

## АРХЕОЛОГИЯ. ЭТНОГРАФИЯ. ИСТОРИЧЕСКАЯ ГЕОГРАФИЯ

УДК 393.05(497.2)

DOI 10.26456/vthistory/2024.4.175–193

### **Формирование традиционных верований в вампиров на болгарских землях. Исторические сведения**

**П.С. Чаушев**

Великотырновский университет святых Кирилла и Мефодия,  
г. Велико-Тырново, Болгария

В статье рассматривается проблема формирования традиционных представлений о вампирах на болгарских землях. В Болгарии традиционные верования в существование вампиров относительно активно функционировали до середины XX в., в основном в сельской среде. Они сохранились в верованиях и знаниях о традиционной погребальной практике. Опасность возможного перевоплощения умершего и страх перед таким фактом определяют совершение ряда ритуальных действий как во время самих похорон, так и сразу после них, с целью предотвращения «вампиризации».

**Ключевые слова:** вампиры, «липтири», демонические верования, мертвецы.

Цель настоящей статьи – подробно рассмотреть традиционные верования в вампиров на территории Болгарии. Согласно народным поверьям, существование вампиров основано на вере в возможное перевоплощение человека после его смерти. Это «люди, умершие или похороненные вне порядка», т. е. «неправильные» мертвецы, поведение которых ставит под угрозу жизнь людей вокруг них. Верования в вампиров составляют древнейший пласт в системе народного мировоззрения – демонологический<sup>42</sup>. Вера в существование добрых и злых демонов обусловлена древнейшими представлениями о загробной жизни и бессмертии. Демонологические верования возникли и развивались на основе древних культов мертвых и предков. В них переплетаются представления о взаимосвязи мира живых и «потустороннего мира», о сильном влиянии, которое мертвые оказывают на живых.

Вера в существование вампиров широко распространена на Балканском полуострове. В Греции система народных верований и обычаев была прочно связана с православным христианством и во многом формировала

---

<sup>42</sup> Георгиева Ив. Традиционният народен мироглед на българите // Българска етнография. 1976. Кн. 1. С. 30.

аспекты традиционного греческого мировоззрения вплоть до 1960-х гг. Истории о вампирах основаны на архивных и опубликованных источниках. Они составляют отправную точку для понимания того, как функционировало греческое общество и как социальный и сверхъестественный миры связаны друг с другом. Чтобы лучше понять традиционных греческих сверхъестественных существ, необходимо также рассмотреть их отношение к православной вере в Греции и православным взглядам на жизнь человека и путь души после смерти. Иными словами, вампиры выражают систему ценностей общества, одновременно поднимая вопросы, касающиеся тела и души. Как и все другие религии, православие не является однородной системой, поскольку вера состоит из разных старых и новых слоев.

На Балканском полуострове демонические существа известны под разными наименованиями. В Греции они имеют несколько названий: существительное *δαμόνιο*, то – демон, злой дух с талантом; глагол *δαμονώ* – беситься<sup>43</sup>. В толковом словаре греческого языка зафиксированы следующие определения: *δαμόνιο*, то – 1) духовные способности, талант; 2) хитрый дух, черт; 3) гнев, ярость: Его часто ловят черти, фр. «Я привожу новых дьяволов», я преподаю новаторские, бурные идеи<sup>44</sup>. В Сербии более известны названия «вампир», «тенац», «вукодлак», а в Хорватии – «vampir», «vampirin».

На болгарских землях наибольшее распространение получили имя «вампир» и родственные ему диалектные формы «вампирина», «вапирин», «вапир», «вопир», «ампирин». В Родопях и в районе Хасково демон известен как «дракос», в Страндже и в районе Пирина – как «устрел», в Северо-Восточной Болгарии, в районе города Лома и в населенном болгарскими Банате – как «плътеник», а в Македонии – как «гробник», «вампир», «ямпир». Есть и другие местные названия, такие как «бродник» (в районе Русе), «жин» (в Родопях), «топьяк» (в Юго-Западной Болгарии) и «опчина» (в районе Девина).

В отношении происхождения этого названия Фр. Миклошич выводит слово «вампир» от турецкого «*ubur*». А. Поливка утверждает, что слово имеет санскритское происхождение «*vuambur*». А. Соболевский и А. Вайан считают, что это слово славянское. По некоторым данным, «упир» был заменен формой «вампир» примерно в XV–XVI вв., и в таком виде термин распространился в Европе в конце XVII в. По мнению И. Георгиевой, исходной формой, вероятно, является праславянское «*opirъ*», что означает «опухший, раздутый»<sup>45</sup>. Эта форма сохранилась в сербско-хорватском языке как глагол «*pirit*» – «опухать, раздувать». Рачко Попов также писал об этимологии слова «вампир»<sup>46</sup>. По его мнению, оно происходит от северотюркской лексики «*uber*», последний слог которой – «*per/pir*» – означает «летать». Уте

<sup>43</sup> Георгиева Ив. Демонологични и митологични представи и вярвания // Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. С., 1980. С. 144.

<sup>44</sup> Георгопатадаков А. Το μεγάλο λεξικό της νεοελληνικής γλώσσας, 1980. С. 274.

<sup>45</sup> Георгиева Ив. Традиционният народен мироглед на българите. С. 38.

<sup>46</sup> Попов Р. Вампирът в българските народни вярвания // Векове. 1983. Кн. 1. С. 37.

Дукова склонна поддержать тезис о тюркском происхождении слова от «ubug» – «сседающий»<sup>47</sup>. Некоторые ученые польского происхождения выводят «urig» от глагола «uricrzys» – «получать крылья, летать». А. Афанасьев ищет корень слова «вампир» в литовском «wemprit» или «wempriti» – «летать», причем корень «ri» означает «пить». По его словам, все слово также означает «кипеть, скалиться, бурлить». Автор предполагает, что термином «вампир» обозначают существо, которое прочно прикрепляется к телу своей жертвы и пьет ее кровь, как пиявка.

Из средневековых текстов установлено, что славяне-язычники почитали «вампиров». Это отражено в одном тексте XII в. – «Клалі требу упирем – берегыням». А в других текстах это название встречается и как имя собственное – «Упир Лихий».

Есть неоспоримые доказательства того, что в средние века болгары тоже верили в вампиров. Сразу после принятия христианства люди, отрекшиеся и осужденные церковью из-за своих языческих традиций, после смерти назывались ведьмами и оборотнями. Таков сын Симеона – Боян, который, чтобы дискредитировать его перед обществом и перед отцом, был объявлен оборотнем, колдуном, обладавшим способностью превращаться в волка и других животных<sup>48</sup>.

Древние болгары приносили жертвы тем, кто совершил самоубийство, чтобы умилостивить и нейтрализовать их. Их тела были изуродованы<sup>49</sup>. В сборниках апокрифических молитв, распространенных в Болгарии, имеются также молитвы об изгнании «вампиров» и «ветра». Например, с молитвой XII века население обращается к богу Трице, чтобы тот защитил раба Божия «от руки от мору, от вещицу и въпиру и от плаедницу». В других источниках XVII в. во имя Св. Петра и Св. Павла, Св. Богоматери, Св. Козьма и Св. Дамиана люди призывают «да заклопим вилам челюст... заколопите и в вампирам челюсти, верзете и в море клокотеще и кипеще тамо да прибавают доскончание века...»<sup>50</sup>.

Археологические исследования также подтверждают, что действия против превращения умершего человека в вампира практиковались на болгарских землях еще с языческих времен. Средневековый некрополь возле села Скалиште, недалеко от города Кырджали, был изучен посредством спасательных археологических раскопок во время расширения современной дороги к селу. На этом участке, охватывающем села Широко Поле, Звезделина, Скалиште и Гаськово, зарегистрированы многочисленные археологические объекты, в том числе поселения и четыре некрополя средневековья. К востоку-юго-востоку от них возвышается средневековая крепость Мнеакос – административный центр области Ахридос, как называли Восточные Родопы в XII–XIV вв. В этой культурной среде в историческом контексте XII–

<sup>47</sup> Дукова У. Наименования демонов в болгарском языке. М., 2015. С. 99.

<sup>48</sup> Бешевлиев В. Гръцки и латински извори за вярата на прабългарите // Известия на Етнографския институт и музей, 8–9, 1929. С. 166.

<sup>49</sup> Там же. С. 187–189.

<sup>50</sup> Там же. 188–189.

XIV вв. возникает некрополь у села Скалиште. В 1974 г. И. Балканский нашел фундаменты церкви и 36 могил XII–XIV вв.<sup>51</sup> В насыпи над погребальными сооружениями обнаружены единичные фрагменты керамики разных периодов: эллинистической и позднеэллинистической эпох, римской эпохи и поздней античности, но преобладают средневековые. Исследованные могилы были без погребального инвентаря. В общей сложности исследовано 17 погребений. Могилы, расположенные параллельно друг другу неправильными рядами, представляют собой ямы округлой трапецевидной формы, вырытые в скале или верхнем слое почвы и ориентированные по оси «восток-запад». При строительстве большинства могильных сооружений использовались каменные плиты, которыми полностью или частично облицовывались могильные ямы. Каменные плиты также использовались для покрытия погребальных камер. В случае лежачих погребений соблюдался порядок размещения и ориентации тела, свойственный христианскому погребальному обряду, но почти во всех погребениях обнаружено и присутствие нехристианских элементов. В отличие от христианских погребений, где руки скрещены на груди или на животе, здесь встречаются различные вариации. В насыпи над могилами и в погребальных камерах (в том числе на скелетах и вокруг них) обнаруживаются мелкие угли в невысокой или средней концентрации, что свидетельствует о проведении очистительных обрядов огнем. Одна из ям, вырытых в материке, имеет отдельные следы горения (могила № 16 А). Яма длиной 1 м, овальной формы; она не может быть однозначно определена как захоронение, так как содержит лишь несколько фрагментов черепа, древесный уголь и обгоревшая древесина. На более позднем этапе прямо над ямой помещаются нижние конечности погребения с трупоположением и мутуляция пяток (могила № 16 Б). При погребениях с трупоположением также зафиксирован ряд ритуалов против перевоплощения. В некоторых из них для обезвреживания мертвых применялось более одной меры. В качестве меры противодействия «вампиризации» применялись так называемые посмертные мутуляции, т. е. частичное нарушение целостности трупа или скелета. Это, например, ампутация пяток (могила № 16 Б); вбивание гвоздя в паховую область (могила № 10); поворот левой бедренной кости на 180° (могила № 7). Ещё одной мерой против перевоплощения было зажатие трупа крупными камнями, которые клали на колени (могила № 13), на ступни (могила № 16 Б) или на грудь (могила № 9). Возможно также, что расположение черепов лицом на восток обусловлено их вторичным переворотом. Косвенным показателем мутуляций при погребении могут служить немногочисленные лезвия железных ножей, найденные в насыпи.

Покойник, похороненный в могиле № 9, видимо, считался крайне опасным. Судя по положению его тела, его положили связанным по рукам и

---

<sup>51</sup> Камарев М. Средневековният некропол при с. Скалиште // Археологически проучвания и легенди. 2016. С. 1–4.

ногам в яму, высеченную в скале. Голова его с трёх сторон окружена каменными плитами, а в области груди и таза помещены три крупных камня с обильными следами древесного угля на них. Наконец, вся могильная яма покрыта массивными каменными плитами. Позднее на его каменном перекрытии было осуществлено захоронение с посмертными мутиляциями (могила № 10).

Ещё один из похороненных – погребённый со связанными ногами на дне ямы, врезанной вглубь материка (могила № 1), похоже, также попадает в «группу риска» так называемых особенных покойников. Это могилы, отличающиеся от других расположением и наличием следов вмешательства на костях. Среди костных остатков имеется несколько фрагментов керамики (XII–XIV вв.), а также обожженные кости и древесный уголь.

Формально-типологические сходства с раннехристианскими погребениями (V–VI вв.) в Восточных Родопах, выполненными в ямах, вырытых глубоко в скале, дают возможную датировку первичной Могилой № 1, а именно – в позднеантичный период. Некрополь у села Скалиште остается недоисследованным. Зарегистрировано ещё много погребальных сооружений. Как видно из настоящего изложения, археологические исследования ставят множество дополнительных вопросов, которые трудно и даже невозможно решить чисто археологическими методами. Вопросы об этнической принадлежности похороненных, о наличии кровных связей между ними и об их более точной датировке можно решить, применив радиоуглеродный метод.

Параллельно с археологическими раскопками проводился этнографический опрос среди местного населения, которое в настоящее время полностью состоит из турок-суннитов. То, что отличает некрополь возле села Скалиште от всего известного до сих пор, это повторяющиеся паранормальные явления, наблюдаемые в районе села и конкретно на территории археологического объекта. Необходимо особо подчеркнуть, что эти «паранормальные встречи» – не повторяющиеся и пересказанные устные предания, а реальные переживания очевидцев – мужчин и женщин разного возраста. Местные жители считают, что там, где расположен некрополь, «навели порчу». В районе некрополя несколько раз «среди ночи» наблюдался так называемый «джин пери» – злой дух, переходящий дорогу и исчезающий во тьме. Пери мог принимать разные формы – большого кота, коровы, человека. Если пери «залезет на человека», человека парализовало. Чуть ниже некрополя, на затопленной речной террасе, находилась старая водяная мельница, ныне не существующая, но там люди часто видели черные фигуры, которые быстро исчезали<sup>52</sup>.

Дальше рассмотрим связь народных верований в сверхъестественных существ в этих регионах с исламом. Сначала приведём краткие исторические сведения о проникновении ислама на болгарские земли и о контакте двух религий и поверий, связанных с ними.

---

<sup>52</sup> Камарев М. Указ. соч. С. 1–5.

Сведения о контактах болгарского населения с исламом как религией и с мусульманами относятся ко второй половине VII в., когда арабские войска впервые осадили Константинополь. И если в то время такие контакты только предполагались, то чуть позже – в 717–718 гг. – они уже были исторически доказаны. Под предводительством хана Тервеля (ок. 700–721) и в союзе с Византией болгарские войска активно участвовали в отражении арабской опасности, вновь нависшей над византийской столицей. Двести лет спустя появились первые и, по сути, единственные попытки совместных действий болгар и арабов. После нескольких самостоятельных осад в 922 г. царь Симеон (893–927) предложил совместные действия Убайдаллаху аль-Махди из династии Фатимидов. Однако попытка болгаро-арабского союза была предотвращена византийцами, последующая попытка в том же году, снова инициированная Симеоном и направленная против Византии, также потерпела неудачу. В контексте политических контактов и мусульманской миссионерской деятельности рассматривается сообщение князя Бориса I (852–889) о прибытии в Болгарию в момент принятия христианства (863 г.) арабских проповедников, предложивших болгарскому правителю распространить ислам среди населения. Но только после османского завоевания и постоянного присоединения болгарских земель к Османскому государству были созданы демографические, институциональные, экономические и социальные условия для распространения здесь ислама<sup>53</sup>. Пути распространения ислама на Балканах и в частности на болгарских землях можно видеть, прежде всего, в колонизации и свободной миграции мусульман, а также в принятии ислама местным населением. К сожалению, параметры и значение этих процессов зачастую подвергаются достаточно политизированным оценкам, что делает их весьма проблематичными. Хотя оба процесса происходили в течение всего периода османского владычества, наблюдения исследователей за тенденциями этих процессов позволяют наметить моменты пикового развития и, соответственно, их упадка. Колонизация мусульман следовала направлениям османской экспансии и потребностям властей в уплотнении сети поселений, а также в поселении мусульман в приграничных районах. Этот процесс охватывает в основном восточные регионы Балкан, а также участок Эгнатской дороги до Албанских гор. Наиболее пострадали нынешняя Восточная Болгария и Фракийская низменность, районы Беломорской Фракии и нынешняя Македония, после завоевания которых демографический потенциал для таких процессов, по-видимому, был исчерпан. Фактически, колонизация часто сопровождалась естественной миграцией групп и отдельных лиц, привлеченных возможностями, предлагаемыми новыми землями. Основной контингент турок-мусульман обосновался на Балканах в ходе завоевания и в последующие два века (ок. XIV – первая половина XVI в.) в результате целенаправленной политики осман-

---

<sup>53</sup> Градева Р. История на мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. С., 2001. С. 192–281.

ского правительства по расселению колонистов в стратегически важных местах. «Спор» о том, какой из двух путей распространения ислама, по-видимому, в большей степени ведётся между представителями болгарской и турецкой историографии. Последние скорее высказываются в пользу значения колонизации, решающий вклад которой вносится в формирование тюркоязычной общины, а значение исламизации видится преимущественно в появлении славяно- и албаноязычных мусульманских групп. Болгарские исследователи не столь единодушны в своих оценках. Хронологически можно выделить два периода. До 1970-х гг. в болгарской исторической (и популярной) литературе также доминировала турецкая точка зрения, кульминацией которой стала формулировка тезиса о «демографическом коллапсе» болгарской нации.

По мере углубления знаний об исторических процессах и расширения исторической источниковой базы, а одновременно с продвижением коммунистической власти в направлении гомогенизации «нации» против различных мусульманских общин (турок, болгар-мусульман и цыган), в которых главным аргументом являются исторические исследования, всё больший упор делается на исламизацию местного населения. Значительный контингент мусульман был переселён во время правления Османской империи как способ «умиротворения» восточных провинций империи. Речь идёт о так называемых кызылбаши или аланы, туркменские племена, которые поддерживали Сефевидов в их конфликте с османами, и чья религиозная принадлежность обычно определяется как неортодоксальный или прошиитский ислам. Это послужило причиной множества карательных акций против них в период правления султана Баязида II (1481–1512), султана Селима I (1512–1520) и султана Сулеймана Великолепного (1520–1566), когда были убиты многие последователи исламской гетеродоксии, а другие были расселены на территории Восточных Балкан с концентрацией в нынешней Северо-Восточной Болгарии (в регионах Разграда, Тырговиште и Силистры), Юго-Восточной Болгарии (в районах Стара-Загоры и Хасково) и частично в Беломорской Фракии.

Конечные результаты исламизации находятся в прямой зависимости от конкретных механизмов и условий, в которых происходит этот процесс. Так, например, в районах, где уже создана тюркоязычная среда, единичные обращения в ислам приводят не только к исламизации, но и к тюркификации новообращенных. В то же время, когда значительные группы людей обращались в ислам в относительно короткие сроки и на территориях, где не было прямого контакта с представителями турецкого этноса, родной язык и элементы старого строя обычаев в основном сохранялись. До конца османского владычества на болгарских землях численность мусульман в целом не превышала численность христиан, но в некоторых районах мусульмане составляли большинство<sup>54</sup>. Турки-османы принесли с собой не только новую религию, но и множество новых верований, часть которых была связана с

<sup>54</sup> Градева Р. Указ. соч. С. 192–281.

демонами и конкретно с вампирами. Во времена османского владычества самые ранние письменные сведения о вампирах на болгарских землях были найдены в дневнике Стефана Герлаха от 1577 г. Среди названий, проникших через ислам, наибольшее распространение имеет термин «джинн» – от арабского «*ginn*» – «невидимые демоны»<sup>55</sup>. Оно встречается в Асеновградском, Смолянском, Маданском, Девинском регионах. Реже используются обозначения «карклар» и «алааво» (от Аллаха).

В то же самое время по всей Европе исторические сведения о вампирах начинают значительно расти. Первые описания датируются 1591 г. и относятся к Силезии, а с 1618 г. – к Богемии. В 1624 г. было зарегистрировано несколько записей об «*urierzica*» в Польше, а именно – в Кракове. Для упомянутых рассказов характерно то, что речь идёт о людях, погибших при необычных обстоятельствах – например, как самоубийцы, не причастившиеся, отлученные от церкви, проявившие безнравственное поведение или с каким-либо иным отклонением<sup>56</sup>. В результате они часто покидали свои могилы в облике человека или животного. Таким образом они причиняли вред или эпидемии и убивали людей до тех пор, пока их ещё не разложившиеся тела (и наполненные кровью вены) не были эксгумированы и обезглавлены, или их сердца не были удалены и сожжены. К сожалению, более тщательный анализ этих ранних сообщений невозможен, поскольку они передавались в хрониках или в других формах, основанных на молвах и слухах. Они не идентифицируют этих предполагаемых вампиров и ничего не говорят ни о жертвах, ни об обвинителях.

Хотя, по преобладающему мнению, вера в вампиров имеет славянское или греческое происхождение, европейское общественное мнение XVII–XVIII вв. связывает это поверье прежде всего с территорией Венгрии, поскольку все известные случаи вампиризма этого века берут своё начало из периферийных территорий Венгерского королевства. В 1706 г. появляется первая очень популярная и широко читаемая книга о вампирах под названием «*De magia postuma*», которая с помощью Кальме<sup>57</sup> получила ещё более широкую известность. Фердинанд Шерц также описывает несколько случаев вампиризма в моравско-венгерском приграничном регионе. В 1707 г. Лютеранский синод Рожавеги (Ружомберок) обсуждал всё более распространённый обычай эксгумации, обезглавливания и сжигания трупов<sup>58</sup>. В 1709 г. венгерский врач Самуэль Кёлешари, занимавшийся эпидемией чумы в Трансильвании, был потрясён огромным количеством эксгумированных, а

---

<sup>55</sup> *Dukova U.* Die Bezeichnungen der Dämonen im Bulgarischen // *Specimina philologiae slavicae*. Bd. 115. München, 1997. S. 106.

<sup>56</sup> *Lawson J.C.* Ancient Greek Religion and Modern Greek Folklore. Cambridge, Cambridge University Press, 1911. P. 375.

<sup>57</sup> *Calmet Augustin* Traite sur les apparitions des esprits et sur les vampires ou revenants de Hongrie, de Moravie. Paris, 1715. S. 33–36.

<sup>58</sup> *Magyari-Kossa G.* Magyar orvosi emlékek. Budapest, 1930. S. 88.

затем пронзенных стрелами или обезглавленных трупов, которые, как считалось, были ответственны за вспышку эпидемии<sup>59</sup>.

Одно из самых примечательных событий произошло в 1718 г. в городке Любло, расположенном на венгерско-польской границе. Купец по имени Кашпарек, укравший состояние своего польского клиента и вскоре умерший, вернулся из могилы, чтобы быть с женой и вселять страх в остальных людей. Паника вызвала серию городских расследований и связанных с ними допросов свидетелей. Несмотря на протесты его жены, были предприняты попытки изуродовать эксгумированное тело, пока оно, наконец, не было полностью сожжено. Случай приобрёл такую огромную известность, что был подробно описан не только летописцами (среди них виднейший учёный той эпохи Маттиас Бел), но даже стал прообразом романа известного венгерского писателя XIX в. Кальмана Миксата (который последовательно превращает Кашпарека из вампира в призрака, а затем из призрака в шарлатана)<sup>60</sup>.

В 1820-х гг. эпидемия вампиров продолжается по сведениям из северного венгерского города Кешмарк и трансильванских городов Брашов и Дева. Но наиболее известные случаи происходят из Сербии. Самой известной вампирской историей стало дело гайдука Арнольда Паула 1730 г., о чем писало большинство европейских газет того времени. По легенде, этот солдат, родом из деревни Медвегия под Белградом, постоянно жаловался на пытки, которым его подвергал некий турецкий вампир. Хотя и пытался сам себе помочь (например, поедая землю с могил предполагаемых вампиров), он рано умер при несчастном случае и сам превратился в вампира. Согласно одному довольно сказочному и крайне запутанному рассказу о его истории, Паул был эксгумирован через 40 дней после его смерти. Люди заметили, что в его жилах течет кровь, и, пронзив его стрелой, услышали, как он издал страшный крик<sup>61</sup>.

Из той же эпохи и из той же местности, по-видимому охваченной мощной вампирической эпидемией, происходят разные описания и других, весьма похожих случаев. Описания действующих в них лиц действительно слишком неточны и шаблонны, но всё же остаются достоверными свидетельствами распространения веры в вампиризм. Сохранилось даже значительное количество кратких экспертиз, подготовленных имперскими военными врачами, присутствовавшими на эксгумациях по настоянию местных жителей.

Эта серия различных случаев является лишь прелюдией к большим дебатам о вампиризме 30-х годов XVIII в. В целом ряде более или менее научных работ об этих явлениях сообщалось в последующие десятилетия – изучались новые случаи из Трансильвании, Сербии и Моравии. По этим причинам неудивительно, что величайший авторитет в этой области того времени

---

<sup>59</sup> Ibid. S. 29–30.

<sup>60</sup> Кланичай Г. Светци, вещици, вампири. С., 1996. С. 102–117.

<sup>61</sup> Там же. С. 102–108.

– бенедиктинский аббат Огюстен Кальме – подтвердил эту географическую особенность в своей работе 1751 г. «*Traitesur les apparitions des esprits et sur les vampires ou revendnts de Hongrie, de Moravie etc*»<sup>62</sup>. В результате этого в качестве названия чудовищного существа было утверждено венгерское слово «вампир», которое, в свою очередь, происходит от польского слова «*igug*». Самый важный аспект, на который ссылается Кальме, – это обоснованность раннехристианских догм о воскрешении мёртвых, чудесах и даже существовании сатаны как подтверждения особого знака божественной силы (вероятно, некоторые отрывки сочинений Ван Свитена были заимствованы из сочинений Кальме). Наряду с этим, Огюстин Кальме определяет многочисленные сообщения о вампирах и шабашах ведьм как результат «заблуждения, суеверия и предрассудков», которые можно объяснить как природные явления или как фантазмагории пострадавших<sup>63</sup>.

Подобного мнения отстаивает епископ южноитальянского города Трани Джузеппе Даванцати, который в 1739 г. пишет свою книгу «*Dissertazione sopra i vampire*» на основе информации «из первых рук» – данные ему предоставил Стратен Бах – епископ моравского города Ольмюц<sup>64</sup>. Его объяснение обосновано частично географически, частично социально. По мнению Джузеппе Даванцати эта вера имеет гораздо больше приверженцев в Моравии и Венгрии, чем в Испании и Франции, потому что жители двух последних стран менее легкомысленны. Кроме того, эта вера распространена среди жестоких, необразованных низов, а не среди культурных аристократов и ученых, поскольку последних сложнее обмануть. По этим причинам образованные люди должны иметь обязанность освобождать невежественных людей от их «суеверных представлений».

Фактом является то, что неприкрытой целью этой антисуеверной борьбы церкви является сохранение некоторых фундаментальных магических религиозных представлений о христианстве, что лучше всего иллюстрируется тем обстоятельством, что в 1752 г. папа Бенедикт XIV счёл необходимым упомянуть в своём труде о канонизации святых и «ничтожности веры в вампиризм». С другой стороны, именно эта аномалия, защищаемая католическими полемистами, заставляет Вольтера так саркастически нападать на связанную уже с нелепостью вампиризма христианскую веру в чудо воскресения. В своих знаменитых «*Questions sur Encyclopedie*» (1772) автор представляет истории о вампирах в героическом и в высшей степени ироническом стиле, чтобы иметь возможность задать следующий вопрос: «Есть ли после всего этого кто-нибудь, кто сомневается в воскрешении тех мертвецов, которыми наполнены наши старые легенды, или же оспаривает чудеса, описанные Боландусом и почтенным Доном Руинальдом?»<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> Кланичай Г. Указ. соч. С. 104–109.

<sup>63</sup> Calmet Augustin Op. cit. S. 219–222, Goulemot Jean-Marie Dèmons, merveilles et pholosophie a lage classiqw // AESC, 35: 1233–1250, 1980. P. 1232–1233.

<sup>64</sup> Venturi F. Settecento riformatore. Da Muratori a Bessaria/ Turin, 1969. S. 383–385.

<sup>65</sup> Кланичай Г. Указ. соч. С. 102–117.

В борьбе с суевериями участвуют и врачи. Вера в существование вампиров ставит их перед новой и очень сложной задачей, для решения которой им необходимо применить научно обоснованную систему. Г. Ржачинский долго изучал эти вопросы, когда включил в свою «*Historia naturalis curiosae regni Poloniae*» (1721) польские сведения о вампирах<sup>66</sup>. Подобные исторические примеры и медицинские свидетельства встречаются в полемических сочинениях по этому поводу – в основном связанных с тем, что трупы не разлагались и свойства крови сохранялись (как у Ван Свитена). Комплексный медицинский анализ вампиризма той эпохи начался с венгерского врача по имени Георг Талар, который десятилетиями изучал это явление среди сербов и румын. Он не только присутствовал при эксгумации трупов, обвиненных в вампиризме, но и осматривал тех, кто жаловался на определённую болезнь, сопровождавшуюся лихорадкой, проблемами пищеварения, бледностью, тошнотой. Указанные симптомы больные чаще всего объясняли укусом или прикосновением вампира. Они пытались самоисцелиться, смазывая своё тело кровью эксгумированных трупов подозреваемых в вампиризме или применяя другие методы колдовства. У Георга Талара однако было другое объяснение этой болезни: он связывал её с экстремальными постами в Православной Церкви, которые требуют от верующих чрезмерных лишений в зимний период и вызывают у них проблемы с пищеварением. Он старался лечить людей соответствующим этим проблемам способом – и, если верить его сведениям, делал это весьма успешно.

Что касается религиозных полемистов, то вера в вампиризм представляла для них серьёзный вызов, поскольку они должны были признать в этом явлении кощунственное изменение некоторых существенных христианских догм и культов.

Таким образом, вера в вампиризм слилась с христианскими представлениями о Воскресении. Подобно христианскому святому, вампир был тем «совершенно особенным мертвецом» (термин, заимствованный у Питера Брауна, который он использует в отношении христианских святых<sup>67</sup>. Труп вампира не разлагался, его могила излучала особый свет, его ногти и волосы продолжали расти – как это бывает у различных средневековых святых, таких как святой Эдмунд и святой Олаф<sup>68</sup>. Всё это указывает на продолжение действия энергии после смерти. Вампиры и связанные с ними чудеса становятся несколько отрицательными отражениями атрибутов святых. А что касается самой отвратительной из вампирских способностей – кровососания, – объяснения не содержатся только в рамках истории о «жертвенной крови»<sup>69</sup>, а скорее могут быть восприняты как антитеза христианской версии Святого Причастия, в которой позднесредневековые мистики и их ранние

---

<sup>66</sup> Там же. С. 106.

<sup>67</sup> *Brown P.* The Cult of Sants. Its Rise and Function in Latin Christianity. Chicago, 1981. P. 157.

<sup>68</sup> *Hoffmann E.* Die heiligen Könige bei den Ange, Sachsen und den skandinavischen Völkern. Neumünster, 1975. S. 80.

<sup>69</sup> *Agazzi R.* Il mito del vampire in Europa. Bologna, 1977. S. 11–31.

современные последователи видят вполне осязаемое телесное и материальное поглощение плоти Христа и, что ещё более важно, крови Христа<sup>70</sup>.

Помимо взглядов медиков, церкви и некоторых просвещенных мыслителей, заслуживает внимания также четвёртое течение, сыгравшее активную роль в дебатах о вампиризме. Оно связано с тенденцией «возрождения оккультизма в XVIII веке» в философском мышлении того времени, противопоставляющейся рационалистической и картезианской линиям. В начале того столетия волна работ попыталась дать оккультные, мистические, спиритуалистические и психологические объяснения «сил человеческого воображения». Не случайно Муратори обращается именно к этой теме в своем первом философском исследовании, причем в менее догматическом и трезво-рационалистическом тоне по сравнению с Вольтером. Кроме того, не следует забывать о возникновении в то время меснерианства, которое со своими «магнетическими» и «гипнотическими» методами лечения пользовалось триумфальным успехом<sup>71</sup>. С этой точки зрения весьма вероятно, что сенсация вампирских историй 1830-х гг. была вызвана именно использованием оккультных интерпретаций для их объяснения. В целом ряде работ М. Ранфт выясняет понятие «*vis vegetans*». Речь идет об идее, что в трупах ещё есть жизненная энергия, по этим вопросам высказывались и Платон, и Демокрит. Кроме того, М. Ранфт говорил также о «симпатии» и «антипатии», с помощью которых мертвые могли влиять на судьбы живых.

Позже Иоганн Кристоф Харенберг попытался связать истории о вампирах со видениями, вызванными приемом опиатов или других галлюциногенных препаратов. Некоторые авторы используют понятийный аппарат Парацельса, где различают *corpus*, *anima* и *spiritus*, объясняя вампирические представления неким «астральным» влиянием на «*spiritus*».

Более рациональное, но всё же психологическое объяснение вампиризма дает маркиз Бойе д'Аржан. В 1737 г. в своих «*Lettres juives*» он размышляет о явлениях призраков в кошмарных снах, вселяющих в людей смертельный страх<sup>72</sup>. Уже было упомянуто, что подобные аргументы встречаются и в трактатах Ван Свитена, который понимает, что столь широко распространенный страх перед воображаемым существом действительно может иметь разрушительное и даже смертельное воздействие.

Приведённые сведения показывают, что вампирская мифология того времени во многом ослепляет человечество и предоставляет ему ещё одну возможность найти новый выход для снятия напряжения, вызванного насущными проблемами, а также удовлетворить его любопытство и успокоить его фантазию. После того как вампиризм раз и надолго утвердился как феномен сверхъестественного в XVIII в., вампир удовлетворил сходные потребности и, наконец, появился в литературе, где – в образе мужчины или

<sup>70</sup> *Bynum C. Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages. Berkeley, Los Angeles, 1981. P. 152–176.*

<sup>71</sup> *Кланичай Г. Указ. соч. С. 106–115.*

<sup>72</sup> Цит. по: *Calmet Augustin Op. cit. S. 47.*

женщины – он вошёл и в другую область – сексуальность. Укус вампира постепенно превращается в смертельный поцелуй: кровопитие и вампиризация жертвы обращаются к извечным вопросам и нетронутым тайнам, связанным с историей сексуальности. Если игнорировать более старые примеры, то происхождение сексуального вампира можно обнаружить в эротических представлениях века. Символический (по-видимому, мужской) скелетный образ смерти впервые появляется в позднем Средневековье и всё чаще противопоставляется высшему выражению земной красоты: молодой женщине. В начале XVII в. это устоявшееся противостояние в сочетании, созданном противоположностями, превращается в большую сексуальную картину. В работах художника Ханса Бальдунга Грина смерть обнимает красивую обнажённую женщину и кусает её за горло – совершенно в духе известных из литературы поздних вампиров<sup>73</sup>. В том же тоне представлены в XVI и XVII вв. подробные сведения о ведьминских шабашах и сексуальных отношениях между чертями и ведьмами. И связь сексуальной символики с новой вампирской мифологией наконец достигается в тот же исторический момент, когда была создана другая смертельная сексуальность, также наполненная крайней фантазией, – сексуальность маркиза де Сада. Первый сексуальный контекст встречается в известном деле Кашпарека – купца, появившегося в первых десятилетиях XVIII в. в северном венгерском городке Любло в образе вампира, который постоянно покидает могилу, чтобы тайно по ночам навещать свою вдову. Но решающее доказательство сексуального подтекста дано неизвестным немецким поэтом – Генрихом Августом Озенфельдером, опубликовавшим в журнале «Натуралист» (выпуски 47–48 за 1748 г.) стихотворение «Вампир». Журнал издавался в Лейпциге, центре дискуссий о вампиризме того времени. В стихотворении молодой человек возмущается тем, что его возлюбленная слишком подчиняется требованиям матери и начинает походить на тех людей, которые верят в Бога или «смертоносного вампира». Пока его возлюбленная спит у подножья горы Токай, он решает отомстить, выпив «вампирский напиток», потому что хочет сосать кровь из её красивой щеки: «Только тогда ты испугаешься, когда я тебя поцелую, как вампир». И когда испуганная девушка лежит бледная от страха у него на руках, он задает свой мстительный вопрос: какие команды лучше – его или её любимой матери<sup>74</sup>.

Для психологов и историков культуры нет ничего удивительного в переработке мифологии вампиров, поскольку им хорошо известно сильное притяжение между Эросом и Танатосом, функционирующее в столь разных человеческих культурах. В конце XVIII и начале XIX в. этот аспект вампирской мифологии был приукрашен. В произведениях Гете «Коринфская невеста» (1797 г.), «Христебле» Кольриджа (1800 г.) и «Пентесима» Клейста

---

<sup>73</sup> Koerner J. The mortification of the image: death as hermeneutic in Hans Baldung Grien, Representation. 10. 1985. P. 79.

<sup>74</sup> Ronay G. The truth about Dracula. New York, 1972. P. 38; Agazzi R. Op. cit. S. 153.

(1808 г.) вампиры ассоциируются с жестокими амазонками или с влюбленными, выходящими из могил в поисках своих бывших возлюбленных. Таким образом был создан образ женщины-вампира. Близкий друг Байрона и Мэри Шелли, англичанин итальянского происхождения Полидори, тоже был охвачен такими большими фантазиями. В своём романе «The Vampire – a Tale by Lord Byron» (1816) он выбрал своим главным героем вампира-мужчину<sup>75</sup>. Хотя женщины-вампиры продолжали появляться в литературе XIX в. (естественно, в этих романах и рассказах многие женщины стали вампирами из-за заразной природы вампиризма), подавляющее большинство вампиров оставались мужчинами. Согласно объяснениям Кристофера Крафта (1985), в связи с произведением Брэма Стокера «Кусающаяся кракула», являющимся классикой этого жанра, сексуальность вампира должна рассматриваться как обязательно мужская – и этот мужской аспект сохранился даже тогда, когда вампиризм передавался женщинам.

Вера в вампиров также широко распространена в соседних с Болгарией странах. В Олтении (Румынии) и сегодня живы верования о стригоях, как там называют вампиров. Стригой в Румынии связывают православную традицию и языческие верования, миф и реальность, отражаясь в самом понимании жизни и смерти. «Стригой» – это специфическая форма существования, характерная для румынского фольклора, напоминающая современное представление о вампире, который не является по-настоящему живым. Практики, связанные со стригоями, по сей день одновременно напоминают западные идеи и противопоставляются им. Фольклорный вампир – это сельский житель, который обитает на кладбище, на котором он похоронен, чтобы вселять зловещее чувство в людей и пугать их. В Олтении стригои представляют собой интересную смесь вампиров, оборотней и людей. Местные жители описывают их как ожившие и налитые кровью тела, которые в строго определенное время и в определённом месте бродят среди живых со злыми намерениями. Их также можно охарактеризовать как мёртвые, которые не разлагаются. Говорят, что стригои возвращаются после смерти и убивают своих родственников или домашний скот, пытая, уродуя или удушая их. Они поедают сердца людей и животных, пьют их кровь и требуют еды, питья и одежды. Происхождение многих современных мифов о вампирах уходит корнями именно в фольклорные рассказы о стригоях, которым тоже «нужно» пить кровь и о чьих кровавых убийствах существует немало историй. В разных регионах Румынии люди используют термины «стригой», «морой» или «оборотни» для обозначения психического и физического состояния злых людей и мертвых. Вера в мороев (или стригоев) настолько глубоко укоренена в традициях народа Олтении, что многочисленные заклинания повседневного и церемониального характера используются до сих пор. Эти существа имеют как человеческую, так и нечеловеческую сущность; они могут быть как мужскими, так и женскими. Стригой считаются пленниками границы между мирами и не могут преодолеть свое состояние, если им

---

<sup>75</sup> Agazzi R. Op. cit. S. 158–165; Ronay G. Op. cit. P. 47–50.

не помогут близкие. Три уровня существования – подземный, земной и божественный – неделимы и связаны, и считается, что духовные путешествия внутри и через них возможны. Поскольку любой человек потенциально может приобрести нечеловеческие характеристики, стригои не являются неизменным и необратимым состоянием. Его может приобрести или изгнать любой человек посредством строго определенных практик и ритуалов. Стригой могут быть как состоянием, приобретенным в результате порчи, проклятия, совершения злых дел и т. п., так и существом, утратившим свою культурную идентичность. Понятие «стригой» чаще всего относится к обеспокоенной душе умершего, выходящей из могилы.

По некоторым поверьям, человек может родиться стригоем, если при рождении у него на голове или теле останется часть плаценты и впоследствии он её проглотит. Люди, знающие, что они родились с «брюшиной», могут предупредить окружающих, что им грозит опасность приобретения черт стригоев при жизни или после смерти. В некоторых румынских деревнях считается, что эти люди становятся стригоями через шесть недель после смерти. Поэтому в местной космогонии установлены ритуальные практики и талисманы для отражения злых сил – например, использование святой воды, крестов и чеснока. Другой пример такой практики – уничтожение плаценты, с которой родился ребенок. Сделав это, акушерка должна выйти с младенцем на улицу и громко объявить остальным стригоям, что ребенок свободен от зла и принесет людям только удачу и счастье. Также считается, что состояние стригоев может возникнуть у некрещеных, убитых или детей, рожденных от кровосмешения. Понятно, что возникновение этих «нечеловеческих» трансформаций напрямую связано с нарушением социальных табу, человеческих и культурных норм.

Считается, что живые стригои могут сохранять свое состояние после смерти. Те, кто при жизни колдовал или имел какое-либо отношение к проклятиям, магии и колдунам, воспринимаются как потенциальные вампиры. Основную роль в современных практиках, связанных со стригоями, играет страх. В этом можно увидеть, как христианское представление о четком разделении души и тела было адаптировано к традициям. По православной традиции, душа человека остается в земном измерении в течение 40 дней после его смерти, и именно тогда он наиболее подвержен превращению в стригоя. В результате этого поверья возникли специфические песнопения, напоминающие православные молитвы, а также языческие обряды, целью которых было нейтрализация злых сил. Страх местных жителей, что души умерших могут вернуться к живым – в телесной или бестелесной форме – постоянно подпитывает эти мифы и ритуальные практики. Страх перед этими существами связан с самим пониманием жизни и смерти. Именно вера народа в то, что мертвым не всегда удастся разорвать связь со своей земной жизнью, сохраняет по сей день миф о стригоях и связанных с ними практиках<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Самошля Йоана Стригоите в Румыния URL: <http://www.memoriabg.com/2015/12/06/strigoi-ili-vampiredna-istinska-istoria-ot-oltenia-romania>, 2015.

Что касается верований на болгарских землях, в XIX в. вера в вампиров продолжала распространяться, и сведения о них встречаются преимущественно в этнографических описаниях. По словам И. Георгиевой, болгарское представление о «живых мертвецах», к которому относятся и перевоплощённые мертвецы, выходящие из могилы и причиняющие вред живым, отражает более древнее состояние идей того времени, когда вера в душу умершего ещё не была сформирована окончательно<sup>77</sup>. В качестве разновидности вампира рассматривается также тень, возникающая от насильственно прерванной жизни и олицетворяющая блуждающую душу. Р. Попов относит вампира к группе злобных и враждебных людям демонов<sup>78</sup>. Представление о вампире как о демоне, вызывающем болезни, сближает его с другими демоническими персонажами – с чумой, самодивой и стопаном<sup>79</sup>. Характеристика, определяющая, где возникло верование в вампира, – это его наименование. Наименование также несёт информацию о возможных внешних воздействиях. Общее название «вампир» имеет в народном говоре болгар разные соответствия: славянские «вырколак», «устрел»; заимствованные из греческого «дракус», «караконджул»; из турецкого «пери»; из арабского «джинн». Об одном демоне даже в одном поселении можно встретить одновременно несколько названий. Этнонимы, как «еврейче» и «арменка» («ерменка») также используются для названия нечистой силы. Здесь религиозное различие данного этноса относительно общности является определяющим для характеристики демонических существ как чуждых и неприемлемых<sup>80</sup>.

Слово «вырколак» (оборотень) в славянском фольклоре первоначально означало человека, превращающегося в волка, а позже начало обозначать вампира. Слово «таласым» заимствовано из греческого языка через турецкий и арабский язык<sup>81</sup>. Слово «дракус» заимствовано из новогреческого и означает «дракон, великан». В греческом фольклоре персонаж носит черты скорее исполина, чем дракона<sup>82</sup>. Название это широко распространено среди населения в Родопах (христиан и мусульман). Оно зафиксировано в основном в районах Асеновграда, Девина, Смоляна, Ардино, Мадана, Крумовграда, Велинграда и Златограда. Известны также некоторые эвфемистические названия дракуса, отражающие желание умиловить демона – «меденкото» (в Орехово это наименование употребляется также как название болезни), «лелинкото» (Добралык), или для характеристики одного из глав-

<sup>77</sup> Георгиева Ив. Българска народна митология, С., 1983. Второ преработено и допълнено издание. С., 1993. С. 219.

<sup>78</sup> Попов Р. Вампирът в българските народни вярвания // Векове. 1983. Кн. 1. С. 36–43.

<sup>79</sup> Там же. С. 44.

<sup>80</sup> Лозанова Г. Категорията «чужд – свой» в народната култура (Етнорелигиозни аспекти) // Представата за «другия» на Балканите. София, 1995. С. 270.

<sup>81</sup> Дукова У. Указ. соч. С. 132–133.

<sup>82</sup> Там же. С. 107.

ных его качеств – «страшното» (Орехово, Ерма-река, Аламовцы), «нощното» (Сырница), «опачина» (Доспатско), «теготия» (Яврово), «вырвилник» (Яврово), «дрезгун» (Козарка), «вядина» (Рибново), «сянка» (Гоце-Делчев), «топьяк» (Вылкосел), «топик» – название перевоплотившегося утопленника в Страндже, «излезено», «гадина» (Чакаларово), «ветер» (Д. Луково), «вынкашно» (Огняново). Наименование «бубурак», употребляемое в Средних Родопах, можно отнести к древнейшему пласту названий демонов<sup>83</sup>.

В восточной части Средних Родоп распространено название «стопан», которое спорадически встречается в районах Гоце-Делчева и Момчилграда. Вместе с термином «дидейко» (Гоце-Делчев) его также можно отнести к эвфемизмам, поскольку он называет вампира его противоположностью – хозяином-покровителем, показывая их общее происхождение – от человека. В Родопах употребляются также некоторые местные названия с турецкими корнями, такие как: «азгын» (Ардино), «делиазгын» (Седларци), «саыр» (Ябылковец), «рух» (дух – Ябылковец), «мерок» (Тырын, Могилица; встречается и в Страндже), «мекрюх» (Могилица), «пидях» (Гела). Для этого региона характерно то, что в одном населенном пункте часто существует несколько терминов (иногда один из них является основным). Информанты свободно используют их как синонимы. Название «навяци» («нави»), характерное для других регионов для умерших некрещеных детей в Родопах, иногда употребляется и как синоним вампира, не являясь типичным. Болгарские мусульмане употребляют название «душета», а христиане – «еврейчета»<sup>84</sup>. Производит впечатление широкое проникновение иностранных заимствований в обозначении вампира (дракуса, джинна). Вероятно, это связано с табуированием названий как формой защиты от вредоносной силы рассматриваемого персонажа. Принятие названий демонов от соседних народов произошло настолько давно в прошлом, что слова «дракус» и «джинн» теперь воспринимаются населением как свои собственные и, в свою очередь, являются табу. Это одно из объяснений значительного количества названий (более 20) дракуса в Родопах<sup>85</sup>.

В качестве заключения можно отметить, что болгарские традиционные представления и верования о вампирах относительно активно функционируют до середины XX века, преимущественно в сельской среде. Они в основном сохранились в верованиях и знаниях о традиционных погребальных практиках. Опасность возможного перевоплощения умершего и страх перед таким фактом предопределяют совершение ряда ритуальных действий как во время самого погребения, так и сразу после него, с целью предотвращения «вампиризации».

### Список литературы:

1. Анчев А. Вампирите – измислица или реалност. София, 1993.

---

<sup>83</sup> Дукова У. Указ. соч. С. 7.

<sup>84</sup> Матов Д. Верзулового коло и навите // Български преглед. София. 1895. Кн. IX–X. С. 140–155.

<sup>85</sup> Троева-Григорова Ев. Демоните на Родопите. София, 2003. С. 14–15.

2. *Филипова-Байрова М.* Гръцко-български речник. С., 1998.
3. *Бешевлиев В.* Гръцки и латински извори за вярата на прабългарите // Известия на Етнографския институт и музей, 8–9, 1929.
4. *Георгиева Ив.* Традиционният народен мироглед на българите // Българска етнография. 1976. кн. 1, 20–37.
5. *Георгиева Ив.* Демонологични и митологични представи и вярвания // Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. С., 1980. 469–475.
6. *Георгиева Ив.* Българска народна митология, С., 1983. Второ преработено и допълнено издание. С., 1993.
7. *Градева Р.* История на мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. С., 2001., 192–281.
8. *Дукова У.* Наименования демонов в българском языке. М., 2015.
9. *Камарев М.* Средновековният некропол при с. Скалище // Археологически проучвания и легенди. 2016.
10. *Кланичай Г.* Светци, вещици, вампири. С., 1996.
11. *Лозанова Г.* Категорията «чужд – свой» в народната култура (Етнорелигиозни аспекти) // Представата за «другия» на Балканите. София, 1995. С. 268–272.
12. *Матов Д.* Верзиуловото коло и навите // Български преглед. София. 1895. Кн. IX–X. С. 140–155.
13. *Попов Р.* Български демонологични и митологични вярвания (края на XIX – средата на XX в.). Дисертация. С., 1983.
14. *Попов Р.* Вампирът в българските народни вярвания // Векове. 1983. Кн. 1., 36–43.
15. *Попов Р.* За върколака в българските народни вярвания (исторически корени и място в народната култура) // Известия на Националния исторически музей. V., 1985. С. 215–227.
16. *Самоила Йюана* Стригоите в Румъния URL: <http://www.memoriabg.com/2015/12/06/strigoi-ili-vampiredna-istinska-istoria-ot-oltenia-romania>, 2015.
17. *Agazzi R.* Il mito del vampire in Europa. Bologna, 1977.
18. *Brown P.* The Cult of Sants. Its Rise and Function in Latin Christianity. Chicago, 1981.
19. *Bynum C.* Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages. Berkeley, Los Angeles, 1981.
20. *Calmet Augustin* Traite sur les apparirions des esprits et sur les vampires ou revenants de Hongrie, de Moravie. Paris, 1715
21. *Dukova U.* Die Bezeichnungen der Démonen im Bulgarischen // Specimina philologiae slavicae. Bd. 115. Munchen, 1997.
22. *Goulemot Jean-Marie* Dèmons, merveilles et pholosophie a lage classiquw // AESC, 35: 1233–1250, 1980.
23. *Hoffmann E.* Die heiligen Könige bei den Ange, Sachsen und den skandinavishen Völkern. Neumünster, 1975.

24. Koerner J. The mortification of the image: death as hermeneutic in Hans Baldung Grien, *Representation*. 10. 1985. P. 52–102.
25. Lawson J.C. *Ancient Greek Religion and Modern Greek Folklore*. Cambridge, Cambridge University Press, 1911.
26. Magyari-Kossa G. *Magyar orvosi emlékek*. Budapest, 1930.
27. Ronay G. *The truth about Dracula*, New York, 1972.
28. Venturi F. *Settecento reformatore. Da Muratori a Bessaria/ Turin*, 1969.
29. Γεωργοπαπαδάκου Α. Το μεγάλο λεξικό της νεοελληνικής γλώσσας, 1980.

*Об авторе:*

ЧАУШЕВ Павлин Стоянов – кандидат этнологии, доцент, кафедра новой и новейшей истории Болгарии, Великотырновский университет Святых Кирилла и Мефодия (VTU) (Болгария, 5003, г. Велико Тырново, ул. Феодосия Тырновского, д. 2), e-mail: chaushev\_ps@yahoo.com

### **Formation of traditional beliefs in vampires in Bulgarian lands.**

#### **Historical information**

**P.S. Chaushev**

Veliko Tarnovo University of Saints Cyril and Methodius (VTU),

*Veliko Tarnovo, Bulgaria*

This article examines the problem of the formation of traditional beliefs about vampires in the Bulgarian lands. In Bulgarian traditional ideas and beliefs about vampires functioned relatively actively until the middle of the 20th century, mainly in the rural environment. They are mainly preserved in the beliefs and knowledge of traditional burial practices. The danger of possible reincarnation of the deceased and the fear of such a fact predetermine the performance of a number of ritual actions both during the funeral itself and immediately after it, in order to prevent "vampirization".

**Keywords:** *Vampires, «Lipiri», Demonic Beliefs, Dead People.*

*About author:*

CHAUSHEV Pavlin Stoyanov – PhD in Ethnology, Associate Professor, Department of Modern and Contemporary History of Bulgaria, Veliko Tarnovo University of Saints Cyril and Methodius (VTU) (Bulgaria, 5003, Veliko Tarnovo, Feodosiy Tarnovsko St., 2), e-mail: chaushev\_ps@yahoo.com

#### **References:**

Dukova U., *Naimenovaniya demonov v bolgarskom yazyke*, M., 2015.

*Статья поступила в редакцию 17.09.2024 г.*

*Подписана в печать 12.12.2024 г.*