

S T U D I A
MYTHO
LOGICA
S L A V I C A

25



2
0
2
2

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA
ISSN 1408-6271 wwwISSN 1581-128x

Uredniški svet / Natka Badurina (Università degli Studi di Udine), Nikos Čausidis (Univerzitet
Consiglio di redazione / Sv. Kiril i Metodi, Skopje), Larisa Fialkova (University of Haifa), Mare Kõiva
Advisory Board (Estonian Institute of Folklore, Tartu), Monika Kroječ Telban (Inštitut za
slovensko narodopisje ZRC SAZU, Ljubljana), Janina Kursite (Univerza v Rigi),
Jumaniyozova Mamlakat Tojievna (Urgench state university), Nijolė Laurinkienė
(Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, Vilnius), Mirjam Mencej (Univerza v
Ljubljani), Vlado Nartnik (Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša, ZRC SAZU,
Ljubljana), Andrej Pleterski (Inštitut za arheologijo, ZRC SAZU, Ljubljana),
Ljubinko Radenković (SANU, Beograd), Svetlana Tolstaja (Institut slavjanovedenija
Rossijskoj Akademii Nauk, Moskva)

Uredništvo / Saša Babič (odgovorna urednica/co-direttrice/Editor-in-Chief), ZRC SAZU, Inštitut
Redazione / za slovensko narodopisje, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenija/Slovenia, E-mail:
Editorial Board Sasa.Babic@zrc-sazu.si

Katja Hrobat Virloget (odgovorna urednica/co-direttrice/Editor-in-Chief), Univerza na
Primorskem, Fakulteta za humanistične študije, Oddelek za antropologijo in kulturne
študije, Titov trg 5, 6000 Koper, Slovenija/Slovenia, E-mail: katja.hrobat@fhs.upr.si
Roberto Dapit, Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Letterature,
Comunicazione, Formazione e Società, Via Tarcisio Petracco 8, 33100 Udine,
Italia/Italia, E-mail: roberto.dapit@uniud.it

Izdajata / Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Inštitut
Publicato da / za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija
Published by in / e / and

Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Letterature, Comunicazione,
Formazione e Società, Udine, Italia

Založnik / Casa editrice / Založba ZRC / ZRC Publishing, ZRC SAZU
Publishing house

Spletna stran / <http://sms.zrc-sazu.si/>
Sito internet / Website <http://ojs.zrc-sazu.si/sms/>

Prispevki so recenzirani / Gli articoli sono sottoposti a referaggio / The articles are externally peer-reviewed
Izhaja s podporo Agencije za raziskovalno dejavnost RS / Pubblicato con il sostegno finanziario deli' Agenzia per
la ricerca scientifica della Repubblica di Slovenia / Published with the support of the Slovenian Research Agency
Studia mythologica Slavica is included in the following databases: MLA Bibliography; SCOPUS, Sachkatalog
der Bibliothek - RGK des DAI; IBZ; FRANCIS; HJG (The History Journals Guide); OCLE; INTUTE: Arts
and Humanities UK, EBSCO, ERIH plus, ANVUR.

Slika na ovitku / Fotografia sul copertina / Cover photo:
Gvido Birola, Kuga (Peste / Plague), 1972.

Naklada / Tiratura / Imprint 300

Tisk / Stampato da / Printed by Collegium Graphicum, d. o. o.



«Нечистые» покойники в представлениях населения белорусско-русского (Полоцко-Псковского и Витебско-Смоленского) пограничья

Владимир Е. Овсейчик

Članek obravnava razumevanje »nečistih« mrtvih na podlagi gradiva belorusko-ruskega (Polock-Pskov in Vitebsk-Smolensk) obmejnega območja. Posebna pozornost je namenjena analizi takšnih kategorij »nečistih« mrtvih, kot so nekrščeni otroci, samomori in čarovniki. Študija je tudi na podlagi sodobnih materialov pokazala prisotnost številnih arhaizmov v teh predstavah. Prispevek spremlja razvoj pogrebnih obredov »nečistih« mrtvih, pa tudi verovanja, povezana z njimi. Študija temelji na objavljenem in arhivskem gradivu ter avtorjevih zapiskih. Pomembno mesto v razpravi ima gradivo folklornih in etnografskih odprav, ki so bile izvedene v regiji ob koncu XX – začetku XXI stoletja. Velik del teh gradiv je objavljen prvič.

KLJUČNE BESEDE: folklorna demonologija, "nečisti" mrtvi, samomori, nekrščeni otroci, čarovniki, pogrebni obredi, beloruska meja

The article deals with the perceptions of «un-pure» dead people on the basis of the materials of the Belarusian-Russian (Polotsk-Pskov and Vitebsk-Smolensk) borderland. Special attention is paid to the analysis of such categories of «un-pure» dead people as unbaptized children, suicides and sorcerers. The study has shown the presence of many archaisms in these representations even on the basis of contemporary materials. The paper traces the evolution of the funeral rites of the «un-pure» dead, as well as the beliefs associated with them. The study is based on published and archival materials, as well as the author's notes. An important place in the study belongs to the materials of folklore and ethnographic expeditions which were conducted in the region at the end of XXth – beginning of XXIst century. A significant part of these materials is published for the first time.

KEYWORDS: folk demonology, mythology, «un-pure» dead, suicides, unbaptized children, sorcerers, funeral rites, Belarusian-Russian borderland

Существенным фрагментом славянской мифологической системы являются персонажи, происходящие от умерших людей. Особое место среди них занимает группа так называемых «нечистых» покойников. К данной категории относятся покойники, умершие преждевременно, не «своей» смертью, а также те, кто при жизни общался с нечистой силой. Исследование поверий и представлений, связанных с этой группой персонажей, чрезвычайно актуально. Как справедливо отмечали Е.Е. Виноградова и О.А. Левкиевская, «мифологизация умерших – один из наиболее

продуктивных механизмов создания демонологических образов в славянской традиции» (НДП 2012: 7).

В славянской гуманитаристике проблематика, связанная с «нечистыми» покойниками, не относится к числу неразработанных. Интерес к ней проявляется уже довольно длительный период. Еще в начале XX в. русский исследователь Д.К. Зеленин опубликовал свою фундаментальную работу «Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки» (1916 г.), где систематизировал материалы по мифологическим персонажам, которые происходят из «нечистых» покойников (Зеленин 1995). Особенную популярность данная проблематика получает в конце XX – начале XXI в. В этот период был опубликован ряд серьезных исследований российских ученых Л.Н. Виноградовой, Е.Е. Левкиевской, О.А. Седаковой, С.М. Толстой (Виноградова 1986; Виноградова 2000а; Виноградова 2000б; Виноградова 2001; Виноградова, Толстая 1994; Седакова 1983; Седакова 2004; Толстая 2001; НДП 2012).

В работах, опубликованных в конце XX – начале XXI в. по данной проблематике, значительное место было отведено анализу полесских материалов. Эта особенность обусловлена тем, что Полесье воспринималось исследователями как «архаическая в этнокультурных отношениях область» (Толстой, Толстая 1983: 7), а также «одним из тех «узловых» славянских регионов, по отношению к которым в первую очередь следует ставить задачу комплексного изучения славянских древностей» (Толстой, Толстая 1983: 8). Такое понимание полесского региона надолго предопределило подходы в исследовании многих аспектов традиционной культуры славянского (преимущественно восточнославянского) региона. Данная направленность этнографических, фольклористических и этнолингвистических исследований вылилась в доминирование собственно полесских материалов при рассмотрении многих явлений традиционной культуры восточных славян. В то же время другие регионы славянского мира представлены значительно меньше.

В качестве региона данного исследования было выбрано современное белорусско-русское (Полоцко-Псковское и Витебско-Смоленское) пограничье¹. Эта территория представляется довольно перспективной с точки зрения исследования архаических пластов духовной культуры славян. Традиционный этнокультурный ландшафт пограничья сформировался в результате длительного межэтнического взаимодействия и нашел своё отображение в различных сферах народной культуры региона, в т.ч. в мифологии и обрядности. В работе две зоны на белорусско-русском пограничье (Полоцко-Псковском и Витебско-Смоленском) рассматриваются как общий регион. Исследования, проведенные на этих территориях, показали удивительное сходство их этнокультурных традиций². В статье предпринята попытка комплексной

¹ В соответствие с современным административно-территориальным делением в регион исследования будут входить территории Витебской области (Республика Беларусь), а также Псковской и Смоленской областей Российской Федерации.

² Исследования Полоцкого государственного университета Витебско-Смоленского и Полоцко-Псковского пограничья осуществлялись в ходе работы по темам БРФФИ-РФФИ: «Традиционный культурно-языковой ландшафт белорусско-русского (Витебско-Смоленского) пограничья XX – начала XXI в.: символика фольклорных образов, ритуальные функции и их коммуникативные репрезентации»

характеристики представлений и поверий о «нечистых» покойниках у населения белорусско-русского (Полоцко-Псковского и Витебско-Смоленского) пограничья на основе материалов XIX – начала XXI в. Особое внимание уделено анализу таких категорий как некрещеные дети, самоубийцы и колдуны. В работе также прослеживается эволюция верований и обрядовых действий, связанных с этими группами персонажей. Для выявления региональных особенностей данного фрагмента славянской мифологии, а также его представления на общеславянском фоне, материалы с белорусско-русского пограничья не редко сопоставляются с материалами иных региональных традиций (в первую очередь, с полесской). В статье широко используются материалы современных полевых фольклорно-этнографических исследований автора. Значительная их часть впервые вводится в научный оборот.

«СВОЯ» И «НЕ СВОЯ» СМЕРТЬ

Согласно традиционным верованиям населения региона натуральной («правильной») смертью человека считалась «своя» смерть (т.е. смерть «от старости»). В таком случае смерть человека наступает в результате того, что тот прожил свой «век»: *«А, стары як памёр дык ён аджыў ужо век свой...»* (Фольклорный архив Полоцкого государственного университета³, Докшицкий район Витебской области). Такая обусловленность объясняется связью в традиционном сознании понятия «век» (продолжительность жизни человека) с его «долей», которая ему дается при рождении (Толстая 2010: 131). На анализе славянского материала О.А. Седакова приходит к выводу, что в традиционном обществе век как срок человеческой жизни (который не имеет точного количественного измерения) – время наполненное, близкое к доле, время расходования первоначально заложенной жизненной потенции (Седакова 2004: 40). В таком случае натуральная смерть человека наступает, когда тот исчерпал свою жизненную силу, потратил ее в течение всей жизни. В представлении населения региона эта схема может быть выражена следующим образом: *«Ну, чаму ён памірае, хлеб увесь свой з’еў»* (ФАПолоцкГУ, Докшицкий район Витебской области). Согласно таким верованиям срок человеческой жизни четко определен его долей, как и момент наступления смерти: *«Ну раней жа ж не памрэш, калі табе назначана столька ты і пражывееш»* (ФАПолоцкГУ, Глубокский район Витебской области). Как следует из материалов XIX – начала XX в., наделяет долей и отмеряет продолжительность человеческой жизни Бог. Такие поверья довольно широко представлены и в современных полевых записях, зафиксированных в регионе (ПЭЗ 2011а: 54–57). В таком случае продолжительность

(2014-2016; № Г14РП-003); «Традиционный этнокультурный и языковой ландшафт Витебско-Псковского пограничья в конце XIX – начале XXI в.: уровни репрезентации и динамика кросскультурных связей» (2016-2018; № Г16РП-004); «Субкультура детства в дискурсе устной истории, языке и фольклоре Витебско-Псковского пограничья XX – начала XXI века» (2020-2022; № Г20Р-095).

³ Далее – ФАПолоцкГУ.

жизни может быть определено следующим образом: *«Ну ўжо нада ж усё, што чалавеку назначана ад Бога, нада ўсё прайці»* (ФАПолоцкГУ, Глубокский район Витебской области). В связи с этим смерть человека «от старости» определялась как *«па-божаму памерці»* (ТМКБ 2004: 387).

Вариант «умереть своей смертью», согласно традиционным представлениям, является идеальным. В славянской традиции схема предусматривает отклонение как в сторону преждевременной, так и в сторону запоздалой смерти («недожитого» и «пережитого» века) (Байбурин 1993: 102). Поверья о «пережитом» веке более характерны для южных славян. В восточнославянской традиции, как свидетельствуют материалы исследования О.А. Седаковой, такие верования не имеют широкого распространения. Существуют некоторые особенности одежды и транспорта на похоронах стариков, а также поверья о том, как некогда стариков убивали («сажали на лубок»). По мнению О.А. Седаковой последние представления были распространены преимущественно на Украине (Седакова 2004: 41). Однако, как свидетельствуют материалы, аналогичные поверья довольно широко распространены в белорусском традиционном эпосе, в том числе и на севере Беларуси (ПЭЗ 2011а: 37; ЛПП 1983: 104–108). Зафиксированы они и в Псковском регионе даже по материалам записей конца XX в. (СПО 2004: 152). При этом все же надо согласиться с Д.К. Зелениным и О.А. Седаковой, что более распространены на восточнославянской территории представления о преждевременно умерших и умерших «не своей» смертью (Зеленин 1995: 39–40; Седакова 2004: 39–41).

Согласно верованиям населения региона, умершие «своей» смертью переходили в категорию «дедов» (предков). К им относились с глубоким уважением и регулярно поминали (Аўсейчык 2015). Преждевременно умершие характеризовались как «нечистые» покойники. Они лишались этого почитания (а потому и поминовения), считались опасными для живых. Согласно традиционным представлениям, преждевременная смерть оставляла покойнику не потраченную в земной жизни энергию, которую он должен тратить после смерти, но уже на вред людям (МБ 2011: 449).

Следы архаических представлений о «недожитом» веке еще до нашего времени сохраняются в своеобразном характере похорон молодежи. Так, специфической является похоронная одежда молодых людей, достигших возраста вступления в брак, но при жизни браком не сочетавшихся. Таких покойников было принято хоронить в свадебной одежде («как под венец»). Подобные верования широко предоставлены и в современных записях: *«Як на вяселле: дзеўцы адзявалі вэлом, белае плацце, а мальцу – касцюм, кветачку, ленту»* (Шарковщинский район Витебской области) (ТМКБ 2004: 379). Сохранилась также традиция молодых покойников из дома на кладбище не везти, а нести на руках: *«Вот тут кладбішча блізка. Был маладой парэнь, пад паязд папал. Сколька яму была, шаснаццаць. Ну яго няслі хлопцы, аднакласнікі, ціпа вот вашага возраста. Он в васьмом класе учылся. І так яго атняслі да этага кладбішча»* (ФАПолоцкГУ, Верхнедвинский район Витебской области). По мнению О.А. Седаковой, из двух традиций перемещения гроба из дома на кладбище: нести и везти, более архаической видится первая. Не зря при сосуществовании обеих

традиций в локальном варианте обряда первая характерна для похорон «опасных» покойников (Седакова 2004: 76–77). В условиях мифопоэтического мировоззрения такими опасными и представляются молодые покойники, поскольку еще не исчерпали свою жизненную силу и могут ее использовать на вред живым.

В фольклорно-этнографических материалах, зафиксированных в регионе, довольно широко представлены поверья о возвращающихся с «того» света беспокойных душах. В современных записях, как правило, «хождение» покойника объясняется нарушениями в проведении похоронного обряда («не то надели», «не выполнили волю» и др.). Такие верования отчетливо прослеживаются по современным полевым материалам из северной Беларуси (ПЭЗ 2011b). В связи с этим в современной похоронной обрядности населения региона сохраняются строгие предписания и запреты относительно подготовки умершего к погребению (Овсейчик 2021: 57–58). Несколько реже в полевых записях встречаются сюжеты, в которых «хождение» покойника объясняется не выполненными обязанностями при жизни (муж приходит к жене, жених – к невесте, мать – к ребенку и т.д.). В более поздних описаниях «хождение» покойника может объясняться и его «безбожным» поведением при жизни. В ряде случаев это касается атеистического образа жизни в советский период. При этом показательно, что несмотря на существенную эволюцию представлений, архаическая модель «земля не принимает нечистых покойников» срабатывает и в новых условиях: *«І ўсё врэмя хадзіла [после смерти женщина-комунистка – О.В.] і здавалася, відна, да сарака дней не прымала яе зямля. І на тым свеце не прынялі»* (Докшицкий район Витебской области) (ПЭЗ 2011b: 198).

С течением времени архаические представления о «своей» / «не своей» смерти и потенциальном вреде покойников, умерших преждевременно, претерпели значительные изменения. На основе анализа славянских материалов О.А. Седакова приходит к выводу, что всякая внезапная и насильственная смерть уже не рассматривается как причина «хождения» покойника, а умершие не считаются «нечистыми» и «опасными» (например, это касается молодых умерших). А некоторые виды «не своей» смерти приобретают противоположный статус «святой» смерти (Седакова 2004: 46). Как следует из полесских материалов, «святой» смертью может считаться смерть от молнии (Седакова 1983: 254). Аналогичные поверья фиксируются и в северной Беларуси в современный период: *«<...> молнія забівае чалавека, які Бога дастойны»* (ФАПолоцкГУ, Бешенковичский район Витебской области). Но при этом в регионе еще встречается и обратная интерпретации такой смерти: *«Як нярун забіваў чалавека, то ён лічыўся вельмі грэшны»* (ФАПолоцкГУ, Глубокский район Витебской области).

Как свидетельствуют восточнославянские материалы, некоторые категории умерших также перестают считаться «нечистыми». Согласно полесским материалам второй половины XX в., «нечистыми» перестают считаться те, кто утонул. На основе анализа полесских материалов О.А. Седакова пришла к выводу, что такая смерть даже считается «святой» (Седакова 1983: 254). Однако, как показывают материалы конца XIX – начала XX в. и современные полевые материалы с Полоцко-Псковского и Витебско-Смоленского пограничья, такая характеристика относится только к тем

умершим, которые утонули не по своей воле. Утопленников-самоубийц еще и в современный период устойчиво относят к общей категории «нечистых» покойников. Прочно сохранялся и запрет хоронить их на общих кладбищах. «*Было запрэщчона хараніць нехрышчоных, тых, хто павесіўся, утаніўся*» (Полоцкий район Витебской области) (ПЭЗ 2011b: 197). «*А на стараму закону далжны ўтопленікі, даўленікі не на кладбішчы, а каля кладбішча хараніць*» (Полоцкий район Витебской области) (ПЭЗ 2011b: 214–215). Сохранились также представления о том, что утопленников, как и других самоубийц, нельзя поминать вместе с остальными умершими. При этом в материалах описываются довольно специфические способы их поминовения: «*Утопленікаў толькі памінаюць. Памін доходзіць, када памыеш плацце, папалошчыш, тады, гаворуць, прыдзі, сядзь на парог і памяні. Гаворуць, толькі этат паміна даходзіць*» (Городокский район Витебской области) (ТМКБ 2004: 387).

Как следует из материалов XIX – начала XXI в., у населения белорусско-русского пограничья категорию «нечистых» покойников составляли самоубийцы и некрещеные дети (однако в более поздних записях последние исключаются из этой группы), а также умершие, которые при жизни считались колдунами. Вместе с тем, как следует из материалов (преимущественно полесских), в славянской традиции к «нечистым» относились также и иные категории покойников. К ним причислялись умершие беременными женщины и роженицы (раньше сорока дней после родов и т.о. не прошли обряд церковного очищения) (Толстая 2009: 90). К категории «нечистых» могли относить и тех, кто умер в «нехорошее» время. Так, в Полесье считалось, что девушка, которая умрет на Русальной неделе, станет русалкой (Левкиевская 2009: 119–120). Свидетельства и материалы по этим категориям «нечистых» у населения Полоцко-Псковского и Витебско-Смоленского пограничья довольно отрывочные и несистемные. А потому восстановить их образ на основе имеющихся материалов не представляется возможным.

НЕКРЕЩЕННЫЕ ДЕТИ

Значимый фрагмент народной мифологии населения пограничья составляют поверья об умерших некрещеных детях. Уже достаточно рано под влиянием христианства поверья об умерших детях распались на две традиции: одна касалась некрещеных детей, к которым сохранилось отношение как к «нечистым», вторая – крещеных, которые считались ангелами (Седакова 2004: 46). Источники XIX – начала XX в. довольно четко отражают такое разделение. Более архаических представлений в фольклорно-этнографических материалах этого периода не встречается. В ряде случаев лишь фиксируются некоторые уточнения относительно того, кто мог стать ангелом. Так, на Витебщине считалось, что ангелом мог стать только тот ребенок, который еще не ходил, не говорил и не отведал молока матери (Никифоровский 1897: 46).

Как показали исследования Е.Е. Левкиевской по материалам Полесья, образ некрещеного ребенка имеет довольно слабую степень демоничности. Он не обладает

какими-либо демоническими свойствами и принадлежит скорее к ряду «душ», чем к демонам. Согласно таким верованиям, некрещенные дети почти не вредят людям, как другие «нечистые» покойники. В полесской традиции они предстают несчастливыми существами, которые не могут попасть в рай (НДП 2012: 225–226). В значительной части материалов в регионе Полоцко-Псковского и Витебско-Смоленского пограничья такая характеристика данного образа соответствует выводам Е.Е. Левкиевской. Однако некоторые этнографические и фольклорные материалы XIX – начала XX в. указывают на более архаические представления. Так, по свидетельству этнографов Н.Я. Никифоровского и А.Е. Богдановича, некрещенные дети, как и женщины-самоубийцы, после смерти превращались в русалок (Никифоровский 1897: 295; Богданович 1895: 77). В современный период все же большая часть записей рассказывает про ангельский статус всех умерших детей, вне зависимости от крещения.

В быличках и поверьях населения региона довольно распространенным является сюжет о том, что души некрещенных детей не могут попасть в рай, а потому летают по ночам и просят окрестить. Их нахождение в этом мире объясняется в народных поверьях тем, что такие души не принимает Бог, поскольку они не крещены и не имеют имени. В традиции населения региона распространенным является сюжет о символическом «крещении» после смерти некрещенных детей. Как следует из анализа источников, данная традиция распространена на территории всего региона. Согласно народным поверьям, факт крещения (даже после смерти) разрешит таким душам попасть в рай. Сама процедура проводится при встрече с душой умершего и имеет характер имянаречения: «Умершее без «кста» дитя не разлучается с местом погребения до семилетнего срока. По ночам оно приходит в дом родителей и кровных родственников, требуя «кста и пахова» жалобным воплем. Для успокоения дитяти и собственного, нужно перекреститься и перекрестить место перед собою, откуда слышится плач. <...> На всю жизнь счастливый будет тот, кто даст дитяти имя: стоит только произнести два-три имени того пола, к которому принадлежит дитя, - и оно смолкнет. Но когда вопль об имени не прекращается, нужно привести другое лицо, не объясняя ему ни причины, ни цели и ничего не говоря о своей неудаче, при повторении которой дитя особенно болезненно вскрикивает и оставляет землю» (Никифоровский 1897: 17–18).

У населения региона также фиксируются поверья, согласно которым душа некрещеного ребенка ассоциируется с падающей звездой. Такие представления довольно характерные для северобелорусской традиции (МБ 2011: 195). Мотив падающей звезды как души некрещеного ребенка спорадически фиксируется на западе и востоке Полесья, а также у поляков (НДП 2012: 235). Считалось, что для того, чтобы спасти такую некрещеную душу нужно в момент «падения» ее перекрестить и дать имя (МБ 2011: 195; НДП 2012: 235–237). Аналогичные поверья фиксируются и в ходе современных полевых исследований в регионе:

«Вот, казалі, вот як зорка ляціць, дык гэта няхрышчанае дзіцё ляціць, хто няхрышчаны памёр, дак вот гэта няхрышчаны, тады нада храсціць як увідзіш: “Во імя Айца...” Перахрысіць, каб яно ўжо, гэта ж, ляцела, ня хрышчаныя, кажучь,

дзеці, ну гэта мамка казала і татка во гэдак во кажсаць: “Зорачкі, звёздачкі гэтыя лятуць, гэта ж няхрышчаныя дзеткі паміралі”. Вайна ж во ведама была сколькі ж гадоў, а ўсяк жа ж, во, кажсаць, няхрышчаныя дзеткі паўміралі» (ФАПолоцкГУ, Докшицкий район Витебской области).

«А не казалі нічога, вось як зорка ляціць па небе? Ну, дык гэта кажсуць, душу не прынімаець Бог. <...> Хрысціць нада. <...> Ну. Кажсуць, тады прымуць. Кажсуць, калі дзева, дык Ева, а калі малец, дык Адам. <...> Еслі дзева, дык Ева, а еслі малец, дык Адам. Ну гэта нас вучылі малых» (ФАПолоцкГУ, Докшицкий район Витебской области).

Широкий комментарий в фольклорно-этнографических записях получил запрет хоронить некрещеных детей на общих кладбищах. Такой запрет строго выполнялся еще в первой половине XX в. Воспоминания об этом встречаются и в ходе современных полевых исследований в регионе: *«А вось дзеці ж паміралі часцей малыя. Як яшчэ не хрышчаны дзіцёнак? – Ну як ня хрышчаны, дык ужо дужа непрыятна. Дажэ не хацелі на кладбішчы хаваць, хавалі там з бірага кладбішча, там дзе ня свенчаныя кладбішча, там хаваюць»* (ФАПолоцкГУ, Шарковщинский район Витебской области). Как свидетельствуют фольклорно-этнографические материалы, во второй половине XX – начале XXI в. такие верования значительно эволюционировали. Прежнее представление о «нечистоте» детей, умерших некрещеными, в современном обществе заменяется на противоположное об их «невинности» и «негрешности»: *«А вот маленькі яшчэ дзіцёнак, такі нехрышчоны? – Ён яшчэ нягрэшны»* (ФАПолоцкГУ, Глубокский район Витебской области). В связи с этим, похороны детей происходят в наше время вместе с остальными умершими. При этом показательно, что в ряде случаев обязательным считается «прикопать к родным», т.е. похоронить рядом или в ту же могилу: *«А дзяцей прыкапаюць да сваіх родных і туды хароняць»* (ФАПолоцкГУ, Глубокский район Витебской области).

Как свидетельствуют современные полевые материалы, обязательной процедурой во время погребения на кладбище считается «крещение» умершего ребенка. Однако эта процедура не аналогична выше описанному ритуалу имянаречения. Она трактуется уже как обязательный элемент христианской обрядности: *«А вот нехрышчоныя дзеці, яшчэ маленькія, што, тожа не харанілі раней на кладбішчы? <...> – А, гэтакі хароняць. Гэткага хароняць, самі вадой свяцёнай пасвенцяць, хрэсцік павешаюць яму і ў магілцы закапаюць»* (ФАПолоцкГУ, Миорский район Витебской области). Похожий ритуал, по свидетельству респондентов, мог выполнять и священник: *«Памершага дзіця бацюшка крысціў і даваў яму імя»* (ФАПолоцкГУ, Глубокский район Витебской области).

САМОУБИЙЦЫ

Отдельную категорию умерших составляют самоубийцы, которые в традиционном мировоззрении существенно отличались от покойников, умерших от старости. Среди населения региона довольно распространены представления о том, что к

самоубийству человека подталкивает нечистая сила. В таком случае считается, что смерть не обусловлена только волей человека. Такие верования широко встречаются в источниках XIX – начала XX в. Они прослеживаются и по материалам современных полевых исследований: *«Каб чалавек навесіўся, то гэта яго чорт цягне»* (Лепельский район Витебской области) (ПЭЗ 2011b: 217). В связи с этим представлением распространен и сюжет о том, что когда человек перекрестится, произнесет молитву или вспомнит имя Господа, то нечистая сила отступит и самоубийство окажется неудачным: *«Раз перакрысьціўся, значыць, не навешаецца»* (Глубокский район Витебской области) (ПЭЗ 2011b: 216). В регионе фиксируются и представления о том, что самоубийство нельзя совершить, когда на человеке есть нательный крестик. Распространены в современных записях сюжеты о том, что как только человек снимет крестик, то может повеситься:

«Калі ў чалавека хрэсцік на грудзях, чалавек ніколі не навешаецца, бо чорт баіцца хрэста» (ФАПолоцкГУ, Миорский район Витебской области).

«А тады адзін раз ей гэта ўжо надаела, і яна задумала навешацца, і не магла неяк атважыцца, пака хрэсцік не сняла з шыі. Як хрэсцік сняла з шыі, палажыла на стол, і ўсё – навешалася» (Шарковщинский район Витебской области) (ПЭЗ 2011b: 216).

Как свидетельствуют материалы XIX – начала XX в. и современные полевые исследования у населения региона довольно распространенными были представления про незавидное посмертное существование самоубийц в «ином» мире. Считалось, что самоубийцы не присоединяются к общей категории предков («дедов»). Согласно общеславянским представлениям, после смерти душа самоубийц достается нечистой силе. Распространенными являются поверья относительно того, что на таких умерших «черти катаются». В традиционном эпосе населения пограничья данные представления встречаются довольно часто. Они фиксировались еще в материалах второй половины XX в.:

«Утопленник, удушенник – черту конь» (Фольклорный архив Псковского государственного университета⁴, Усвяцкий район Псковской области).

«Шел мужик домой. Пьяненький. Встретил кума, на тройке тот ехал. Сел мужик к нему на тройку. Едут, разговаривают. А кум спрашивает: “Знаешь ты на каких конях едешь? – Тот говорит: «Знаешь, кони как кони». А кум опять: “Вот, этот – на одного показывает, – утопленник такой. Вот этот – удушенник. Вот этот – тоже удушенник...” Испугался мужик. Молитву прочитал. Очнулся. Смотрит – сидит на коряге, а ведь верст десять проехал!» (ФАПсковГУ, Усвяцкий район Псковской области).

«Это люди такие самотратцы – сами себя тратят, губят. Вот на них черти и ездют» (ФАПсковГУ, Усвяцкий район Псковской области).

В связи с общеславянским представлением о том, что душа самоубийцы достается нечистой силе (черту), то его смерть воспринимается не случайной и в связи с пространственной локализацией. Как показывают материалы XIX – начала XX

⁴ Далее – ФАПсковГУ.

в., осуществление самоубийства происходит в местах, которые на символическом уровне ассоциируются с пограничной территорией: «Особенно часто вешаются несчастные самоубийцы в хлевах, гумнах, где по народным воззрениям обитает домовый» (Добровольский 1914: 989) Про похожий характер свидетельствуют и современные полевые материалы. Значительная часть из них сообщает, что самоубийство происходит в хлеве, бане, на чердаке и т.д. (ПЭЗ 2011b: 215, 216). Среди населения распространено убеждение, что место осуществления самоубийства – плохое место. В современных записях это объясняется тем, что самоубийца связан с местом своей смерти, там он «ходит» и пугает: *«А яна гаворыць: “Я ж, дзеткі, гэтак баюся, ён жа цэлую ноч лётаець па гарэ. І я вот толькі засну і на чардаке грукатня там, дзе ён навешаўся”»* (Глубокский район Витебской области) (ПЭЗ 2011b: 217).

Смерть самоубийцы, как считается, сопровождается плохой погодой. В регионе фиксируются представления о том, что смерть «хорошего» человека и его похороны сопровождаются хорошей погодой, а смерть грешника (самоубийцы, колдуна и т.д.) – плохой. На этот счет существовали довольно специфические толкования: «Сильный и продолжительный ветер, особенно при солнечной погоде, указывает на насильственную и преждевременную смерть какого-либо человека, преимущественно, утопленника, удушенника. Возмутившийся преждевременную кончину ветер хочет выплеснуть первого из воды, а второго – сорвать с петли» (Никифоровский 1897: 214).

У населения региона по отношению к таким умершим существовал иной, чем для покойников, умерших «своей» смертью, вариант похоронного обряда. Самоубийц могли не обмывать, хоронить в той одежде, в которой они встретили смерть, иногда даже без гроба (или его делали из самых плохих досок). По ним не справляли поминки и их не отпевали (ППГ 1986: 27; Шейн 1890: 549–550). Похожие предписания еще упоминают респонденты: *«І, бывала, крыста нільзя паставіць, еслі сам сябе згубіў, задавіў. Толькі асінавы кол. А ціперь усё – і гроб купляюць, і крысты ставюць, нічога нет. Ніхто ў Бога ня веріць»* (Городокский район Витебской области) (ТМКБ 2004: 387).

Повсюду в регионе самоубийц запрещалось хоронить на общих кладбищах. Местами их похорон чаще выступали те локусы, которые в народном сознании устойчиво соотносились с пограничной территорией, или были связаны с символикой хаоса (в болотистых местах, у перекрестков, в канаве около кладбища и т.д.) (Шейн 1890: 550). Нередко самоубийц хоронили в местах их смерти. В ряде случаев, как сообщают источники, самоубийц хоронили в лесу, на поле или на горе. Могилы для самоубийц выбирались на перекрестках или на возвышенностях в лесу, которые затем обычно расчищались, чтобы их было видно издали. В Витебской губернии, на вершины кургана сажали осиновое дерево, и когда оно вырастало большое, вешали на нем убитых воронов, сов, жаб и змей (ППГ 1986: 104–105). Выбор места погребения для самоубийц был обусловлен нуждой «гарантировать безопасность не только живым, но и “хорошим” покойникам» (МБ 2011: 450).

Как свидетельствуют материалы, место погребения самоубийцы устойчиво характеризовалось как «нечистое» место. Как сообщал этнограф Н.Я. Никифоровский, туда не ходят даже родные: «На могилы самоубийц не заходят даже самые близкие родственники, к ним не подпускается и домашний скот на паству, и только невозбранно сюда забегают собаки: чем больше они бесчинствуют здесь, тем достойнее наказуется самоубийца» (Никифоровский 1897: 295). Как считалось, место погребения самоубийцы могло приносить вред и несчастья: «Крестьяне пугались покойников-самоубийц, а также мест, где они закончили жизнь и где покоились. Хоронили их не на деревенских кладбищах, а везли в местечко, где было для них предназначено отдельное, не освещенное место. Существовало суеверие, что могила самоубийцы может навлекать на окрестность разные несчастья» (ЖАЛ 1998: 300).

В материалах XIX – начала XX в. зафиксирован обычай бросать на могилу самоубийцы хворост, камни и др. Существование такого обычая и его широкая представленность в восточнославянской традиции дало основание Д.К. Зеленину называть всех «нечистых» покойников по типу похорон «заложными», т.е. заложными хворостом и другими предметами. Ученый позаимствовал его из вятской диалектной лексики русских (Зеленин 1995: 41). Под термином «заложные» Д.К. Зеленин понимал заложных хворостом, досками или кольями покойников, в отличие от захороненных в землю. По мнению этнографа, этот термин отображает в себе способ похорон (Зеленин 1995: 96). Но использование данного названия в отношении общей категории «нечистых» покойников, на наш взгляд, не оправдано. В других традициях, в том числе и в белорусской, такое название не встречается. Вместе с тем и сам обычай забрасывать могилы «нечистых» покойников (в первую очередь самоубийц) хворостом, кольями, камнями не видится таким однозначным в трактовке. Предложенная Д.К. Зеленином версия (похороны не в земле, а забрасыванием хворостом, камнями) обусловлена представлениями о том, что таких умерших «земля не принимает» (Зеленин 1995: 43–46). Однако еще в начале XX в. белорусский исследователь Е.Ф. Карский связывал этот обычай с другой архаической традицией. По свидетельству этнографа, такую набросанную кучу потом сжигали. И в этом исследователь видел отголоски сжигания тел умерших в ходе похоронного обряда (Карский 2007: 314). В этой связи не случайной представляется и традиция разжигать костер на кладбище во время «*Прыкладзінаў*»⁵, которая и в наше время фиксируется на территории Докшицкого района Витебской области. На могиле умершего в этот день сжигали не только хворост и мусор, но и специально привезенные дрова (см. подробно: Овсейчик 2018).

Как следует из материалов, в начале XX в. сельское население беспокоило уже не столько способ похорон самоубийц, сколько место (Зеленин 1991: 354). По-прежнему, категорически было запрещено хоронить самоубийц на общих кладбищах. В ряде случаев для похорон самоубийц даже существовали отдельные кладбища. В начале

⁵ «*Прыкладзіны*» – это поминальный обряд, совершаемый в течение первого года после похорон и сопровождается упорядочением могилы (обкладка дерном, камнями, деревом, установка надгробий и др.). Фиксируется в западной и центральной частях Витебской области.

XX в. такая особенность была характерна и для городского населения региона. Так, в Полоцке самоубийц еще в 1920-е гг. хоронили на территории древнего городища, где хоронили также и домашних животных (Дук 2010: 111). Такая ситуация объясняется тем, что в представлениях местного населения кладбище еще и сегодня отчетливо выделяется из окружающего пространства как место «святое» и «чистое». Природа этой святости, по мнению В.А. Лобача, является двойственной. Прежде всего, она следует из самого факта нахождения там умерших предков. Вместе с тем, исходный сакральный статус кладбищ обязательно должен быть легитимизирован посредством соответствующих культовых действий христианского священника (Лобач 2008: 72). По этой причине самоубийцы, которые считаются «нечистыми» покойниками, т.к. «отдали» свою душу дьяволу, не могут покоиться вместе с остальными предками.

«Даўней жа гэта рэдка было, пры маёй жызнi можа толькі два чалавекi, што задавіліся. Даўней жа яго не харанiлі, кладбiшча было абкапана глыбокай канаўкай, i яго харанiлі не на кладбiшчы, а за гэтай канаўкай. I не ставiлі хрыста яму, а ставiлі асiнавы кол, заганялі, каб гэта паследнi раз было ў гэтай дзярэўнi <...>. Эта ж за вiсiльнiка Богу ня моляцца, за яго ж свечкi не ставяць. <...> патаму што ён аддаў д'явалу душу сваю. Яго ён туды вёў» (Ушачский район Витебской области) (ПЭЗ 2006: 222).

Нарушение запрета хоронить самоубийц на общем кладбище, по мнению местного населения, было нежелательным и могло привести к очень негативным последствиям даже космического характера. В качестве последствий респонденты часто указывают непогоду и засуху. *«А ці казалi, чаму ня можна харанiць самагубцаў? – Ну, гавораць, дажджоў ня будзе»* (ФАПолоцкГУ, Докшицкий район Витебской области). *«Ну i пахаранiлі яе (самоубийцу – О.В.) на кладбiшчы. Ну вот у нас гавораць, гэта кладбiшча нiкада вот граза ня абойдзiць. Нiкада. Усягда што-нiбудзь атвалiць. Глi там лес пувалiць»* (Полоцкий район Витебской области) (ПЭЗ 2011b: 214). Такие представления имеют довольно архаическое происхождение и связаны с верой в то, что умершие предки могут влиять на будущий урожай, благополучие живых потомков, а также на погоду (Пропп 1995: 33).

В современный период похороны самоубийц, несмотря на сохранение некоторых довольно архаических элементов, в большинстве случаев проходят по тому же обряду, что и всех остальных умерших. При этом надо отметить, что зачастую обряд проводится в сокращенном варианте, только с выполнением наиболее важных ритуальных действий. Даже выбор места похорон таких умерших уже не диктуется прежней традицией, и погребение самоубийц проходит на общем кладбище. Прежний запрет хоронить самоубийц на территории сельского кладбища иной раз заменяется на запрет хоронить таких умерших в центральной его части: *«А вот гавораць, што вiсiльнiкаў i на кладбiшчы не харанiлі? – Дзе-небудзь у канцы, не пасрадзi, а кала плота, у канцы. <...> Цяпер стараюцца дзе-небудзь кала краю»* (ФАПолоцкГУ, Миорский район Витебской области). Как свидетельствуют полевые материалы, на окраине общих кладбищ отводилась отдельная часть для их похорон. *«А праўда што гавораць самаўбiц на кладбiшчы не хавалi? – Раней не харанiлі цяпер ужо хароняць. <...> унярод быў куточак адведзены для iх»* (ФАПолоцкГУ, Докшицкий

район Витебской области). *«А ці можна было хаваць на кладбішчы самаўбійц? – Не, іх няможна. Але як адно кладбішча, дык дзе <...> Харонят там у адный старане, там, кусочак»* (ФАПолоцкГУ, Миорский район Витебской области).

Как следует из полевых материалов, с течением времени народные представления подвергаются изменениям и при похоронах самоубийц уже не наблюдается многих прежних запретов. В то же время церковные предписания относительно самоубийц являются более устойчивыми. Православной церковью не совершаются похороны самоубийц, а также запрещается их отпевать. Поэтому при похоронах самоубийц прежние регламентации могут носить только частичный характер: *«А цяпер, ці хароняць такіх людзей (самоубійц – О.В.)? – Божа ўпасі. На кладбішчы хароняць, но ні атпіваюць на ім»* (ФАПолоцкГУ, Миорский район Витебской области). В свою очередь, католический костел позволяет священникам осуществлять похороны самоубийц, которые на протяжении жизни «оказывали приверженность к вере и Костелу» (ССММА 2002: 171). В связи с этим на Витебщине (преимущественно в западной ее части) встречаются случаи приглашения католического священника для похорон православного, который покончил жизнь самоубийством: *«Хаваюць, але павешаўся ён. Бацюшка не маліўся, пагіб, гаворыць нельзя. А тут у нас мая счытай дачка гэдак сама напілася зімой і павешалася. Дак прывязлі бацюшку не маліўся, а ксяндза прывязлі, заплацілі добра і маліўся і пахаваў»* (ФАПолоцкГУ, Глубокский район Витебской области).

Строгий запрет существовал относительно отпевания и последующего поминовения самоубийц. Особенно это касается церковного поминовения. Однако среди населения региона существовали некоторые формы народного поминовения самоубийц. Как показывают полевые записи, в ряде случаев поминовение самоубийц могло осуществляться старцами (нищими): *«Тады ўжо после ў цэркву хадзілі, так жа іх (самоубійц – О.В.) не памінаюць, а так і паміналі, і бабкам ужо звалі, і дзед нейкі прыхадзіў маліўся, у гэтай хаце каб ужо не здавалася»* (Докшицкий район Витебской области) (ПЭЗ 2011b: с. 218).

Ряд исследователей славянской народной культуры находит факты поминовения самоубийц в Троицкий период (Д.К. Зеленин, Е.Е. Левкиевская) (Зеленин 1995: 129–140; НДП 2012: 403). Однако, как свидетельствуют материалы, такая практика наиболее характерна для русской территории. Материалы с белорусско-русского (Полоцко-Псковского и Витебско-Смоленского) пограничья не дают оснований для такого утверждения. Несмотря на распространение в регионе Троицкого поминального цикла (Аўсейчык 2015: 327–329; Овсейчик 2019: 134), поминовение самоубийц в этот период не выявлено ни в материалах XIX – начала XX в., ни в современных полевых записях.

КОЛДУНЫ

К числу «нечистых» покойников относятся умершие, которые, как считалось, при жизни занимались колдовством и общались с нечистой силой. Согласно народным верованиям, сверхъестественные способности колдуна могут объясняться их связью с «бесами» и использованием услугами «нечистой» силы для осуществления своих целей (Никифоровский 1897: 282). «Нечистая» сила, как считалось, служит колдуну при жизни, а после смерти его душа за это достается черту (представление, распространённое у восточных и западных славян (Левкиевская 1999: 529–530)). Потому независимо от времени и обстоятельств смерти колдуны в традиционном мировоззрении населения пограничья устойчиво характеризуются как «нечистые» покойники.

В регионе общераспространённым является поверье о том, что перед смертью колдун должен передать свои «знания». В противном случае, как считалось, его смерть будет тяжелой. Такие поверья широко представлены в источниках XIX – начала XX в. Они фиксируются и в материалах современных полевых исследований в регионе: *«А вот когда она умирала, тогда мне лет шесть было, ей было очень трудно умереть, и у нее прямых наследников не было, и детей не было. Это самое, и ей, как говорят, колдовство свое некому было передать, и она очень долго мучилась, пока вот как у нас называется, не разобрали потолок. Разобрали несколько потолочин, и она умерла»* (ФАПСковГУ, Себежский район Псковской области).

«Тяжелая» смерть объяснялась тем, что его душе трудно выйти из тела и покинуть дом. Это объяснялось тем, что душа его рогатая и ей тяжело выходить из тела, или тем, что она не может проходить через окна и двери, которые обычно помечались крестами и через которые ангелы проносят «чисто христианскую душу», или из-за того, что окна и двери были окроплены «святой» водой и обожжены свечей (Никифоровский 1897: 284; Шейн 1890: 524). Похожие представления сохраняются еще и в современный период: *«Чэрэз дзверы ён ня можыць выйсці, яо толькі вынісуць нячыстыя ў паталок»* (Городокский район Витебской области) (ТМКБ 2004: 377). По мнению местного населения, тяжелая смерть колдуна может быть связана с тем, что душа не выходит из тела, так как знает, что ее ждет в «ином» мире. В таком случае, как считалось, черти вырывают душу из тела специальными крюками: «Чаровникам, что “душу чорту запродали”, особенно трудно умирать; им не помогает и “громничная” свеча, которую обычно дают в руки умирающим: душа их, зная, что ее ожидает в загробном мире, не хочет покидать тело, и черти выдирают ее особыми крючьями» (Богданович 1895: 50–51).

Для облегчения предсмертной агонии (для «выхода души») необходимым считалось в стенах или крыше дома делать дополнительные отверстия (разбирать крышу, потолок, вынимать верхний косяк дверей), одевать на шею умирающему хомут и т.д. (Карский 2007: 319; Никифоровский 1897: 284, Шейн 1890: 512). Такие же представления широко фиксируются и в современных записях.

«Калі чараўнік памірае, должэн перадаць каму-небудзь. Калі не памірае, падымаюць столь ці надзяваюць хамут» (Россонский район Витебской области) (ПЭЗ 2006: 207).

«У маёй братавай была маці такая чараўніца. Дык яна як памірала сільна доўга мучылася, прасіла, каб сын у паталку падняў дзве доскі. І праўда, сын залез падняў дзве сталіны, тады яна памерла» (Полоцкий район Витебской области) (ПЭЗ 2006: 156).

«Ну раньше это, знаешь, были колдуны. Когда он плохо умирал – отрывали три потолочины. Доски, да, три потолочины, чтоб дух выходил. Если ён колдует – он плохо умирал» (Руднянский район Смоленской области) (СМЭС 2003: 14).

Для облегчения страданий («помочь умереть») нередко приглашали специальных «знатоков». В представлениях населения региона такими специалистами выступали старцы (нищие). Зафиксированы случаи, когда нищие (старцы) помогают умереть при «тяжелой» кончине.

«Даўней было што, доўга паміралі. Я была сама пры гэтым дзеле. У нас была адна старая дзевушка, яна крэпка начытаная, яна спявала красіва і сабірала яна субота васкрэсенне <...> Патом саседка прыходзіць і яе просіці «Авілька, прызі ты да нас, памаліціся вы ў нас!» У яе свёкр уміраў, гэта даўно-даўным. <...> Гэта ўжо мы на трэці дзень былі, і мы нічога ў яго ня вымалілі. А вот, пака не прыйшла жабрачка. <...> Маленне не намагала. На заўтра прыходзіць жабрачка. А што не рабілі, паталок вырывалі. Ну што казалі можа, а ён жа так казаў дзядзька быў врэдны, ну нічым ніхто не прызнаваў, каб ён які врэд каму наносіў. Прыходзіць жабрачка, і будзіць казаць: “Ёсць у вас, – гэта было пры саветах, – хамут арымы?” “А чаму ж няма?!” І вот кажыць: “Вазьміце на яго як ён, так падзяржыце, налажыце”. Ён і сканаў» (ФАПолоцкГУ, Глубокский район Витебской области).

Даже по материалам современных полевых исследований можно проследить довольно распространенное представление о том, что в момент смерти колдуна происходят определенные изменения с его телом (само тело искривляется, изо рта вылетает жаба или какое-то животное и т.п.): *«И яны делаютя не поймеш чем: устанеть, ковырнётся кверху ногами, и побежала собака, обыкновенная собака»* (Дорогобужский район Смоленской области) (СМЭС 2003: 15). По свидетельству респондентов тяжелая смерть колдуна сопровождается и иными необычными явлениями: *«Дык гэты чараўнік доўга мучыўся як паміраў. Мы дзецьмі былі. Ідзем каля яго хаты, а ён гудзіць: “Гу-гу-гу, гу-гу-гу”. Доўга мучыўся»* (Бешенковичский район) (ПЭЗ 2011b: 37). В качестве особой приметы колдуна выступает его смерть в «нечистом» месте: *«А умерла она ў отхожей, ў хляве где-то или ў сарая... Да полный рот было грязи набито, навоза людского»* (Кардымовский район Смоленской области) (СМЭС 2003: 16).

Среди населения региона зафиксировано устойчивое представление о «хождении» покойников-колдунов после смерти. Как считалось, такое хождение будет приносить вред живым людям. Большинство источников второй половины XIX – начала XX в. не уточняют формы и способы «беспокойства» колдунов после смерти (Шейн 1890: 519; Крачковский 1874: 200–201). Однако в ряде случаев зафиксированы поверья о том, что колдуны после смерти «ходят», убивают людей и пьют их кровь (Добровольский 1891: 113–115; Добровольский 1893: 312; Богданович 1895: 57–58). Подобные представления довольно редкие на восточнославянском пространстве. По мнению Л.Н. Виноградовой и Е.Е. Левкиевской сюжеты про умершего-вампира,

который убивает людей и пьет кровь, характерны преимущественно для южных славян (НДП 2012: 11–12).

У населения региона распространено поверье о том, что после смерти колдуна «забирают черти». И в таком случае на место тела покойника-колдуна ложится черт (или влезает в его «шкуру»). В большинстве случаев этим и объясняется причина «хождения» колдуна после смерти. Такие представления фиксируются и в современный период на территории региона (ТМКБ 2004: 377; ПЭЗ 2011b: 21).

Согласно общеславянским верованиям, смерть (и похороны) колдуна, как и самоубийцы, связана с плохой погодой.

«Праўда гэта ці ніпраўда, я толькі знаю, гэта было на маім быцьці, як паміраіць чараўнік, то трудзіцца, ніяк ня можаць памерці сваей сьмерцю. Тады на куце, у хаце падымаюць тры сталіны. Гэта точна. Як толькі падымуць гэтых тры сталіны, тады ён ці яна канчаецца. Гэта точна. Як дрэнны чалавек [памрэ], тады ўсё верадам ходзіць на вуліцы. І вецер, а зімой бура і сьнег, і дож, не паймёш што. Тады пагода очань-очань плахая, зьверская пагода» (Ушачский район Витебской области) (ПЭЗ 2011b: 39).

«А матка як памёрла, ён не паехаў дажа хараніць. Дык уздзіралі тры даскі, як памірала. І на кладбішчы тады [як хаваюць] дзеравы зашумяць, усё падымаецца, шуміць» (Лепельский район Витебской области) (ПЭЗ 2011b: 29).

Как и других «нечистых» покойников, колдунов не хоронили на общих кладбищах: *«Гэта як січас, дык яно, а як даўней, пры Польшчы, еслі ён такімі дзеламі занімаўся вот (колдовством – О.В.), утопленик, ці вісельнік, значыць тады такіх на кладбішчы не харанілі»* (ФАПолоцкГУ, Глубокский район Витебской области). *«А так гаварылі, што такіх дажа на могілках не хароняць, а толькі кала краю»* (Полоцкий район Витебской области) (ПЭЗ 2006: 156). На похоронах колдунов с целью предотвращения их возможного «возвращения» в мир живых («чтобы не ходили») многие обрядовые действия исполнялись с обратным вектором: умершего выносили головой вперед, на перекрестках гроб поворачивали кругом (Седакова 2004: 49). Смысл таких действий – «запутать» умершего, чтобы тот забыл дорогу и не возвращался назад. Воспоминания о подобных процедурах еще фиксируются среди населения региона в современный период: *«Чараўнікоў харанілі за кладбішчам. У гроб клалі ў другую сторону галавой. Харанілі галавой на ўсход, а не на захад»* (ФАПолоцкГУ, Бешенковичский район Витебской области). Иногда, для того чтобы колдун не «ходил» после смерти, существовали и более радикальные методы. Для этого разрывали его могилу, отрубали голову, клали ее между ног и пробивали осиновым колом (Никифоровский 1897: 294; Шейн 1890: 519–520, 550–551). Похожие представления зафиксированы и в современный период: *«Адкатывалі яго, галаву адсякалі, паміж ног лажылі; асінавы кол у нагах убівалі»* (ФАПолоцкГУ, Миорский район Витебской области).

Таким образом, на основе анализа материалов приходим к следующим выводам. У населения белорусско-русского пограничья к категории «нечистых» покойников относились самоубийцы и некрещенные дети (в более поздних записях последние исключаются из этой группы), а также умершие, которые при жизни считались

колдунами. Иные группы «нечистых» покойников, характерные другим региональным традициям, на территории белорусско-русского пограничья либо совсем не находят отображения в фольклорно-этнографических материалах, либо представлены в них очень отрывочно и фрагментарно. Проведенный в работе анализ материалов убедительно свидетельствует о существовании достаточно архаических верований о «нечистых» покойниках у населения региона. Это подтверждают не только фольклорно-этнографические источники второй половины XIX – начала XX в., но и материалы современных полевых исследований. В региональной традиции белорусско-русского пограничья наиболее мифологизированную группу покойников составляют самоубийцы. В значительной степени это объясняется большей консервативностью и сохранностью (особенно под влиянием церкви) представлений и регламентаций относительно этой категории умерших. Это отношение обусловило довольно долгое существование особых способов их погребения и поминовения. Высокой степенью мифологизации выделяется также еще одна категория покойников – колдуны. Их демонологизация чрезвычайно высока даже в материалах современных полевых исследований. В регионе сохраняются весьма архаические верования о колдунах как о группе «нечистых» покойников. В то же время мифологический образ некрещеных детей в поверьях населения региона представлен довольно малым набором признаков и функций, чем сближается с другими региональными традициями. Довольно широкое распространение в регионе получил лишь сюжет об их символическом «крещении» (имянаречении) после смерти.

Вместе с тем, исследование мифологических сюжетов и обрядности позволяет утверждать о наличии эволюционных и трансформационных процессов, особенно во второй половине XX – начале XXI в. В регионе под влиянием различных факторов происходят существенные изменения как в представлениях, так и в погребально-поминальной обрядности этих категорий покойников. В современном обществе умершие некрещеными дети перестают рассматриваться как «нечистые», а их погребение происходит рядом с остальными покойниками. Похороны самоубийц также совершаются на общих кладбищах и проводятся по тому же обряду, что и обычных умерших, правда, часто в сокращенном варианте. Исчезли прежние предписания и из погребального обряда покойников, которые при жизни считались колдунами. Но вместе с тем отношение к данной категории в современном сельском обществе по-прежнему остается негативным. Несмотря на такие существенные изменения необходимо отметить бытование даже в начале XXI в. ряда довольно архаических представлений и поверий, относящихся к погребально-поминальной обрядности «нечистых» покойников, главным образом, среди сельских жителей старшего поколения.

Исследование также показало, что поверья и представления населения белорусско-русского пограничья о «нечистых» покойниках являются частью общеславянского взгляда на эту категорию персонажей. Но в то же время в них прослеживаются и специфические региональные детали. Поэтому их анализ как в синхронической, так и диахронической перспективе является важным для понимания общей мифологической системы славян.

СОКРАЩЕНИЯ

- ФАПолоцкГУ – Фольклорный архив Полоцкого государственного университета (г. Новополоцк, Республика Беларусь).
- ФАПсковГУ – Фольклорный архив Псковского государственного университета (г. Псков, Российская Федерация).

ЛИТЕРАТУРА

- Аўсейчык, Уладзімір Я., 2015: Каліандарныя памінальныя абрады беларусаў Падзвіння (па матэрыялах XIX – пачатку XXI стст.). *Biatorutenistika Bialostocka*. Т.7. 2015, 313-331. [Auseichyk Uladzimir Ya., 2015: Kaliandarnyia paminal'nyia abrazy belarusau Padzvinnia (pa materyialakh XX – pachatku XXI stst.). *Biatorutenistika Bialostocka*. Т.7. 2015, 313-331].
- Байбурин, Альберт К., 1993: *Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*. СПб.: Наука. [Baiburin Al'bert K., 1993: *Ritual v traditsionnoi kul'ture: Strukturno-semanticheskii analiz vostochnoslavianskikh obriadov*. SPb.: Nauka].
- Богданович, Адам Е., 1895: *Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Этнографический очерк*. Гродно: Губернская типография. [Bogdanovich Adam E., 1895: *Perezhitki drevnego mirozertsaniia u belorusetov. Etnograficheskii ocherk*. Grodno: Gubernskaia tipografiia].
- Виноградова, Людмила Н., 1986: Мифологический аспект полесской «русальной» традиции. *Славянский и балканский фольклор: духовная культура Полесья на общеславянском фоне*. Москва: Наука, 88–135. [Vinogradova Liudmila N., 1986: Mifologicheskii aspekt polesskoi »rusal'noi' traditsii. *Slavianskii i balkanskii fol'klor: dukhovnaia kul'tura Poles'ia na obshcheslavianskom fone*. Moscow: Nauka, 88–135].
- Виноградова, Людмила Н., 2000a: *Народная демонология и мифоритуальная традиция славян*. Москва: Индрик. [Vinogradova Liudmila N., 2000a: *Narodnaia demonologiiia i miforitual'naia traditsiia slavian*. Moscow: Indrik].
- Виноградова, Людмила Н., 2000b: Народные представления о происхождении нечистой силы: демонологизация умерших. *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология*. Москва: Индрик, 25–51. [Vinogradova Liudmila N., 2000b: Narodnye predstavleniia o proiskhozhdenii nechistoi sily: demonologizatsiia umershikh. *Slavianskii i balkanskii fol'klor. Narodnaia demonologiiia*. Moscow: Indrik, 25–51].
- Виноградова, Людмила Н., 2001: Полесская народная демонология на фоне восточнославянских данных. *Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследование и материалы*. Москва: Индрик, 10–49. [Vinogradova Liudmila N., 2001: Polesskaia narodnaia demonologiiia na fone vostochnoslavianskikh dannyykh. *Vostochnoslavianskii etnolingvisticheskii sbornik. Issledovanie i materialy*. Moscow: Indrik, 10–49].
- Виноградова, Людмила Н.; Толстая, Светлана М., 1994: К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии. *Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал*. Москва: Наука, 16–44. [Vinogradova Liudmila N., Tolstaia Svetlana M., 1994: K probleme identifikatsii i sravneniia personazhei slavianskoi mifologii. *Slavianskii i balkanskii fol'klor. Verovaniia. Tekst. Ritual*. Moscow: Nauka, 16–44].

- Добровольский, Владимир Н., 1891: *Смоленский этнографический сборник*. Ч. 1. СПб.: Тип. Е. Евдокимова. [Dobrovol'skii Vladimir N., 1891: *Smolenskii etnograficheskii sbornik*. Ch. 1. SPb.: Tip. E.Evdokimova].
- Добровольский, Владимир Н., 1893: *Смоленский этнографический сборник*. Ч. 2. СПб.: Тип. С.Н. Худекова. [Dobrovol'skii Vladimir N., 1893: *Smolenskii etnograficheskii sbornik*. Ch. 2. SPb.: Tip. S.N. Khudekova].
- Добровольский, Владимир Н., 1914: *Смоленский областной словарь*. Смоленск: Тип. П. А. Силина. [Dobrovol'skii Vladimir N., 1914: *Smolenskii oblastnoi slovar'*. Smolensk: Tip. P.A. Silina].
- Дук, Дзяніс У., 2010: Полацк і палачане (IX – XVIII стст.). Наваполацк: ПДУ. [Duk Dzianis U., 2010: *Polatsk i palachane (IX – XVIII stst.)*. Navapolatsk: PDU].
- ЖАЛ 1998 – *Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і*. Кніга 2. Укладальнік У. Васілевіч. Мінск: Мастацкая літаратура. [ZhAL 1998 – *Zhytstsia advechny lad: Belaruskіya narodnyia prykmety i paver'i*. Kniha 2. Ukladal'nik U. Vasilevich. Minsk: Mastatskaia litaratura].
- Зеленин, Дмитрий К., 1991: *Восточнославянская этнография*. Москва: Наука. [Zelenin Dmitrii K., 1991: *Vostochnoslavianskaia etnografiia*. Moscow: Nauka].
- Зеленин, Дмитрий К., 1995: *Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки*. Вступ. ст. Н.И. Толстого; подготовка текста, коммент., указат. Е.Е. Левкиевской. М.: Индрик. [Zelenin Dmitrii K., 1995: *Izbrannye trudy. Ocherki russkoi mifologii: Umershie neestestvennoi smert'iu i rusalki*. Vstup. st. N.I. Tolstogo; podgotovka teksta, koment., ukazat. E.E. Levkievskoi. M.: Indrik].
- Карский, Ефим Ф., 2007: *Белорусы*. Т.3: Очерки словесности белорусского племени, кн.1. Минск: БелЭН. [Karskii Efim F., 2007: *Belorusy*. Т.3: Ocherki slovesnosti belorusskogo plemeni, kn.1. Minsk: BelEN].
- Крачковский, Юлиан Ф., 1874: *Быт западно-русского селянина*. Москва: Изд. имп. Общества истории древностей России при Москов. университете. [Krachkovskii Yulian F., 1874: *Byt zapadno-russkogo selianina*. Moscow: Izd. imp. Obshchestva istorii drevnostei Rossii pri Moskov. Universitete].
- Левкиевская, Елена Е., 1999: Колдун. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*. Под общей ред. Н.И. Толстого. Т.2. Москва: Международные отношения, 528–534. [Levkievskaiia Elena E., 1999: Koldun. *Slavianskie drevnosti: Etnolingvistikheskii slovar'*. Pod obshchei red. N.I. Tolstogo. Т.2. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 528–534].
- Левкиевская, Елена Е., 2009: Покойник «заложенный». *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*. Под общей ред. Н.И. Толстого. Т.4. Москва: Международные отношения, 118–124. [Levkievskaiia Elena E., 2009: Pokoinik »zalozhnyi«. *Slavianskie drevnosti: Etnolingvistikheskii slovar'*. Pod obshchei red. N.I. Tolstogo. Т.4. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 118–124].
- ЛПП 1983 – *Легенды і паданні*. Мінск: Навука і тэхніка. [LIP 1983 – *Legendy i padanni*. Minsk: Navuka i tekhnika].
- Лобач, Уладзімір А., 2008: Сімвалічны статус і рытуальныя функцыі могілак у беларускай народнай культуры вярхоўяў Бярэзіны і Віліі XX – пач. XXI ст. *Вестник Полоцкого государственного университета. Серия А. Гуманитарные науки*. № 1, 71-82. [Lobach Uladzimir A., 2008: Simvalichny status i rytual'nyia funktsyi mogilak u belaruskai narodnai kultury viarkhouiay' Biareziny i Villii XX – pач. XXI st. *Vestnik Polotskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriiia A. Gumanitarnye nauki*. № 1, 71-82].

- МБ 2011 – *Міфалогія беларусаў: Энцыклапедычны слоўнік*. Мінск: Беларусь. [Mifalogiia Belarusi: Entsiklapedychny slounik. Minsk: Belarus].
- НДП 2012 – *Народная демонологія Полесья: Публікацыя тэкстаў у запісах 80-90-х гг. XX века*. Т.2. Демонологизация умерших людей. Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Рукописные памятники Древней Руси. [NDP 2012 – *Narodnaia demonologiia Poles'ia: Publikatsiia tekstov v zapisiakh 80-90-kh gg. XX veka*. Т.2. Demonologizatsiia umershih liudei. Sost. L.N. Vinogradova, E.E. Levkievskaia. М.: Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi].
- Никифоровский, Николай Я., 1897: *Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи... Витебской Белоруссии*. Витебск: Губернская Типо-Литография. [Nikiforovskii Nikolai Ya., 1897: *Prostonarodnye primety i pover'ia, suevernyie obriady i obychai... Vitebskoi Belorussii*. Vitebsk: Gubernskaia Tipo-Litografiia].
- Овсейчик, Владимир Е., 2018: Обряд Прыкладзіны у беларусов Подвинья. *Живая старина*. 2018. №4, С. 15–18. [Ovseichik Vladimir E., 2018: Obriady Prykladziny u belorusov Podvin'ia. *Zhivaia starina*. 2018. №4, S. 15–18].
- Овсейчик, Владимир Е., 2019: Особенности современной поминальной обрядности беларусов Подвинья. Антропологический форум. 2019. №41. С. 123–144. [Ovseichik Vladimir E., 2021: Osobennosti sovremennoj pominal'noj obryadnosti belorusov Podvin'ia. *Antropologicheskij forum*. 2019. №41. S. 123–144].
- Овсейчик, Владимир Е., 2021: Погребальная обрядность беларусского сельского населения Подвинья на современном этапе. *Этнография*. 2021. №2 (12). С. 52–71. [Ovseichik Vladimir E., 2019: Pogrebalnaya obryadnost belorusskogo sel'skogo naseleniya Podvin'ia na sovremennom etape. *Etnografiya*. 2021. №2 (12). S. 52–71].
- ППГ 1986 – *Пахаванні. Памінкі. Галашэнні*. Мінск: Навука і тэхніка. [PPG 1986 – *Pakhavanni. Paminki. Galashenni*. Minsk: Navuka i tekhnika].
- Пропп, Владимир Я., 1995: *Русские аграрные праздники: (Опыт историко-этнографического исследования)*. СПб.: Терра – Азбука. [Propp Vladimir Ya. 1995: *Russkie agrarnye prazdniki: (Opyt istoriko-etnograficheskogo issledovaniia)*. SPb.: Terra–Azbuk].
- ПЭЗ 2006 – *Полацкі этнаграфічны зборнік*. Вып.1: Народная медыцына беларусаў Падзвіння. Ч.2. Склад. У.А. Лобач, У.С. Філіпенка. Наваполацк: ПДУ. [PEZ 2006 – *Polatski etnagrafichny zbornik*. Vyp.1: Narodnaia medytsyina belarusau Padzvinnia. Ch.2. Sklad. U.A. Lobach, U.S. Filipenka. Navapolatsk: PDU].
- ПЭЗ 2011b – *Полацкі этнаграфічны зборнік*. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння, ч. 2. Уклад, прадм. і паказ. У.А. Лобач. Наваполацк: ПДУ. [PEZ 2011b – *Polatski etnagrafichny zbornik*. Vyp. 2: Narodnaia proza belarusau Padzvinnia, ch. 2. Uklad, pradm. i pakaz. U.A. Lobacha. Navapolatsk: PDU].
- ПЭЗ 2011a – *Полацкі этнаграфічны зборнік*. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння, ч. 1. Уклад, прадм. і паказ. У.А. Лобач. Наваполацк: ПДУ. [PEZ 2011a – *Polatski etnagrafichny zbornik*. Vyp. 2: Narodnaia proza belarusau Padzvinnia, ch. 1. Uklad, pradm. i pakaz. U.A. Lobacha. Navapolatsk: PDU].
- Седакова, Ольга А., 1983: Материалы к описанию полесского погребального обряда. *Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования*. Москва: Наука, 246–262. [Sedakova, Ol'ga A., 1983: Materialy k opisaniiu poleskogo pogrebal'nogo obriada. *Polesskii etnolingvisticheskii sbornik. Materialy i issledovaniia*. Moscow: Nauka, 246–262].

- Седакова, Ольга А., 2004: *Поэтика обряда: Погребальная обрядность восточных и южных славян*. Москва: Индрик. [Sedakova, Ol'ga A., 2004: *Poetika obriada: Pogrebal'naia obriadnost' vostochnykh i iuzhnykh slavian*. Moscow: Indrik].
- СПО 2004 – Сказки Псковской области. Под редакцией Г.И. Плошук. Псков: ПГПИ. [Skazki Pskovskoj oblasti. Pod redakciej G.I. Ploshchuk. Pskov: PGPI].
- СМЭС 2003 – *Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т.2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи*. Москва: Индрик. [SMES 2003 – *Smolenskiy muzykal'no-etnograficheskii sbornik. T.2. Pokhoronnyy obryad. Plachi i pominal'nyye stikhi*. Moskva: Indrik].
- ССММА 2002 – *Статуты Синоду Мінска-Магілёўскай архідыяцэзіі, Пінскай і Віцебскай дыяцэзіі*. Мінск: Про Хрысто. [SSMMA 2002 – *Statuty Sinodu Minska-Magileuskaй arkhidyatseziі, Pinskai і Vitsebskai dyiatseziі*. Minsk: Pro Khrysto].
- ТМКБ 2004 – *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Т.2: Віцебскае Падзвінне*. Складальнік Т.Б. Варфаламеева. Мінск: Бел. навука. [ТМКБ 2004 – *Tradtsyynaiа mastatskaia kul'tura belarusau*. Т.2: Vitsebskaе Padzvinne. Skladal'nik Т.В. Varfalameeva. Minsk: Bel. Navuka].
- Толстая Светлана М., 2001: *Полесские поверья о ходячих покойниках. Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследование и материалы*. М.: Индрик, 151–205. [Tolstaia Svetlana M., 2001: *Polesskie pover'ia o khodiachikh pokojnikakh. Vostochnoslavianskii etnolingvisticheskii sbornik. Issledovanie i materialy*. М.: Indrik, 151–205].
- Толстая Светлана М., 2009: *Погребальный обряд. Славянские древности: Этнолингвистический словарь*. Под общей ред. Н.И. Толстого. Т.4. Москва: Международные отношения, 84–91. [Tolstaia Svetlana M., 2009: *Pogrebal'nyi obriad. Slavianskie drevnosti: Etnolingvisticheskii slovar'*. Pod obshehei red. N.I. Tolstogo. Т.4. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 84–91].
- Толстая, Светлана М., 2010: *Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике*. Москва: Книжный дом «ЛИБРОКОМ». [Tolstaia Svetlana M., 2010: *Semanticheskie kategorii iazyka kul'tury: Oчерki po slavianskoi etnolingvistike*. Moscow: Knizhnyi dom "LIBROKOM"].
- Толстой, Никита И., Толстая Светлана М., 1983: *О задачах этнолингвистического изучения Полесья. Полесский этнолингвистический сборник*. Москва: Наука, 3–21. [Tolstoi Nikita I., Tolstaia Svetlana M., 1983: *O zadachakh etnolingvisticheskogo izucheniiа Poles'ia. Polesskii etnolingvisticheskii sbornik*. Moscow: Nauka, 3–21].
- Шейн, Павел В., 1890: *Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1. Ч. 2: Бытовая и семейная жизнь белорусов в обрядах и песнях*. СПб.: Тип. имп. акад. наук. [Shein Pavel V., 1890: *Materialy dlia izucheniiа byta і iazyka russkogo naseleniiа Severo-Zapadnogo kraia*. Т. 1. Ch. 2: Bytovaia і semeinaia zhizn' belorusov v obriadakh і pesniakh. SPb.: Tip. imp. akad. nauk].

«IMPURE» DEAD PEOPLE IN PERCEPTIONS OF THE POPULATION
OF THE BELARUSIAN-RUSSIAN (POLOTSK-PSKOV AND VITEBSK-
SMOLENSK) BORDERLAND

ULADZIMIR J. AUSEICHYK



In the population of the Belarusian-Russian borderland, the category of «impure» dead included suicides and unbaptised children (although in later records the latter are excluded), as well as the dead who were considered to be sorcerers during their lifetime.

The material contains quite archaic notions about unbaptised children. The most widespread in the region are beliefs about the unenviable posthumous fate of such deceased. In the regional tradition of people, the motif of «baptising» after the death of an unbaptised child is widespread. The folklore materials broadly describe the prohibition on burying unbaptised children in normal cemeteries. This prohibition was strictly observed in the first half of the 20th century.

A separate category of deceased is a suicide victim who in the traditional worldview was viewed considerably differently from a person who had died of old age. Widespread ideas existed across the region about the unenviable posthumous existence of suicides in the «other world». It was believed that suicide victims did not join the general category of the dead. After death, the soul of a suicide bastard goes to some evil force. The population of the region had a different funeral rite for such a person than for someone who had died «on their own». Everywhere in the region, it was prohibited to bury a suicide in a normal cemetery.

Among the «impure» dead are individuals believed to have practised witchcraft while alive and to have communicated with evil spirits. Therefore, irrespective of the time and circumstances of death, sorcerers were traditionally and steadily characterised as the «impure» dead. It was commonly believed in the region that a sorcerer should pass on their «knowledge» before they die. Otherwise, his death was believed to be hard. Another strong belief held in the region concerns the «walking» of dead witchdoctors after they have died. Like other «impure» dead, witches were not buried in normal cemeteries.

Between the 20th and start of the 21st centuries, the funeral rituals of the Belarusian-Russian (Vitebsk-Smolensk and Polotsk-Pskov) borderland population regarding the «impure» dead changed as did their attitude to this category of the dead. In modern society, unbaptised children are no longer regarded as «impure» dead, and their funerals are held in normal cemeteries. Suicides are also buried in the usual cemeteries, with the same rites as others, but often in a shortened version. The old rituals for burying the dead believed to have been practising witchcraft while alive have also disappeared. Despite these significant changes, it is noted

that even at the start of the 21st century several quite archaic notions about funerals for the «impure» dead, mainly among elderly rural inhabitants, remain in use.

Auseichyk Uladzimir, Ph.D., associate Professor, Polotsk State University, Blochina str., 29, BY-211440, Novopolotsk, u.auseichyk@psu.by