

УДК [398.49+393.05]:811.161.2
ББК 63.529(47)*81.411.4

Л. Н. Виноградова
Институт славяноведения РАН
(Москва, Россия)

Маркеры демонического в облике и поведении мифологических персонажей (полесские и карпатоукраинские поверья об умерших некрещеных детях)

Представления об умерших некрещеных детях как мифологизированных существах в той или иной степени распространены во всех славянских традициях, но эти персонажи занимают в разных региональных мифологиях разное место. В одних верованиях они воспринимаются как относительно безвредные души из числа своих родственников, с которыми нужно считаться, своевременно поминать, соблюдать определенные запреты в поминальные дни и т. п. В других отражается более негативное отношение к ним как к весьма опасным духам, способным спровоцировать разные неприятности, болезни и стихийные бедствия. В третьих эти мифические существа вообще не выделяются из общего числа «нечистых» покойников. Соответственно, не везде эти духи образуют в общенациональной персонажной системе самостоятельный класс демонологических образов, далеко не повсеместно обозначаются специфическими терминами и имеют набор устойчивых мифологических характеристик. В статье рассматриваются зафиксированные в Полесье и в Украинских Карпатах народные поверья о степени демонизации душ некрещеных детей, а также предпринимается попытка охарактеризовать эту категорию умерших с точки зрения их речевого поведения, которое указывает на обретение персонажем статуса нечистой силы. Характерное для карпатоукраинской традиции активное речевое поведение этих духов может свидетельствовать о высоком уровне разработки их мифологических характеристик в народной демонологии карпатского региона, сохраняющей многочисленные архаические этнокультурные черты. Ключевые слова: *народная демонология, полесская и карпатская народная мифология, стереотипы речевого поведения, некрещеные дети, демонизация умерших людей.*

DOI: 10.31168/2073-5731.2020.1-2.3.01

Статья написана при финансовой поддержке гранта РФФИ № 20–012–00300 «Низшая мифология славян: новые методы и подходы к исследованию».

По мнению многих специалистов-этнологов, одним из наиболее продуктивных механизмов формирования мифологических образов является во всех этнокультурных традициях демонологизация умерших людей (Зеленин 1991: 410–411; Седакова 2004: 32–34; Moszyński 1967: 320). Народные поверья о возвращающихся с того света беспокойных душах составляют наиболее устойчиво сохраняющийся во времени, чрезвычайно значимый фрагмент славянской народной культуры, носители которой различали две разные категории покойников. С одной стороны, это почитаемые предки («праведные душеньки», «святые родители»), приход которых в свои прежние дома в установленные обычаем сроки воспринимался как ожидаемый и дозволенный. А с другой стороны, границу между миром живых и миром мертвых могли нарушать «нечистые» покойники (умершие преждевременной, насильственной смертью либо похороненные с нарушением принятых в данном сообществе правил), вторгавшиеся в земное пространство во внеурочное время и считавшиеся опасными для живых, вредоносными духами. К числу последних, в частности, относятся души мертворожденных либо умерших до акта крещения детей (не успевших получить личного имени), души вытравленных беременными женщинами зародышей или новорожденных детей, погубленных своими матерями.

Представления об умерших некрещеных детях как о мифологизированных существах в той или иной степени распространены во всех славянских традициях, но эти персонажи занимают в разных региональных мифологиях разное место. В одних верованиях они воспринимаются как относительно безвредные души из числа своих родственников, с которыми нужно считаться, своевременно помнить, соблюдать определенные запреты в поминальные дни и т. п. В других отражается более негативное отношение к ним как к весьма опасным духам, способным спровоцировать разные неприятности, болезни и стихийные бедствия. В третьих эти мифические существа вообще не выделяются из общего числа «нечистых» покойников. Соответственно, не везде эти духи образуют в общенациональной персонажной системе самостоятельный класс демонологических образов, далеко не повсеместно они наделяются специфической терминологией и набором устойчивых мифологических характеристик. Показательно, что души умерших младенцев не упоминаются в списках типичных для русской и белорусской традиции персонажей; см., например: (Померанцева 1975; Зиновьев 1987; Власова 1998; Черепанова 1995; Корепова 2007; Легенды 2005; ПЭЗ 2011; МБЭС 2011).

Одним из свидетельств, доказывающих слабую степень разработанности поверий об этих духах, может служить отсутствие в русской и белорусской демонологии общепринятого народного термина, используемого для их обозначения. Исключением можно признать редко встречаемые мифонимы типа рус. (без уточнения места) *игóша* или рус. вят. *ичéтики*. Сохранились поверья, что *игóша* — это «дух младенца, умершего некрещеным. Уродец без рук и без ног. Проживает в разных местах дома, проказит, как кикиморы или домовые, мстит тем, кто не хочет признать его за домового...» (РДС 1995: 207; СРНГ 12: 65); рус. вят. *ичéтики* — маленькие мохнатенькие человечки, духи утопленных матерями младенцев (Черепанова 1983: 50). Кроме того, по некоторым русским и белорусским поверьям, *кикиморы* произошли от младенцев, умерших некрещеными. Они появляются и пугают людей вблизи тех домов, где тайно сокрыт трупик загубленного младенца (Зеленин 1995: 60). Но свидетельства подобного рода являются единичными.

Принципиально иначе обстоит дело с кругом рассматриваемых поверий в южнославянской мифологии, где души умерших новорожденных младенцев составляют обособленную, весьма значительную категорию злокозненных персонажей народной демонологии, для обозначения которых используется специфическая терминологическая лексика (зафиксированная в разных региональных традициях) и которые имеют набор многообразных мифологических признаков. Согласно южнославянским поверьям, души мертворожденных или загубленных матерью детей — именуемых у болгар *нави*, *навяци*, *свирици*; у сербов *некрштенци*, *нави*, *дрекавце*; у словенцев *pavje*, *tavje*; у хорватов *невидинчићи*, *невидимићи* — становятся опасными демонами, которые появляются в виде черных птиц, летящих и издающих пронзительные крики, преследуют своих матерей, нападают на рожениц, лишая их грудного молока, насылают болезни на новорожденных младенцев или высасывают у них кровь. Считалось, что человек, услышавший их крики, мог заболеть и погибнуть; у беременных женщин от этих криков случался выкидыш; особенно они мучают своих родителей, вредят грудным детям и т. п. (Плотникова 2004: 240–243, 689–693; Плотникова 2013: 245–246; Раденковић 2001: 376–378; Полонијо, Шешо 2002: 102–130).

Определенные параллели к этим южнославянским поверьям могут быть обнаружены (в рамках восточнославянских данных) лишь в украинской мифологии, где подобные персонажи обозначаются специфической терминологической лексикой и наделяются целым

рядом вредоносных функций. На территории Украины их называли: *потерча́та*, *потерчу́кі* (от глаголов со значением ‘потерять, произвести выкидыш’); *стра́чче*, *страччу́кі* ‘потерянные или погубленные дети’, *неки́ченики* или *не́христи* ‘умершие без крещения’, *зрѐнки* (от глагола ‘уронить, скинуть’ — о выкидыше), *збі́гленя́* (от глагола «убежать» — о выкидыше); *безпі́рні діти*, т. е. ‘не дожившие своего века, умершие преждевременно, не в свою пору’ (Гнатюк 1912: 286, 378; Зубрицкий 1909: 261; Буйських 2014: 103–104; Войтович 2015: 80; Галайчук 2016: 187). Хотя самым распространенным у восточных славян считается определение «некрещеные дети», в народных названиях часто актуализируется значение ‘недоношенный’ или ‘вытравленный плод, выкидыш’: ср. укр. полтав. *недоніс*, *скы́нута дытына* (Зеленин 1995: 72). Во многих украинских поверьях об этих душах, а также в их терминологии отмечаются мотивы внезапно прерванной жизни и недожитого века, объясняющие причины их вторжения в земной мир: «У 12 годині вночі ходили [*безпірні діти*] так, як живі, бо в’ни мали жити ще. Бо душа ходит, бо в’на мала жити ще» [В 12 часов ночи ходили так, как бы живые, потому что они еще должны были жить. Душа ходит, потому что она еще должна была жить] (Войтович 2015: 84).

Однако чаще невозможность для душ умерших детей обрести покой на том свете объяснялась тем, что их не принимает на небесах Бог, поскольку они не прошли обрядов крещения и имянаречения, т. е. не обрели законного статуса человека. Именно с этим связана высокая степень популярности на Украине, в Полесье и на западе Белоруссии одного из главных сюжетов, устойчиво соотносимых с этими мифическими существами: «души умерших младенцев, летая в виде ночных птиц, просят людей окрестить их и дать имя». Былички и поверья на этот сюжет бытуют во множестве вариантов повсюду, где сохраняют свою актуальность рассматриваемые нами демонологические представления (Кабакова 1994: 312–317; Крачковский 1874: 168–170; Federowski 1897: 55, 264; Шейковский 1860: 6–7; Галайчук 2016: 187–199; НДП 2012: 239–249).

В карпатоукраинском регионе в обряде крещения присутствует обычай, при котором крестная мать должна принять младенца после купели на приготовленный ею в подарок новый отрез домотканого полотна, называемого *крыжмо*, из которого в дальнейшем шили первую сорочку для ребенка. Соответственно, при символическом акте имянаречения душ умерших младенцев считалось необходимым кроме произнесения крестильной формулы бросить кусок ткани

или платка в ту сторону, где слышался детский плач или птичий писк: «То колись так казали, шо просять хрещення, і треба їм кинути платок свій і сказати: “Якщо пан — то Іван, якщо панна — то Іванна”. А той платок — то як *крижма*, то ше як його кидаеш, то треба перехрестити» [Когда-то рассказывали, что просят они окрестить, и нужно им кинуть свой платок и сказать: «Если ты пан — то Иван, если ты панна — то Иванна». А этот платок — это как *крижма*, и еще как бросаешь, нужно перехрестить] (Ивано-Франковская обл.) (Галайчук 2016: 192).

Сохранился ряд украинских и западнорусских свидетельств о том, что предпринятый человеком акт символического крещения открывал душам путь в рай, где они становились ангелами, в противном случае они превращались в злых духов. Ср. следующие сообщения: «...вже як ніхто не вхрестит ту дитину, воно вже переходить у беси, в чурті» [если никто не окрестит этого ребенка, то он превращается в бесов, в чертей] (Галайчук 2016: 196 — волын.). В Сколевском районе на Львовщине популярными были поверья о том, что умерший некрещеный младенец становится чертом, приходит к родителям под окно и кричит: «Тату, мамо! Охрестіт мене!» [Папа, мама, окрестите меня!]. Если душу окрестят, то она станет ангелом и улетит на небо, если же нет, то так и останется навсегда чертом (Гнатюк 1912: 230). Аналогичное сообщение удалось записать в 1920-е гг. в Закарпатье (район Прислопа) известному русскому фольклористу П. Г. Богатыреву: «Ребенок, умерший некрещеным, *змітча*, считается чертом и причиняет родителям беспокойство [...] Семь лет он кричит, требуя у матери и отца: “Мама, дай мне имя”» (Богатырев 1971: 249). Похожие представления были зафиксированы в западных районах Полесья: «Коли помрє нєхрїшчене дитя и ему їмья нє дадуть, — его надо перєхрєстїть умэрлого. Сáмы люди перєхрєшчáють и называют Евою чы Адамом. Если не перєхрєстят, то воно стане злым духом» [Когда умрет некрещеное дитя и ему не дадут имени, его надо окрестить, умершего. Сами люди крестят и называют Евой или Адамом. Если не окрестят, то он станет злым духом] (НДП 2019: 558, № 314). По широко известным гуцульским поверьям, все разновидности злых духов — *чорти, дїтьки, пекуни, юди, невмитї* — произошли от душ убитых новорожденных детей, которых в течение семи лет никто из людей так и не окрестил (Шухевич 1908: 6). В Березовском районе Брестской области (с. Спорово) среди названий умерших некрещеных детей встречается антропоним *одáмчык*, который, по-видимому, является отголоском суеверной практики наделять этих духов лич-

ными именами ради того, чтобы они благополучно попали в рай, а не сделались бы злыми духами (ПА).

В приведенной выше цитате из закарпатских материалов П. Г. Богатырева ощущается некоторая смысловая неувязка: в ней говорится о том, что душа некрещеного младенца становится чертом, который причиняет беспокойство родителям (?), требуя дать ему имя. Здесь как будто нарушена логическая связь: душа умершего ребенка (имеющего живых родителей) становится чертом (не имеющим родителей среди людей), поэтому странно, что уже ставшее абстрактным демоном существо обращается к человеку, используя термин родства («мама»). Вместе с тем за этим сообщением (вполне адекватно записанным собирателем) скрывается важный мифологический концепт, связанный с представлениями о том, что душа «нечистого» покойника может стать злым духом. Дело в том, что в данном случае слова *черт*, *злой дух* понимаются в несколько ином смысле, чем семантически близкие к ним лексемы *дьявол*, *сатана*, *бес*. Когда речь идет о ночных визитах душ умерших родственников, которые нуждаются в помощи своих живых сородичей и наказывают их за невыполнение каких-либо установленных правил коммуникации между тем и этим светом, то таких потусторонних пришельцев называют либо по их прижизненным именам, либо обобщенными словами типа «душенька», «покойничек», «родитель» и т. п. Если же все законные требования умершего родственника семья выполнила, а он продолжает «ходить» и уже не только наказывает сородичей за нарушение установленных норм поведения, но и немотивированно вредит им, тогда считается, что умершим человеком уже завладели черти, и сам он приобрел свойства злого духа. В этом случае приходится предпринимать действия для отгона и защиты от нечистой силы. У славян кое-где сохранились свидетельства того, что «нечистые» покойники сначала ходят только к своим родственникам и вредят лишь им, а затем (если не принять срочных апотропейных мер) они могут стать опасными для всех односельчан. Например, у кашубов Польского Поморья различались два типа вампиров, поразному именуемых: один из них назывался *opi* ‘упырь’, второй — *veščy* ‘вещун, умерший колдун’. О последнем из них говорили, что он ходит только к своим родственникам и пьет у спящих домочадцев кровь, а *opi* гораздо опаснее, так как он доводит до смерти также чужих людей и способен уничтожать целые села (Sychta SGK 3: 330). По-видимому, имелись в виду разные стадии демонологизации умерших людей: второй тип вампирического существа — умерший

колдун — еще помнил своих живых сородичей и посещал лишь свой собственный дом, а тот, кто именовался словом *opi*, приобрел статус опасного демона (упыря) и мог уже вредить всем людям.

Таким образом, под словом *черт* (по отношению к умершим некрещеным детям) понимается не нашедший упокоения на том свете покойник, который начинает утрачивать признаки конкретной личности с ее прижизненными кровно-родственными связями, поэтому вредит всем людям без разбора. Такие «черти» — как считали жители Волынской обл. — «робляцця з людий» [происходят от людей] (Галлайчук 2016: 196), в отличие от чертей-бесов, которые произошли из падших ангелов в народно-христианской мифологии. Аналогичные представления зафиксированы у гуцулов: «Некоторые усматривают разницу между собственно чертом [...] и чертями, в которых якобы превращаются некрещенные дети» (Кайндль 2003: 93).

Подобный процесс демонологизации блуждающих в земной сфере человеческих душ зафиксирован в мифологии западных и восточных славян на той стадии, когда (к моменту массового сбора фольклорных данных в XIX–XXI вв.) эти персонажи осмыслились еще как души конкретных умерших родственников, а не как абстрактная злокозненная нечистая сила. Достаточно сослаться на широко известные представления о том, что некрещенные дети мстят только своим родителям (за неисполнение обряда крещения), а для всех остальных людей не представляют опасности.

Рассмотрим теперь наиболее характерные стереотипы поведения, приписываемые этим персонажам в мифологии Полесья и в Украинских Карпатах. Полесские данные об умерших некрещеных детях в сопоставлении с южнославянскими аналогичными представлениями рассмотрены А. А. Плотниковой в специальной работе (Плотникова 2013: 233–253). Мы же предпримем попытку охарактеризовать эту категорию умерших с точки зрения их речевого поведения, которое помогает раскрыть процесс смены статуса души конкретного умершего человека, приобретающей статус персонажа нечистой силы. Судя по многочисленным свидетельствам Полесского архива, на пограничной территории южных областей Белоруссии и северных областей Украины души некрещеных детей вполне определенно выделяются в особую персонажную группу. При этом приходится констатировать, во-первых, довольно слабую степень их мифологизации (отмечается их принадлежность скорее к классу «душ умерших», чем к классу «демонов»), а во-вторых, отсутствие общего (для обозначенной территории) названия. Обычно для именованя этих духов используется

неспецифическая бытовая лексика: *душа, шо нэхрэшчэнэ* (ровен.); *дэ-тына бэз имя* (брест.); *дети нехришчаные* (полес.) (Левкиевская 2012: 226). Весьма невелик и набор характерных для них мифологических признаков: ничего не говорится об их внешнем виде (они невидимы в ночной темноте и выдают себя лишь звуками плача, стоны, писка); в числе их вредоносных функций упоминается лишь то, что они пугают ночных путников, когда преследуют их своими стонами и просьбой окрестить. Именно эти мотивы — просьба духа наделить его личным именем и описание акта символического крещения, совершаемого случайным прохожим, — являются самыми устойчивыми признаками комплекса полесских поверий об умерших младенцах. Таким образом, в полесской традиции эти мифические существа воспринимались прежде всего как несчастные существа, страдающие от своего «нечистого» статуса, не позволяющего им попасть в рай, а не как агрессивные демоны (Левкиевская 2012: 226).

Более многообразные признаки и функции этих персонажей отмечаются в карпатоукраинской мифологии, где умершим некрещеным детям (потерчатам) приписываются некоторые свойства демонов стихий: они вместе с чертями крутят вихри, толкут град в тучах, их преследуют громовые удары: «Нехрещені і жертви аборту йдуть до злого, вихорь крутять разом із злим, і недоношені дітки, як їх не ум'янить» [Некрещенные дети и жертвы аборта переходят во власть черта, вихрь крутят вместе с чертом, и недоношенные детки тоже, если не дать им имени] (Галайчук 2016: 36). Главной опасностью, которую несли в себе «нечистые» покойники (в том числе и *потерчата, стратчата*), считалась их способность насылать мор и эпидемии, а также влиять на погодное равновесие (Левкович 2012: 247; Войтович 2015: 93). Считалось, что в домах, рядом с которыми был закопан погубленный женщиной недоношенный ребенок, «не ведутся» (не выживают) дети, умирают один за другим новорожденные (Гнатюк 1912: 223). Жители Прикарпатского Подгорья (Дрогобычский, Коломыйский, Стрыйский повіты) верили, что если окрестить *страччукá*, то он станет ангелом, если же не найдется среди людей такая добрая душа, то «з такого страччука робить ся злий дух, страшит по ночах і робить усякі пакости в тім місці, де лежить його тіло» [из такого *страччукá* образуется злой дух, пугает по ночам и делает всякие пакости в том месте, где лежит его тело] (Франко 1898: 216). В народных поверьях Турковского района Львовской области упоминаются еще более вредоносные действия этих духов: если погубленное сразу после родов дитя закопают где-нибудь в саду, под

яблоней, то потом оно бродит повсюду, цепляется к человеку, высасывая из него соки, и тогда человек чернеет и заболевает (Левкович 2010: 83). О вампирических склонностях умерших некрещеных младенцев находим также сообщения из Подольской губернии, на которые ссылается Д. К. Зеленин: считалось, что «потырчата» могут при встрече с человеком *пидтяты* его, т. е. одним взглядом «подрезать его жизненную силу», после чего этому человеку жить остается уже недолго (Зеленин 1995: 56).

Вместе с тем в этой же региональной традиции встречаются представления о сравнительной безвредности этих персонажей, о которых говорили, что, не дождавшись символического обряда крещения, ребенок-*потерча* становится нечистым духом и «робить людям збитки, але звичайно не шкодить», т. е. доставляет людям беспокойство, но не вредит им (Гнатюк 2000: 134).

Поверье о том, что «ребенок, умерший некрещеным, принимает вид вихря или носится в вихре», зафиксировано также в полесских материалах (ровенские и киевские свидетельства): «Выхор робыцьця от тых дытэй, шо ны хрышчаны, тийи, шо матыри скидають, то у выхор пырыворучають, а подвие под чоловика, можэ чоловика зробыты калікою» [Вихрь происходит от тех детей, которые некрещены, из тех, что матери их «скидывают», то они в вихрь превращаются, а если поддует он под человека, то человек может стать калекой] (НДП 2012: 234).

Яркой особенностью рассматриваемой группы персонажей-покойников в мифологии всех славян является их акустическая характеристика. Считалось, что, невидимые в ночной темноте, некрещеные дети проявляют себя резкими птичьими криками, совиным уханьем, писком либо жалобными стонами, междометными возгласами: «Гу-гу!», «Ух, ух!», «Ох-ох-ох!»; звукоподражаниями детскому плачу: «Куа, куа!», «Кве, кве, кве!», «Ку-ва-а!», «Коў-оў!» (НДП 2012: 241–249). По сравнению с другими категориями умерших (преимущественно молчаливых) некрещеных детей отличает специфическое речевое поведение. Среди приписываемых им реплик самыми распространенными можно признать формулы, содержащие просьбу окрестить (либо дать имя, либо дать «крыжму»). Это могли быть предельно короткие выкрики: «Хреста, хреста!», «Ксту, ксту, ксту-у-у!», «Кшту, кшту!» (т. е. «Креста! Креста!»), — либо лаконичные просьбы: «Перэхрэсті меня!», «Дайты хрестик!», «Хреста прошу!», либо более развернутые просительные формулы: «Хто в Бога вірус, дайте мені хреста!» (Гнатюк 1912: 286). Изредка приводятся и

благодарственные приговоры «потерчат», произносимые ими в ответ на совершенный человеком акт крещения: «Біг за́плать! Біг за́плать!» [Да вознаградит тебя Бог] (Галайчук 2016: 192).

Обращает на себя внимание тот факт, что именно в речевом поведении наиболее явно обнаруживается характеристика персонажей восточнославянской мифологии, происходящих из некрещеных детей, как невинных жертв, духов — страдальцев за чужой грех; как существ, преданных Богу, ищущих спасения и заслуживающих сострадания со стороны людей. В украинских закарпатских обычаях для распознавания «чистых» либо «нечистых» покойников (при встрече с ними) принято было использовать в качестве пароля церковнославянскую формулу «Всякое дыхание да хвалит Господа!». Если встреченный призрак ответит: «И я хвалю!», то следовало спросить духа, в чем он нуждается, и помочь ему искупить прижизненные грехи; если же тот промолчит, то считалось, что это нечистая сила и от нее надо спастись общепринятыми оберегами; см. подробнее: (Толстая 2019: 96–106; Виноградова 2019). Судя по речевому поведению некрещеного ребенка, вступившего в этот диалог, он относится к числу «чистых» духов, ибо в ответ на реплику человека «Кожне хрещене Бога хвалить!» отзывается: «І я хвалю́» (Хмельницкая обл.) (Галайчук 2016: 192). А в одной белорусской (гродненской) быличке раскрываются подробности того, как именно бесприютная блуждающая душа младенца хвалит Господа Бога. В ней рассказывается, как ехавший ночью человек встретил на пути маленького ребенка и догадался спросить: «Чаго душа потребу́я?» — «Креста!» — ответило дитя. Человек осенил младенца крестным знамением и дал ему имя «Ева», и оно отошло, говоря: «Свят, свят, свят Господь, наш заступник, земля полна славы Его!» (Шейн 1902: 318).

Особый интерес представляют такие приговоры некрещеных детей, в которых используются термины родства («папа», «мама»), позволяющие обнаружить следы не разорванных окончательно кровнородственных связей между умершими младенцами и их живыми родителями. В карпатоукраинских быличках «потерчатам» приписываются рифмованные приговоры (иногда называемые «песнями»), содержащие упреки в адрес родителей, не окрестивших умершего ребенка: «Про нехрещену дитину кажут, що то летит такий якийсь птах і каже: “Бодай моя мама була не прощена, шо я вмерла нехрещена”» [Про некрещеного ребенка рассказывают, что это летит такая какая-то птаха и говорит: «Пусть не будет моей маме прощения за то, что я умерла некрещеной»] (Галайчук 2016: 193). По другим сви-

детельствам, умершие новорожденные девочки проклинали подобными словами свою мать, а мальчики — отца: «Якщо *стратче* було дівчинкою, воно промовляє: “Бодай мама не прощена, що я вмерла нехрещена”, — якщо ж хлопчиком: “Бодай тато не прощен, що я умер нехрещен”» [Если *стратче* было девочкой, то оно говорит: «Пусть не будет мама прощенной, что я умерла некрещеной», — а если мальчиком: «Пусть не будет отец прощенным, что я умер некрещеным»] (там же: 193).

Еще одна типичная словесная формула, содержащая осуждение матери, закопавшей новорожденного без обряда крещения, — приписывается в украинской демонологии русалкам, которые произошли от душ умерших детей: «Мене маты народыла, нехрещену положила» (Маркевич 1991: 115; Гнатюк 2000: 130; ВСЭС 2001: 418). Вариантами этой формулы служат следующие приговоры, записанные в Купянском уезде Харьковской губ.: «Мене мати породила, на свит билый не пустила...» или: «Мене мати народыла, некрещену схоронила» (Иванов 1893/5: 69–70). В этом же уезде записана быличка о мертворожденных младенцах-близнецах, которые не только упрекают свою мать, но и преследуют ее в ржаном поле, пугают, угрожают мстью:

У одной женщины родились близнята мертвыми; она похоронила их под хатним порогом. Через некоторое время, может, через год или больше, на Клечальных праздниках пошла она в поле посмотреть хлеб. Походила, устала и села на земле около нивы отдохнуть. Вдруг из ржи выскакивают двое малюток, бросаются к ней и кричат: «Породыла мене мате, породыла та не охрестыла!» Баба испугалась, вскочила и пустилась бежать, а оне за нею, да все кричат: «Навищо ты нас породыла та не охрестыла?» Начала баба на бегу креститься да читать молитвы, тогда они отстали и исчезли (Иванов 1893/5: 71).

Судя по рассказам жителей этого региона (Харьковщина), среди умерших детей-русалок различались «именные» (наделенные при рождении именем) и «безыменнные» (*безименные* в написании П. В. Иванова, без имени). Живут те и другие в воде, и первые бьют вторых, «безыменнных», приговаривая: «У вас батько проклятый, у вас мате проклята! Воны вас родылы, а меня не дали!» (там же: 41). Здесь подчеркивается отсутствие имени как признак неполноценности умершего человека.

Матери умерших без обряда крещения младенцев строго соблюдали запрет на полевые работы в Троицын день, когда природным пространством якобы завладевали души безвременно скончавшихся детей (в том числе русалки). Считалось, что нарушители этого запрета подвергаются преследованию со стороны духов-мстителей. В одной из полесских (ровенских) быличек сообщается, что женщина вопреки запрету пошла в поле полоть пшеницу и услышала, как кто-то бегал по меже и кричал: «Гух, гух, гух! Соломняний дух! Мене мати породила, в вінці на лаві положила» [Меня мать породила, в веночке на лавке положила] (Галайчук 2016: 199). В этой реплике отразился широко известный у всех славян обычай хоронить маленьких детей в свадебном облачении (в веночке). Другая женщина шла мимо кладбища и слышала детские голоса: «...а мы деточки нехрїшчаны, то нас не принимают хрїшчаны!» (Ветковский р-н Гомельской обл.) (НДП 2012: 254 № 121).

Таким образом, содержанием текстов, произносимых умершими детьми, являются чаще всего: просьба окрестить; благодарность за акт посмертного символического крещения; упреки или проклятия в адрес родителей, не окрестивших или не давших имени младенцу; жалобы на то, что души младенцев не принимают в сообщество праведных душ, и т. п. Все эти речевые стереотипы характеризуют рассматриваемых нами персонажей как невинных жертв чужих грехов, как духов-страдальцев, приверженцев христианской веры, стремящихся попасть в Царство Божие. Однако по прошествии определенного срока (7, 12 лет) эти существа — если они не дождались от людей ритуала имянаречения — приобретали, по народным поверьям, свойства вредоносных духов, которые уже представляли серьезную опасность для людей. Умершие мальчики якобы становились чертями, а девочки — *русалками, мавками, нявками, повітрулями, лісницями* (карпатоукр.). И тогда люди защищались от них (как и от всей нечистой силы) общепринятыми в местной традиции растительными оберегами — луком, чесноком, полынью, тоей¹, тимьяном и т. п. Соответственно, изменялось и речевое поведение персонажей, генетически связанных с душами умерших некрещеных младенцев: они сетовали, что люди носят при себе растения-обереги; не будь этих апотропеев, они непременно навредили бы роженицам и их новорожденным детям. У гуцулов и бойков сохраняется поверье, что *мавки* гуляют в четверг на Русальной неделе и приговаривают: «Ск би ни лук, чеснок, ни

1 Травянистое растение, аконит сборный (*Aconitum Napellus* L.).

одилен зіле, мати синка породила, ми би его взели!» [Если бы не лук, чеснок, не «одилен-трава», то, как только мать сыночка родила, мы бы его забрали] (Гнатюк 2000: 127). В Верховинском районе Ивано-Франковской области похожая формула приписывалась «страченим дітям», т. е. загубленным матерями детям: «Якби не лук, цісок, не одолен-зілле, мамка синка породила, ми би його із'їли» [Если бы не лук, чеснок, не «одолен-зелье», то, как только мамка сыночка родила, мы бы его съели!] (Буйських 2014: 104). Множество вариантов этой же формулы-угрозы, произносимой женскими мифологическими персонажами, записывали этнографы на территории Закарпатской области. Вот один из текстов этого типа: «Якби не чеснок та не одолян-зілля, та не виділа би мамка синкове весілле» [Если бы не чеснок и не «одолян-зелье», не видать бы мамке сыновней свадьбы] (Король 2019: 259). По сообщению В. Шухевича, нявки во время своих совместных сборищ на Троицкой неделе водят хороводы и поют: «Йик би ни цибульи, ни чиснок та ни кидрове зільи, ані юдове зільи, то би був наш сьвіток» [Если бы не лук, не чеснок и не «кедровое» зелье, и не чертово зелье, то нашим стал бы весь свет] (Шухевич 1908: 200).

Рассмотренные нами стереотипы речевого поведения умерших без обряда крещения (имянаречения) детей позволяют сформулировать следующие выводы. Во-первых, эти формулы зафиксированы преимущественно на территории Украинских Карпат и — в меньшей степени — на западе Полесья. Во-вторых, в содержательном аспекте они демонстрируют разные эволюционные уровни мифологизации человеческой души, жаждущей попасть в рай, а в случае неудачи приобретающей признаки злого духа. В вербальных формулах — просьбах окрестить и дать имя часто используются термины родства («папа», «мама»), тогда как в репликах демонизированных персонажей, произошедших от некрещеных детей, высказываются прямые угрозы в адрес рожениц забрать у них новорожденных, съесть их, подчинить себе весь белый свет. В-третьих, та степень агрессии, которая проявляется в речевых стереотипах карпатоукраинских «потерчат», заметно сближает их с аналогичными южнославянскими персонажами, которые выделяются в славянской мифологии большей степенью демонизации по сравнению с западно- и восточнославянскими умершими младенцами. Наконец, само по себе активное речевое поведение этих духов может свидетельствовать о высоком уровне разработки их мифологических характеристик именно в народной демонологии Карпатского региона, сохраняющего многочисленные архаические этнокультурные черты.

Источники и литература

ПА — Полесский архив. Институт славяноведения РАН, Отдел этнолингвистики и фольклора.

Богатырев 1971 — *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. 544 с.

Буйських 2014 — *Буйських Ю.* Система традиційних міфологічних вірувань та уявлень гуцулів у вимірі сучасності // Народна творчість та етнографія. 2014. № 1. С. 98–107.

Виноградова 2019 — *Виноградова Л. Н.* Особая категория мифологических персонажей: души-«покутники» // Живая старина. 2019. № 2. С. 19–21.

Власова 1998 — *Власова М. Н.* Русские суеверия: энциклопедический словарь. СПб.: Азбука, 1998. 669 с.

Войтович 2015 — *Войтович Н.* Народна демонологія Бойківщини. Львів: СПОЛОМ, 2015. 228 с.

ВСЭС 2001 — Восточнославянский этнолингвистический сборник. М.: Индрик, 2001. 495 с.

Галайчук 2016 — *Галайчук В.* Українська міфологія. Харків: Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2016. 288 с.

Гнатюк 1912 — *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. У Львові: Накладом наукового товариства імени Шевченка, 1912. Т. 31–32. С. 131–424.

Гнатюк 2000 — *Гнатюк В.* Нарис української міфології. Львів: Інститут народознавства НАНУ, 2000. 263 с.

Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. 511 с.

Зеленин 1995 — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественною смертью и русалки. М.: Индрик, 1995. 430 с.

Зиновьев 1987 — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1987. 401 с.

Зубрицький 1909 — *Зубрицький М.* Селянські будинки в Мшанці Старосамбірського повіту // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1909. Т. 11. Ч. 1. С. 1–22.

Иванов 1893/5 — *Иванов П. В.* Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках. Материалы мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда // Сборник Харьковского историко-филоло-

гического общества. Харьков, 1893. Т. 5. (Труды Педагогического отдела Историко-филологического общества; вып. 1). С. 23–74.

Кабакова 1994 — *Кабакова Г. И.* Дети, умершие до крещения // Проблемы сучасної ареалогії. Київ: Наукова думка, 1994. С. 312–317.

Кайндль 2003 — *Кайндль Р. Ф.* Гуцули: їхнє життя, звичаї та народні перекази. 2-е видання, випр. і доп. / переклад з німецької Зиновивії Пенюк; наукове редагування і післямова Олександра Масана. Чернівці: Молодий буковинець, 2003. 200 с.

Корепова 2007 — Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / сост. К. Е. Корепова, Н. Б. Хромова, Ю. М. Шеваренкова. СПб.: Тропа Троянова, 2007. 495 с.

Король 2019 — *Король В. В.* Народна демонологія гуцулів Закарпаття: дис. ... канд. філол. наук / [место защиты Львов]. Ужгород; Львів, 2019 (на правах рукописи).

Крачковский 1874 — *Крачковский Ю. Ф.* Быт западно-русского селянина. М., 1874. 212 с. (Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете, 1873 г.; кн. 4).

Левкиевская 2012 — *Левкиевская Е. Е.* Дети некрещеные // Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века). Т. 2: Демонологизация умерших людей / сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М.: Языки славянских культур, 2012. С. 225–227.

Левкович 2010 — *Левкович Н.* Народна демонологія Бойківщини (Турківський район Львівської області) // Міфологія і фольклор. Загальноукраїнський науково-освітній журнал. Львів, 2010. № 1 (5). С. 71–87.

Левкович 2012 — *Левкович Н.* Традиційні уявлення бойків про душі померлих дітей (За польовими матеріалами) // Вісник Львівського університету. Серія історична. Львів, 2012. Вип. 47. С. 236–252.

Легенды 2005 — Легенды і паданні. Мінск: Беларуская навука, 2005. 552 с. (Беларуская народная творчасць).

Маркевич 1991 — *Маркевич Н. А.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ: Либідь, 1991. С. 52–170.

МБЭС 2011 — Міфалогія беларусаў: энцыклапедычны слоўнік / [склад.: І. Клімковіч, В. Аўтушка]. Мінск: Беларусь, 2011. 605 с.

НДП 2012 — Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века). Т. 2: Демонологизация умерших людей / сост.: Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М.: Языки славянских культур, 2012. 800 с. (Studia philologica).

НДП 2019 — Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века). Т. 4: Духи домашнего и природного

пространства. Нелокализованные персонажи / сост.: Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М.: Языки славянских культур, 2019. 829 с. (Studia philologica).

Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М.: Индрик, 2004. 767 с.

Плотникова 2013 — *Плотникова А. А.* Полесье как архаическая зона Славии: Этнолингвистический аспект // Славянское языкознание. XV Международный съезд славистов, Минск, 21–27 августа 2013 г. Доклады российской делегации / отв. ред. А. М. Молдован, С. М. Толстая. М.: Индрик, 2013. С. 233–253.

Полонијо, Шешо 2002 — *Полонијо И., Шешо Л.* «Дијете пред рајским вратима»: Народна вјеровања Јужних Славена у наднаравну манифестацију душа мртве дјече // Кодови словенских култура. № 7 (Деца). Београд, 2002. С. 102–130.

Померанцева 1975 — *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. 191 с.

ПЭЗ 2011 — Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння: у 2 частках. Ч. 1–2 / Полацкі дзярж. ун-т; [уклад., прадм. У. А. Лобача]. Наваполацк: Полацкі дзярж. ун-т, 2011. Ч. 1. 291 с. Ч. 2. 368 с.

Раденковић 2001 — *Раденковић Љ.* Некрштенац // Словенска митологија: енциклопедијски речник / ред. Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић; [прев. с рус. Радмила Мечанин, Љубинко Раденковић, Александар Лома]. Beograd: Zepet book world, 2001. С. 376–378.

РДС 1995 — Русский демонологический словарь / автор-составитель Т. А. Новичкова. СПб.: Петербург. писатель, 1995. 639 с.

Седакова 2004 — *Седакова О. А.* Поэтика обряда: Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик, 2004. 319 с.

СРНГ 12 — Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф. П. Филин, Ф. П. Сороколетов. Вып. 12. Л.: Наука, Ленинградское отд-ние, 1977. 368 с.

Толстая 2019 — *Толстая М. Н.* Две церковнославянские формулы в мифологии украинского Закарпатья // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы / Ин-т славяноведения РАН; отв. ред. С. М. Толстая. М.: Индрик, 2019. С. 96–113. DOI: 10.31168/91674-564-1.17.

Франко 1898 — *Франко Ів.* Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5. С. 160–218.

Черепанова 1983 — *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л.: Изд-во ЛГУ, 1983. 169 с.

Черепанова 1995 — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / сост. О. А. Черепанова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. 212 с.

Шейковский 1860 — *Шейковский К.* Быт подолян. Т. 1. Вып. 2. Киев: Губ. тип., 1860. [2], IV, 3–74 с.

Шейн 1902 — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб.: тип. Акад. наук, 1887–1902. Т. 1–3 (4 т.). Т. 3: Описание жилища, одежды, пищи, занятий; препровождение времени, игры, верования, обычное право; чародейство, колдовство, знахарство, лечение болезней, средства от напастей, поверья, суеверья, приметы и т. д. 1902. IV, 535 с.

Шухевич 1908 — *Шухевич В.* Гуцульщина: фізіографічний, етнольогічний і статистичний огляд: у 5 т. Т. 5. Львів: Загальна друкарня, 1908. 300 с.

Federowski 1897 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. T. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. Kraków: Wydawn. Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie, 1897. 509 s.

Moszyński 1967 — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. T. 2: Kultura duchowa, cz. 1. Warszawa: Książka i wiedza, 1967. 835 s.

Sychta SGK 3 — *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk: Wydawnictwo Polskiej akademii nauk, 1967–1976. T. 1–7. T. 3: Ł–O. 1969. 386 s.

References

Bogatyrev, P. G. *Voprosy teorii narodnogo iskusstva*. Moscow: Iskusstvo, 1971, 544 s.

Buīs'kykh, Iu. “Systema tradytsiinykh mifolohichnykh viruvan' ta uiaвлен' hutsuliv u vymiri suchasnosti.” *Narodna tvorchist' ta etnohrafia*, no. 1, Kyiv, 2014, s. 98–107.

Cherepanova, O. A. *Mifologicheskaia leksika Russkogo Severa*. Leningrad: Leningrad State University Publishing, 1983, 169 s.

Cherepanova, O. A., editor. *Mifologicheskie rasskazy i legendy Russkogo Severa*. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University Publishing, 1996, 212 s.

Halaichuk, V. *Ukrains'ka mifolohiia*. Kharkov: Knyzhkovyi Klub “Klub Simeinoho Dozwillia”, 2016, 288 s.

Kabakova, G. I. “Deti, umershie do kreshcheniia.” *Problemy suchasnoï arealohii*, Kiev: Naukova dumka, 1994, s. 312–317.

Klimkovich, I., and V. Aūtushka, editors. *Mifalohiia belarusaŭ: ěnsyklopedychny sloŭnik*. Minsk: Belarus', 2011, 605 s.

Korepova, K. E., and N. B. Khromova, and Iu. M. Shevarenkova, editors. *Mifologicheskie rasskazy i pover'ia Nizhegorodskogo Povolzh'ia*. Saint Petersburg: Tropa Troianova, 2007, 495 s.

Korol', V. V. *Narodna demonolohiia hutsuliv Zakarpattia*: PhD dissertation. Uzhhorod, Lvov, 2019 (manuscript).

Lehendy i padanni. Minsk: Belaruskaia navuka, 2005, 552 s.

Levkievskaya, E. E. "Deti nekreshchenye." *Narodnaia demonologiia Poles'ia (Publikatsii tekstov v zapisiakh 80–90-kh godov XX veka)*, t. 2: *Demonologizatsiia umerskhkh liudei*, ed. by L. N. Vinogradova, E. E. Levkievskaya, Moscow: LRC Publishing House, 2012, s. 225–227.

Levkovich, N. "Narodna demonolohiia Boikivshchyny (Turkivs'kyi raion L'vivs'koï oblasti)." *Mifolohiia i fol'klor. Zahal'noukraïns'kyi naukovo-osvitniï zhurnal*, no. 1 (5), Lvov, 2010, s. 71–87.

Levkovich, N. "Tradytisni uivlennia boikiv pro dushi pomerlykh ditei (Za pol'ovymy materialamy)." *Visnyk L'vivs'koho universytetu. Seriia istorychna*, vyp. 47, Lvov, 2012, s. 236–252.

Lobach, U. A., editor. *Polatski etnagrafichny zbornik*, vyp. 2: *Narodnaia proza belarusai Padzvinnia*, u 2 chastkakh, ch. 1–2. Novopolotsk: Polatski dziarzh. un-t, 2011.

Markevich, N. A. "Obychai, pover'ia, kukhnia i napitki malorossiian." *Ukraïntsi: Narodni viruvannia, povir'ia, demonolohiia*, Kiev: Lybid', 1991, s. 52–170.

Moszyński, K. *Kultura ludowa Słowian*, t. 2: *Kultura duchowa*, cz. 1. Warszawa: Książka i wiedza, 1967, 835 s.

Novichkova, T. A. *Russkii demonologicheskii slovar'*. Saint Petersburg: Peterburg. pisatel', 1995, 639 s.

Plotnikova, A. A. *Ėtnolingvisticheskaia geografiia Iuzhnoi Slavii*. Moscow: Indrik, 2004, 767 s.

Plotnikova, A. A. "Poles'e kak arkhaischeskaia zona Slavii: Ėtnolingvisticheskiï aspekt." *Slavianskoe iazykoznanie. XV Mezhdunarodnyi s'ezd slavistov, Minsk, 21–27 avgusta 2013 g. Doklady rossiiskoi delegatsii*, ed. by A. M. Moldovan, S. M. Tolstaya, Moscow: Indrik, 2013, s. 233–253.

Polonijo, I., Šešo, L. "Dijete pred rajskim vratima: Narodna vjeronanja Južnih Slavena u nadnaravnu manifestaciju duša mrtve djece." *Kodovi slovenskih kultura*, no. 7 (Deca), Beograd, 2002, s. 102–130.

Pomerantseva, Ė. V. *Mifologicheskie personazhi v russkom fol'klora*. Moscow: Nauka, 1975, 191 s.

Radenković, Lj. "Nekrštenac." *Slovenska mitologija: enciklopedijski rečnik*, ed. by Svetlana M. Tolstaya, Ljubinko Radenković, Beograd: Zepter book world, 2001, s. 376–378.

Sedakova, O. A. *Poëtika obriada: Pogrebal'nai obriadnost' vostochnykh i iuzhnykh slavian*. Moscow: Indrik, 2004, 319 s.

Slovar' russkikh narodnykh govorov, ed. by F. P. Filin, F. P. Sorokoletov, vyp. 12. Leningrad: Nauka, Leningradskoe otdelenie, 1977, 368 s.

Sychta, B. *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. 3, Ł–O. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk: Wydawnictwo Polskiej akademii nauk, 1969, 386 s.

Tolstaya, M. N. “Dve tserkovnoslavianskie formuly v mifologii ukrainskogo Zakarpat'ia.” *Slavianskie arkhaischeskie arealy v prostranstve Evropy*, ed. by S. M. Tolstaya, Moscow: Indrik, 2019, s. 96–113. DOI: 10.31168/91674-564-1.17.

Vinogradova, L. N. “Osobaia kategoriiia mifologicheskikh personazheĭ: dushi-pokutniki.” *Zhivaia starina*, no. 2, 2019, s. 19–21.

Vinogradova, L. N., and E. E. Levkievskaya, editors. *Narodnaia demonologiia Poles'ia (Publikatsii tekstov v zapisiakh 80–90-kh godov XX veka)*, t. 2: *Demonologizatsiia umerskikh liudeĭ*. Moscow: LRC Publishing House, 2012, 800 p.; t. 4: *Dukhi domashnego i prirodnogo prostranstva. Nelokalizovannye personazhi*, Moscow: LRC Publishing House, 2019, 829 s.

Vlasova, M. N. *Russkie sueveriiia: ětsiklopedicheskiĭ slovar'*. Saint Petersburg: Azbuka, 1998, 669 s.

Voitovych, N. *Narodna demonolohiia Boĭkivshchyny*. Lvov: SPOLOM, 2015, 228 s.

Vostochnoslavianskiĭ ětnolingvistichekii sbornik. Moscow: Indrik, 2001, 495 s.

Zinoviev, V. P., editor. *Mifologicheskije rasskazy russkogo naseleniia Vostochnoi Sibiri*. Novosibirsk: Nauka, Sibirskoe otdelenie, 1987, 401 s.

Lyudmila N. Vinogradova

Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

Markers of demonism in the appearance and behavior
of mythological characters

(Polesye and Carpatho-Ukrainian beliefs about deceased unbaptized children)

Representations of deceased unbaptized children as mythologized beings are more or less common in all Slavic traditions, but these characters occupy a different place in different regional mythologies. In some beliefs, they are perceived as relatively harmless souls from among their relatives, who must be considered, remembered in a timely manner, observe certain prohibitions on memorial days, and so on. In others beliefs, they are very dangerous spirits that can provoke various troubles, diseases and natural disasters. In some beliefs, these mythical creatures do not stand out from the total number of “unclean” dead. Accordingly, not everywhere these spirits form an independent class of demonological

images in the general ethnic character system, they are not universally designated by specific terms and have a set of stable mythological characteristics. The article examines folk beliefs recorded in Polesye and in the Ukrainian Carpathians about the demonization of the souls of unbaptized children, and also attempts to characterize this category of the dead in terms of their speech behavior, which indicates the character's acquisition of the status of evil spirits. The active speech behavior of these spirits characteristic of the Carpathian-Ukrainian tradition may indicate a high level of development of their mythological characteristics in the folk demonology of the Carpathian region, which preserves numerous archaic ethnocultural features.

Keywords: folk demonology, Polesye and Carpathian folk mythology, speech behavior stereotypes, unbaptized children, demonization of dead people.