, 2011.

### III. На китайском (Иероглифы)

27. 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. Обычай Праздника весны и осознание женской идентичности – на примере деревни Юйцзянь в горном районе Имэншань провинции Шаньдун: докторская диссертация/ Центральный национальный университет, 2010].

28. 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.]

29. 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]

30. 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.]

31. 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.]

32. Жунчэнши 2015 — 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. Дата посещения: 9 июля 2022. URL: [http://www.rongcheng.gov.cn/art/2015/7/15/art\\_40558\\_1110054.html](http://www.rongcheng.gov.cn/art/2015/7/15/art_40558_1110054.html)]

33. 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.]

34. 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.]

35. 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.]

36. 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.]

37. 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”, 2010.]

38. 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.]

39. Лю Сян, Хуан Фуми, Лю Сяодун 1998 — 刘向, 皇甫谧, 刘向东. 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].

40. Мэн Минь 2014 — 孟敏. 山东临朐地区民间“香站”信仰研究: 硕士学位论文/ 中国海洋大学. 2014 年. [Мэн Минь. Исследование народных верований в «сянчжань» в районе Линьцзюй провинции Шаньдун: магистерская диссертация/ Китайский океанологический университет. 2014.]

41. Суй Сиу 1988 — 隋希武. 扎姑姑. // 民俗研究. 1988 年, 第 2 期, 第 90 页. [Суй Сиу. Шить гузу // Исследования фольклора: журнал. 1988. № 2. С. 90.]

42. У Мэйюнь 2013 — 吴美云. 寒亭禹王台村狐仙信仰探究: 硕士学位论文/ 山东大学, 2013 年. [У Мэйюнь. Исследование поверья о духе лисы в деревне Ювантай района Хантин: магистерская диссертация/ Шаньдунский университет, 2013.]

43. 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].

44. 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.]

45. Ху Мэнфэй 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 Мэнфэй. «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.]

46. 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.]

47. Цянь, Гао, Чжан 1985 — 钱曾怡, 高文达, 张志静. 山东方言的分区 // 方言. 1985 年, 第 4 期, 第 243-256 页. [Цянь Цзэни, Гао Вэньда, Чжан Чжицзин. Диалектный ареал провинции Шаньдун // Диалект: журнал, 1985. № 4. С. 243-256]

48. Чжан Бо 2002 — 张勃. 丰收的祝愿 — “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].

49. Чжан Цзюй 2004 — 张继禹. 中华道藏. 北京: 华夏出版社, 2004. [Чжан Цзюй. Китайские даосские книги. Пекин: изд-во “Хуася чубаньшэ”, 2014]

50. 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.]