

## ВІРУВАННЯ ТА ОБРЯДОВІСТЬ СЕВРЮКІВ

У дослідженні, що належить до студій культури повсякденності й історичної антропології, розглянуто обряди та вірування севрюків, які заселяли Сіверську землю в XIV–XVII ст. На основі переважно історичних і археологічних джерел здійснено реконструкцію вірувань, які слід віднести до так званого «народного православ'я», та обрядів – родинних, календарних, поховальних, юридичних, у яких поєднувалися прадавні язичницькі елементи з новими, сформованими в рамках християнського світогляду й ритуалістики.

**Ключові слова:** севрюки, обряди, дохристиянські вірування, «народне православ'я», чаклунство.

The submitted article belongs to the studies of the daily life culture and historical anthropology. The rites and beliefs of the Sevriuks who have inhabited the land of Severia in the 14th – 17th centuries are considered. The work is based on the historical and archeological sources mostly. The beliefs and ceremonies are reconstructed. They should be classified as the so-called «folk orthodoxy». The rites are familial, calendar, funeral, legal. They combine ancient pagan elements with new ones, developed under the influence of Christian worldview and rituals.

**Keywords:** Sevriuks, rites, pre-Christian beliefs, «folk orthodoxy», sorcery.

Особливості культури корінних жителів Сіверщини XIV–XVII ст. – севрюків<sup>1</sup>, як і взагалі все, що стосується цієї спільноти, залишаються для нас переважно маловідомими. Найменше знаємо про їхню обрядовість, а також вірування, й така ситуація не є винятком із загального правила взагалі стосовно культури повсякдення середньовічно-ранньомодерних часів. Адже матеріальна культура майже завжди краще відображається джерелами попередніх історичних епох за культуру

духовну. Проте це не звільняє нас від необхідності вивчати останню, принаймні тією мірою, якою це можливо.

Обряди та вірування севрюків ще не ставали спеціально предметом дослідження вчених. Деякі розрізнені відомості про них розглянуто в працях, узагалі присвячених обрядовості та віруванням східних слов'ян зазначеного періоду, де епізодично фігурують факти, що їх автори не ототожнюють саме з севрюками, проте, виходячи з території і часу фіксації, ці факти стосуються якраз їх [38, с. 15–16, 42–43, 45–46, 67, 74, 171–172 та ін.; 7, с. 87 та ін.; 8, с. 33; 53–54]. Разом із тим більш-менш цілісної картини обрядів та вірувань севрюків досі не було окреслено навіть пунктирно. А без неї ми не зможемо створити того уявлення про цю спільноту, яке було б принаймні хоч наближене до необхідної повноти. Тому своїм завданням автор цих рядків ставить простежити, наскільки дозволяє стан джерельної бази, вірування і обрядовість севрюків, що заселяли Сіверщину в XIV–XVII ст. Джерелами служать надруковані в різних виданнях розпорядження та вказівки православних церковних ієрархів, які спрямовувалися парафіяльним священикам і всім, причетним до діяльності церков, де називаються й частково деталізуються різні давні за походженням обрядові дії та вірування, що з ними слід було вести боротьбу провінційним парохам і їхньому безпосередньому начальству<sup>2</sup>. Деяку інформацію стосовно обрядів та вірувань севрюків дають опубліковані Григорієм Анпілоговим бортні «знамена» (знаки власності на бортні угіддя) XVI–XVII ст., разом з відповідними написами. Ще такі дані містять різноманітні документи, які стосуються зовсім різних сторін суспільного життя. Певна інформація є в опублікованому Оленою Русиною під назвою «Пам'ять» списку поселень Сіверщини станом на кінець XV ст., укладеному за спогадами інформантів на початку XVI ст., після відторгнення краю Московією в результаті московсько-ли-

товської війни 1500–1503 років. Певні аспекти вірувань та обрядів (переважно поховальних) знайшли відображення в публікаціях археологів. В обмеженій кількості, і лише як допоміжні, що використовуються ретроспективно, залучені дані історичних документів XVIII ст. (стосовно чаклунства та ін.), а також етнографічні матеріали, зібрані у XIX–XX ст. (про народний культ П'ятниці, обряд кумування, ритуальні гойдалки).

У теоретико-методологічному сенсі пропонована стаття належить до досліджень у царинах історії повсякдення й історичної антропології, що останнім часом набувають усе більшого поширення в різних країнах [43, р. 343; 20; 12, с. 6–13]. При інтерпретації власне ритуалів і вірувань ми орієнтуємося на підходи, запропоновані вітчизняними й зарубіжними дослідниками різних аспектів цієї культурної сфери [4; 22, с. 298–300; 23, с. 77–83; 40, р. 738–739; 41, р. 739–740; 42, р. 741–742].

Розгляд вірувань та обрядів севрюків почнемо з констатації того факту, що їх в досліджуваний час офіційно вважали християнами. При цьому православну віру й ритуалістику севрюків слід відносити до так званого «народного православ'я». Побутування християнства серед корінних жителів Сіверщини підтверджують зображення хрестів на бортних «знаменах» [2, с. 151–169, рис. 6 (339, 351–359) на с. 163]. Ці малюнки, до речі, засвідчують культурну та релігійну асиміляцію севрюками тих степовиків, котрі, через близьке сусідство Сіверської землі на південному сході та півдні зі Степом, вливалися до їхніх громад. Хрест ми бачимо й на «знамені», яке, за Г. Анпілоговим, є знаком княжої влади («престол»). Він, зокрема, опублікував два малюнки княжого престолу, на одному з яких бачимо хрест, що міститься на престолі («хрест на престолі») [2, рис. 6 (338–339) на с. 163]. Саме на останньому хрест є типово християнським: нижній кінець довший за інші. А на-

впроти Полтавського поселення, над заплавою річки Коломак у селі Макухівка, знайдено бронзовий хрест XIV ст. [37, с. 17].

У сповідуванні севрюками православ'я переконують нас і їхні взаємини з Печерським монастирем та його ченцями. Саме розповідь «севруків» лягла в основу оповідання Петра Могили про пустельника Григорія, якого ці промисловики зустріли в лісі над річкою Оріллю 1620 року. Адже розповіли вони монахам про цю зустріч, коли перебували «въ оброцѣ суще въ монастырѣ печерскомъ» [29, с. 88], тобто, як зазначив Михайло Грушевський, у Києві в Печерському монастирі «на обов'язковій роботі» [16, с. 582–585]. П. Могила в тому разі, якби севрюки не були християнами, неодмінно відзначив би цю обставину. Та й навряд, щоб язичництво на Сіверщині, як самостійна релігія, могло існувати в досліджувані часи. Є безпосередні свідчення і наявності в севрюцьких поселеннях церков. Причому не лише в містах, де їх мало бути більше, ніж у селах: уже згадувана «Пам'ять» вказує, що «Рославль мѣсто», де було «домов семсот», мало «црквеи 11» [31, с. 212]. У сільських поселеннях церкви теж зафіксовані. Зокрема, у с. Сосниця в кінці XV ст. було дві церкви, у селі Новоселиця на Острі зафіксована «церков св̄ того Николы» [31, с. 207, 208, 210]. Про наявність церков по інших севрюцьких селах згадане джерело не повідомляє. Судячи з усього, далеко не кожне село їх мало. Зате «Пам'ять» називає села, які входили до володінь православної церкви (про церковні володіння на Сіверщині відомо також і з інших джерел). Зокрема, с. Ушно на Десні позначене як «архимандриче», а Листвин Малий – «село вл̄дки брянского» [31, с. 208, 210, 211]. Очевидно, ця обставина також відбивалася на ставленні мешканців означених сіл до християнства й на їхньому обрядовому житті.

У той же час офіційне християнство поєднувалася в севрюків з численними реліктами дохристиянських вірувань та об-

рядів, творячи синкретичну систему «народного православ'я», що взагалі характерно для досліджуваної епохи. Тож серед севрюків були й свої чаклуни та відьми, про діяльність яких маємо деякі відомості. Наприклад, у посланні до архимандритів, ігуменів, «протопопів, попівських старост і попів» 1672 року білгородський митрополит Мисаїл розпорядився, щоб «ворожей мужиковъ и бабъ къ больнымъ и къ младенцамъ въ дома къ себѣ не призывали, и на улицахъ и на поляхъ» [цит. за: 24, с. 5–6]. А з розшукової (слідчої) справи 1642–1643 років із Москви дізнаємося про колишнього стрільця на ім'я Афонька Науменок, який чаклунських прийомів навчився під час перебування в Путивлі від тамтешнього, тобто сіверського, козака Васьки Кулака. Згаданий Афонька намагався зачаклувати царицю Євдокію Лук'янівну. Зі слів Афоньки, він «...у того Васьки научился привязывать и отвязывать килы, приворачивать женокъ и портить людей» [30, с. 256–275]. Прийом «привертання» жінок, перейнятий Афонькою від згаданого мешканця Сіверщини, достатньо відомий з пізнішої етнографічної літератури: «А приворачивалъ онъ женокъ тѣмъ: возьметъ лягушку самца да самку и кладетъ въ муравейникъ и приговариваетъ: сколь тошно тѣмъ лягушкамъ въ муравейнике столь бы тошно было той женкѣ по немъ, Афонькѣ, а поминаетъ той женкѣ въ тотъ часъ имя, и на третій день приходитъ онъ, Афонька, къ тому муравейнику, и въ томъ муравейникѣ тѣхъ лягушекъ остается одинъ крючекъ да вилки, и онъ то возьметъ и тѣмъ крючкомъ которую женку зацѣпитъ...» [30, с. 256–275]. Навчив Васька Кулак Афоньку і насилати на людей «порчу». Зокрема, він зробив це з одним гармашем: «...напустилъ на него бѣса, а бѣсъ его забилъ до смерти» [30, с. 256–275].

Зазначені чаклунські прийоми, хоч і зафіксовані вже в той час, коли на Сіверщині з'явилася значна кількість переселенців з Московії та українського Правобережжя, все ж є достатньо архаїчними й можуть бути пов'язані ще з власне севрю-

ками тих часів, коли вони склали основне, чи навіть єдине, населення краю.

Маємо свідчення і про інші випадки чаклунства з цих теренів, які, проте, вже стосуються XVIII ст., тому можуть бути використані лише ретроспективно, як допоміжні дані. Зокрема, російська дослідниця Олена Смілянська в присвяченій чаклунам книжці наводить кілька цікавих випадків з колишньої Сіверської землі, найбільше з Путивля та околиць. Стосуються вони переважно жінок-відьом, які не лише знахарювали, а й за допомогою магічних прийомів намагалися заглянути в майбутнє замовників послуг та вплинути на перебіг подій. Свої чаклунські навички вони отримали, як правило, у спадок, зокрема й від чаклуна-батька. Серед магічних прийомів названо: вливання в напій (трав'яний відвар) води, отриманої з обмивання спітнілих місць сорочки, роздягання чаклунки та розпускання кіс, а ще такі риси демонічної «антиповедінки», як вилізання у вікно, набирання серед ночі води, взяття землі з могили. При цьому чаклуни зовсім не вважали свої магічні ритуали боговідступництвом, вони закликали на допомогу Христа й Богородицю, використовували ікони та хрести, і взагалі вважали себе добрими християнами [36, с. 51–52, 57, 62, 74 (прим. 43), 104–105, 110, 117, 125–127].

Бортні «знамена» севрюків теж відобразили деякі народні вірування. Наприклад, присутній серед них хрест міг поєднувати християнське значення з давньою дохристиянською символікою. Це стосується, зокрема, рівнораменних хрестів із доданими до променів рисочками. Риски часто додані на кінцях променів. Поміж цими хрестами бачимо «напівсвастику» з загнутими на 90° проти годинникової стрілки верхнім і нижнім променями [2, рис. 6 (351) на с. 163]. Є серед бортних «знамен» і хрести, вміщені в середину кола чи напівкола [2, рис. 6 (354, 357) на с. 163]. Такі знаки, як відомо, здавна служили симво-

лами сонця в рамках язичницької символіки (колесо з чотирма спицями – «сонячний хрест», «сонячне коло») [18, с. 159, 319]. Разом з тим брак відомостей не дає змоги судити про все це конкретніше.

Християнський хрест, як відомо, грає важливу роль у поховальній обрядовості. Свідчення про поховальні звичаї севрюків маємо, так би мовити, з перших рук, а саме з результатів досліджень археологів. Були ці звичаї в севрюків уже, безумовно, християнськими, хоча й мали деякі цікаві особливості. Завдяки археологам, оречевлена частина цих звичаїв, зокрема зафіксована на могильнику Комарівського поселення XIII–XV ст. сучасного Переяслав-Хмельницького району на Київщині, стала доступною широкому науковому загалові. Отже, це – тілопокладення у ґрунтових ямах в трунах або ж без них. Разом з тим, як зазначають археологи Світлана Беляєва і Анатолій Кубишев, «повна канонізація християнських звичаїв ще не простежується» [8, с. 53]. Так, усі виявлені археологами поховання розташовані на невеликій глибині, іноді майже на рівні давнього горизонту. При цьому, хоч поховання є інгумаціями на спині з випростаними ногами, все ж руки померлих не завжди складені за християнським звичаєм. Крім того, в жодному з поховань не виявлено предметів християнського культу, зокрема хрестів. С. Беляєва та А. Кубишев дають даному фактові два можливі пояснення: 1) неповне сприйняття християнських символів сільським населенням навіть у XIII–XV ст. – період існування розкопаного поселення і 2) хрести були виготовлені з недовговічного матеріалу, а натільні хрестики ще й могли передаватись у спадок [8, с. 53–54].

У тому, що севрюки могли не носити натільних хрестів, у всякому разі масово, переконують свідчення, які стосуються Сіверщини навіть XVII ст. І хоч у них ідеться про «черкас» (як звали в Московії вихідців з Правобережжя і Наддніпрянщини), проте навряд, щоб севрюки були більш ревними христи-

янами, ніж ті українські переселенці. Зокрема, про це читаємо в справі суперечки, що виникла 1656 року між острогозьким воєводою І. Ф. Карауловим і наказним полковником переселенців І. Дзіньковським. Згаданий воєвода звинувачував «черкас» у тому, що вони «не вмiли Богу молитися», а деякі з них не носили хрестів [14, с. 3–16] (московити сприймали всі інші народи, традиції яких відрізнялися від їхніх власних, як «ідолопоклонців»).

Не помилимося, коли припустимо, що серед севрюків побутувала і давня за походженням снотлумачна традиція. Матеріалів про це безпосередньо з середовища самих севрюків ми, на жаль, не маємо. Разом з тим підставою для нашого припущення є не лише загальні міркування про віру українців у силу снів, яка побутує й донині. Річ у тім, що до нас дійшло цікаве свідчення кінця XVII ст. з Переяслава. У той час це вже не була Сіверська земля, оскільки впродовж цього століття Переяславщину, як і все Лівобережжя в цілому, заселили вихідці з Правобережжя, і Переяслав став полковим козацьким містом. Проте севрюцьке населення, яке проживало тут раніше, нікуди не поділося, воно було асимільоване правобережними мігрантами-русинами. А значить і його вірування переселенці теж успадкували. Тому можемо припустити існування спадковості між снотлумачними традиціями місцевого населення до і після моменту означеної міграції.

Так ось, у Вознесенському монастирі Переяслава до кінця XIX ст. зберігалась ікона, відреставрована 1685 року, виконана на полотні, наклеєному на дерев'яній дошці, із записом снотлумачення. З його тексту бачимо, що попаді (невідомо – дружині, матері чи тещі священика) Федорі Карписі Лагутисі, яка через хворобу ніг була прикута до ліжка і лежала в шкільному приміщенні з протягами (священик жив у школі), приснився сон. У ньому Божа Мати закликала її поновити ікону, названу в запису «чудовною», тобто чудотворною, що висіла



тут, у шкільній кімнаті: забрати з протягу, очистити від «блотиць», «гнюсу» (очевидно, від павутиння, а може, й від клопів), а також реставрувати. Жінка розповіла про цей сон «кривому маляру» Івану, у якого права нога теж була хвора. Він реставрував ікону Божої Матері, у результаті чого і попадає Федора, і маляр Іван раптом видужали – хвороба ніг у обох минулася. Судячи зі змісту напису, його автором якраз і є маляр Іван [39, с. 57–60].

Серед розпоряджень і повчань церковних ієрархів XVII ст., коли православна церква в Московії стала посилювати боротьбу з численними на той час залишками язичництва, маємо вказівки священникам про заборону хоронити на кладовищах тих, хто загинув «злою смертю». Так, білгородський митрополит Авраамій 1672 року повчав своїх підлеглих, маючи на увазі смерть і від суїциду, й особливо під час проведення традиційних обрядів: «Кто отъ своихъ рукъ обвѣситя, или вина опьетя, или въ водѣ купаючись утонеть, или зарѣжетя, или съ качели убьется, или иною какою злою смертѣю умреть, такимъ похоронныхъ памятей не давать и у церквей Божѣихъ не похоронять, а въ селахъ и деревняхъ закапывать въ полѣ», або ще: «А который купайся и похвалялся и играя утонеть... того у церкви Божѣей не погребать и не отпѣвать, а велѣть класть въ лѣсу или на полѣ» [Цит. за: 24, с. 9]. Очевидно, заборона на похорон таких покійників на кладовищах, на практиці все ще не діяла.

(Тут вважаємо за потрібне зробити невеликий відступ від загальної лінії нашої розповіді. Проте до неї він має безпосередній стосунок, оскільки йдеться про обрядові гойдалки («качелі»), згадувані митрополитом Авраамієм. Свого часу про гойдалки, споруджувані на Петра й Павла, авторів цих рядків доводилося читати, наприклад, у Івана Вишенського та Дмитра Бантиша-Каменського [11, с. 43; 6, с. 595]. При читанні їхніх творів, як і інших текстів, де згадуються обрядові гойдал-

ки, особливо в контексті боротьби з залишками язичництва, все ж не було справжнього розуміння, про що йдеться. А описані випадки падіння з обрядових гойдалок, що закінчувалися смертю, не сприймалися серйозно – мовляв, попи в запалі боротьби з «блудами богомерзкими», як то кажуть, «передавали куті меду». Але пізніше мені пощастило побачити таку гойдалку, і її вигляд просто вражав. Це сталося в лісі біля села Мохначка Попільнянського району на південному сході Житомирщини, на південному Поліссі. З цього села походять мої куми Площенюки. Так от, кума Валентина розповідала на початку 1990-х, що в них у селі молодь на Петра й Павла в лісі робить таку гойдалку. Я, знову ж, не надав їй розповіді особливого значення. Ну й що, усі люблять гойдатися, і не лише діти. І от, побувавши там, я її побачив: це була просто грандіозна споруда. Два очищені від гілок стовбури молодих дерев, товщиною сантиметрів по 10–15 чи й більше і висотою метрів до 6–7, з'єднані внизу великою дошкою, на якій може вміститися не менше п'яти дорослих людей, були приєднані вгорі чи то до товстих гілок сусідніх дерев, чи то до якоїсь перекладини (вже точно не пам'ятаю). Така гойдалка могла розхитуватися дуже сильно, і, звичайно, коли з неї при максимальному розгойдуванні впасти, то буде великою удачею не загинути. На жаль, я її не сфотографував. А стосовно тих, хто розбивався, упавши з такої гойдалки, то в давнину й навіть у часи вже офіційно прийнятого християнства ці випадки могли розглядати як людські жертвопринесення, подібно, як і смерть тих, кого вбили у кулачних боях. Нагадаю висновок дослідників з приводу останніх: «Смерть у таких поєдинках розглядалася як жертва богам і тому не ставала приводом для судочинства за звичаєвим правом» [21, с. 190].)

При відправленні інших обрядів родинного циклу теж спостерігалися доволі значні відступи від канонів церкви, що, судячи з усього, було звичним у часи пізнього Середньовіч-

чя – раннього Модерну. Так, навіть у кінці XVII ст. (1684 р.) згадуваний митрополит Авраамій наказував «попамъ, чтобъ они молитвы говорили родильницамъ и имена нарекали младенцамъ въ домахъ родильницъ, а не заочно – въ своихъ домахъ», а «также и свадьбы вѣнчали бы въ церквахъ Божѣихъ, а не въ домахъ» [цит. за: 24, с. 8–9]. А ще до мешканців Сіверщини попередник згаданого архієрея білгородський митрополит Мисаїл 1672 року звертався з тим, щоб вони «на свадьбахъ богомерзкихъ и скверныхъ пѣсней не пѣли, и не плясали» [цит. за: 24, с. 6], маючи, очевидно, на увазі так звані «сороміцькі» обряди та фольклор у складі традиційного весілля, фіксовані етнографами й фольклористами ще в XIX–XX ст. Стосовно самого шлюбу, викликає інтерес розпорядження митрополита Мисаїла про заборону людям «жениться четвертою или пятою женами или въ родствѣ. и жонки учнуть за такихъ выходитъ замужъ» [цит. за: 24, с. 10]. Очевидно, раніше обумовлених Церквою обмежень у кількості шлюбів на практиці не дотримувалися.

Розпорядження церковних ієрархів доносять до нас інформацію і про інші порушення канонічних приписів, які траплялися в досліджувані часи на Сіверщині в рамках «народного православ'я». Зокрема, інтерес для дослідників становить вказівка білгородського митрополита Авраама 1684 року про те, щоб священики «поучали своихъ ирихожанъ не ѣсть удавленины и ударомъ въ голову битой скотины, а ѣли бы только зарѣзанную». Тут йдеться про впровадження закоріненої в Біблії заборони на вживання в їжу крові забитих тварин. Адже кров під час їхнього забою мали випускати з тіла, чого не робилия при удавленні чи вбивстві ударом у голову. З часом серед українців, як зазначила Лідія Артюх, заборона їсти удавленину таки набула поширення, а от «припис остерігатися кровіодження ігнорувався» й надалі [3, с. 27–28]. Про достатньо низький рівень дотримання християнських норм у побу-

ті не лише простолюдом, а навіть церковнослужителями нижчого рівня, свідчить наказ митрополита Авраама «смотрѣть, чтобы попы и дьяконы въ кабаки и корчмы не ходили и не пили и не безчинствовали» [Цит. за: 24, с. 8].

Джерел про календарну обрядовість севрюків ми маємо також обмаль. Це переважно документи, пов'язані з боротьбою церкви з елементами язичницьких свят, обрядів та вірувань, що зберігалися в глибинці на XVII ст., коли й були зафіксовані. Наприклад, в одній із чолобитних з Курська 1648 року йдеться про те, що «в северских и в польских <...> порубежных городах и в селех» їхні мешканці «в воскресные дни и в господские и в богородичны и великих святых в празднуемые дни во время святого пения к церквам божим не ходять», а також, що вони «сходятся на улицах и на городских полях и к кочелищам и на игрищах с скomorоxами песни бесовския кричат и скакания и пляскания и меж собою кулачные и дрекольные бои и драки чинят и на релех колышуться» [цит. за: 7, с. 87]. А в посланні до архімандритів, ігуменів, ієреїв та церковних старост 1672 року згадуваний митрополит білгородський Мисаїл теж розвінчує у своєї пастви різні «гріхи» та наказує, «чтобы всякихъ чиновъ мірскіе люди, н жены ихъ и дѣти, въ воскресные дни и въ Господскіе и Богородичные и великихъ святыхъ праздни-ки приходили бы всѣ къ церкви Божіей <...> и во святой великій постъ и въ прочіе святыя посты постились бы всѣ. И къ отцамъ духовнымъ ходили бы на исповѣдь, и къ божественному причащению кто достоинъ. А отъ безмѣрнаго пьянства уклонялись бы, и скomorоxовъ съ домрами и гусями, и съ волынками, и со всякими играми, <...> и въ ладони не били, и всякихъ бѣсовскихъ игръ неслушали, и кулачныхъ боевъ межъ себя не чинили, и на качеляхъ ни на какихъ не качались, и на доскахъ мужескаго и женскаго полу люди не скакали, и личинъ на себя не накладывали» [цит. за: 24,

с. 5–6]. Звичайно, перед нами доволі стандартний набір «гріхів», пов'язаний із давніми обрядами та віруваннями, включно з ігноруванням населенням церковної служби й іншими порушеннями у рамках побутуючого на той час «народного християнства», а також вказівки священникам, як ті мають з ними боротися. І все ж, зважаючи на доволі значну детальність опису всіх згаданих дій та явищ, маємо право припустити, що вони на Сіверщині побутували насправді. На жаль, згадані випадки детальніше переважно не розкрито. Крім того, слід мати на увазі, що в той час на підконтрольних Москові теренах Сіверщини вже проживало багато переселенців з інших регіонів Московії. А вони могли приносити з собою власні вірування й обряди, хоч, звичайно, обрядовість місцевого населення теж зберігалася й знаходила відображення в цих документах. Зокрема, особливо впадає в око неодноразове нагадування про гріховність «всякихъ бѣсовскихъ игръ» та діяльності скоморохів, що не було випадковим. Адже, як зазначає О. Курочкін, «з позицій християнського благочестя музика, танці та ігри вважалися справою гріховною, сатанинською» [23, с. 80]. Згадаймо в цьому зв'язку слова Івана Вишенського про жителів Острога «на поле изшедших сатанѣ офѣру танцами и скоками чинити» [11, с. 43] (кінець XVI – початок XVII ст.), чи опис народного свята Іоаникієм Галятовським: «...теди члѣвкъ не удаляется от зло[г] [о], але чинить злое, смѣется, жартует, упивается, музыки для танцо[в] слушае[т]» [13, с. 382] (XVII ст.), або ж вірш іще одного церковного діяча Климентія Зіновієва про людей, які під час святкових дій «многове(р)тими(мъ) пляса(н)емъ бгу з(ъ)гѣршаю(т)» [17, с. 103] (друга половина XVII – початок XVIII ст.).

До комплексу аграрно-календарних обрядів та вірувань належать і уявлення та дії щодо давнього за походженням культу криниць, персоніфікованого в образі святої П'ятниці.

Відомості про це стосуються початку XVIII ст., коли асиміляція севрюків українцями і росіянами на Сіверщині вже, судячи з усього, в основному завершилася. Проте навряд, щоб вірування в П'ятницю було цілком принесене на ці терени переселенцями, наприклад, з українського Правобережжя. Це народне вірування, що містило в собі архаїчний язичницький субстрат, пов'язаний з культом води і криниць, гадаємо, було властиве ще севрюкам. Отже, в укладеному 1720 року Феофаном Прокоповичем «Духовному регламенті» читаємо: «В полку Стародубовском, в день уреченный праздничный водят Жонку простовласую под именем Пятницы, а водят в ходѣ церковном (если то поистинѣ сказуют) и при церкви честь оной отдает народ с дары и со упованием нѣкія пользы» [19, с. 36]. На жаль, конкретніше, що це був за «день уреченний», джерело не повідомляє, хоча, як бачимо, судячи з усього, йшлося про п'ятницю. Етнограф початку XX ст. Григорій Коваленко, який наводить зафіксовані тоді ж факти, що стосуються культу криниць, персоніфікованого в образі П'ятниці, зазначає з цього приводу: «Може це була Десята п'ятниця або якийсь інше близьке свято» [19, с. 36]. Виходячи з того, що «жонка» була простоволоса, він також припускає, що може йтися про дівчину, адже жінкам гріх «світити косою». Разом з тим, зважаючи на оргіастичний характер реліктів давніх свят і обрядів, а також на те, що в народі П'ятницю уявляли простоволосою, гадаємо, це могла бути й дещо старша за віком жінка.

Можна припустити, що серед севрюцького населення в досліджуваний нами період побутували деякі форми святково-обрядової культури, які фіксували пізніше етнографічно на теренах історичної Сіверщини. Таку етнографічну інформацію, здобуту дослідниками народної культури у XIX–XX ст., очевидно, з певною обережністю можна використовувати ретроспективно, і вона допоможе скласти уявлення про обря-

довість севрюків. Зокрема, це стосується обряду *водіння Кози*. Цей ритуал, що проводився на Щедрий вечір парубоцькими гуртами, пізніше багаторазово фіксували етнографічно на теренах колишньої Сіверської землі, причому не лише в Україні, а й у тих районах, які сьогодні належать Росії. У цьому зв'язку згадаймо вказівку церковних ієрархів у XVII ст. про одягання на себе під час проведення обрядів людьми «личин», тобто масок. Наступного після Щедрого вечора дня – на Василя проводили обряди *засівання*<sup>3</sup>. Як відомо, усі ці ритуальні дії традиційно характерні саме для України, і в міру віддалення на схід від етнічної території українців, їхні прояви слабшають та поступово згасають.

До обрядів, зафіксованих етнографічно на землі історичної Сіверщини, причому аж на початку XIX ст., слід віднести і *кумування*. Його виконання спостерігав Михайло Максимович у Новгороді-Сіверському 1812 року, тобто всього через сто років чи трохи більше після зникнення згадок про севрюків у джерелах. Цей обряд входив до троїцького циклу і побутував на території, яка в основному збігається з теренами колишньої Сіверської землі. У північно-східній Україні та на білоруській Гомельщині він, за спостереженням дослідників, на час збору ними матеріалу в XIX – на початку XX ст. мав чіткі риси виродження, в сусідніх же районах Росії зберігався повніше. Так от, М. Максимович навів такі факти про обряд кумування (цитуємо мовою оригіналу): «В Северной стороне ведется почти позабытое на Украине завиванье Троицких венков на берегах, или же плетенье венков на головы из березовых веток, перевитых цветами. Там, над Десною, эта Троицкая забава называется кумованьем, и сопровождается разными песнями и закусками, в числе которых яичница составляет, можно сказать, обрядную яству. На берегах Десны записана Троицкая песня, напечатанная в моем издании Малороссийских песен 1827 года:

“Ой завью вѣнки да на всѣ святкі,  
Ой на всѣ святки – на всѣ прázдничкы!  
Да рано, рано всѣ прázдничкы!  
А въ бору сósна колыхалася,  
Дочка батенька дожыдалася.  
Ой, мóй батеньку, мóй голубчику!  
Ты прибудь ко мнѣ хоть на одно лѣто!  
У мене въ тынѣ перед ворóтями  
Синее море розливается;  
Паны и Гетьманы избѣгались,  
Всѣ сѣму диву дивовалися”» [28, с. 163].

М. Максимович наводить ще одну троїцьку пісню, що має стосунок до обряду *кумування*:

«Перед нашими воротами  
Вились, завивáлись,  
Два голубчики, два сизѣньки;  
А я в луг пóйду, я вѣнок завью!»

Він також зазначає, що: «за каждым стихом припеваётся: Ой Лели Ладо!». А дещо нижче додає: «Будучи учеником Новгородсеверской гимназии с 1812 года, я не раз видел, как там кумились в знаменитом Троицком саду и в Полковничком гаю; но не припомню, было ли там целованье сквозь березовые венки, и так называемое “крещение кукушки” (под видом травы “кукушкины слезы”), какие ведутся в Среднерусской стороне, где и Троицкая березка зовется кумою. В Северной стороне завивались венки и девушками, преимущественно в Троицкий понедельник, и молодницами – во вторник; а в иных селах, вместо того, только носили по улицам срубленную березу с разными песнями» [27, с. 505–506] <sup>4</sup>.

З набагато меншою ймовірністю можемо припустити побутування у севрюків ще й згадуваного Максимовичем обряду *похорону*, чи *хрещення зозулі* («кукушки») або ж його елемен-



тів. Цей, безумовно, архаїчний обряд, у дечому схожий з обрядом кумування, зафіксований у Росії, переважно в області колишніх в'ятичів, тобто на схід (північний схід) від історичної Сіверщини. Разом з тим поширення його ще й на території Орловської, Курської, Брянської та Білгородської областей Росії [9, с. 179–203; 10, с. 672–674], можливо, дає деякі підстави для припущення про побутування цього обряду в минулому і на сході Сіверської землі. Разом з тим сюди його могли занести й переселенці-в'ятичі, чи їхні нащадки. Це припущення підтверджується тим, що елементи обряду, у якому фігурує зозуля («кукушка»), були зафіксовані етнологами в 1990-х роках серед переселенців-росіян на Донбасі понад Сіверським Дінцем<sup>5</sup>. У зв'язку з названими обрядами (*кумуванням* та *похороном зозулі*), а також беручи до уваги ареал їхнього побутування (включно з Гомельщиною, у минулому землею радимичів), згадаймо також вказівку давньоруського літописця про схожість у давнину звичаїв сіверян, радимичів та в'ятичів: «А Радимичи, и Вятичи, и Северо одинъ обычай имяху...» [32, стб. 10]. Разом з тим дане непросте питання потребує спеціального вивчення.

Немає сумніву, що у севрюків існували доволі оригінальні, зі своїми особливостями, звичаї та обряди не лише життєвого і календарного циклів, а й інші. Так, можна говорити про ряд звичаїв і ритуальних дій, пов'язаних з правовою сферою. Правова система, що діяла у севрюків, становила собою поєднання місцевого, давнього за походження, звичаєвого права та норм Литовського Статуту. А ритуальні дії, які супроводжували укладання різних угод тощо, без сумніву, належали до їхньої обрядової культури. Зокрема, важливе значення мав пов'язаний зі звичаєво-правовою сферою обряд *ставити шапку*. Про цю ритуальну дію, що взагалі була вельми поширеною в той час на теренах Великого князівства Литовського, читаємо в записках про різні судові суперечки в багатьох зем-

лях. Без сумніву, аналогічні звичаї побутували й на Сіверщині. Наприклад, у справі 1498 року про суперечку за ловецькі угіддя між панами Литавором Хребтовичем і Юрієм Ільничем йдеться про те, як «быль заповедь» між згаданими панами, щоб «на войну едучы, <...> абы ловов не ловили и дерева не рубили» [26, стб. 447]. Тобто на промислову діяльність у спірних угіддях була накладена заборона, оскільки термін «заповедати» означав «забороняти, заборонити» [34, с. 384]. При цьому обидва суперники стали перед судом «очевисто, и панъ Литаваръ давалъ доводъ и шапку ставиль, што предкове его тыхъ лововъ въ держан[ь]и были, и онъ самъ; и панъ Юрей Илиничъ на свѣтки ся не слалъ и шапки не приставиль» [26, стб. 690]. У словнику староукраїнської мови дається пояснення, що «шапъкоу ставити» – це «судова запурука у вигляді грошової застави, покладеної в шапку, яка зберігалася у сторонніх людей до рішення суду, після чого застава того, хто програв, переходила в казну, суддям або тим, хто виграв справу; класти заставу» [35, с. 554]. У судовій справі з Білорусі (м. Борисів), що датована після 1510 року, теж йдеться про те, як «тоть члѣвк Татарський, стоячи съ нимъ въ правѣ, поставиль шапку съ пяти копѣ грошей на светки», а в ще одній судовій справі, приблизно того ж часу, говориться, що «Стець тыхъ светковъ ни вдного не отставиль, и шапку на нихъ приставиль» [25, стб. 60–61, 67]. У словнику староукраїнської мови наведено приклад, коли *шапку ставила* жінка. А жінки взагалі могли шапки не носити, й це значить, що мова справді йде про ритуальну дію: «И пани Василевая шапъкоу ставила до людей добрих» (Лукониця, 1478) [35, с. 554]. Також не помилимося припустивши, що на Сіверщині мав поширення звичай пити могорич при укладенні якоїсь торгової угоди чи по завершенні дій з купівлі-продажу. Про побутування цього звичаю в досліджувані часи повідомляють джерела з Галичини, що й не дивно, зважаючи на більшу інформатив-

ність та повноту тамтешніх писемних текстів, включно з документами: «А пить могоричь оу быбицкого оу дому за копу гроший» (1359 рік); «А пить могоричь оу аньдрька оу дому лысого. за двѣ гривнѣ вѣснии меду за гривну. а пива за гривну» (1366 рік) [15, с. 33, 40]. Пиття могорича і досі дуже розповсюджене по всій Україні, й навряд, щоб його не було в минулому на Сіверщині.

Отже, наше, в цілому попереднє, дослідження засвідчує, що севрюки на XIV–XVII ст. були православними християнами. Разом з тим у рамках «народного християнства» в їхньому середовищі поєднувалися православ'я з численними реліктами давніх язичницьких вірувань. Така ж ситуація була і в обрядовості, де християнська ритуалістика співіснувала й часто перепліталася з давніми обрядами та звичаями – календарними, родинними, правовими й іншими. Слід надіятися, що подальші пошуки дозволять конкретизувати цю картину, зокрема виявити динаміку змін і віднайти чимало цікавого у сфері вірувань та обрядовості севрюцької спільноти.

### ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Як показують дослідження, севрюки, що проживали на литовсько-московському міждержавному та українсько-російському міжетнічному порубіжжі, складали окрему етнічну спільноту, близьку до українців («русинів» за тодішньою самоназвою) [див.: 5, с. 163–178].

<sup>2</sup> Висловлюємо вдячність колезі з Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному Костянтинові Рахну за допомогу з пошуком джерел.

<sup>3</sup> Інформацією поділилася фольклористка Тетяна Шевчук, вона її отримала від студентки НаУКМА Олександри Кирик, що записала спогади батька Василя Кирика, який народився 1955 р. в с. Кулаги Суразького району Брянської області Росії.

<sup>4</sup> Про обряд кумування див. також: [1, с. 42–46].

<sup>5</sup> Усне повідомлення етнолог Олександра Васяновича (Державний науковий центр захисту культурної спадщини від техногенних катастроф).

## ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Агапкина Т. А. Кумление. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти тт.* / под общей ред. Н. И. Толстого. Москва : Международные отношения, 2004. Т. 3. С. 42–46.
2. Анпилогов Г. Н. Бортовые знамена как исторический источник (По Путивльским и Рыльским переписным материалам конца XVI и 20-х годов XVII в. *Советская археология*. 1964. № 4. С. 151–169.
3. Артюх Л. Конина в системі харчових заборон українців. *Народна творчість та етнографія*. 2005. № 6. С. 24–29.
4. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре (структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов). Санкт-Петербург : Наука, 1993. 253 с.
5. Балущок В. З історії української етнімії (від «русинів» до «українців») *Український історичний журнал*. 2018. Вип. 2 (№ 539). С. 163–178.
6. Бантыш-Каменский Д. Н. История Малой России от водворения славян в этой стране до уничтожения гетманства. Киев : Час, 1993. 658 с.
7. Белкин А. А. Русские скоморохи, Москва : Наука, 1975. 190 с.
8. Беляева С. О., Кубишев А. І. Поселення дніпровського Лівобережжя Х–XV ст. (за матеріалами поселень поблизу сіл Комарівка та Озаричі). Київ : Наукова думка, 1995. 110 с.
9. Бернштам Т. А. Обряд крещение и похороны кукушки. *Материальная культура и мифология* (Сборник Музея антропологии и этнографии, т. 37). Ленинград : Наука, 1981. С. 179–203.
10. Виноградова Л. И. Крестить кукушку. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти тт.* / под общей ред. Н. И. Толстого. Москва : Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 672–674.
11. Вишенский Иван. Сочинения / под ред. И. П. Еремина, Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1955. 372 с.
12. Ворончук І. О. Актові книги гродських і земських судів як джерело до історії українського повсякдення ранньомодерної доби. *Українське повсякдення ранньомодерної доби: збірник документів. Вип. 1: Волинь XVI ст.* / наук. ред. І. Ворончук. Київ : Фенікс, 2014. С. 6–74.
13. Галятовський Іоаникій. Ключ розуміння / підгот. до вид. І. П. Чепіга. Київ : Наукова думка, 1985. 445 с.
14. Гоголева А. А. Местная власть в Острогжском и Острогжском уезде в 1650-е гг.: воеводское управление украинскими переселенцами. *Из истории Воронежского края : сборник статей*. Воронеж, 2003. Вип. 11. С. 3–16.
15. *Грамоты XIV ст.* / упоряд., вступна стаття, коментарі і слов. покажчики М. М. Пешак. Київ : Наукова думка, 1974. 256 с.

16. Грушевський М. Історія української літератури : в 6 т., 9 кн. Київ : Обереги, 1995. Т. VI. 712 с.
17. Зіновійв Климентій. Вірші. Приповіді посполиті / підгот. тексту І. П. Чепіги; вст. ст. В. П. Колосової та І. П. Чепіги; іст.-літературний комент. В. П. Колосової. Київ : Наукова думка, 1971. 392 с.
18. Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. Санкт-Петербург : Евразия, 2004. 480 с.
19. Коваленко Г. Крилиці в народній мітології. *Записки Полтавського наукового товариства при Всеукраїнській академії наук*. Полтава, 1928. Вип. 2. С. 17–39.
20. Кром М. М. Историческая антропология. 3-е изд., испр. и доп. Санкт-Петербург : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2010. 207 с.
21. Курочкін О. Українські новорічні обряди: «Коза» і «Маланка» (з історії народних масок). Опішне : Українське народознавство, 1995. 377 с.
22. Курочкін О. Календарні звичаї та обряди. *Українці: Історико-етнографічна монографія у двох книгах*. Опішне : Українське народознавство, 1999. Кн. 2. С. 298–300.
23. Курочкін О. Підцензурні компоненти традиційного весілля українців. *Народна творчість та етнологія*. 2017. № 3. С. 77–83.
24. Лебедев А. С. Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности (По архивным документам). Харьков : Печатное дело кн. К. Н. Гагарина, 1902. 342 с.
25. Литовская Метрика. Т. 1. Книга первая судебных дел. *Русская историческая библиотека*. Т. 20 / ред. П. А. Гильтебрандт. Санкт-Петербург : Сенатская типография, 1903. 1122 с.
26. Литовская Метрика. Отдел I. Часть I: Книга записей. Т. I. *Русская историческая библиотека*. Т. 27. / ред. И. И. Лаппо. Санкт-Петербург : Издание Археографической комиссии, 1910. 660 с.
27. Максимович М. А. Дни и месяцы украинского селянина (1856 г.). *Максимович М. А. Собрание сочинений : в 3 т. Т. 2: Отдель: историко-топографический, археологический и этнографический*. Киев : Типография М. П. Фрица, 1877. С. 463–524.
28. Малороссійския пѣсни, изданныя М. Максимовичемъ, Москва: Въ типографіи Августа Семена, при Императорской Медико-Хирургической Академіи, 1827. 211 с.
29. [Могила П.] Собственноручные записи Петра Могилы. *Архив Юго-Западной России*. Киев : Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887. Ч. 1. Т. 7. С. 49–132.

30. Московская деловая и бытовая письменность XVII века / Издание подготовили: С. И. Котков, А. С. Орешников, И. С. Филиппова, Москва : Наука, 1968. С. 256–275.

31. «Пам'ять» 1527 р. Русина О. В. *Сіверська земля у складі Великого князівства Литовського*. Київ : Ін-т української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 1998. С. 207–215.

32. Полное собрание русских летописей : в 43 т. Т. 2. Ипатьевская летопись / под ред. А. А. Шахматова. Санкт-Петербург : Типография М. А. Александрова, 1908. 638 с.

33. Рабинович М. Г. Очерки этнографии русского феодального города: горожане, их общественный и домашний быт. Москва : Наука, 1978. 328 с.

34. Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. : у 2 т. / ред. кол. Д. Г. Гринчишин, Л. Л. Гумецька (голова), І. М. Керницький. Київ : Наукова думка, 1977. Т. 1. 632 с.

35. Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. : у 2 т. / ред. кол. Д. Г. Гринчишин, Л. Л. Гумецька (голова), І. М. Керницький. Київ : Наукова думка, 1978. Т. 2. 592 с.

36. Смилянская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики: Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. Москва : Индрик, 2003. 464 с.

37. Супруненко О. Б., Приймак В. В., Мироненко К. М. Старожитності золотоординського часу Дніпровського лісостепового Лівобережжя. Київ ; Полтава : Археологія, 2004. 82 с.

38. Чичеров В. А. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков (очерки по истории народных верований) (Труды Института этнографии, т. XL). Москва : Изд-во АН СССР, 1957. 236 с.

39. Шевчук Т. Запис снотлумачення на іконі в контексті народної агіографії. *Народна творчість та етнологія*. 2018. № 1. С. 57–60.

40. Mitchell J. P. Ritual. *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology: Second edition*. Barnard A. and Spencer J. (ed.). London and New York : Routledge, 2002. P. 738–739.

41. Mitchell J. P. Ritual and social integration. *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology: Second edition*. Barnard A. and Spencer J. (Ed.). London and New York: Routledge, 2002. P. 739–740.

42. Mitchell J. P. Ritual and practice. *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology: Second edition*. Barnard A. and Spencer J. (Ed.). London and New York : Routledge, 2002. P. 741–742.

43. Thomas N. History and Anthropology, *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology: Second edition*. Barnard A. and Spencer J. (Ed.). London and New York: Routledge, 2002. P. 343.

## REFERENCES

1. AGAPKINA, Tatyana. Kumlenie. In: Nikita TOLSTOI, ed. *Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary in Five Volumes*. Moscow: International Affairs, 2004, vol. 3, pp. 42–46 [in Russian].
2. ANPILOGOV, Grigory. Beehive Banners as a Historical Source (After the Putivl and Rylsk Census Materials of the Late 16th and the 1620s. In: T. AEERKIEVA, technical ed. *Soviet Archeology*, 1964, no. 4, pp. 151–169 [in Russian].
3. ARTIUKH, Lidiya. Horse Meat in the System of Ukrainians' Food Bans. In: Hanna SKRYPNYK, ed.-in-chief. *Folk Art and Ethnography*, 2005, no. 6, pp. 24–29 [in Ukrainian].
4. BAIBURIN, Albert. *Ritual in Traditional Culture (Structural and Semantic Analysis of East Slavic Rites)*. Saint-Petersburg: Science, 1993, 253 pp. [in Russian].
5. BALUSHOK, Vasyl. From the History of Ukrainian Ethnonymy (from *Ruthenians to Ukrainians*). In: Valeriy SMOLYI, ed.-in-chief. *Ukrainian Historical Journal*, 2018, iss. 2 (no. 539), pp. 163–178 [in Ukrainian].
6. BANTYSH-KAMENSKY, Dmitry. *History of Little Russia from the Slavs Placement in this Country till the Destruction of the Hetmanate*. Kiev: Time, 1993, 658 pp. [in Russian].
7. BELKIN, Anatoly. *Russian Skomorokhs*. Moscow: Science, 1975, 190 pp. [in Russian].
8. BELIAEVA, Svetlana, Anatoly KUBYSHEV. *Settlement of the Dnieper Left Bank of the 10th – 15th Centuries (After the Materials of the Settlements near the Villages of Komarivka and Ozarichi)*. Kyiv: Scientific Thought, 1995, 110 pp. [in Ukrainian].
9. BERNSTAM, Tatyana. Rite of Baptism and Funeral of the Cuckoo. In: Albert BAIBURIN, compiler. *Material Culture and Mythology* (Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography, vol. 37). Leningrad: Science, 1981, pp. 179–203 [in Russian].
10. VINOGRADOVA, Lydmila. To Baptize the Cuckoo. In: Nikita TOLSTOI, ed. *Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary in Five Volumes*. Moscow: International Affairs, 1999, vol. 2, pp. 672–674 [in Russian].
11. EREMIN, Igor, ed. *Ivan Vishensky. Works*. Moscow; Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1955, 372 pp. [in Russian].
12. VORONCHUK, Iryna. Act Books of Castle and Zemstvo Courts as the Source for the History of Ukrainian Everyday Life of the Early Modern Period. In: Iryna VORONCHUK, scientific ed. *Ukrainian Everyday Life of the Early Modern Era: Collected Documents. Iss. 1: Volhynia of the 16th Century*. Kyiv: Phoenix, 2014, pp. 6–74 [in Ukrainian].



13. HALIATOVSKYI, Ioanykiy. *The Key of Comprehension*. Prepared for publication by Inna CHEPIHA. Kyiv: Scientific Thought, 1985, 445 pp. [in Ukrainian].

14. GOGOLEVA, Alla. Local Authorities in Ostrogozhsk and Ostrogozhsk County in the 1650s: Provincial Administration by Ukrainian Immigrants. *From the History of Voronezh Region: Collected Articles*. Voronezh, 2003, iss. 11, pp. 3–16 [in Russian].

15. PESHCHAK, Mariya, compiler. *Deeds of the 14th Century*. Prefaced, commented and annotated by Mariya PESHCHAK. Kyiv: Scientific Thought, 1974, 256 pp. [in Ukrainian].

16. HRUSHEVSKYI, Mykhailo. *History of Ukrainian Literature. In Six Volumes, Nine Books*. Kyiv: Protectors, 1995, vol. 6, 712 pp. [in Ukrainian].

17. ZINOVYIYIV, Klymentiy. *Poems. Common Parables*. The text is prepared by Inna CHEPIHA. Prefaced by Viktoriya KOLOSOVA and Inna CHEPIHA. Historical and literary comments by Viktoriya KOLOSOVA. Kyiv: Scientific Thought, 1971, 392 pp. [in Ukrainian].

18. KLEIN, Lev. *Resurrection of Perun. To the Reconstruction of East Slavic Paganism*. Saint-Petersburg: Eurasia, 2004, 480 pp. [in Russian].

19. KOVALENKO, Hryhoriy. Wells in Folk Mythology. *Notes of the Poltava Scientific Society at the All-Ukrainian Academy of Sciences*. Poltava, 1928, iss. 2, pp. 17–39 [in Ukrainian].

20. KROM, Mikhail. *Historical Anthropology*. 3rd ed., corrected and supplemented. Saint-Petersburg: Publishing House of the European University in St. Petersburg, 2010, 207 pp. [in Russian].

21. KUROCHKIN, Oleksandr. *Ukrainian New Year's Rites: "Goat" and "Malanka" (From the History of Folk Masks)*. Opishne: Ukrainian Ethnology, 1995, 377 pp. [in Ukrainian].

22. KUROCHKIN, Oleksandr. Calendar Customs and Rites. In: Anatoliy PONOMARIOV, ed.-in-chief. *Ukrainians: Historical and Ethnographic Monograph in Two Volumes*. Opishnya: Ukrainian Ethnography, 1999, vol. 2, pp. 298–300 [in Ukrainian].

23. KUROCHKIN, Oleksandr. Censored Components of Traditional Ukrainian Wedding. In: Hanna SKRYPNYK, ed.-in-chief. *Folk Art and Ethnology*, 2017, no. 3, pp. 77–83 [in Ukrainian].

24. LEBEDEV, Amfian. *Belgorod Bishops and the Surroundings of Their Archpastoral Activity (According to Archival Documents)*. Kharkov: Printing Business Book of K. N. Gagarin, 1902, 342 pp. [in Russian].

25. Lithuanian Metrics. Vol. 1. The First Book of Court Cases. In: Petr GILTEBRANDT, ed. *Russian Historical Library. Vol. 20*. St. Petersburg: Senate Printing House, 1903, 1122 pp. [in Russian].



26. Lithuanian Metrics. Section 1. Part 1: Book of Records. Vol. 1. In: Ivan LAPPO, ed. *Russian Historical Library. Vol. 27*. St. Petersburg: Publishers of the Archaeographic Commission, 1910, 660 pp. [in Russian].

27. MAKSIMOVICH, Mikhail. Days and Months of the Ukrainian Peasant (1856). *Maksimovich M. A. Collected Works: In Three Volumes. Vol. 2: Departments: Historical and Topographic, Archaeological and Ethnographic*. Kiev: Printing House of M. P. Fritz, 1877, pp. 463–524 [in Russian].

28. Little Russian Songs Published by M. Maksimovich. Moscow: In the Printing House of August Semion, at the Imperial Medical-Surgical Academy, 1827, 211 pp. [in Russian].

29. [MOGILA, Piotr]. Petr Mohyla's Autographic Notes. *Archive of Southwest Russia*. Kiev: Printing House of G. T. Korchak-Novitsky, 1887, part 1, vol. 7, pp. 49–132 [in Russian].

30. KOTKOV, Sergei, A. ORESHNIKOV, I. FILIPPOVA, compilers. Moscow Business and Common Written Language of the 17th Century. Moscow: Science, 1968, pp. 256–275 [in Russian].

31. «Memory» of the 1527. In: Olena RUSYNA. *The Land of Severia as a Part of the Grand Duchy of Lithuania*. Kyiv: NAS of Ukraine Mykhailo Hrushevskiy Institute of Ukrainian Archaeography and Source Studies, 1998, pp. 207–215 [in Ukrainian].

32. SHAKHMATOV, Aleksei, ed. *Complete Collection of Russian Chronicles: In Forty-Three Volumes. Vol. 2. The Hypatian Codex*. St. Petersburg: Printing House of M. A. Aleksandrov, 1908, 638 pp. [in Russian].

33. RABINOVICH, Mikhail. *Essays on the Ethnography of the Russian Feudal City: Townspeople, Their Social and Domestic Life*. Moscow: Science, 1978, 328 pp. [in Russian].

34. HUMETSKA, Lukiya, editorial board's chairperson. *Dictionary of the Old Ukrainian Language of the 14th – 15th Centuries: In Two Volumes*. Kyiv: Scientific Thought, 1977, vol. 1, 632 pp. [in Ukrainian].

35. HUMETSKA, Lukiya, editorial board's chairperson. *Dictionary of the Old Ukrainian Language of the 14th – 15th Centuries: In Two Volumes*. Kyiv: Scientific Thought, 1978, vol. 2, 592 pp. [in Ukrainian].

36. SMILYANSKAYA, Elena. *Magicians. Blasphemers. Heretics: Popular Religiosity and «Spiritual Crimes» in Russia of the 18th Century*. Moscow: Indrik, 2003, 464 pp. [in Russian].

37. SUPRUNENKO, Oleksandr, Viktor PRYIMAK and Kostiantyn MYRONENKO. *Antiquities of the Golden Horde Time of the Dnieper Forest-Steppe Left-Bank Ukraine*. Kyiv; Poltava: Archeology, 2004, 82 pp. [in Ukrainian].

38. CHICHEROV, Vladimir. *Winter Period of the Russian Agricultural Calendar of the 16th – 19th Centuries (Essays on the History of Folk Beliefs)*

(Proceedings of the Institute of Ethnography, vol. 40). Moscow: Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1957, 236 pp. [in Russian].

39. SHEVCHUK, Tetiana. A Record of Dream-Interpretation on Icon in Context of Folk Hagiography. In: Hanna SKRYPNYK, ed.-in-chief. *Folk Art and Ethnology*, 2018, no. 1, pp. 57–60 [in Ukrainian].

40. MITCHELL, Jon. P. Ritual. In: Alan BARNARD and Jonathan SPENCER, eds. *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology: Second Edition*. London and New York: Routledge, 2002, pp. 738–739 [in English].

41. Mitchell, Jon. P. Ritual and Social Integration. In: Alan BARNARD and Jonathan SPENCER, eds. *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology: Second Edition*. London and New York: Routledge, 2002, pp. 739–740 [in English].

42. Mitchell, Jon. P. Ritual and Practice. In: Alan BARNARD and Jonathan SPENCER, eds. *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology: Second Edition*. London and New York: Routledge, 2002, pp. 741–742 [in English].

43. THOMAS, Nicholas. History and Anthropology. In: Alan BARNARD and Jonathan SPENCER, eds., *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology: Second Edition*. London and New York: Routledge, 2002, pp. 343 [in English].

#### SUMMARY

Beliefs and rites of the Sevriuks have not become the subject of a special study yet, even though in the works by V. Chycherov, A. Bielkin, M. Rabinovich, S. Belyaeva, A. Kubyshev and other authors the facts that must be attributed to them are mentioned. Our objective is to consider, as far as the sources permit it, beliefs and rites of the Sevriuks, inhabiting Severia in the 14th –17th centuries. The sources include ordinances of Eastern Orthodox hierarchs, which mention and partially provide details of ancient rituals and beliefs that have to be rooted out. Certain information can be derived from wild beekeeping «banners» (marks of ownership of wild bees' nests) of the 16th –17th centuries, published by G. Anpilogov; documents concerning various aspects of social life; the list of Severian settlements compiled after Lithuania has lost Severia as a result of the Lithuanian-Muscovite Wars of 1500–1503, published by O. Rusyna under the title *Memory*. A number of aspects of beliefs and rites are described in the archeologists works. Information from historical documents of the 18th century is used retrospectively and in a limited quantity, as well as ethnographic materials of the 19th –20th centuries (about sorcery, the folk cult of Friday, ritual

swings, etc.). In theoretical-methodological terms, this article is classed as a study of the history of daily life and historical anthropology.

During the studied period, the Sevriuks have been considered officially the Christians, as corroborated by the images found on wild beekeeping «banners», the discoveries of crosses by archeologists, and various accounts showing the existence of churches in settlements. However, Christianity of the Sevriuks should be classified as the so-called «folk orthodoxy», combined with numerous relicts of pre-Christian beliefs and rites, thus creating a syncretic system. An ancient dream-interpretation tradition is known among Sevriuks; they also believe in the existence of sorcerers and witches, using magical techniques in the attempt to influence the course of events. At the same time, the sorcerers consider themselves as Christians, praying to Jesus and the Mother of God for help, they use icons and crosses.

Funeral traditions of the Sevriuks, although being overall Christian, have their peculiarities as well. In particular, archeologists haven't discovered complete canonization: burials are located at small depths, the hands of the deceased are not always folded according to a Christian custom, and no items of Christian cult (crosses, etc.) are found. The 17th century ordinances of Eastern Orthodox hierarchs aimed against the remnants of paganism contain the ban on burying at cemeteries the persons committed suicide or killed during traditional rites (by stomping, falling down from a swing, etc.). These ordinances instruct the parishioners not to sing and not to dance the so-called «shameful» songs and dances at weddings. A ban on wedding the «fourth or fifth wife» can also be found. Among the other directives pointing out the violations that existed back then are the directives to keep an eye on priests and deacons to make sure that they do not drink or do disgraceful things.

Speaking about calendar rites, Eastern Orthodox hierarchs note that on Sundays and holidays, especially on feast days of «great saints», people don't attend church but sing «demonic» songs with *skomorokhs* in the streets and fields, engaging in «hopping» and fistfights, swinging on swings, wearing masks. Archaic pagan substrate can be seen in the veneration of holy Friday. Ethnographic data of later periods suggest the existence of *she-goat pulling* and *godfathering* rites among the Sevriuks. A number of customs and ritual acts concern to the legal sphere: *putting a hat*, *drinking a bargain* (*mohorych*).

Therefore, «folk orthodoxy» of the Sevriuks combines Christianity with numerous relicts of ancient pagan beliefs and rites.

**Keywords:** Sevriuks, rites, pre-Christian beliefs, «folk orthodoxy», sorcery.