

ИСТОРИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ СМЕРТИ

УДК 398.4:2-245(470)

doi 10.17072/2219-3111-2020-4-64-77

ХОДЯЧИЕ ПОКОЙНИКИ В ЖИЗНИ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН: «MAGIA POSTHUMA» В ДРЕВНЕЙ РУСИ И ВАМПИРИЗМ В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ

Т. М. Бон

Гиссенский университет Юстуса Либиха, D-35394, Гиссен, Отто-Бехагель штр., 10
Thomas.Bohn@geschichte.uni-giessen.de

От времени Киевской Руси сохранились более ранние свидетельства веры в вампиров, чем были найдены на их предполагаемой родине, на юго-востоке Европы. Предпосылкой этой веры является универсальная идея о том, что после смерти душа отделяется от тела. Если расставание души с телом усопшего не было совершено мирно или не соблюдались обряды захоронения, позволяющие ей перейти в иной мир, то в народном воображении это могло привести к возвращению покойника, часто в виде демонической сущности. Древнерусское слово «упир» вышло из употребления в Московском государстве. Однако оно сохранилось на территории Польско-Литовской унии и вновь появилось на территории современных Украины и Белоруссии в составе Российской империи. Поэтому рассматривается вопрос о том, как формировалась вера в ходячих мертвецов в Древней Руси и в дореволюционной России. Первоначально вредоносное воздействие этих неуспокоенных мертвецов воспринималось как причина возникновения таких эпидемий, как чума и холера, или засух, влекших за собой голод. Позднее, когда речь шла о сохранении традиционных моральных норм в гендерных отношениях, прибегали к идее дьявольского искушения. Тем не менее, с точки зрения латинской Европы, все формы магии и суеверий, противоречащие Просвещению, считались варварскими и типичными для якобы отсталого мира славян и православия. В статье развиваются идеи, сформулированные в монографии Т.М. Бона «История европейского мифа о вампирах».

Ключевые слова: Древняя Русь, Восточная Европа, демонология, засуха, магия, суеверие, упырь, эпидемия.

Следы, оставленные верой в ходячих покойников в ранней истории Восточной Европы, распознаются с трудом. Да и вообще возникает впечатление, что эти верования существовали в основном на западной периферии Российской империи. Древнерусское слово оупирь/жпырь (рус. *упырь*, укр. *упир*, белорус. *вупыр*) встречается уже в XI–XII вв. Хотя в ходе христианизации Киевской Руси и усиления антилатинской полемики Московского государства этот термин в XIV в. постепенно исчезает из употребления. Нельзя забывать, что Древняя Русь оказалась вне процесса развития, охватившего западноевропейские государства, во времена правления монголов, с XIII по XV в., поэтому феномен ходящих покойников появился вновь в конце XVII в. и только в польском варианте *upir* (сорв. *upiór*) [Виноградова, 2000; Gieystor, 2006] Вероятно, вера в вампиров сохранилась на территории Великого княжества Литовского и Речи Посполитой среди русинов, т.е. восточнославянской и православной части населения, из которой в XV–XVI вв. вышли украинцы и белорусы. В этой связи эстонско-американский финно-угрист и славист Феликс Ойнас придерживался мнения о том, что в богословской литературе Московского государства в XVI–XVII вв. термин *упырь* был заменен термином *еретик*, который имел полусносный оттенок и семантически обозначал «людоед» [Oinas, 1978, p. 433–441; 1985, p. 121–130].

Проблема заключается в том, что с эпохи Просвещения, в XVIII в., в Западной Европе не только Балканы под османским господством, но и Восточную Европу под скипетром российских царей рассматривали как области отсталости и варварства. Благодаря подобным взглядам ученые начали инструментализировать дебаты о южнославянских вампирах, возникшие

в 1730-е гг. на так называемой военной границе Габсбургской и Османской империй. Южнo-вoстoчную Европу тогда считали владениями суеверий. А когда в эпоху национализма, в XIX в., обратили внимание на то, что представления о так называемых кровопийцах встречались и на территории Речи Посполитой, в приверженности подобным суевериям стало возможным обвинить и Восточную Европу. В то время как немецкие мифологи могли утверждать, что вампир как славянский феномен проник в Пруссию с восточной границы, польские этнологи были убеждены, что сюжет восставшего покойника стал популярным в польской народной культуре благодаря рассказам о привидениях в эпоху романтизма, а сама идея возникла только в русскоязычных регионах [Bohn, 2019, p. 125–156].

Действительно, по утверждению Д. К. Зеленина, в основу восточнославянского варианта «посмертной магии» легли понятия «заложные» или «нечистые» покойники, т.е. преждевременно умершие (в том числе убитые и самоубийцы) или покойники, при жизни связанные с темными силами и поэтому не похороненные по христианским обычаям [Зеленин, 1995, с. 39–40]. А «*Magia posthuma*» – это не что иное, как попытка предотвратить вредоносное волшебство при помощи осквернения могил и уничтожение трупа. Во всяком случае так обозначал адвокат Карл Фердинанд Шертц из Оломуца в Моравии в 1706 г. удивительный феномен уничтожения ходячего покойника из-за распространения необъяснимой болезни, т.е. за несколько лет до «появления» вампиров на военной границе Габсбургской и Османской империй [Maillo, 2014, s. 191–216].

В чем же тут дело? На живых ложится обязанность заботиться о переходе душ покойника в рай посредством исполнения христианских похоронных обрядов. Если переход не удался, народное воображение допускало возможность возвращения мертвого, который разнообразными способами угрожал родственникам или сельскому сообществу. Что же касается демонологических представлений в Древней Руси, в православных частях Речи Посполитой и на западной периферии Российской империи, то предстоит выяснить, какие формы посмертной магии или вампризма действительно существовали.

«*Magia posthuma*» в Древней Руси

Не все ученые знают, что первое упоминание об оживших покойниках в европейской истории можно найти в «Повести временных лет», составленной в Киево-Печерской лавре во втором десятилетии XII в., а именно в записях за 1015 и 1044 гг. В первой записи сообщается о смерти Владимира Святого, принявшего крещение после «превращения из Савла в Павла» в 988 г. и сделавшего христианство по византийскому обряду обязательным для Киевской Руси. Тем не менее дружинники Владимира – очевидно, из страха перед возвращением его ожившего трупа – избегают выносить тело за порог. Вместо этого они пробивают потолок и с помощью лебедки вытаскивают тело, завернутое в ковер, наружу. Во второй записи говорится о том, что Всеслав Полоцкий (Всеслав Чародей) появился на свет вместе с плодным пузырем. В Средневековье появление плодного пузыря при рождении могло считаться признаком удачи. В современном же фольклоре это часто воспринималось как знак возможного священства. В летописи это служит объяснением будущего пролития княжеской крови. Всеслав совершил впоследствии ряд походов против киевских князей, и в этом контексте киевские летописцы опять описали его как чародея, окруженного всевозможными демоническими символами (Полное собрание..., 1926, т. 1, с. 130, 155).

Кроме того, в Повести временных лет отмечено появление злых духов. Как и в случае с погребением Владимира или в случае с плодным пузырем Всеслава, призраки в православных версиях остаются несколько туманными по сравнению с живыми описаниями в исландских сагах [Jakobsson, 2011, №3, p. 281–300; Teichert, 2013, p. 3–16]. Фактически известен только один такой конкретный случай в Древней Руси. Согласно летописи в 1092 г. Древняя Русь не только ввязалась в военные конфликты с соседними степными народами, но и пострадала от засухи и пожаров. В результате начались страшные эпидемии. Легенда гласит, что в связи с высокой смертностью было изготовлено 7000 гробов. Именно в городе Полоцке творились загадочные вещи (Полное собрание..., 1926, с. 214–215).

Ночью невидимые демоны на улицах устроили бесчинства. Если бы у кого-то возник соблазн подсмотреть, что происходит, прямо на улице, то он был бы заражен загадочной и смертельной болезнью. В итоге люди забаррикадировались в своих домах. Позже демоны появля-

лись и в течение дня, но они были обнаружены только по следам копыт своих лошадей. Объяснение Несторовой летописи: «нави бьютъ полочаны» (Полное собрание..., 1926, с. 215). *Нави* (ед. ч. *навь*) являются невидимыми душами мертвых. Так что можно сказать, что представление об оживших покойниках не было совсем уж неизвестно в Древней Руси. Впрочем, о вампиризме, если с этим словом связывать западные представления о кровососах, речи не может идти.

Тем не менее слово *упирь*, как эквивалент современного представления о вампире, появилось в древнерусском языке в контексте перевода ветхозаветных пророческих книг. За эпилог письменного перевода 1047 г. ответствен «поп Оупирь Лихый». Соответствующее название записано в рукописях XV в., хранившихся в Кирилло-Белозерском монастыре, на севере России, и в Троицком монастыре Сергиева Посада, неподалеку от Москвы. Шведский славист Андерс Шёберг приписывает странное собственное имя священника рунорезцу из Уппланда Офейгру Упиру (*Ofeigr Upir*). По словам Шёберга, *ofeigr* («лихой») означает «выход за рамки меры» (в современном русском языке, однако, и то и другое слово может означать «смелость» или «катастрофу»). Поэтому Шёберг считает, что автором эпилога был человек, кому судьба даровала долгую жизнь. *Upir*, в свою очередь, было прозвище, даваемое шумному человеку. Следовательно, можно предположить, что священник из Северной России Упирь Лихый работал миссионером в Уппланде и зарабатывал себе на жизнь, вырезая рунические надписи. Однако около 1100 г. победа католицизма в Скандинавии сделала миссионерство ненужным занятием. Слово же *упирь* продолжало ассоциироваться с его личностью, а позже превратилось в обозначение воскресших покойников [Sjöberg, 1982, p. 109–124; Одесский, 2011, с. 53–60].

Концепция «вампира», вероятно, стала более конкретной в период, последовавший за распадом Киевской Руси на удельные княжества (XI–XIII вв.), когда был задуман перевод проповеди Григория Богослова о языческих идеях IV в. с объяснениями. Эти объяснения, известные как «Слово об идолах», сохранились в экземплярах XVI и XVII вв. Здесь используются термины *упирь* и *берегина* для описания дохристианского культа умерших. Наверное, *упирь* обозначает души погибших в раздоре, а *берегина* – души утонувших. Когда «Слово об идолах» было найдено в середине XIX в. в коллекции Кирилло-Белозерского монастыря, эксперты не критично опирались в своих интерпретациях на современную народную традицию и делали отсылки к ходячим покойникам в культуре Древней Руси (Слово св. Григорья..., 1916, с. 22–25; 32) [Рыбаков, 1981, с. 11–25; Рокк, 2007, р. 26–31]. Не вполне ясно, является ли поляризация добра и зла, встречаемая в одном из объяснений, просто богословским приемом или же ее можно считать показателем развития – на основе анимистических идей и похоронных практик – веры в вампиров. Ведь не кто иной, как Иван IV Грозный использовал слово *упырь* в письме 1573 г. в Кирилло-Белозерский монастырь, сохранившемся в списке начала XVII в., в ряду других ругательных слов, таких как «дурак» и «бесы» (Послания в Кирилло-Белозерский..., 1573, с. 175, 359).

«*Magia posthuma*» в Речи Посполитой

В XVII и XVIII вв. из России на Запад не поступало сообщений о вампирах. Внимание научной общественности привлекали сообщения о восставших мертвецах из польской Речи Посполитой. В Люблинской унии (1569) Королевство Польское и Великое княжество Литовское объединились на общегосударственных началах, а в Брестской унии (1596) православные подчинились Папе Римскому. Поскольку центральная власть Речи Посполитой была политически ослаблена, католическая церковь с ее моральным авторитетом играла особую роль – как фактор порядка. Поэтому сообщения об оживших покойниках на украинской территории польско-литовской федерации встречаются не столько в протоколах судебных заседаний, сколько в запросах священников к духовным авторитетам за рубежом и в богословских трактатах о суевериях. Обсуждалось явление, которое чаще называли словом «колдун» (*strzygoń*), чем «вампир» (*upiór*). Вампиризм был скорее всего частью интеллектуального дискурса, а не явлением, с которым приходилось «простому» народу встречаться в быту [Baranowski, 1984; Staszek, 2016].

Первый случай ожившего покойника описывает падуанский врач Геркулес Саксония. В своей публикации 1600 г. «*De plica quam Poloni gwoździec, Roxolani kołtunum vocant*» (О скручивании волос, называемом поляками гвоздец, а роксоланами колтун) он ссылаясь на вспышку чумы во Львове в 1572 г. Эпидемию связывали с похороненной в окрестностях женщиной, ко-

тору обвиняли в колдовстве в течение всей ее жизни. Когда ее могилу вскрыли, ее обнаружили не только раздетой. Кроме того, женщина производила такое впечатление, будто бы она проглотила свой саван. После того как ее обезглавили в соответствии с проверенным обычаем, чума исчезла (*Saxonia*, 1600, р. 51–52). Этот случай так же напоминает представления о «нахцерерах» (*Nachzehrer*), которых в Германии в XVI в. – видимо, под впечатлением чумы – обвиняли в жевании савана в гробу и заражении живых магическим путем [*Schürmann*, 1990; *Lambrecht*, 1994, S. 49–77]. Возможно, что по примеру Геркулеса Саксонского и Пьер Де Нуайе, который в то время был секретарем французской жены польского короля Луизы Марии Гонзаги, сообщил 13 декабря 1659 г. астроному Исмаэлю Буйо об удивительной «болезни из Украины». Согласно Де Нуайе, человек, родившийся с зубами, начинает после смерти есть свой саван и сгрызть руки в могиле. В то же время его родственники один за другим умирают. Поэтому могила должна быть вскрыта, а голова трупа должна быть отрезана в случае подтверждения посмертной активности. Но в отличие от Геркулеса Саксонского Де Нуайе в своем описании уже использовал русинское обозначение «upior» (укр. *упіур*; польск. *upiór*) и польское выражение *strzyga* (ошибочное написание «friga») (*Lettres de Pierre...*, 1859, р. 561). На этом фоне во Франции в первой половине 1690-х гг., т.е. за три десятилетия до появления вампиров на габсбургской военной границе, разгорелись дебаты о польских нахцерерах или русских кровососах.

Французский учёный аббат-бенедиктинец Огюстен Кальме упоминает в своем сочинении «*Dissertations sur les Apparitions des Esprits, et sur les Vampires et Revenans de Hongrie, de Moravie, etc.*» (Обсуждения о появлениях двухов и вампиров и привидениях в Унгарии и Моравии и т.д.) запрос польского священника от января 1693 г. к профессорам из Сорбонны, известной репутацией своего богословского факультета. Проблема заключалась в том, что одна молодая женщина была измучена призраком своей умершей матери в неустановленном месте в Польше. В то время как тело дочери страдало от все большего истощения, тело матери после вскрытия могилы привлекло внимание удивительной свежестью. Оно казалось гибким, опухшим и красноватым. После прокола сердца умершей и отрезания головы трупа дочь начала выздоравливать. Обо всем этом знали священники. Тут возникал вопрос, как должен был вести себя исповедник в такой ситуации. В своем докладе парижские профессора пришли к выводу о том, что осквернение могил и грабеж тел следует рассматривать как тяжелые грехи, которые не могут быть отпущены. Кроме того, они косвенно обвиняли злоумышленников в том, что они заключили сделку с дьяволом. Вера в то, что смешение крови мертвеца с мукой и выпечка из нее хлеба, употребление которого дает защиту от зловещих болезней, свидетельствовала, по мнению богословов, о дьявольском поступке (*Calmet*, 1749, Т. 2, р. 227–234).

Более или менее независимо от этого журнал *Mercure galant* инициировал дебаты, которые, вероятно, были вызваны маловажной запиской [*Vermeir*, 2011, с. 341–373]. Теолог и математик Клод Комье, представивший в мартовском выпуске 1693 г., а затем и в отдельно опубликованном исследовании «*La Vaguette justifiée*» (Оправданная рудоискательная лоза) тезис о том, что души убитого могут повлиять на человека с лозой таким образом, что тот разоблачит преступника своим прутом. Однако из-за ранней смерти Комье не смог углубить запланированное сравнение с польскими инцидентами. Он просто указал, что поляки обезглавили своих умерших, когда те ели свой саван или высасывали кровь из родственников с помощью телепатических сил (*Comiers*, 1693, р. 115–116). В мае 1693 г. последовал комментарий Де Нуайе, который уже писал об украинских инцидентах более тридцати лет тому назад. Между тем он сослался не только на Польшу, в которой замечались подобные происшествия, но и на Россию, а значит, и на русинскую, т.е. белорусскую и украинскую, территории Речи Посполитой. В радикальной форме он утверждает, что так называемые «striges» (муж. *strzygoń*; жен. *strzyga*), называемые «upierz» (муж. *upir*; жен. *upierzysca*) на языке «простого» народа, покидают могилы с полудня до полуночи, чтобы высосать кровь из людей и скота. Истощение ведет постепенно и неизбежно к смерти. Поскольку кровосос не останавливается ни перед чем, могилу вскрывают, обезглавливают труп и сливают кровь, вскрыв сердце. Затем кровь обычно смешивают с хлебом и отдают живым для дезинфекции (*Mercure galant*, 1693, р. 62–70). Наконец, в январе и феврале 1694 г. юрист Маринье опубликовал в журнале «*Mercure galant*» трактат, состоящий из двух частей: «*Creatures des elemens*» (Создания стихий) и «*Sur les stryges de Russie*» (О ведьмах России). Маринье заключил, исходя из увядания предполагаемых жертв кровососа и излечения больных

после его предполагаемого уничтожения, что здесь не могут быть задействованы бесовские силы. Он предполагал, что скорее всего между живыми и мертвыми происходит взаимодействие физических и духовных сил. «Русский» вариант вампиризма складывается в контексте демонов и проклятых душ в лучшем случае как выражение божественного наказания за суеверное или даже варварское поведение. После смерти душа просто не может попасть на небо. Высасывание крови представляет собой не угрожающую жизни эпидемию, а моральный призыв к грешнику (*Marigner*, 1694, Janvier, p. 58–166; 1694, Février, p. 13–119, в особенности p. 15–22, 112–113).

Впоследствии польские иезуиты Ежи Генгель и Габриэль Жончиньский исследовали это магическое явление. Генгель прокомментировал в своей публикации «*Eversio Atheismi*» (Опровержение атеизма) 1716 г. сообщения о подвижности трупов. Он ссылается на вызывающих доверие, по его мнению, очевидцев из Польши, России и Литвы, которые видели неповрежденные трупы, создававшие впечатление, что они пожирали саван и части тела. Он воспроизводил радикализированный вариант немецкого концепта нахцерера. Он сообщает, что подозрительный труп иногда ходит и душит людей. Генгель использовал слово *upier*, предположительно происходящее от русинского, и женский эквивалент *upierzysca* для обозначения покойницы, причиняющей вред мужчине. Этот термин, по Генгелю, происходит от слова «пух» или «перья» и поэтому может быть связан с летающим ночным демоном. Соответственно, посмертная активность связана с захватом демоном мертвого тела. Пока длится бесовское заклинание, тело не может распасться и душа не может отлететь. Для того, чтобы начался естественный процесс распада, используется обезглавливание. Генгель увидел в этом определенную логику: живые спасутся от чумы, а мертвые – от демона. Однако Генгель также признался, что римские одиторы использовали только медицинские средства и экзорцизм, включая исполнение таинств и молитв к святым (*Gengell*, 1902, S. 122–123). Хотя Жончиньский в своей «*Historia Naturalis curiosa regni Poloniae*» (Естественной истории курьезов Королевства Польского), опубликованной в 1721 г., лишь кратко повторил характеристики нахцереров и оживших покойников, описанные Генгелем, его работа часто цитировалась (*Rzaczynski*, 1721, S. 365).

Инструментализация фигуры упыря стала очевидной, когда в 1738 г. в украинском селе Гуменци (polsk. Humieńce) состоялось линчевание. Дело было передано через досье со свидетельскими показаниями, которое было изложено в 1745–1746 гг. на латыни и польском языке в городском суде Каменец-Подольского. Ход событий был следующим: когда жители шли по полям в ночном шествии для борьбы с эпидемией, они встретили Мыхайло Матковского из соседнего села Привороття (polsk. Przewrocie), который искал своих сбежавших лошадей с бритвой в руке. Неясно, был ли Матковский воспринят жителями Гуменци как дьявол во плоти или же они следовали языческому обряду. Без лишних слов жители Гуменци избили Матковского до полусмерти. Однако когда они позже узнали, что Матковский вернулся домой, то обдумали ситуацию. Перед рассветом жители деревни отправились в соседнее поселение, чтобы потребовать от землевладельца сдать предполагаемого злоумышленника. Примерно в полдень представители делегации посчитали, что получили на это косвенное одобрение. После этого они выломали дверь и похитили Матковского, чтобы он предстал перед судом в Гуменци. Хотя обвиняемый даже после побоев по-прежнему утверждал о своей невиновности, он был приговорен к смертной казни через сожжение. Более поздние допросы показали, что лишь немногие жители деревни знали о неодобрительном отношении областного суда к подобным актам самосуда. Чтобы развеять сомнения относительно законности этого акта, один из свидетелей даже утверждал, что был готов сделать взнос в размере 100 злотых в качестве возможного штрафа, который мог бы помочь избежать наказания за внесудебное разрешение проблемы. Даже священник, исповедавшийся Матковского, сказал, что он несет ответственность только за свою душу, но не за свое тело. Перед тем как сгореть на костре, Матковский прошел болезненную процедуру: ему запечатали глаза, уши и рот смолой и камнями. Свидетельские показания оставляют впечатление, что жители села нашли случайного козла отпущения, чтобы принести жертву богам в порыве страха, и что насилие лишь случайно было оправдано действиями упыря (*Антонович*, 1877, с. 17–18, 105–112).

Кроме того, упырь также сыграл свою роль в дезавуировании непопулярных людей. Например, польский военный трибунал, созданный в 1768–1769 гг. в Кодне, на востоке Украины, в связи с бродяжничеством православных казаков также занимался убийством православ-

ного священника в 1770 г. Обвиняемым был 26-летний крестьянин Леско Колбасюк из села Вийтивци (польск. Wujtowiec). На допросе Колбасюк утверждал, что из-за чумы по деревне ходят слухи, что демон провоцирует смерть, дыша своим ядовитым дыханием в домах. Некоторые утверждали, что видели упыря, на которого нападают собаки и от которого убегает крупный рогатый скот. На основе описания одежды поп Василий был идентифицирован как виновник преступления. Понятно, что поп отвергал обвинения в сверхъестественных махинациях. Между тем его жена свидетельствовала в его присутствии, что видела его в компании его покойной сестры и других мертвецов, шумно болтавших и скрипящих зубами. Сомнения по поводу этого утверждения были развеяны идентичными утверждениями повара. После этого 13 человек сначала выкопали яму на кладбище, затем похитили священника, забили его до полусмерти и похоронили заживо с осиновым колышком, врезанным в спину. Хотя Колбасюк был единственным палачом, пережившим эпидемию, во время допроса он подчеркнул, что предотвратил своими действиями опасность. Поскольку он не имел никакого отношения к мятежным гайдамакам и ударил священника только три раза, он чувствовал себя невиновным. На фоне кровавых расправ, которые гайдамаки совершили над католиками и евреями, преступление Леско Колбасюка считали менее тяжким, и ему удалось избежать наказания (*Я. Ш.*, 1890, с. 338–341).

Вампиризм в Российской империи

После разделов Речи Посполитой в 1772–1795 гг. между соседними великими державами и в Российской империи в определенном смысле возник «вампирский вопрос». На самом деле подозрение в существовании вампиров было озвучено немецкими публицистами после ухудшения политических отношений с Россией в связи с отставкой Бисмарка. Ссылаясь на опубликованное в 1897 г. исследование петербургского судебного чиновника Августа Левенстима «Суеверие и уголовное право», криминолог Альберт Хелвиг в своей брошюре «Verbrechen und Aberglaube» (Преступление и суеверие) 1908 г. отмечает контраст между «западными культурными государствами» и «востоком Европы» [*Hellwig*, 1908, с. 22–28, 24]. Между тем случаи, упомянутые Левенстимом в главе «Упыри и вскрытие могил», касались Литвы, Западной Беларуси, Волыни и Подолья, т.е. территории «старой Польши», или центра Европы. При этом Левенстим сравнил юридические переговоры по обвинениям в осквернении трупов в Германской и Российской империях и раскритиковал в обоих случаях отсутствие однозначности положений о рассмотрении суеверия для оценки вины. Особенностью вскрытия могил и осквернения трупов в царской империи он считал то, что с точки зрения мотивов этого можно фиксировать, с одной стороны использование частей тела в качестве талисманов и лекарств, а с другой – поиск козлов отпущения в период эпидемий и засухи [*Левенстим*, 1897, с. 69–79].

В русских сказках фигура упырей действительно нашла лишь сдержанный отголосок. По крайней мере московский архивариус и коллекционер Александр Афанасьев в качестве «русского Гримма» в восьмитомном собрании «Народные русские сказки», изданном в 1855–1863 гг., опубликовал лишь несколько историй об оживших покойниках. В шестом томе 1861 г., однако, есть сказка предположительно украинского происхождения под названием «Нечистый». История, богатая магическими элементами, представляет собой сочетание двух сказочных мотивов: невесты вампира и ребенка-цветочника. «Нечистый» изображается злым духом и людоедом вот каким образом: красавица Маруся встречается на танцах незнакомца, который делает ей предложение. Чтобы выяснить его происхождение, мать советует ей взять на следующую встречу клубок ниток и прикрепить петельку на пуговицу. Таким образом Маруся следует за незнакомцем в церковь, но к собственному ужасу она обнаруживает, что тот пожирает мертвеца. Она не осмеливается никому рассказывать о своем наблюдении, а также отказывается признаться незнакомцу, что видела его в церкви. Тогда нечистый сначала убивает ее отца, затем мать, а затем и ее саму. Ранее Маруся по совету бабушки просит священника в случае ее смерти вытащить гроб из ямы, вырытой под порогом, и похоронить его на перекрестке. Проходящий мимо сын боярина так пленен цветком, который вырос на ее могиле, что приказывает посадить его в своем собственном саду. Ночью цветком оказывается Маруся. Она очаровывает боярского сына и тот делает ей предложение. Маруся соглашается при условии, что она не будет ходить в церковь в течение четырех лет. Они живут в мире и у них рождается сын. Но из-за жалоб своих гостей муж заставляет Марусю пойти в церковь раньше уговоренного срока. У

стены кладбища она снова встречает нечистого. Он вновь допрашивает Марусю и угрожает ей смертью мужа и сына. Затем Маруся берет у бабушки бутылку святой и бутылку живой воды. Оснащенная этими предметами, она, наконец, признается нечистому, что видела, как тот жрал труп в церкви, и обливает его святой водой. Нечистый рассыпается прахом. Мужа и сына она воскрешает водой живой (*Афанасьев*, 1862, с. 326–331).

Афанасьев обсуждал феномен вампиризма в Центральной и Восточной Европе в 1869 г. в третьей книге своего многотомника «Поэтические воззрения славян на природу», но как этнолог никогда не считал термин «вампир» подходящим для русской народной культуры. Он признавал существование этого феномена в царской империи исключительно у украинцев и белорусов (*Афанасьев*, 1869, т. 3, с. 557–587). Только редактор третьей части посмертно опубликованного второго издания сказки Афанасьева, решил заменить название «Нечистый» на «Упырь». Под этим необычным названием сказка известна по сей день (*Афанасьев*, 1873, кн. 3, с. 274–279).

Библиотекарь Британского музея и публицист Уильям Ралстон (Шедден-Ралстон) на основе собраний русских сказок и со ссылкой на истории о южнославянских вампирах уже в 1872 г. в публикации «The Songs of the Russian People» (Песни русского народа) рассмотрел более подробно проблему вампиров. Он подтвердил, что вампиризм в царское время существовал в первую очередь в культурах Украины и Беларуси. Например, русины – восточные славяне на территории бывшего Польско-Литовского союза – для борьбы с болезнями скота практиковали сожжение или утопление женщин, подозреваемых в колдовстве, а украинцы и белорусы в Российской империи для предотвращения холеры сжигали первые жертвы болезни, которые считались ее источником. По словам Ралстона, «вампиров» вербовали из проклятых людей, из колдунов и ведьм, а также из еретиков, самоубийц, проклятых детей и алкоголиков. Говорят, что они способны спровоцировать голод посредством штормов, засух и эпидемий скота [*Ralston*, 1872, с. 290–324, 309, 320–321].

Первый случай появления упыря на Украине, задокументированный в царской России, был описан в 1883 г. в журнале «Киевская старина» и носил иронический характер. Фольклорист и критик Петр Ефименко, ссылаясь на архивные источники, рассказал, как в 1727 г. киевский полковник Антон Танский приказал крестьянину Семену Калениченко явиться в военную канцелярию, так как последний выдавал себя за упыря, способного вызывать эпидемии. Однако канцелярия не была введена в заблуждение и объявила крестьянина сумасшедшим [*Ефименко*, 1883, с. 374–375]. Позже Танский сам стал объектом историй об ожившем покойнике. Ходили слухи, что его состояние было частично основано на наследстве, частично на даре Петра I, но также и на жадности. Это привело к возникновению следующей легенды. Потому что Танский, как и подобает хорошему христианину, иногда жертвовал на религиозные цели, путешествующие монахи решили какое-то время хранить пожертвования, предназначенных для их монастыря, в доме полковника. Исполненный жадности Танский попытался убить монахов. Однако одному из них удалось сбежать. В результате епископ отлучил преступника от Церкви. Неожиданно Танский умер вскоре после отлучения, но, как говорили, снова и снова появлялся ночью в виде ожившего покойника и бродил с огненными глазами, огненным ртом и ножом в левой руке до крика петуха. Когда сыновья покойного произвели эксгумацию в присутствии епископа, то обнаружили свежий труп с длинными ногтями и длинной бородой. Поэтому проткнули грудь трупа осиновым колышком под пение молитв. Затем время от времени в полночь из могилы раздавались мучительные стоны [*Ефименко*, 1883, с. 375–376].

Через год после публикации этого забавного вампирского рассказа журнал «Киевская старина» опубликовал в 1884 г. дело из суда уездного города Бердичева (укр. Бердичів). Оно свидетельствует о странной борьбе с вампирами, которая велась на фоне эпидемии холеры в украинском селе Подозы в 1831 г. Из дела можно реконструировать следующий ход событий: озабоченные ростом числа смертей, которых не смогли остановить ни благословление воды местных источников и колодцев, ни голые женщины, гуляющие по периметру села, жители Подозы обратились к целителю-крестьянину Максиму Мазуренко из соседнего села Степанок. Мазуренко заявил, что причина несчастья кроется в могиле недавно скончавшегося священника и его жены. Оба якобы вышли из могилы ночью и заразили местных крестьян своим дыханием или выпив их кровь. Кроме того, был найден сомнительный очевидец, который выдвигал при-

чудливые и откровенно абсурдные обвинения в ночной полтергейстской деятельности. Тем не менее вышеописанное, казалось, поразило слушателей, так что Мазуренко предложил отрубить голову трупа и предотвратить таким образом дальнейшую смерть в селе. Выполняя это, он также утверждал, что кровь, брызгающая из трупа, на самом деле была той, которую священник высосал из своих жертв. В конце концов Мазуренко обезглавил тела осиновою палкой. Он был награжден за этот классический вампирский бой серебряным рублем, телегой ржи и предоставлением помощников для сбора урожая. На суде он указал свои врожденные способности. Как «живой упырь» он призван помогать людям. Охотник на вампиров Мазуренко был наказан несением церковного покаяния в течение полугода за свое нехристианское поведение [Кошовик, 1884, с. 169–171]. Более или менее терпимое отношение властей к осквернению могил, очевидно, связано с тем, что при борьбе с эпидемией никто не был заинтересован в том, чтобы накалить страсти непопулярными санкциями.

С 1880-х гг. в дополнение к документированию исторических вампирских дел в «Киевской старине» проявляют живой интерес к суевериям на Украине и этнологические журналы, в частности, их исследовали польские и украинские авторы. В 1880 г. Андрей Подбереский представил материалы по демонологии украинского народа в краковском журнале «Zbiór Wadomości do Antropologii krajowej» (Сборник новостей по сельской антропологии). Он использовал сюжеты из Чигиринского района, что на левом берегу Днепра. В дополнение к традиционным историям о ведьмах и воскрешении покойников появляются прозаические мотивы с дидактическим оттенком. Подбереский отметил, что в воображении народа покойник может оказаться «перелесником», если о нем будут слишком много скорбеть. Затем он покидает ночью могилу как «обоясник» и сосет – невидимый для всех остальных – кровь из скорбящих. Существует саркастическое повествование, в котором мальчик выкапывает труп, чтобы напугать девочку, но становится жертвой мертвеца, который оказывается упырем. Другой рассказ представляется странным: повешенный, уже разложившийся до скелета, просит прохожего вынуть его из петли. Но вместо того, чтобы выразить свою благодарность, он преследует этого человека. У входной двери дома, однако, казненный неожиданно встречает упыря. Нечисти вступают в поединок, который длится до пения петуха. Результат остается неясным, так как ни один из них не в состоянии переступить порог в доме, который считается заколдованным (Podbereski, 1880, с. 9–29).

Украинский писатель и публицист, популист и противник царя Борис Гринченко записал ряд ярких историй о восставших мертвецах и поместил их в своих сборниках этнографических материалов Черниговской губернии, изданных в 1895 и 1900 гг. В способе изложения историй есть нечто жульническое, иногда даже с шепоткой социальной критики. По крайней мере, вампирский мотив полностью искажен. В истории «Упырь», написанной в 1895 г., рассказывается о солдате, который возвращается в свою деревню после получения уведомления о смерти отца. Прибыв в родное село, солдат сначала замечает огненные глаза в подлеске, а затем неожиданно встречает своего покойного отца в родительском доме. После описания трапезы, в которой отец не принимает участия, сообщается о поездке экипажа на свадьбу в соседнюю деревню. Никому не верится, что солдат пришел со своим отцом. После того как все легли спать, отец высасывает кровь из гостей. Кроме того, под стеной дома он прячет по пучку волос невесты и жениха. На вопрос сына о смысле его действий отец объясняет, что пара в отличие от гостей не проснется на следующее утро. Притворяясь, что он никому ничего не может сказать, потому что ему пришлось бы вернуться в армию, сын спрашивает, как спасти молодоженов. Отец отвечает, что надо убить черного теленка и вымазать кровью пару, а также приклеить оба пучка волоса обратно. Его цель заключалась в том, чтобы изгнать жителей своей родной деревни. Поэтому отец сверкал огненными глазами на окраине города. На вопрос сына о том, как можно управлять его действиями, отец признается, что днем он обычно спит в могиле, но при необходимости может найти место под печью. Его можно вытащить из этого укрытия только с помощью двенадцати огненных крючков и двенадцати пар быков и что он может быть похоронен только под дубами на открытом поле. Если это не свершится к закату солнца, то злость заставит его убить всех участников процесса вытаскивания его из укрытия. Теперь сельчане понимают, что надо делать, и расправляются со злодеем так, как тот советовал. Затем в его могиле

обнаруживают волосы людей и шерсть скота, что свидетельствует о пагубных последствиях его действий (Гринченко, 1895, вып. 1, № 86, с. 52–56).

В фольклорной сказке, записанной Гринченко в 1900 г., главную роль в соответствии с названием играет «Пан-Упир» из Чернигова. Богач продолжает контролировать свое хозяйство и после смерти. Поскольку слуги жалуются, что тот избивает их, епископ поминает его в молитве. Сразу же покойный возвращается в землю. В ходе эксгумации обнаруживается, что богач покоится с открытыми глазами и сердце его проколото осиновой палкой. Это и остановило призрака (Гринченко, 1900, № 170, 133–134).

В текстах Гринченко содержится мало упоминаний о восставших мертвецах и кровососах. С одной стороны, этот факт отражает страх народа перед колдовством, с другой стороны, он может быть интерпретирован как протест против телесных наказаний. Ведь тут открывается возможность противостояния взгляду и угрозе обществу как с помощью магических средств, так и путем перформации христианских ритуалов.

В исследованиях российских этнологов приняли участие их коллеги из Львова (укр. Львів, относился в описываемое время к Габсбургской монархии). К примеру, львовский журналист Юлиан Яворский опубликовал в 1897 г. в журнале «Живая старина» статью в стиле Гринченко об «Опирах» в повериях украинцев. По содержанию поверия варьируются от фарсовых еврейских рассказов по мотивам нахцерерских легенд до сюжета о Леноре, который восходят к балладам Августа Людвиг Бюргера о невесте солдата-нежити (1733).

Первый пример: история из деревни в районе Бибрка (polsk. Bóbrka) о еврейском трактирщике, чья вампирская природа раскрывается, когда черному коту, в которого он превращается каждую ночь, отрезают ухо. На следующий день у еврея перевязано ухо. Он жалуется на то, что над ним смеются люди, а вампиры недооценивают его.

Второй пример: история из деревни Сколенского района об учащении несчастных случаев после смерти старика. Богатый крестьянин получает от католического священника разрешение на уничтожение предполагаемого людоеда. Вместе с вдовой крестьянин раскапывает могилу старика. Там они обнаруживают сидящего вампира с кроваво-красным лицом, опирающегося на руки. Очевидно, что он уже высосал много крови из людей. Вдова проклинает его. Богатый крестьянин вытаскивает его из могилы и режет на кусочки. Затем его завертывают в ткань, бросают в кусты и сжигают. Сильный ветер сдувает все еще плачущих людей обратно к деревне.

Третий пример: в истории из деревни Сколе домовладелец возвращается на четвертую ночь после смерти и просит жену оставить детей и проследить за ним. На кладбище он приказывает могиле открыться, а колеблющейся женщине спуститься внутрь. Она догадывается уступить место мертвому супругу и бросает в могилу сверток одежды. Затем она бежит в дом, в котором лежит недавно умерший человек, подготовленный к похоронам. Супруг, настигает женщину и братается с мертвецом. Трижды женщине удается помешать последнему воскреснуть, связывая его кусочками одежды. Жуткая сцена заканчивается с первым криком петуха. Покойник отдает себя в объятия смерти, а муж падает в оцепенении (Яворский, 1897, вып. 1, с. 107–108).

В журнале Общества этнологии во Львове «Lud» (Народ), издаваемом с 1895 г., периодически появляются сказки, в которых призраки или ожившие покойники играют определенную роль. Например, в 1902 г. краковский профессор Бронислав Густавич опубликовал отчеты, которые он составил во второй половине 1870-х гг. в рамках исследования флоры и фауны Львовской области. За исключением нескольких католиков и евреев, жители деревни принадлежали почти исключительно к униатской церкви и, таким образом, были скорее украинцами. Повесть из деревни Звенигород (польск. Dzwiniogród) носила название «Упыри распространяют эпидемию». В ней два оживших покойника появляются в виде собак, которые пытаются убить друг друга и тем самым вызвать заболевание крупного рогатого скота. Рассказ «Упыри» из села Янов (ныне Ивано-Франкове) касался эпидемии холеры 1831 г. После заката солнца на кладбище собрались ожившие покойники, где они бродили до крика петухов. Для того чтобы не причинять еще большего вреда, население опасалось обсуждать настоящий источник инфекции (Gustawicz, 1902, с. 270–271). Кроме того, учитель Антоний Севиньский из городка Бучач (польск. Buczac) в 1906 г. издал серию народных сказок. В рассказе, озаглавленном «Об упы-

ре», отец-алкоголик продолжает избивать жену и дочь после смерти. Чтобы остановить бесчинства, могила вскрывается, сердце покойного протыкается осиновым суком, голову отрезают и помещают между ног (*Siewinski*, 1906, с. 252–253).

Что касается Белоруссии, то по данным исследования, проведенного петербургским судебным чиновником Левенстимом, в середине XIX в. в Новогрудском районе во время эпидемии холеры имели место не только осквернения трупов, но и человеческие жертвы. В 1848 г. произошел следующий случай: священник сообщил ответственному судье, что крестьяне против его воли расправились с уже умершей и похороненной женщиной в целях борьбы с холерой. В ходе слушаний крестьяне заявили, что названное лицо стало первой жертвой холеры. Фельдшер Рубцов пытался убедить деревенскую общину, что женщина вела несправедливый образ жизни и умерла беременной. Для того чтобы установить нерегулярности, Рубцов осмотрел могилу. И действительно, ребенок уже был не в утробе матери, а в гробу. Поскольку рот умершей матери был также открыт, ее труп был проткнут осиновым колышком [*Левенстим*, 1897, с. 73–74].

В 1896 г. белорусский учитель Павел Демидович прокомментировал народные верования своей родины в журнале «Этнографическое обозрение». По его мнению, необходимо делать различие между ожившим покойником, который появляется во сне или наяву, когда его покой в смерти нарушен, и *вупором*, покойным шарлатаном, который продал свою душу дьяволу и теперь приносит вред живым. Вот вричудливый рассказ из села Никольск под Минском о покойной женщине, которая ночью является из загробной жизни, чтобы покормить грудью своего ребенка, и возвращается туда с первым криком пехтуха. Хотя покойная жена продолжает заниматься домашним хозяйством, живой муж не в состоянии с ней общаться. Старые женщины советуют ему сходить со священником на кладбище, открыть могилу и отрезать голову женщине, найденной в гробу с открытыми глазами. Когда ее муж верхом на лошади возвращается домой, у него складывается впечатление, что кто-то бросает в него глиняный горшок. При ближайшем рассмотрении он замечает, что его жена преследует его и бросает в него отрезанную голову. После этого происшествия могилу снова открывают, а тело пробивают осиновым колышком. На этом злоключения заканчиваются. Очевидно, что рассказ связан с проблемой оживших покойников. Сначала подразумевается, что мать заботится о своем ребенке, а затем создается впечатление, что женщина защищается от жестокого обращения со стороны мужа. Мужчина ведет себя по отношению к призрачному явлению пренебрежительно (*Демидович*, 1896, кн. 2/3, с. 107–145, здесь 140–142). В сказочном мире вампир секуляризируется. Он превращается в фигуру страха, с помощью которой разрешаются вполне мирские конфликты.

Резюме

После выхода романа «Дракула» Брэма Стокера в 1897 г. вампиры изображались в Западной Европе как нежити и кровососы. Это был антиславянский стереотип, который в эпоху национализма применялся не только по отношению к Юго-Восточной, но и к Восточной Европе. С открытием вампиров на габсбургской военной границе с Османской империей у просвещенной общественности около 1730 г. появился отрицательный эквивалент собственной прогрессивной цивилизации. С этой точки зрения история вампиризма предстает пред нами как история вбивания колов, обезглавливания и сжигания подозрительных трупов.

Антропологическое измерение универсального феномена вставших мертвецов – иная история. Уже в соответствии с дохристианской концепцией анимизма считалось, что если тело не разлагается, то душа не может освободиться. В ходе христианизации беспокойство душ умерших все чаще приписывалось демоническому контролю над мертвыми телами. Пострадавшие должны были обеспечить переход души в рай, наблюдая погребальные обряды. Если этого сделать не удавалось, особенно при наличии дурных знамений или плохом образе жизни умершего, мертвого человека могли заподозрить в причинении вреда живым. Если изначально внимание привлекали эпидемии и засухи, то позже на сцену вышли соблазны «нечистого», т.е. дьявола. В судебных расследованиях и богословских комментариях была обличена истерия, вызванная лихорадочными фантазиями, и раскрыт скоморошный обман местных властей. Но страхи простых людей не могли быть изжиты. С течением времени изначально безликая фигура вампира все более и более олицетворялась.

Исследователи вампиров до сих пор не обратили должного внимания на то, что термин «упир» появился в Древней Руси еще в XII в. Он просуществовал на территории старой Польши до XX в. С XVIII в. он использовался в основном в отношении украинцев и белорусов. Однако среди восточных славян кровососов не было. Скорее, понятие «русский вампир» использовалось как описание порочной жизни и для обозначения козлов отпущения. В этом сыграли свою роль холера и засуха, а также колдовство и нарушение табу.

Мотив, лежащий в основе рассказов о «нечистом», относится к табуированию таинства брака и целомудрию женщины в патриархальном обществе. В этих текстах молодые девушки, часто оставленные на попечение вдовам, предназначенные для бракосочетания, соблазняются демонами. Но эти существа больше не имеют ничего общего с кровососами. Также не ставится вопрос о настоящей любви. Скорее, деревенская община рассуждала в этих историях о нормах и ценностях. Если принять во внимание контекст поляризации добра и зла, в котором деревня мыслила озлобленных старых женщин, которые своим поведением притягивали ненависть своих соседей и тем самым подвергались обвинению в колдовстве, то становится ясно, почему вампирами стилизовали преимущественно чужаков и аутсайдеров.

Можно сделать вывод о том, что вера в вампиров помимо объяснения эпидемий и засух имела в Восточной Европе три основные функции. Во-первых, ей приписывалась возможность получать послания с того света. Во-вторых, как связанная с конкретным образом врага, она была способом достижения консенсуса, позволяющим избежать иррациональных опасностей, способом обуздания страхов. В-третьих, и это самое главное, она помогала разоблачить нарушителей спокойствия и маргинализировать или уничтожить «козлов отпущения». Основной антропологической константой для появления усопшего в снах и фантазиях живого является следствие нечистой совести или преодоление вины в результате социальных или межличностных конфликтов.

Список источников

- Антонович В. Б.* Колдовство. Документы – процессы – исследование. СПб.: Б.и., 1877. 139 с.
- Афанасьев А. Н.* Нечистый // Народные русские сказки. М.: В.Грачев и комп., 1862. Т. 6. С. 326–331.
- Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М.: Изд-во К. Солдатенкова, 1865–1869. Т. 1–3.
- Афанасьев А.Н.* Упырь // Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. 2-е изд., пересмотр. М.: Изд-во К. Солдатенкова, 1873. Кн. 3. С. 274–279.
- Гринченко Б.Д.* Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов: Тип. губ. земства, 1900. 488 с.
- Гринченко Б.Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Вып. 1: Рассказы, сказки, предания, пословицы, загадки и пр. Чернигов: Тип. губ. земства, 1895. 308 с.
- Демидович П.П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. 1896. Кн. 28, № 1. С. 91–120; № 2–3. С. 107–145.
- Кошовик К.* Живой упырь в борьбе с умершими упырями // Киевская старина. 1884. Т. 8. С. 169–171.
- Полное собрание русских летописей. Т. I: Лаврентьевская летопись. Вып. 1: Повесть временных лет. 2-е изд. Л.: Изд-во АН СССР, 1926. VIII. 286 стб.
- Послание в Кирилло-Белозерский монастырь (1573) // Послания Ивана Грозного / подг. текста Д. С. Лихачев и Я. С. Лурье; пер. и коммент. Я. С. Лурье; под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. С. 162–192.
- Слово св. Григорья, изобретено в тольцех о том, како первое погани суще языци кланялися идолом и требы им клали // *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков: Епарх. тип., 1916. Т. 2. С. 17–35.
- Яворский Ю.А.* Галицко-русские поверия об опырях // Живая старина. 1897. 7, вып. 1. С. 107–110.

- Я. III.* Убийство упыря в Киевщине во время чумы 1770 года // Киевская старина. 1890. Т. 28, № 2. С. 338–341.
- Calmet A.* Dissertations sur les Apparitions des Esprits, et sur les Vampires et Revenans de Hongrie, de Moravie, etc. Nouvelle Edition, revue et corrigée. Partie 1–2. Einsiedeln: Jean Everhard Kalin, 1749. [28], 431, [14], 234 p.
- Comiers C.* La baguette justifiée, et ses effets démontrez naturels // Mercure galant. 1693. Mars. P. 105–161.
- Gengell G.* Eversio atheism, seu pro deo contra atheos libri duo. Braniewo: Typis Collegij Societ.
- Kilka* szczegółów ludonawczych z powiatu bobreckiego. Zebrał Bronisław Gustawicz // Lud: Organ Towarzystwa Ludonawczego w Lwowie. 1902. R. 8, z. 1. S. 265–274.
- Lettres de Pierre des Noyers* pour servir a l’histoire de Pologne et de Suède de 1655 à 1659. Berlin: B. Behr, 1859. 587 p.
- Marigner.* Creatures des elemens // Mercure galant. 1694. Janvier. P. 58–166.
- Marigner.* Sur les stryges de Russie // Mercure galant. 1694. Février. P. 13–119.
- Mercure galant.* 1693. May. P. 62–70.
- Podbereski A.* Materyjały do Demonologii ludu ukraińskiego. Z opowiadań w powieście Czehryńskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1880. T. 4. S. 3–82.
- Rzaczynski G.* Historia naturalis curiosa regni Poloniae, magniducatus Litvaniae, annexorumq; provinciarum, in tractatus XX divisa. Sandomiriae: Typis Collegii Societatis Jesu, 1721. [14], 456, [16] s.
- Saxonia H.* De plica quam Poloni gwoździec, Roxolani kołtunum vocant. Padua: Pasquato Lorenzo, 1600. [52], 247 p.
- Siewinski A.* Opowiadania ludu w powieście sokalskim i buczackim // Lud: Organ Towarzystwa Ludonawczego w Lwowie. 1906. R. 12, z. 1. S. 250–263.

Библиографический список

- Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000. 431 с.
- Ефименко П.С.* Упыри (Из истории народных верований) // Киевская старина. 1883. Т. 6. С. 371–379.
- Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. М.: Индрик, 1995. 432 с.
- Левенстим А.* Суеверие и уголовное право. СПб.: Б. и., 1897. 181 с.
- Одесский М.П.* Упыри в древней книжности: из комментариев к словарю И.И. Срезневского // Древняя Русь. 2011. № 43. С. 53–60.
- Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 608 с.
- Varanowski B.* W kręgu upiorów i wilkołaków. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1984. 326 s.
- Bohn T. M.* The Vampire. Origins of a European Myth. New York; Oxford: Berghahn Books, 2019. 304 p.
- Gieystzor A.* Mitologia Słowian. Wyd. 3., zmien., rozszerz. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2006. 407 s.
- Hellwig A.* Verbrechen und Aberglaube. Skizzen aus der volkskundlichen Kriminalistik. Leipzig: Teubner, 1908. VI. 139 S.
- Jakobsson Á.* Vampires and Watchmen: Categorizing the Mediaeval Icelandic Undead // Journal of English and Germanic Philology. 2011. N. 3. P. 281–300.
- Lambrecht K.* Wiedergänger und Vampire in Ostmitteleuropa: Posthume Verbrennung statt Hexenverfolgung // Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde. 1994. Bd. 37. S. 49–77.
- Maillo G.* Vampyrismus a Magia posthuma. Vampyrismus v kulturních dějeniách Evropy a Magia posthuma Karla Ferdinanda Schertze (první novodobé vydání). Praha: Nakladatelství Epocha, 2014. 261 s.
- Oinas F.* Heretics as Vampires and Demons in Russia // Slavic and East European Journal. 1978. 22. P. 433–441. Reprint: Essays on Russian Folklore and Mythology. Columbus, OH: Slavica Publishers, 1985. P. 121–130.

- Ralston W.R.S. *The Songs of the Russian People, as illustrative of Slavonic Mythology and Russian Social Life*. London: Ellis & Green, 1872. XVI. 447, [1] p.
- Rock S. *Popular Religion in Russia. «Double Belief» and the Making of an Academic Myth*. London; New York: Routledge, 2007. 248 p.
- Schürmann T. *Der Nachzehrer glauben in Mitteleuropa*. Marburg: N.G. Elwert, 1990. 160 S.
- Sjöberg A. *Pop Upir' Lichoј and the Swedish Rune-carver Ofeigr Upir // Scando-Slavica*. 1982. 28. P. 109–124.
- Stanaszek Ł. M. *Wampiry w średniowiecznej Polsce*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2016. 134 S.
- Teichert M. 'Draugula': The Draugr in Old Norse-Icelandic Saga Literature and His Relationship to the Post-Medieval Vampire Myth // *The Universal Vampire. Origins and Evolution of a Legend / Ed. by B. Brodman and J. O. Doan*. Plymouth, UK: Fairleigh Dickinson University Press, 2013. P. 3–16.
- Vermeir K. *Vampires as Creatures of the Imagination: Theories of Body, Soul, and Imagination in Early Modern Vampire Tracts (1659–1755) // Yasmin Haskell (Ed.). Diseases of the Imagination and Imaginary Disease in the Early Modern Period*. Turnhout: Brepols, 2011. P. 341–373.

Дата поступления рукописи в редакцию 12.12.2018

WALKING DEAD IN THE LIFE OF EASTERN SLAVS: "MAGIA POSTHUMA" IN ANCIENT RUS AND VAMPIRISM IN PRE-REVOLUTIONARY RUSSIA

T. M. Bohn

Justus-Liebig-Universitaet Giessen, Historisches Institut,
Otto-Behaghel-str., 10 D, D-35394, Giessen, Germany
Thomas.Bohn@geschichte.uni-giessen.de

From the period of Kievan Rus, there is earlier evidence of the belief in vampires than was found in the supposed homeland of vampires in southeastern Europe. The premise of this belief is the universal idea that after death, the soul is separated from the body. In the popular imagination, when the separation of the soul from the body of the deceased was not done peacefully or burial rites were not observed, making it possible to go to another world, this could lead to the return of the deceased, often in the form of a demonic entity. The old Russian word "upir" fell out of use in the Moscow state. However, it survived on the territory of the Polish-Lithuanian Union and reappeared on the territory of modern Ukraine and Belarus as part of the Russian Empire. Therefore, the article discusses the question of how the belief in the walking dead was formed in Ancient Rus and in pre-revolutionary Russia. Initially, the harmful effects of these restless corpses were seen as the cause of epidemics such as plague and cholera, or droughts that led to hunger. Later, when it came to preserving traditional moral norms in gender relations, they resorted to the idea of devilish temptation. Nevertheless, from the point of view of Latin Europe, all forms of magic and superstition that contradicted the Enlightenment were considered barbaric and typical of the supposedly backward world of Slavs and Orthodoxy. The article develops the ideas formulated in the author's book "History of the European myth of vampires".

Key words: demonology, drought, magic, superstition, ghoul, epidemic.

References

- Baranowski, B. (1984), *W kręgu upiorów i wilkołaków*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź, Poland, 326 p.
- Bohn, T. M. (2019), *The Vampire. Origins of a European Myth*, Berghahn Books, New York – Oxford, USA – UK, 304 p.
- Efimenko, P.S. (1883), "Upyri. Iz istorii narodnykh verovaniy" [Ghouls. From the history of folk beliefs], *Kievskaya starina*, vol. 6, pp. 371–379.
- Gieystztor, A. (2006), *Mitologia Słowian*, wyd. 3., zmien., rozszerz., Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, Poland, 407 p.
- Hellwig, A. (1908), *Verbrechen und Aberglaube. Skizzen aus der volkswissenschaftlichen Kriminalistik*, Teubner, Leipzig, Germany, 139 s.
- Jakobsson, Á. (2011), "Vampires and Watchmen: Categorizing the Mediaeval Icelandic Undead", *Journal of English and Germanic Philology*, № 3, pp. 281–300.
- Lambrecht, K. (1994), "Wiedergänger und Vampire in Ostmitteleuropa: Posthume Verbrennung statt Hexenverfolgung", *Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde*, bd. 37, ss. 49–77.
- Levenstim, A. (1897), *Sueverie i ugovnoe pravo* [Superstition and criminal law], n.p., St. Petersburg, Russia, 181 p.

- Maillo, G. (2014), *Vampyrismus a Magia posthuma. Vampyrismus v kulturních dějích Evropy a Magia posthuma Karla Ferdinanda Schertze (první novodobé vydání)*, Nakladatelství Epoque, Praha, Czech Republic, 261 p.
- Odesskiy, M.P. (2011), "Ghouls in ancient bookishness: from comments to the dictionary of I. I. Srezhnevsky", *Drevnyaya Rus'*, № 43, pp. 53–60.
- Oinas, F. (1978), "Heretics as Vampires and Demons in Russia", *Slavic and East European Journal*, № 22, pp. 433–441, reprint in *Essays on Russian Folklore and Mythology* (1985), Slavica Publishers, Columbus, USA, pp. 121–130.
- Ralston, W.R.S. (1872), *The Songs of the Russian People, as illustrative of Slavonic Mythology and Russian Social Life*, Ellis & Green, London, UK, 447 p.
- Rock, S. (2007), *Popular Religion in Russia. "Double Belief" and the Making of an Academic Myth*, Routledge, London – New York, UK – USA, 248 p.
- Rybakov, B.A. (1981), *Yazychestvo drevnikh slavyan* [Ancient Slavic Paganism], Nauka, Moscow, Russia, 608 p.
- Schürmann, T. (1990), *Der Nachzehrer glauben in Mitteleuropa*, N.G. Elwert, Marburg, Germany, 160 p.
- Sjöberg, A. (1982), "Pop Upir' Lichoј and the Swedish Rune-carver Ofeigr Upir", *Scando-Slavica*, № 28, pp. 109–124.
- Stanaszek, Ł. M. (2016), *Wampiry w średniowiecznej Polsce*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa, Poland, 134 p.
- Teichert, M. (2013), "'Draugula': The Draugr in Old Norse-Icelandic Saga Literature and His Relationship to the Post-Medieval Vampire Myth", in Brodman, B. & J. O. Doan (eds.), *The Universal Vampire. Origins and Evolution of a Legend*, Fairleigh Dickinson University Press, Plymouth, UK, pp. 3–16.
- Vermeir, K. (2011), "Vampires as Creatures of the Imagination: Theories of Body, Soul, and Imagination in Early Modern Vampire Tracts (1659–1755)", in Haskell, Y. (ed.), *Diseases of the Imagination and Imaginary Disease in the Early Modern Period*, Brepols, Turnhout, Belgium, pp. 341–373.
- Vinogradova, L.N. (2000), *Narodnaya demonologiya i mifo-ritual'naya traditsiya slavyan* [Folk demonology and mytho-ritual tradition of the Slavs], Indrik, Moscow, Russia, 431 p.
- Zelenin, D.K. (1995), *Izbrannye Trudy. Ocherki russkoy mifologii. Umershie neestestvennoy smert'yu i rusalki* [Selected works. Essays on Russian mythology. Died by unnatural death and mermaids], Indrik, Moscow, Russia, 432 p.