

Юрий Александрович Новиков
Вильнюсский педагогический университет

Пасхальный обход дворов у старообрядцев белорусско-литовского пограничья

Исследовательская деятельность фольклористов, этнологов, этнолингвистов в чем-то сродни работе археологов. Хотя первые в основном оперируют фактами, связанными с духовной культурой, а вторые — материальными объектами, те и другие, однако, имеют дело с культурными слоями, относящимися к разным эпохам. Гипотезы в этих научных дисциплинах, выдвинутые на основе “кабинетных” наблюдений, проверяются в экспедициях, и результаты полевой работы могут не только укрепить или поколебать уверенность в их достоверности, но и коренным образом изменить само направление исследований.

В последние десятилетия при комплексном изучении традиционной духовной культуры лингвистами и фольклористами, в результате которого окончательно сформировалась этнолингвистика, в практике собирательской работы утвердилось применение целевых программ, анкет и вопросников. Московские этнолингвисты под руководством Н.И. Толстого отработали такую методику в белорусском Полесье, собранные ими и их последователями материалы послужили основой для большого количества статей и монографий и обобщаются в настоящее время в словаре, два тома которого уже опубликованы [Славянские древности I–II]. Собрание материалов по специальным программам практикуется сегодня представителями многих научных дисциплин как в славянском мире, так и за его пределами.

Кстати, в русской науке зарождение этой методики связано с именами историков В.Н. Татищева и Г.Ф. Миллера (первая половина XVIII века) [Азадовский 1958, 81 и след.]; спустя столетие она легла в основу *Инструкции этнографической* Н.И. Надеждина [Азадовский 1963, 7 и след.], сыгравшей огромную роль в организации собирательской деятельности и формировании богатейшего архива Русского Географического Общества. В этнолингвистических программах особое внимание уделяется точности фиксации языковой стороны как самих явлений традиционной духовной культуры, так и рассказам о них носителей этой культуры.

Тематические вопросники, разработанные москвичами, были использованы нами и при изучении духовной культуры старообрядцев Литвы во время комплексных экспедиций 1996–2001 гг. Однако уже первые опыты работы показали, что ориентация на типовые общерусские или общеславянские программы во многих случаях оказывалась непродуктивной, поскольку в них недостаточно учитываются особенности местной традиции и менталитета этой этноконфессиональной группы. Так, ничего не дали, например, расспросы об *огненном змее* и *обмираниях*, о *водяном* и *русалках*, о *колядках* и *подблюдных песнях* и т.д.; в поверьях и быличках о *лешем*, *домовом* и *баеннике* этих персонажей обычно отождествляли с чертом; скудными и отрывочными оказались также сведения о ряде важнейших календарных праздников и свадебном обряде. Этот отрицательный опыт также нуждается в обобщении, поскольку факты отсутствия у старообрядцев многих широкораспространенных элементов традиционной духовной культуры сами по себе являются в некоторых отношениях весьма показательными и могут быть связаны с историей старообрядцев Литвы как особой этноконфессиональной группы.

В то же время чуть ли не каждый экспедиционный день приносил маленькие открытия — информаторы сообщали все новые сведения об обычаях и обрядах, в само бытование которых на рубеже второго и третьего тысячелетий порой было трудно поверить. Как правило, беседы на такие темы специально не планировались — они возникали спонтанно, инициировались самими исполнителями. Вовремя среагировав на оброненные ими реплики, внося оперативные коррективы в поисковую программу, собирателям порой удавалось выходить на целые комплексы поверий и мифологических сказаний (быличек), открывая тем самым неизвестные грани традиционной народной культуры старообрядцев Литвы и пограничных районов. Таким образом, многолетняя практика работы со старообрядцами показала необходимость как постоянных модификаций используемых нами вопросников, так и очень внимательного отношения к рассказам наших информаторов, поскольку сообщаемые ими факты — иногда незначительные на первый взгляд — могут стать началом исследования довольно сложных явлений, требующих специальных и целенаправленных поисков.

В 2000 г. во время обследования приграничных с Литвой старообрядческих приходов Даугавпилсского района Латвии, Браславского и Постаковского районов Беларуси одной из неожиданных для собирателей находок стала фиксация *валочного обряда* — Пасхального (*Великоденного*) обхода дворов с пением поздравительно-магических песен.

Первым упомянул о нем Иосиф Ерастович Ларионов из д. Румпишки Скрудаленской волости Даугавпилсского района (неподалеку от белорусской границы; см. № 1 в подборке текстов, публикуемой в данном сборнике). Упомянул случайно, когда мы безуспешно пытались выведать у него хоть что-нибудь о рождественском колядовании. С этого момента вопрос о ритуальном обходе дворов на Пасху стал обязательным элементом наших бесед с информаторами. Чем дальше мы продвигались к югу, тем более подробными становились рассказы о волочебном обряде, тем чаще исполнители припоминали отдельные строки и целые тирады из обрядовых песен-благопожеланий. Наконец, в дд. Кукляны и Апидомы Поставского района Беларуси, расположенных в нескольких километрах от литовско-белорусской границы, нам удалось записать с пения два полных варианта волочебных песен.

В 2001 г. наступила очередь Восточной Литвы. В предыдущих экспедициях мы не нашли здесь следов этого обряда, потому что не искали их. Даже отдельные стихи из волочебных песен, процитированные во время бесед о первом, ритуальном выгоне скота в поле, были восприняты как пословицы (напр., *Егорий святой ключи забирает, росу отпускает; Святой Егорий коров гонит*)¹. В результате сплошного опроса информаторов, диалектологи, участвовавшие в экспедиции, зафиксировали в деревнях Швенченского и Игналинского районов (см. карту 1) более полутора десятков подробных описаний обряда, при этом некоторые исполнители хорошо помнили и тексты песен. В поселке Бóчкининки (лит. *Vačkininkai*) Швенченского района Литвы, как и в селе Апидомы (Беларусь), пасхальные обходы дворов бытуют и сегодня, а в Куклянском приходе (на территории Беларуси) в последний раз *волынили* в середине 90-х годов.

Большинство записанных нами песен связано с ключевым моментом волочебных обрядов — пожеланиями хлеборобам успешного хозяйственного года. Все тексты имеют довольно сложную, но стабильную по вариантам структуру. Сначала волочебники на все лады расхваливают хозяйский двор, который стоит *на семи столбах*, *раскинулся на восемь верст*; затем рассказывают, как главные годовые праздники спорят, кому из них *вперёд идти, порядок вести*. Магическая направленность обрядового песнопения особенно ярко проявляется в описании сельскохозяйственных работ, выполняемых христианскими святыми. Так, *Ягорий-свет бяёт ключи, <...> отмыкает зямлю, <...> пускает росу, пасет коров; Микола сеет горох, Илья зажинает рожь: где раз резнёт, там пясть кладёт, где пясть кладёт, там сноп ляжит, где сноп ляжит, там копка стоит....* В заключение

волыннички выпрашивают вознаграждение (*коту яец, килбас конец, кварту горелки, сыр на тарелке*) или приглашают хозяина присоединиться к их компании. Из волочебных песен других циклов, адресованных девушкам на выданье или родителям новорожденного младенца, удалось записать лишь небольшие фрагменты.

Столь длительное сохранение этого архаичного обряда во многом объясняется, видимо, тем, что он приурочен к Пасхе и многими староверами квалифицируется как *божественный*. По аналогии с духовными стихами некоторые информаторы называли волочебные песни *стишка́ми* (К.К. Кривёнок, д. Силене Даугавпилсского района, Латвия; С.И. Бахвалова, д. Юргелишки Швенченского района, Литва), одна из женщин отказалась пересказывать их содержание в “неурочное время”: *Таперича нельзя. Это токо можно рассказывать на Паску* (М.И. Соколова, д. Блажишки Браславского района, Беларусь). Немаловажную роль сыграло также и то обстоятельство, что в восточных районах Литвы аналогичные обряды бытуют среди литовцев и поляков; староверы иногда даже участвовали в них и исполняли песнопения своих соседей по-польски или по-литовски (см. текст № 7 в указанной подборке).

Собранные материалы представляют интерес еще в одном аспекте: их анализ в контексте русской и белорусской традиций позволяет выявить дополнительные факты, проливающие свет на проблему происхождения старообрядческого населения Литвы и сопредельных районов Латвии и Беларуси, неоднократно обсуждавшуюся в работах историков [см., напр.: Заварина 1986; Iwaniec 1977, Потащенко 2000], диалектологов [Сивицкене 1998, Чекмонас 2000] и, в меньшей степени, — фольклористов. Очевидно, что обряды, прежде всего календарные, — один из самых консервативных, закрытых для внешних воздействий сегментов традиционной культуры. Правда, в иноязычном окружении они могут быстро выветриваться и угасать (многие циклы русских календарных обрядов в Литве или не найдены вообще, или зафиксированы в виде разрозненных фрагментов). Но с другой стороны, результаты собирательской работы в разных регионах показали, что в обрядовом фольклоре почти нет заимствований. Исполнители относятся к подобным произведениям как к сакральным и полагают, что любое изменение текста, не говоря уже о его замене заимствованным, может резко ослабить магическую действенность обряда и обрядового слова. Обладая такими свойствами, волочебные песни могут служить надежным индикатором при изучении путей миграции староверов, но только в том случае, если удастся доказать их независимость от белорусской традиции и найти более или менее

близкие параллели в записях из России. Кажется, есть серьезные основания надеяться на позитивный результат. Сошлемся на некоторые итоги предварительного обобщения собранных материалов.

География, интенсивность бытования Пасхального обхода дворов

Судя по имеющимся данным, наиболее распространенным этот обряд среди старообрядцев был в деревнях Апидомского и Куклянского приходов на территории Беларуси. Информаторы подчеркивают, что здесь он практиковался систематически и был известен всем, причем волынщики ходили не только по своим деревням, но и в соседние, см. текст № 4. Кроме того, именно в этом ареале, а также в тех населенных пунктах, где проживают выходцы из Куклянского и Апидомского приходов, этот обряд практиковался до самого последнего времени (см. выше).

Уже в соседней с Апидомами д. Юргелишки (лит. *Jurgeliškė* Швенченского района) некоторые жители утверждают, что обычно волынщики приходили к ним и что участвовали в Пасхальных обходах *бедные люди*, для которых это был способ угоститься пасхальным пирогом и яйцами, которых, возможно, у них самих не было.

В старом старообрядческом селе Михалово (лит. *Mikalavas* Игналинского района), расположенном всего в 14 км к северу от Юргелишек, коренные жители старшего поколения не помнят,



Карта 1. Распространение волочебного обряда у старообрядцев Литвы и соседних районов Беларуси (ареал наиболее интенсивного практикования его выделен; на врезке — тот же ареал на контурной карте Литвы).

чтобы здесь кто-либо *волынил*, они не знают об этом обряде, хотя и слышали, что он есть у литовцев. В то же время в д. Изабелина (лит. Izabelina, Михаловский приход), расположенной в 5 км к востоку от него, отлично помнят, что здесь обычно *христаслѣвили* (см. текст № 9).

Самым северным населенным пунктом на территории Игналинского района, где старообрядцы знают о волынщиках, является ныне не существующее село Довидины (лит. Dovidėnai), несколько уроженцев которого проживают ныне в д. Мейкшты (лит. Meikštai), см. текст № 10.

Расспросы в д. Тумалины (лит. Tumalina) Аукшакальнского прихода и с. Дягучай (лит. Degučiai) Зарасайского района показали, что здесь волочebный обряд не практиковался. Неизвестен он также в деревнях на территории Рокишкского района.

Таким образом, сведения, которыми мы располагаем к настоящему времени, дают основание утверждать, что Пасхальный обход был известен только старообрядцам, проживающим по большей части на территории Игналинского района Литвы, в старообрядческих приходах и деревнях Поставского и южной части Браславского районов Беларуси, примыкающих к Игналинскому району, а также на территории соседней с Браславским районом Скрудаленской волости в Латвии. Расспросы в одной из деревень под Резекне, где находится самое большое скопление старообрядческого населения в Прибалтике, дали пока отрицательные результаты. Неясным остается, известен ли он в северной части Браславского района, а также в ареале так наз. Волковщины — скоплении старообрядческих деревень вдоль р. Дисны в Поставском районе Беларуси.

На белорусской этнической территории интенсивность бытования волочebного обряда убывает с севера на юг. По нашим подсчетам, из 700 с небольшим белорусских текстов, опубликованных в сводном сборнике и охарактеризованных в комментариях [ВП, 474–540], 312 записано в Минской области, 185 — в Витебской, 107 — в Гродненской, 77 — в Могилевской, 16 — в Гомельской и 12 — в Брестской². В Минской области большинство материалов собрано к северу от линии Воложин–Минск–Жодино (см. также карты географического распространения четырех основных типов напевов волочebных песен, составленные В.И. Ялатовым [ВП, 47]). Примечательно, что в северо-восточных районах Гродненской и на западе Витебской областей белорусские волочebные песни фиксировались довольно редко. Следовательно, данный обряд у старообрядцев указанного региона вполне может быть явлением автономным, не связанным напрямую с белорусской традицией.

Народная терминология

Для обозначения волочебного обряда и его участников наши исполнители-старообрядцы использовали термины *волóбники*, *волы́нцѹки*, *волы́нить*. Белорусы чаще всего говорят *волочóбники*, изредка — *лалы́нцѹки*, *лалаўніки* [ВП, 9, 33; № 2, 4, 8; 481, прим. к № 54 и др.]. В *Словаре русских народных говоров* семантика слов *волынцѹк*, *волынцѹк* не связана с обрядами, отмечено их употребление только в бытовом значении — ‘шляться, толкаться’ [СРНГ 5, 83].

Слово *воловник* в интересующем нас значении в русских говорах не зафиксировано, но оно встречается в записях белорусского фольклора из Польши и Литвы. В волочебной песне, записанной близ Белостока, участники Пасхального обхода дворов именуют себя *валхоўнічкі*, <...> *валоўнічкі* [ВП, № 297], а в Шальчининском районе Литвы исполнитель назвал обрядовую песню *валоўная* (*валачобная*, *да паненок*) [ВП, 515, прим. к № 281].

На Псковщине (точнее, в центральных и южных ее районах) отмечены народные термины, связанные с глаголом *волынить*:

ВОЛЫНИТЬ 3. Ходить на Пасху от дома к дому, славя Христа и получая подарки (Опочечский, Себежский, Бежаницкий районы);

ВОЛЫНЩИК, кто ходит на Пасху от дома к дому, славя Христа (Бежаницкий и Ново-Сокольницкий районы); здесь цитируется отрывок этого славословия: *Идўть, брядўть валы́ншычыкі. Наш ба́тюшка, хазя́юшка, пада́й яйц, пѹрага́ канѣц, си гóстюшки ня ча́стыи, адін разóк, Хрысто́ф дяне́к* (Ново-Сокольницкий район);

ВОЛЫНЬ, пасхальная песня, в которой славят Христа (Пустошкинский район) [ПОС 4].

С данными *Псковского областного словаря* согласуются наблюдения фольклористов. В д. Гультия Пустошкинского района Псковской области *пелі хрыстослаўнікі, валачобнікі або валы́ншычыкі* — *так іх называлі* [ВП, 488, прим. к № 99]. По свидетельству фольклориста-музыковеда И.И. Земцовского, много лет посвятившего собиранию волочебных песен, “на Псковщине их называют в ряде мест словом *лалынь*, *волынь*” [1970, 28]. В последнее десятилетие термин *волынцѹки* фиксировался в окрестностях Невеля, Пустошки и Опочки [Латышева 2000, устное сообщение]. Как кажется, наши данные позволяют в какой-то мере прояснить соотношение между различными народными терминами — слово *волóўники* словно перебрасывает мостик между *волы́нцѹк*ами, с одной стороны, и *лалаўнік*ами, *лалы́нцѹк*ами, с другой.

В других западных и северо-западных областях России обычными в данном значении являются термины *волочевник/волочобник*,

волочебничек/волочобничек (Смоленская, Псковская губернии, фиксации середины прошлого века [Даль I, 236, с пометой *запд.*]). На Псковщине эти слова записаны только на самом юго-востоке (Куньинский район), причем здесь информаторы подчеркивали, что *валачебниками* были только женщины: *сабирáющая жэньшыны у пáску, паю́ть, хóдють на дварáм, им я́ички даю́ть* (д. Пухново); *Ра́ньшы бы́ли валаче́бники, де́ўки, маладу́хи хадíли, тяпéрь нет* (там же) [ПОС 4]. По свидетельству Е.Н. Разумовской, в русской части Поозерья (Велижском, Увятском, Куньинском районах Псковской области) и прилегающих районах Беларуси “людей, обходящих дворы, зовут *волоча́и, волоче́бники, волише́бники, христовские, аллилю́йцики, волоко́ўцики*” [1998, 35].

Мехонош (участников обхода, которые сопровождали певцов и собирали подношения хозяев) старoverы именовали *серунáми* или *дрыстунáми*; близких параллелей к этим терминам обнаружить не удалось. Рассказывая о музыкальном сопровождении обряда, никто из наших информаторов не упоминал *волынку* и не связывал название обряда с этим инструментом.

В записанных нами рассказах о Пасхальном обходе дворов и в текстах волочебных песен последовательно употребляется форма имени святого — *Егорий (Егор)*, а у белорусов — *Юрий (Юрья)*. В большинстве областей России, а также у русских старообрядцев, живущих вдали от своей исторической родины, и в бытовой речи, и в фольклорных произведениях преобладает именно первая форма. Доминирует она и у старoverов Литвы. Едва ли не единственное исключение — пословица *Два Юрья и оба дурни — один голодный, другой холодный* (имеются в виду *Егорий вешний* и *Егорий зимний* — соответственно 23 апреля и 26 ноября по старому стилю). Но этот текст записан в Швенченском районе и вполне мог быть позаимствован у белорусов. В словаре В.И. Даля приведена аналогичная русская пословица, в которой фигурирует *Егорий*: *На Руси два Егорья: один холодный, другой голодный* [Даль I, 514].

Волочебные песни, посвященные хозяевам, можно назвать “суперкалендарными”: они не только приурочены к определенной дате, но и содержат перечисление важнейших вех аграрного календаря с описанием выполняемых в это время года сельскохозяйственных работ. Но если в наиболее полных белорусских вариантах точкой отсчета этого календаря служит Рождество [ВП, № 74, 76–78, 87, 88, 91 и др.], то в наших текстах сельскохозяйственный год начинается с Пасхи:

*Впярёд ишла Святая нядэлька,
Святая нядэлька порядок вела...*

Показательно почти полное отсутствие *белорусизмов и полонизмов* в текстах волочевых песен, записанных от старообрядцев. В ряде вариантов встречаются редкие областные слова или архаизмы, общие для Беларуси и сопредельных русских регионов (*кв́арта горелки, копá яиц*, то есть 60). И лишь форма слова 'колбаса' (*конец килбáс*) и глаголы *шаха́ются-рахáются (шахúются-рахúются)*, возможно, позаимствованы у белорусов³. Но такое незначительное количество лексических схождений с белорусскими текстами есть и в записях из соседних областей России.

Подчиняясь требованиям стихотворного ритма и музыкального строя, певцы порой переносят ударения на последний слог: *правóй рукой, пойдём с нами́, нечасто ходя́т, немного прося́т* и др., но, разумеется, это не особенность их диалектной речи.

В качестве рефрена во всех наших вариантах используется типично Пасхальный тропарь *Христос воскрёс, сын Божии (-ие)*. В сборнике белорусских волочевых песен, охватывающем более 700 вариантов, преобладают рефрены *Вясна красна на ўвесь свет!, Да віно ж, віно зялёнае!, Зялён явар, зялёны!, Зялёны сад вішнёвы!, реже — Няхай так будзе!, Гей, лолом!* и др. Использование Пасхального тропаря с именем Христа отмечено лишь в четырех случаях [ВП, 485, 486, 494, 504, прим. к № 82, 92, 135, 204], причем три текста записаны в районах, примыкающих к браславско-поставскому старообрядческому ареалу (Миёры, Дисна, Лепель). В данном случае нельзя исключать влияние русской традиции на белорусскую. В записях из русского Поозерья (на стыке Псковской, Смоленской и Тверской губерний, [Разумовская 1998, 37–39]) этот рефрен более употребителен, однако доминируют другие типы. Зато на юго-западе Псковщины и в глубинных районах Смоленской губернии Пасхальный тропарь *Христос воскрёс, сын Божий!* (или *Христос воскрес на весь свет!*) встречается почти во всех песнях, адресованных хозяевам дома [Земцовский 1970, № 466, 467, 470–474].

В некоторых сопредельных с Беларусью районах России церковный причт с иконами обходил дома не только на Рождество, но и на Пасху, однако маршруты волочевников и *богоносцев* никогда не пересекались [Латышева 2000, устное сообщение]. Наши исполнители тоже отмечали, что старообрядческие наставники, как правило, дистанцировались от волочевого обряда: *Батюшка говорил, что это мирское игрище; Батюшке к этому не касалось* (Н.И. Петрушевич, А.Д. Соболева, д. Апидомы); *Они говорили, вот, бесбóвские песни нельзя петь* (Ф.Н. Нецветный, д. Бочкининки). Впрочем, *волынщики* иногда заходили и к наставникам, встречая у них радушный прием.

Любопытно, что светские власти также не жаловали этот старинный обряд. В послевоенные годы председатель одного из белорусских колхозов спровоцировал односельчан:

— Ну, и красиво вчера так пели, кто ходили!

— (А говорит:) Я, товарищ председатель!

— По десять рублей штрафа! (А.Т. Савельев, Швенченис; информатор родом из д. Бочкининки, см. текст № 7).

На фоне белорусской традиции необычно выглядит концовка волочебных песен, записанных от старообрядцев:

Не хошь дарить — пойдём с нами <...>

Грязю месить, собак дражнить!

(Или: *Собак дражнить, людей смяшить!*)

В белорусских текстах нет сколь-либо близких параллелей; лишь в одном варианте волочебники приглашают хозяина, отказавшегося вознаградить их: *Хадзі з намі жаброваць* и желают ему всяческих бед [ВП, № 161]. И вновь самыми близкими к нашим записям оказываются тексты из Псковской и Смоленской губерний [Земцовский 1970, № 466, 468, 470]. Особый интерес представляет в этом плане одна из самых ранних записей русских волочебных песен, сделанная в Себежском уезде Псковской губернии около середины XIX века (см. Приложение к подборке текстов). В нем есть и типичная для старообрядческих вариантов концовка, и некоторые близкие по содержанию формулы, упоминание святого Егория, и Пасхальный тропарь *Христос, Сын Божий воскрес!* Шутливая просьба волочебников дать им *Пирог с лоцаць, Чтоб было лопаць* перекликается с фрагментом, записанным нами в д. Вабилишки (лит. Vaboliškė) Игналинского района от Е.Г. Безродного: *Сыр с лапоть, Христос! Не слопать, Христос!* (см. текст № 8). По свидетельству автора публикации Ф. Серебрякова, в Себежском уезде в волочебном обряде участвовала *нищая братия, просящая, в течение первых трех дней праздника, милостыню* [1867, 242–243]. Некоторые наши информаторы также подчеркивали, что в их деревнях *волынили* чаще всего бедняки, а также любители выпить (М.И. Соколова, д. Блажишки Браславского района; В.К. Плотников, д. Большие Жвойришки Поставского района; Ф.Г. Иванов, д. Новики (лит. Navikai) Игналинского района).

Приведенные выше факты и наблюдения свидетельствуют о самобытности волочебного обряда и сопровождающих его песен у старообрядцев литовско-белорусского пограничья. Зафиксированная здесь традиция пасхальных обходов дворов уходит своими корнями в ду-

ховное наследие предков и практически свободна от влияния белорусского фольклора; особенно близка она к записям из юго-западных районов Псковского края. Все это может служить одним из аргументов в пользу предположения о том, что исторической родиной той волны старообрядцев-переселенцев, потомки которых осели впоследствии на Видзовщине, на территории современных Апидомского и Куклянского приходов Поставского района Беларуси, а также в приграничных деревнях Игналинского и Швенченского районов Литвы — т.е. в ареале, где в настоящее время известен волочебный обряд — была, скорее всего, юго-западная часть современных псковских говоров.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Возможно, с Пасхальным обходом дворов генетически связана пословица *А ты, Андрей, за всех мудрей, покрути головушкой своей*, записанная в Зарасайском районе [Пословицы 1992, № 2723], поскольку аналогичная формула использована в одной из белорусских волочебных песен при перечислении святых, помогающих хлеборобу: *Святы Андрэй, за усих мудрэй* [ВП, № 101; Докшицкий район Витебской обл.].

² Имеются в виду современные границы этих административных образований. В наших подсчетах не учитываются варианты, район бытования которых собирателями не указан, а также тексты, зафиксированные за пределами Беларуси. Большое количество записей из Минской области отчасти объясняется тем, что сотрудники Института искусствоведения, этнографии и фольклора Белорусской Академии наук, преподаватели и студенты столичных вузов обследовали ее гораздо тщательнее, нежели другие регионы республики.

³ Впрочем, глаголы *раховать* (считать, рассчитывать) и *раховаться* (считаться с кем) В.И. Даль включил в свой словарь; первое слово с пометкой *юж. зап. нем.* [IV, 86], но очевидно, что это полонизм, ср. польск. *rachować się* 'считаться' [Фасмер].

ЛИТЕРАТУРА

- Азадовский М.К., *История русской фольклористики*, т. 1, 1958; т. 2, 1963. Москва.
- ВП = *Валачобныя песні*. Мінск, 1980.
- Даль В.И., *Толковый словарь живого великорусского языка*, т. I–IV. Москва, 1955.
- Заварина А.А., 1986: *Русское население восточной Латвии во второй половине XIX–начале XX века*: Историко-этнографический очерк. Рига.
- Земцовский И.И. (сост.), 1970: *Поэзия крестьянских праздников*. Ленинград.
- Латышева 2000 = Доклад музыковеда С.А. Латышевой на московской конференции *Фольклор и художественная культура* (2000 г.), подготовленный на основе материалов, собранных в последние годы в русско-белорусском пограничье от Себежа и Опочки (юго-запад Псковщины) до Брянской области. Текст выступления С.А. Латышевой еще не опубликован.

- ПОС = *Псковский областной словарь*, вып. 4. Ленинград, 1979.
- Пословицы = Новиков Ю.А., Шадрина Т.С., *Русские пословицы Литвы: Из собрания Елизаветы Колесниковой*. Вильнюс, 1992.
- Потащенко Г., 2000: Эмиграция старообрядцев в Великое княжество Литовское: 1700–1760-е гг., in Осипов В.И., Соколова Е.И. (ред.), *Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы 5-ой научно-практической конференции Старообрядчество: история, культура, современность*, проходившей в Москве 20–21 ноября 2000 г. Москва, 76–86.
- Разумовская Е.Н. (сост. и ком.), 1998: *Традиционная музыка Поозерья (по материалам экспедиций 1971–1992 годов)*. Санкт-Петербург.
- Серебряков Ф., 1867: О народных праздниках Себежского уезда, in *Памятная книжка Витебской губернии на 1867 год*. Санкт-Петербург, 209–254.
- Сивицкене М.К., Из истории русского старожильского населения Литвы, *Slavistika Vilnensis*, 1997: *Язык. История. Культура: Сборник статей, посвященный шестидесятилетию профессора Валерия Чекмонаса*. Вильнюс, 1998, 153–164. (Kalbotyга 47(2).)
- Славянские древности = Толстой Н.И. (ред.), *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*, т. I, Москва, 1995; т. II, Москва, 1999.
- СРНГ = *Словарь русских народных говоров*, вып. 5. Ленинград, 1970.
- Чекмонас В. [Рец.:], Iryda Grek-Pabisowa, *Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów*: Wybur prac z okazji 45-lecia pracy naukowej. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk. Warszawa, Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy (SOW), 1999. 346 s. ISBN 83-86619-18-X, *Slavistica Vilnensis* 2000. Вильнюс, 2000, 161–169. (Kalbotyга, 49(2).)
- Фасмер М., *Этимологический словарь русского языка*, пер. и доп. О.Н. Трубачева, т. I–IV. Москва, 1964–1973.
- Iwaniec E., 1977: *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich*. Warszawa.

Июнь 2002 г.

JURIJ ALEKSANDROVIČ NOVIKOV

The Easter round of homesteads among the Old Believers on the Belarusian-Lithuanian border

This Old Believer ritual, which is widespread under the name *volocėbnyj* (*volocėbnyj*) in Belarus, adjacent regions of Lithuania, and western Russia, is reported here for the first time. Data collected during expeditions in 2000–2002 shows that Old Believers in several parishes on the Byelorussian-Lithuanian border practiced this ritual until just recently. It is proposed that the ritual was not borrowed from neighboring peoples, but was brought by the Old Believers from their former homeland.