

2. Брюс А. МакКлелланд. Вампиры и охотники на них. История культуры истребления мертвецов (Slayers and their Vampires. A Cultural History of Killing the Dead. Bruce A. McClelland. University of Michigan Press/Ann Arbor. 2006. ISBN-13: 978-0-472-0-9923-8; ISBN-10: 0-472-09923-X)

Аннотация

Обзор книги Брюса МакКлелланда «Вампиры и охотники на них. История культуры истребления мертвецов» призван продемонстрировать значимость данной публикации для славянской этнографии и исследований в области славянской фольклорной традиции, в особенности на Балканах и в ряде регионов Южной Европы. Автор обзора рассматривает роль охотника на вампиров — персонажа, изученного в значительно меньшей степени, чем его антагонист, вдохновивший зарождение целой ветви фольклорных, этнографических и культурных исследований («вампириология»). Книга Брюса МакКлелланда содержит богатый фольклорный материал по истории балканского региона и наглядно показывает эволюцию образов вампира и охотника на него, специфику их взаимосвязи и взаимодействия, а также значение этих образов в социально-религиозном и политическом контексте.

Ключевые слова: вампир, охотник на вампиров, балканский фольклор, шаманизм, ведьмы, погребальные обряды

Abstract

The review of the book by Bruce McClelland “Slayers and Their Vampires, a Cultural History of Killing the Dead” shows the high value of the presented publication for Slavic ethnography and folklore research, especially in the Balkan and Southern European regions. The author studies the role of the vampire slayer, the character, who has not been so thoroughly described as his antagonist inspiring the whole branch of folklore, ethnography and cultural studies (“vampirology”). The book contains valuable folklore and historic material of Balkan region and convincingly shows the evolution of both vampire and his slayer, their relations, interactions and meaning in social-religious and political aspects.

Keywords: vampire, vampire slayer, Balkan folklore, shamanism, witches, burial rituals

DOI: 10.31860/0136-7447-2018-36-540-558

В предисловии к изданию автор пишет о том, что главным, что пробудило в нем интерес к этой теме и побудило к многолетнему собиранию материалов и подготовке книги, были не только работы известного «вампироведа» Яна Перковского (*Jan Perkowski*) о вампирах и интерес к славянским языкам. Важным стимулом к написанию книги стало осознание недостаточного понимания на Западе фигуры истребителя вампиров с самого начала появления рассказов о них на европейской почве. Первые оригинальные

материалы автор нашел в Болгарии, когда ему представилась возможность поработать в Институте Болгарской литературы и посетить местные архивы. Тогда же он познакомился с исследователями древнеболгарской литературы, болгарскими фольклористами и искусствоведами. Они помогали ему в работе, поддерживая его интерес к теме вампиров в балканском фольклоре, классической литературе и современной западноевропейской и американской культуре.

Первые исследования автора относились к определению сходных с вампирами персонажей, а именно ведьм, близость к которым обосновывалась религиозными причинами. Частично это объясняется тем, что вампиры автоматически попали в разряд служителей Сатаны, следовательно, церковь применяла к ним те же средства, что и к ведьмам (молитву, крест, святую воду). Причину этого автор видит в их связи с миром мёртвых: если ведьма может предсказывать будущее, влиять на него, и таким образом, его контролировать, то вампир принадлежит к миру мёртвых и способен вернуться в мир живых, каковое «воскрешение» никак не связано с верой, что делает его автоматически врагом Церкви. Главным, что объединяет эти две фигуры, было общее понятие «силы зла», к которым принадлежат и ведьма, и вампир. Рассматривая этот термин с разных точек зрения, автор заключает, что самым простым определением обоих персонажей как разновидностей «сил зла» будет существо, заведомо нарушающее общий заведенный порядок вещей. Парадокс, замеченный Маклелландом, в том, что представители «сил зла» в человеческом сообществе традиционно находятся на низкой социальной ступени — это женщины (ведьмы) и мёртвые (вампиры). Неизбежно должен был возникнуть и третий персонаж — истребитель вампиров (охотник на ведьм), наделенный мистическими способностями их распознавать и уничтожать. По мнению автора, он когда-то выполнял функции деревенского знахаря, и позже стал использовать свой дар для борьбы с нечистью.

Автор подмечает ещё одну интересную деталь, возможно, повлиявшую на восприятие вампиров на Западе и их изображение в литературе — их географическое происхождение. Этот персонаж пришел из балканского, карпатского, этнографически славянского, главным образом, православного региона, в то время как западноевропейская среда, которая постепенно адаптировала этого представителя сил зла, была католической или протестантской, не славянской этнографически. В результате вампир не мог восприниматься как порождение определенной культурной среды, но постепенно трансформировался в существо, которое уже изначально принадлежало к силам зла по своей сути, будучи еще более опасным, принимая обличье человека.

По мнению Маклелланда, еще одна причина искаженного представления о вампирах на Западе — это недостаток знания истории балканского региона, как следствие влияния Османской империи, оккупировавшей области

Юго-Восточной Европы (территории Болгарии, Македонии, Сербии и Боснии) в течение многих лет, начиная с XIV-го столетия. По аналогии, когда в Европе XVII-го в. появились первые известия о вампирах Балкан и Греции, они стали восприниматься как существа, принадлежащие к той же самой группе «сил зла», как ведьмы и колдуны. Этот модифицированный образ, имеющий мало общего с оригиналом, нашёл отражение в литературе и кинематографии. Основными ошибками в изначальном понимании природы этого явления автор считает игнорирование нескольких важных подходов: лингвистического анализа терминов, обозначающих вампира; непонимание структуры рассказов нём, включающих такие важные элементы, как способы его распознавания человеком, обладающим необходимым даром и знанием ритуалов уничтожения нежити.

Задачей своего исследования Маклелланд видит объективное описание и вампира, и его преследователя, непреднамеренно трансформированного западноевропейской литературой по причине игнорирования южнославянского фольклора. Что касается охотника на вампиров, выдвигается гипотеза о его связи с древними целителями, подобными шаманам, которые были способны путешествовать между миром живых и миром мертвых. Естественно, учитывается тот факт, что духовенство сделало все возможное, чтобы представить таких знахарей в негативном свете, что нивелировало их роль как избавителей от вампиров. Одновременно подчеркивается, что главной их особенностью и функцией было не истребление живых мертвецов, а дар *видения*. Это еще раз подтверждает важность правильного понимания структуры рассказов о вампире, в котором он не может существовать без своеобразного «противовеса» — силы, способной распознать его и уничтожить. Выразителем этой силы выступал или единственный «охотник», или «коллективный» — группа представителей общины. Как и вампир, его истребитель отмечен неким знаком при рождении, он тоже особое существо. В этом смысле данный персонаж является зеркальным отражением вампира. Если вампир — опасная и «античеловеческая копия человека», то его антагонист — разрушитель этого дубликата. Именно он помогает окружающим определить разницу между неестественным и человечески-природным. Автор подчеркивает, что в то время как эти два персонажа существуют в двуполярном единстве, однако и элементы, и само единство этой структуры до сих пор не исследованы. Несмотря на многочисленные издания по «вампиологии» и неоднократные попытки определить причину популярности этого образа, они, по мнению Маклелланда, заведомо обречены на провал, поскольку не учитывают фольклорный материал и роль христианской церкви в формировании этого образа (отлучение, лишение христианского погребения). В книге также ставится задача описать образ вампира как отражение социального и религиозного конфликта.

Происхождение «охотника», по мнению автора, коренится в древнем знахарстве и шаманизме, в эпохе верований в загробную жизнь, отличных

от христианских. Как знахарь, который может исцелять заболевания, причинённые чьими-то магическими действиями, и «охотник» тоже должен обладать особыми знаниями, дающими власть совершать необходимые обряды с наибольшей эффективностью.

Одной из основных целей исследования является аргументирование идеи, что образ «вампира» является отражением его роли в социуме как «козла отпущения». При этом необходимо сопоставление фольклора о вампирах с аналогичными материалами о других «силах зла» с целью проследить логику возникновения его антагониста — «охотника». Исходя из поставленных задач, для анализа автор привлекает данные истории Центральной Европы и Болгарии и становления христианской церкви на этих территориях и ересей (богомильства), геополитическую историю империи Габсбургов, славянскую и индоевропейскую лингвистику, древнеболгарскую литературу, балканскую этнографию, славянскую мифологию и фольклор, философию эпохи Просвещения, историю современных социальных движений, европейскую литературу XIX века и кинематограф XX–XXI вв.

Вторая глава рассказывает о ряде первоначальных воплощений образа вампира в западноевропейской литературе и кинематографе. Особо автор останавливается на первом значительном произведении — романе Брэма Стокера (*Bram Stoker*) о Дракуле, в основу которого были положены этнографические работы по Трансильвании, Карпатскому региону и Румынии венгерского востоковеда, лингвиста, путешественника Арминия Вамбери (*Árminius Vámbéry*). К сожалению, эта книга способствовала распространению ложного мнения о румынском происхождении вампиров, в то время как Ян Перковский убедительно показал, что этот фольклорный персонаж родом с Балканского полуострова, из славянских стран и сопредельных территорий.

Одним из самых древних образов вампира является греческий *broukolakos*, наделённый всеми чертами нежити. Таким образом, самым фактом своего существования в качестве зеркального отражения реальности, инициированного магией, он размывает границу категории «человеческое», следовательно, и моральные нормы. Это делает его врагом общества, нарушающим сбалансированный традиционный социальный уклад, например, в сюжетах о соблазнении или похищении вампирами женщин. Вампир, как человекообразная нежить, в этом отношении близок к «еретику», проклятому, и может быть уничтожен только в рамках официальной религиозной системы (христианства), поскольку одна из её функций — подавление двоеверия.

Существование нежити влечет за собой необходимость в её идентификации, и в результате появляется фигура того, кто обладает особым видением и может указать представителя «сил зла». Первые такие примеры были документально зафиксированы во время процессов над ведьмами в Италии XVI в., когда бенанданти (*benandanti*), обличители ведьм и «охотники» на них, стали участниками судов Инквизиции. Это были люди, родившиеся «в рубашке» и обладавшие

особым магическим зрением; считалось, что они были способны к оборотничеству и использовали свою магическую силу для борьбы с ведьмами и колдунями, главным образом, для защиты от порчи урожая. Кроме рождения «в рубашке», другими известными признаками «охотников» были или их рождение в субботу, или кровное родство с вампиром-отцом.

Автор соглашается с Перковским в том, что вампир являлся своего рода козлом отпущения в общине, и ему, как агрессору, противопоставлялся антагонист, которому община поручала выследить и уничтожить непрошенного «гостя». Сам факт выполнения поручения группы односельчан был, возможно, обусловлен пониманием потенциальной противозаконности их действий с точки зрения официальной Фемиды. Таким образом, в основе мифа о вампире и его истребителе лежит следующая схема: коллективная агрессия направлена на человеческую копию-нежить, причем делается это путем символической передачи охотнику агрессии общины и часто — карательных функций.

В третьей главе анализируется термин «вампир», возникший предположительно на территории Болгарии, впервые письменно зафиксированный в XI веке. Однако первоначально слово являлось уничижительным названием практиковавшего ритуалы, не одобряемые церковью. В этой связи Маклелланд подробно рассматривает процесс христианизации на Балканах, характеризовавшийся постепенной абсорбцией местных культов православием, результатом которой стало двоеверие. Автор указывает на то, что даже языческие жертвоприношения дионисийского культа во Фракии были адаптированы церковью для собственных нужд благотворительности, что зафиксировано в болгарских агиографических и исторических источниках IX–X вв. Ситуация с христианизацией в Киевской Руси была схожей. Одним из самых известных источников такого рода является «Слово Св. Григория об идолах» XI в. Известно, что в основе и болгарского, и древнерусского вариантов — текст Григория Богослова, в котором главной мишенью является не жертвоприношение само по себе, а сопровождавшие его празднества и игрища, и особенно сексуальная распущенность и непристойное поведение участников. В поздней вставке в «Слово» — в рукописи новгородского Софийского собора (XV в.) среди языческих божеств, которым поклонялись славяне, есть и вампир. По мнению автора, такое упоминание вампира (упыря) в данном отрывке в дальнейшем послужило причиной ошибочного понимания его прямой связи с миром сверхъестественного, в контексте которого вампир — некое демоническое существо. Говоря о церковных источниках, Маклелланд отмечает, что самое раннее упоминание вампира на Балканах связано с ересью богомилства, содержащей дуалистические идеи. Он полемизирует с Феликсом Ойнасом (*Felix Oinas*), утверждающим, что верования, относящиеся к вампирам, позднее были перенесены на еретиков и, таким образом, сам термин «еретик» включает и вампиров. По мнению Маклелланда, это означало

бы, что вампир начал ассоциироваться с ересью довольно поздно, а также, то, что южнославянский термин, ассоциировавшийся с отлучением от церкви, был заимствован болгарским языком из русского, а не наоборот. Он считает, что термин возник намного раньше — в тот период, когда богомильская ересь начала представлять угрозу христианской церкви на Балканах. В этом случае термин «вампир» должен был ассоциироваться с группой язычников, поклонявшейся идолам, совершавшей жертвоприношения, участвовавших в подобных дионисийскому оргастическому культу празднествах, отмеченных свободным сексуальным поведением. Одним из ритуалов такого культа, практиковавшегося группой, называемой «вампирами», было питьё крови жертвенных животных. О подобном элементе культа сообщает арабская хроника 950 г. за несколько десятилетий до обращения славян в христианство. Автор считает, что буквальное питьё крови было неприемлемым для православных миссионеров ещё и потому, что противоречило её символическому питью в таинстве причастия. В этот период ересь и язычество не очень четко разделялись христианскими полемистами, обычно осуждавших вкупе сектантов, вовлеченных в языческие ритуалы, и язычников (в сочинениях Козьмы Пресвитера). В том, что касается вампиров, автор делает вывод, что ассоциация между вампирами и еретиками в России XV века может уходить корнями в богомильство.

Четвертая глава проясняет в деталях позицию церкви, преследовавшей вампиров. Автор исследует этимологию термина «анафема», используемую церковными авторами в качестве выражения отлучения, изгнания из сообщества еретиков, язычников и исповедующих иудаизм, поскольку они вдохновляются демонами. Принесение жертв рассматривалось христианскими проповедниками как выражение коллективного насилия, жестокости, относящихся к дохристианским культам. Одновременно, утверждаясь в процессе их замещения, новая религия их отрицает. В такой полемике наблюдается нарочитое преувеличение сил противостоящих сил (язычников), выражающейся в атрибутировании противнику всё большего могущества. Таким образом, налицо процесс трансформации понимания источника зла хронологически — сначала в язычниках, потом в еретиках, а затем в демонах. В этой развивающейся демонизации члена данного сообщества — вампира, ему приписывается все большее власть совершать зло. В образе вампира предстаёт условный враг официальной церкви, а именно, постепенно сформированный образ групп, противостоящих христианству, поэтому осуждаемый и проклинаемый. Этот враг рассматривается как некий «козёл отпущения», при изгнании которого восстанавливается существовавшее ранее равновесие как условие надлежащего социального порядка.

Продолжая сравнение вампира с жертвенным животным — козлом отпущения, автор проводит аналогию между выбором того, кто именно намечен к жертвоприношению. Если животное отбирается согласно определенным параметрам,

таким как цвет, пол, возраст, астрономический календарь, то и в общине врагом тоже становится личность, избранная согласно чётким критериям — та, которая считается нечистой и опасной, что делает её подходящей целью для насилия со стороны общины.

Одной из частых причин того, что умерший превращается в вампира, в болгарском фольклоре считается ненадлежащее нарушение пространства тела. Часто встречающийся пример — пересечение пространства, когда курица перелетит над покойником, или когда кот или собака через него перепрыгнут. С этим связано и запрещение передавать какой-либо предмет или здороваться за руку над телом умершего; даже чья-то упавшая тень может инициировать превращение в вампира. Эти примеры иллюстрируют веру в отделение души от тела и её незримом пребывании рядом в течение 40 дней, что делает пространство около умершего неприкосновенным и потенциально опасным. Мертвый находится между миром реальным и потусторонним, в некоем пороговом пространстве, которое нельзя нарушать для того, чтобы душа могла отделиться от тела надлежащим образом. Автор уверен, что непредсказуемость, случайность такого происшествия делала любого умершего потенциальным вампиром, что в будущем было удобно для нахождения в общине «козла отпущения» в случае какого-либо несчастья. Эти общие параметры случайности являются относительно поздними верованиями, поскольку такой подход «понижает планку» в отборе «злодея», делая его нахождение относительно легким, при том, что ранее вампирами считались только те, кто был отлучен от церкви, то есть люди, отмеченные печатью преступления перед церковью. Например, в Македонии вампиром становился отлученный от церкви умерший, поскольку в момент смерти в него вселялся дьявол. По сербским поверьям, вампирами становились грешники, душа которых была обречена на посмертные мучения; некрещеные младенцы могли превратиться в вампироподобных духов, опасных для новорожденных и матерей. По болгарским поверьям, в вампиров превращались покойники, не погребенные по церковному обряду, например, самоубийцы. Все эти категории умерших образуют хронологически «раннюю группу» вампиров, чье отлучение от церкви инициировало их трансформацию в «силы зла». Поскольку состав этой группы не был четко определен, то автор считает возможным включение в него ведьм и колдунов, совершавших ритуалы, связанные с языческими культурами, а также «криминальную» категорию — людей, чьи проступки были связаны с нарушением моральных, а не религиозных норм.

Таким образом, прослеживается четкая связь между вампирами и последствиями церковного отлучения, связанными с ранней борьбой с языческими культурами и еретиками. При этом важно учесть и общеславянские верования в то, что душа после смерти находится около тела определенный промежуток времени, поэтому произвольное сокращение этого периода ведет к нежелательным последствиям для умершего. Это хорошо иллюстрирует убеждение в том,

что вампирами становятся умершие в результате несчастных случаев, смерти матери при родах и некрещеные младенцы.

Обращая внимание на социально-психологический аспект явления, автор пишет, что, в широком понимании, вампир представляет собой последствия неких трагических обстоятельств, при которых человек изолирует себя, противопоставляет себя стабильно существующему сообществу, например, в случае самоубийства, выказывая слабоволие и эгоизм, демонстрируя поведение, отличное от предписанного церковью и поэтому обрекая свою душу на загробные мучения. Всеобщее осуждение самоубийц, чья мотивация часто была пассивным протестом изгоя, вызовом окружающим, — в деревенских общинах было напрямую связано с ее экономическими интересами. Немедленное причисление такой категории к вампирам усиливало табу суицида и служило предупреждением против потенциальных самоубийц, рассматривая их как бунтарей, противопоставивших свои интересы экономической стабильности общины.

Исследователь указывает на существование другой категории потенциальных вампиров, связанных с календарной датой рождения. Так, в Болгарии период от Рождества до Крещения называли «Нечистыми» («языческими, некрещёными») днями и «Днями вампиров», веря, что злые духи в это время могут путешествовать по земле. Это естественно усиливало табу данного периода, фокусируя внимание на ритуалах очищения. Необходимость выполнения церковных предписаний становилось еще более насущной, поскольку служило защитой от нечистой силы. В это время не совершались празднования рождения, свадьбы, крещения и даже похоронные службы откладывались до 6 января. По южнославянским поверьям, умершие в этот период, а также дети, зачатые в эти дни, становились вампирами. Последнее особенно знаменательно, так как было наказанием за нарушение табу сексуального воздержания. Если предположить, что демонические силы, которым была дана власть совершать зло в этот особый период, — отголоски языческих божеств, то становятся понятными проклятья христианских проповедников относительно сексуальной распущенности язычников во время игрищ, что показывает связь между последними и вампирами.

Как же община приходила к заключению об активности вампира? По мнению Макклелланда, важным фактором были поиски потенциального «козла отпущения» во время событий, угрожающих стабильности данного сообщества, как то: эпидемии, пожары, природные катаклизмы. В различных славянских странах существовали члены общины, которые обладали уникальными способностями распознавания вампиров, они назывались по-разному: *vampirdžii* (*vampirdžia*), *sâbotnici* (*sâbotnic*) и *dhampiri*.

Например, одним из признаков активности вампира была беременность вдовы, объяснявшаяся её общением с умершим мужем. Дети же, зачатые вампирами, получали сверхъестественную способность их распознавать. В западной

Болгарии и Македонии их называли *vampirdžii*; еще один используемый термин — *glogove* (единственное число — *glog*). Такой ребенок получал в общине высокий статус, что автор объясняет скрытой психологической мотивацией нахождения той единственной личности, которая потенциально в будущем может нести ответственность за коллективные действия против вампира. Готовность сына вдовы стать *vampirdžia* подкрепляется и возможным финансовым вознаграждением, и поддержкой сообщества, а также вероятной карой в случае отказа; при этом он защищен от обвинения в убийстве человека, так как умерщвляет он только «ходячих мертвецов».

В отличие от этого «охотника», *sâbotnic (sâbotnici)* не является сыном умершего вампира, но чтобы стать охотником, ему нужно родиться в субботу, день, связанный с культом мертвых. Такой человек наделён не только даром распознавать вампиров, но также колдунов и демонов, трактовать сновидения и диагностировать болезни. Интересно, что и рожденные в субботу собаки наделялись подобными качествами, и поэтому вампиры одинаково боялись *sâbotnici* и в людском, и в собачьем обличье. Автор делает вывод, что факт практической идентичности функций *vampirdžia* и *sâbotnic* ещё больше усиливает связь между субботой и вампирами. К примеру, среди банатских болгар существует поверье, что вампиры в субботу покидать могилу не могут. На первый взгляд, это кажется парадоксом, так как подобная логика понимания субботнего дня ведет к идее о могуществе вампиров в это время, но нельзя забывать, что период от заката до первых петухов относится к воскресному дню. И, говоря об особом понимании субботы как периоде «сил зла», нельзя забывать о том, что это связано с осуждаемыми христианскими проповедниками традициями иудаизма. Исследователь подчеркивает, что поскольку следование иудейским законам считалось Церковью намного меньшим преступлением, чем принадлежность к язычникам или манихеям, то, следовательно, *sâbotnic* не ассоциировался со злым началом до такой степени, как вампир.

В той же главе Маклелланд рассматривает такой вариант катастрофы в общине как град или засуха, упоминая при этом болгарские предохранительные ритуалы «*Бабочка*» и «*Gherman*». Последний особо примечателен, поскольку представляет собой оплакивание и похороны у воды глиняной мужской куклы — *Gherman*, в чем явно прослеживаются индоевропейские аграрные магические ритуалы, сопровождаемых жертвоприношениями, и в прошлом, вероятно, человеческими.

Признаки активности вампиров могли быть очень разнообразными — от изможденного скота, на котором предположительно ездил вампир, до чьей-то внезапной необъяснимой смерти во сне, предположительно, от удушения вампиром. Однако основным признаком активности вампира было питье крови. Маклелланд замечает, что ассоциируемый с кровью красный цвет играл важную роль и в язычестве (жертвоприношения, празднества

в честь Диониса), и в христианстве (вино как символ крови Христа), унаследовавшем от иудаизма запрещение пить живую кровь, так как это атрибутировалось язычеству.

Вампир мог выступать в двух основных ипостасях: невидимой или в облике человека. Последних в Болгарии называли *plâtenik* (*plât* — плоть) и верили, что «вочеловечиваясь», вампир проходит несколько стадий, становясь всё сильнее: бесплотную, «аморфную» (мешок с кровью, голова быка или свиньи), животного (способность пить кровь животных и оборачиваться в них) и, наконец, человекоподобную. Последней стадии вампир достигает, если его не уничтожили в течение 40 дней после смерти. Подробно рассматривая стадии превращения вампира, автор указывает на связь образа мешка с кровью и головы животного с обрядом жертвоприношения, что обосновывает роль терновника как растения, предохраняющего от вампиров, поскольку вампира на аморфной стадии было легко уничтожить, проткнув шипом. Данное воплощение вампира также связано с языческими обрядами жертвоприношения, что подтверждает болгарское поверье о том, что вампир может существовать в форме *gajda*, балканской волынки из овечьего желудка — инструмента, используемого на турецко-болгарском празднике *kurban* и на свадьбах.

Если вампир «дорастает» до последней стадии, то, по болгарским поверьям, вампир вступает в брак, переезжает и начинает заниматься профессиональной деятельностью мясника, парикмахера или портного. Такой вариант развития посмертного существования обычно приписывался людям, которые не были отмечены при жизни никакими серьезными грехами, став вампирами случайно, например, когда через мертвое тело перепрыгнул кот.

Как известно, уничтожали вампиров путем расчленения. В Болгарии этот обычай существовал с незапамятных времен, о чем свидетельствуют археологические раскопки. Особенно важным считалось отрубание головы, пяток, а также протыкание пяток, пупка, лба, горла и сердца иглами, гвоздями, булавами, шипами терна, раскаленной кочергой и колом. Пытаясь проследить связь этого обычая с язычеством, автор исследует этимологию слова «кол» и родственных слов в других славянских и балканских языках, прослеживая связь старославянского *klati* с греческим *sphattein*, означающим «зарезать, перерезать горло, принести в жертву». Интересно, что в дохристианские времена к преступникам применялись пытки, подобные казням вампиров, а также расчленение иногда было формой умерщвления обрядовой жертвы, и в этой связи существует предположение, что болгарская традиция нестинарства возникла на основе фракийского похоронного обряда, при котором труп расчленялся.

Известным способом избавления от вампира было сжигание тела, что может считаться вторичными похоронами по аналогии с обрядовой кремацией, призванной отделить дух от тела. При сжигании вампира, однако, превалирует идея очищения и освящения, что важно в обрядах жертвоприношения. Подобно

тому, как обряд заклятия проводился в определенном месте, так и место для ритуала «заклятия» вампира должно было быть отделено особо — использовались колючки, гвозди, зерно или песок. Колючка может проколоть кожу вампира, вызвав кровотечение и смерть. Особо примечательно в этой связи использование боярышника колючего (*Crataegus oxyacantha*), важного ещё и потому, что по христианским поверьям, именно из него был сделан терновый венец Христа. Другой острый предмет, такой как гвоздь, использовался символически. Например, в Болгарии после выноса тела из дома потенциального вампира в то место на лавке, где лежала голова, забивают гвоздь и помещают топор, чтобы напугать душу мертвеца, если она вернется обратно. Как отражение веры в то, что между душой и местонахождением тела есть связь, на место, где лежало тело, помещали камни или клубок красных ниток; иногда туда разбивали яйцо, а позже на могилу лили масло, вино или воду, что могло быть отражением жертвенных возлияний.

Автор проводит параллель с древними ритуалами жертвоприношений у кочевых народов с рассыпанием зерна или песка на могиле, что должно было мешать вампиру выйти из неё, так как он должен сначала сосчитать зёрна или крупинки. Однако такую деталь, как счёт зерен или песчинок, можно отнести к фольклорной этиологии, поскольку изначальный смысл рассыпания зерна как элемента древнего ритуала — части жертвоприношения — забылся. При этом в болгарском фольклоре известно предложение вампиру хлеба при встрече или относ хлеба, помещенного в красный мешочек, на границу селения с целью его изгнания. На вере в то, что возможна «самокремация» вампира, основывается обычай помещения спичек, пороха, хлопка, конопли в могилу, вокруг неё или в пояс мертвого, ноздри, глаза или уши. Часто могилу огораживали красной ниткой, возможно, символизирующей пламя. Все это еще раз подтверждает теорию об исторической связи истребления тела вампира и жертвоприношений, а значит, о связи вампира с язычеством.

Исследуя балканский материал о погребении вампиров, Маклелланд приходит к выводу, что в его основе — оппозиция христианства остаткам язычества. В конце этой насыщенной болгарским этнографическим материалом главы им выдвигается гипотеза, что все вышеупомянутые, близкие к языческим традиции могут быть своего рода «возмещением», знаком уважения по отношению к тем, кто во время христианизации продолжал исповедовать язычество. Это давало возможность даровать париям общества — вампирам, отверженным Церковью, погребение согласно их собственным ритуалам, одним из которых было жертвоприношение.

Пятая глава прослеживает развитие образа вампира и различных значений самого термина, начиная от его языческих славянских корней, отражения в балканском фольклоре и трансформации в литературного героя. Что касается термина «вампир», то он рассматривается как результат борьбы Православия с местным язычеством, поэтому он поначалу применялся к тем, кто не был

обращен в христианство, продолжая практиковать языческие культы, в частности, жертвоприношения. Оговариваясь, что это только гипотеза, автор предполагает, что эти осуждаемые церковью ритуалы, берущие начало в древнем фракийском шаманизме, могли содержать идеи реинкарнации. Подтверждение этой теории он видит в балканском фольклоре, упоминающем жизнь после смерти и возвращение мертвых в мир живых, что официальная церковь видела как неприятие христианской доктрины о душе и воскрешении. МакКлелланд заключает, что это был термин, применяемый ко всем, отрицающим христианскую церковь: хронологически сначала к язычникам, и потом — к еретикам, часто обвиняемым в питье крови и жертвоприношении детей, поскольку политеистические боги или трансформировались в святых, связанных с аграрными культурами, или были отнесены к категории демонов. В процессе ослабления связи слова «вампир» с языческими культурами, термин стал применяться к тем, кто, возможно, общался с демонами, т. е. на этом этапе термин довольно долго сохранял политико-религиозное содержание. Когда ослабла связь термина «вампир» с еретиками, на третьей стадии переосмысления явления — произошел процесс фольклоризации термина. Если до XIV в. полемическая православная литература упоминает о вампирах как о конкретных группах населения, то позже источники о них приобретают все более светский характер, а к XV веку вампиры уже воспринимаются только как сверхъестественные силы зла. Их действия между полночью до первых петухов включают падёж скота, порчу имущества и вызывание болезней (одна из причин ассоциации вампира с персонифицированной болезнью).

Автор ещё раз подчеркивает социальный аспект веры в вампиров, когда, при отсутствии местного законодательства о гражданских правонарушениях, существование анонима, ответственного за нарушение порядка, наведение порчи, болезней и пр., возможность найти преступника и наказать его коллективно, оборачивались обвинением умершего и ритуальной казнью мертвого тела. По этой причине литературный мотив о превращении в вампира укушенного вампиром в балканском регионе практически не зафиксирован, и может быть объяснён дальнейшей модификацией этого образа в западноевропейских странах в XVIII в., когда эпоха Просвещения в 1730-х гг. пыталась найти логическое объяснение «эпидемиям вампиров» в славянских регионах, относя их к «источникам инфекции». В рамках славянского культурного контекста причина, по которой кто-то становился вампиром, проистекала исключительно из внешнего фактора, нарушающего путешествие души в загробный мир, как то: перепрыгивание животного через тело, самоубийство, нарушение моральных норм.

В шестой главе подробно анализируется образ охотника на вампира в связи с различными формами существования его жертвы — от невидимой до человекоподобной. В невидимом образе вампир может посещать свою вдову, являться ей во сне и вступать с ней в связь, в результате чего она может забеременеть.

В промежуточной, «аморфной» стадии он не вступает в прямые контакты с людьми, но чем больше вампир похож на человека, тем он опаснее. Когда он обретает человеческое обличье, то переезжает и даже обзаводится новой семьёй, не считаясь больше угрозой для общины. Однако, так как предыдущие невидимые ипостаси вампира опасны, нужен кто-то, кто может опознать его посредством ритуальных действий или посредством дара ясновидения. В качестве «истребителя» может выступать или группа мужчин, или «охотник» на вампиров (*glog* или *vampiridžia*). Групповые действия против вампира документально зафиксированы в большем количестве в Сербии, в меньшем — в Болгарии и Македонии. Что касается «охотника», исторически эта фигура выросла из деревенского целителя, из древних шаманских практик и возможности путешествия в мир мертвых.

Самые ранние записи фольклора болгарско-македонского региона о вампирах и их истребителях относятся к 1890-м гг. Там появляется описание случая болезни скота, причиняемой вампиром (*vrkolak*) в виде тени. Охотник на вампира назван *sâbotnik* или *vâperar*; иногда ему помогает собака; в качестве оружия он использует нож или ружьё. Исследователь отмечает, что в этом случае налицо мотив двойничества, поскольку если вампиром стал человек, погибший от насильственных действий, то против него используют орудия, подобные причинившим ему смерть. Сам охотник может обладать особой властью по двум причинам: первая — кровное родство с вампиром, и вторая — его существование как результат пересечения табуированных временных границ: рождение в субботу или в Великую субботу. По поверьям болгар Молдовы и юга России, такой человек может видеть не только вампира, но и всех нечистых духов. Возникает очевидный мотив двойничества, зеркального отражения, когда охотник тождественен вампиру, поскольку также является результатом нарушения запретов, например, на зачатие в «нечистые дни», и при этом у такого человека есть шанс стать или вампиром, или охотником. Прослеживая такое расширение групп потенциальных вампиров и охотников, автор делает вывод о дальнейшей фольклоризации образа вампира, прошедшего эволюцию от язычника, связанного со славянскими аграрными культами, через стадию еретика, принадлежащего к группам социально и религиозно отверженных.

К концу XIX в. количество фольклорных свидетельств о вампирах и охотниках становится все больше, но урбанизация на Балканах и Вторая мировая война сократили эту фольклорную базу. По материалам XX в. можно понять, что родственная связь охотника на вампиров с самим вампиром сходит на нет, но сам фактор рождения в субботу остается важным, как и способность такого человека видеть не только вампира, но и любую нечистую силу. Так, в македонских записях рассказывается о *vampiridžia*, который может определить вампира и убить его в субботу вечером, заманив на кладбище. Увидеть вампира ему помогает «ядовитая трава», которую он держит во рту. При этом сопровождающие

не видят вампира, но только черную кровь уничтоженной нежити. Макклелланд признается, что существует сильное искушение связать эту траву с галлюциногенами, принимаемыми шаманом для вхождения в транс, но, по его мнению, данных для этого недостаточно, кроме того, упоминания об этой траве встречаются в довольно поздних записях.

В XIX в. истребитель вампиров приобретает профессиональный статус и взимает плату за свою работу; известны случаи найма, приглашения греческих (1575) и турецких *vampirdžia*. В случае, если вампира уничтожают коллективно, то в этом процессе обязательно должен участвовать каждый член общины, например, принося поленья для костра, в котором уничтожают тело. Подобные истории обычно имеют стабильную структуру: 1) случившаяся катастрофа, причина которой объясняется некой демонической силой; 2) действия общины, противостоящей вампиру; 3) идентификация вампира; 4) уничтожение вампира таким образом, чтобы снять вину с каждого конкретного члена группы.

Макклелланд обращает внимание на особую роль собаки и волка, которые традиционно являются врагами вампира. Записаны рассказы о том, как собака, обычно большая, чёрная, иногда «с четырьмя глазами» (с пятном над каждым глазом) помогает *vampirdžia* идентифицировать вампира и расправиться с ним. Отражение жертвоприношений автор видит в поверьях о том, что собака, помещенная на/в могилу вампира, может препятствовать его выходу. Поскольку вампир обладает даром оборотничества, иногда он сам может превращаться в собаку, хотя такие рассказы были записаны поздно, в XX в. Макклелланд приводит рассказ о женщине в красной одежде, на которую набросилась собака, оторвав кусок подола. Когда муж вернулся домой, она заметила красные нити, застрявшие у него в зубах, и, осознав, что он вампир, убила его.

Такую же дуалистическую роль приписывают и волку, и в этой связи автор полагает, что рассказы о собаках-вампирах — поздние варианты рассказов о волках-оборотнях (*vukodlak*), отражающих языческие культы на Балканах и на сопредельных территориях. Что касается образа волка-вампира, он связан с двухнедельным периодом («Языческие дни», «Дни вампира», «Нечистые дни», «Волчьи дни») после зимнего солнцестояния. В этот особый период можно было увидеть хромого волка-оборотня, вожака всех волков. На севере Балкан в районе Добруджи мертвого, похороненного в одежде, изготовленной в «Волчьи дни», называли *vrk*.

Ещё одной разновидностью истребителя вампиров был *glog*, связанный с языческими культами, который, в отличие от *vampirdžia*, использовал специальное орудие — заостренный кол из чёрного боярышника (*Crataegus douglasii*). Само название этого охотника означает вид боярышника (боярышник пятилепестковый, *Crataegus pentagyna*, известно болгарское название *vampirese*). Подобно чесноку, данное растение выступает как одно из средств

отпугивания вампиров и используется для амулетов, нашейных крестиков, изготовления венков, которые вешали на стену дома. Очевидно, что в борьбе с вампирами главным достоинством боярышника были шипы, которые могли проткнуть кожу наполненной кровью нежити. Приводится рассказ о том, что когда вампир был выкопан из могилы, он был не только пронзён колом из боярышника, но над ним также сожгли ветки боярышника. Автор предполагает, что такое использование растения может быть связано с древним фракийским шаманизмом, ритуалами сжигания определенных растений и вдыханием их дыма.

В шестой главе подробно рассказывается о различных вариациях образа охотника на вампиров, известного как *vampirdžia*, *glog*, *dhampir*, *sâbotnik*. Маклелланд предполагает, что они могут быть связаны с истребителями вампиров в Венгрии и Северной Италии, носящими отпечаток пережитков шаманизма Центральной Европы. В далеком прошлом они, вероятно, были знахарями, способными общаться с духами мертвых, путешествуя в загробном мире и приобретая там знания, которые они могли использовать в мире живых.

Автор разделяет охотников на вампиров на группы: *sâbotnik*, *glog* и *vampirdžia*. К первым могли принадлежать и женщины (*sâbotnici*), рожденные в субботу, или в субботу периода «нечистых дней» с 25 декабря до 6 января, но женщины не упоминаются в рассказах об охотниках на вампиров второй и третьей группы. Автор особо подчеркивает, что охотник во всех категориях по своему происхождению связан с вампиром, который, к примеру, тоже может быть рожденным в субботу. Если вампир обладает властью временно возвращаться в мир живых с целью нанесения вреда (болезни и смерть людей и скота), то его истребитель способен проникать в мир мертвых, то есть эта граница между реальным и потусторонним миром проницаема для обоих. Охотник призван восстановить здоровое равновесие в общине, уничтожив «уничтожителя» сбалансированного порядка вещей, важного для выживания данного сообщества. При этом в болгарско-македонском фольклоре отсутствует мотив борьбы этих антагонистов, но напротив, истребление вампира после его идентификации всегда происходит без сопротивления со стороны уничтожаемого. В этом Маклелланд видит отражение языческой эпохи — жрец, приносящий жертву, и существо, приносимое в жертву (козёл отпущения). Вероятно, поэтому в фольклоре вампир обычно описывается как существо пассивное, неумное и доверчивое.

Эти отношения вампира и его преследователя, описанные в фольклоре болгаро-македонского региона, сильно отличаются от агрессивных действий, подразумевающих почти эпические сражения ночью, часто на кладбище, с ведьмами, что характерно для фольклора Венгрии, Румынии, некоторых регионов бывшей Югославии и северо-восточной Италии. Обычное экстатическое состояние этих борцов с нечистой силой может быть связано с древними шаманскими ритуалами. В то же время, многие исследователи отмечают и схожесть охотников

на вампиров из вышеупомянутых регионов: *táltos* в Венгрии, *benandanti* в восточных итальянских Альпах, *kresniki* в Сербии, *strigoi* в Румынии, *kallikantzaro* в Греции.

Что касается *benandanti*, самые ранние свидетельства о которых датируются 1575 г., — это группа защитников сельской общины от нечистой силы. Эту способность получали мальчики, родившиеся «в рубашке», причём родители были должны крестить её вместе с младенцем. Интересно, что у западных славян та же черта — рождение «в рубашке» была отличительным признаком вампира. Автор приводит польский и кашубский обычай сжигать «рубашку» и затем незаметно подмешать пепел в пищу ребёнка при достижении им половой зрелости, чтобы помешать его превращению в вампира после смерти. На допросах Инквизиции *benandanti* рассказывали, что в определенные дни их душа во сне (деталь, приближающая их к шаманам) может отделяться от тела и путешествовать, иногда верхом на кошке, туда, где собираются на шабаш ведьмы. Один из периодов, когда такое было возможно, были 12 дней после Рождества. В этих битвах использовались ветки фенхеля (*Foeniculum vulgare*). Предполагают, что ведьмы, сражающиеся с *benandanti* стеблями сорго (*Sorghum vulgare*), поклонялись Диане. Исследователь приводит историю о женщине, которая обладала магической силой воскрешения принесенных в жертву быков, собрав их кости в шкуру, как в мешок, что напоминает одну из модификаций вампира, по болгарским поверьям представляющего наполненный кровью кожаный мешок. Однако МакКлелланд приходит к выводу об отсутствии тождества между истребителями вампиров в славянских странах и *benandanti* по нескольким причинам, главным образом, по привязанности их активности к определенным периодам католического календаря. При этом он видит больше сходства между болгарским материалом и венгерским вариантом *vampiridžia* — *táltos* и сербским *kresnik*.

Что касается венгерского охотника *táltos* — он способен видеть ведьм и находить спрятанные сокровища. Он также рождается с особыми чертами, как то — «в рубашке», с зубами или у него появляется позже двойной ряд зубов. Исследовательница Ева Поч (Eva Pócs) относит их к шаманской группе экстатических двойников, причём «рубашку» она интерпретирует как знак наличия «второго тела». Подобно *benandanti*, упоминания о *táltos* встречаются в судебных делах против ведьм в XVI в., из которых следует, что первые были способны узнавать ведьм и исцелять тех, кому был нанесен вред. Интересно, что их магические способности усиливали некие горные травы. МакКлелланд считает, что это могли быть какие-то галлюциногены для введения охотника на ведьм в транс, как и в случае *vampiridžia*. Подобно сибирским шаманам, *táltos* использовали барабан или сито. Последнее было известным амулетом, болгары верили, что оно отпугивает вампиров и вешали на двери или на воротах. «Рубашку» хранили, иногда зашивая в одежду, так как её наличие давало *táltos* возможность путешествовать в потусторонний мир. Приводится рассказ о том, что когда такую

магическую одежду случайно уничтожили, *táltos* утратил магические способности. Из-за преследования язычников в Венгрии XVI–XVII вв. *táltos* совершали свои обряды тайно ночью.

Переходной фигурой между *benandante*, вампиром и *vampiridžia* была фигура *kresnik* (*krsnik*), известная в Словении и Сербии, на территориях между Италией и болгаро-македонским регионом. Такой человек был или отмечен с рождения (родился «в рубашке»), или умер некрещеным. Это мертвецы, которые могут восстать из могилы, чтобы или сражаться с силами зла, или причинять зло. В первой своей ипостаси они уничтожают ведьм, с которыми сражаются палками на перекрестках, но чаще — убивают оборотней-вампи-ров (*vukodlaki*). Маклелланд видит влияние католического календаря северо-восточной Италии, Хорватии и Словении на верования в то, что такие битвы происходят 4 раза в год во время связанных со сменой сезонов трехдневных постов. Существует мнение, что в доисторические времена эти битвы интерпретировались как сражения между колдунами различных уровней. Это ещё раз свидетельствует о том, что в славянском фольклоре фигура вампира и его противника взаимозаменяема, поскольку эти роли нестабильны. Единственное объяснение данному феномену автор видит в связи обоих с язычеством: с одной стороны, подобно шаману, охотник на вампиров может путешествовать в мир мертвых, выполняя функции избавителя общины от злых духов, с другой — Церковь всегда видела в этой фигуре врага, колдуна, знающего-ся с нечистой силой, подозрения подкреплялись тем, что *kresnik* мог оборачиваться волком или лошастью.

Маклелланд отмечает, что между всеми вышеописанными фигурами существует явная связь, которая до сих пор должным образом не исследована, и что болгарский материал особенно ценен тем, что может помочь пролить свет и на пути взаимовлияния данного фольклора и на существующий синкретизм, принимая внимание очевидные отличия охотников на ведьм Западной Европы и охотников на вампиров в славянских странах.

Отдельная глава посвящена восприятию образа вампира во второй четверти XVIII в. В эпоху Просвещения было проведено несколько официальных исследований дел о вампирах, причем с разными подходами — и рациональными (в протестантских странах), и религиозными (в католических странах). В век Просвещения попытки рационального объяснения колдовства или вампиров подрывали основы обвинения Инквизиции, так как демонстрировали, что культы, включающие остатки язычества (например, поклонение Диане), являются продуктом иррационального мышления, суеверием, а не ересью, наказываемой пытками и казнями. То же случилось и с верой в вампиров, так как картезианство с его скептицизмом и рационализмом не могло представить ситуации сосуществования одновременно в двух ипостасях — живом и мертвом. Когда в конце XVII в. истории о вампирах стали проникать в Западную Европу, их объясняли без учета религиозного (идеи православия о путешествии души после смерти)

и культурного контекста (местного фольклора). Поэтому вампиров автоматически сближали с ведьмами, приписывая им уже известные атрибуты последних. Такой упрощенный взгляд привел к тому, что на Западе фигура вампира как новый вариант «сил зла» стала источником вдохновения для многих поколений писателей, поэтов и художников.

Макклелланд рассматривает один из самых известных примеров расследований «эпидемий вампиров» — придворного врача доктора Ван Свитена (*Gerard van Swieten*), посланного в 1755 г. императрицей Марией Терезией в Моравию. Приводятся подробные фрагменты перевода отчета об этой поездке. Документ, цитирующий ранние свидетельства о расправах над телами подозреваемых в вампиризме (автор без обиняков утверждает, что при жизни они были «абсолютно безбожными»), проливает свет на роль охотника за вампирами, в котором Ван Свитен дает рациональное объяснение относительно хорошей сохранности тела предполагаемого вампира. Макклелланд замечает, что доктор в своих отчетах не учел такой важный фактор, как по большей части индифферентное отношение к состоянию тела предполагаемого вампира тех, для кого было важно указать на причину определенной проблемы в данной общине. Дополнительную ценность отчет Ван Свитена приобретает благодаря содержащимся в нем данным о схожих случаях посмертного «наказания» предполагаемой ведьмы, чье тело было сожжено, что еще раз доказывает взаимозаменяемость фигуры ведьмы и вампира в позднем фольклоре.

Девятая и десятая главы подробно рассматривают образ вампира в литературных произведениях, главным образом, в «Дракуле» Б. Стокера (1897); прослеживается развитие образа этого героя в кинематографии. Автор отмечает заметную трансформацию образа вампира в западноевропейской литературе, в которой он превращается из члена крестьянской общины одной из балканских стран в ходячего мертвеца-аристократа, а истребитель вампиров изначально рассматривается как положительный герой.

Макклелланд приходит к заключению, что и вампир, и охотник на него сделаны «из одного материала», они родственны и в том, каким образом человек превращается в вампира, и как он становится охотником на живых мертвецов. Социально-психологически истребитель вампиров нужен для покрытия коллективной вины в преследовании ставшего парией члена данной общины, в тот момент мертвого, а способность охотника распознать вампира только подтверждает его родство с будущей жертвой.

Поскольку в развитии литературного образа вампира основное внимание обращалось именно на «злодея», а не на его преследователя, это сыграло дополнительную негативную роль в затемнении происхождения истребителя вампиров от шаманов-целителей на Балканах и сопредельных территориях дохристианского периода. Последние были способны путешествовать в мир мертвых, и постепенно этот образ, пройдя стадию отлученного от церкви еретика, превратился в фольклорного колдуна.

Книга Брюса Маклелланда представляет собой ценное для славянской этнографии и фольклористики исследование, базирующееся на балканских и южноевропейских материалах. Издание снабжено подробными комментариями и библиографией.

Автор анализирует обширный материал поверий о вампирах, использует лингвистический анализ, документальные свидетельства (правительственные отчеты), церковные поучения, естественнонаучные данные (ботаника) и социально-политический анализ ситуаций в рассматриваемых регионах. В результате автору удается проследить эволюцию черт характера фольклорного персонажа, ранее игнорируемого — охотника на вампиров. В исследовании наглядно продемонстрировано происхождение «истребителя вампиров» от шаманов дохристианской Европы, его связи с языческими культами на Балканах (мотив жертвоприношения). Утверждая взаимозаменяемость, дуализм, существующий изначально между вампиром и его противником, исследователь прослеживает позднюю ассоциацию обоих с еретиками (богомилами) и постепенное их превращение в противостоящие друг другу фольклорные персонажи.

Е. Фрэнсис