

Авдеев, 2019 – *Авдеев А. Г.* Суеверия, поминальная культура и старорусская эпиграфика // Вестник ПСТГУ. (Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета). Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2019. Вып. 86. С. 61–80.

Васильева, 2019 – *Васильева Е. П.* Поморские складни «Двунадесятые праздники» // «Рябининских чтения – 2019»: Материалы VIII конференции по изучению и актуализации традиционной культуры Русского Севера. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2019. С. 275–279.

Гнутова, Зотова, 2000 – *Гнутова С. В., Зотова Е. Я.* Кресты, иконы, складни: медное художественное литье XI – начала XX века из собрания Центрального музея древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева. М.: Интербук-Бизнес, 2000. 135 с.

ИРЛИ – ИРЛИ. Колл. И.Н. Заволоко, № 160. Л. 13 – Письмо Ф.А. Каликина к И.Н. Заволоко (от 2. V/ 1961 г.). Л. 13.

Островский, 2007 – *Островский А. Б.* Русский православный крест в собрании Российского этнографического музея. СПб.: Арт-Палас, 2007. 347 с.

Пашков, 2006 – *Пашков А. М. С. А.* Приклонский – исследователь старообрядчества Карелии // Женщина в старообрядчестве: мат-лы междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 300-летию основания Лексинской старообрядческой обители / Сост.: А. М. Пашков, А. В. Пигин, И. Н. Ружинская. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2006. С. 59–66.

Ружинская, 2005 – *Ружинская И. Н.* Выг в конфликте консерваторов и либералов 50-60-х годов XIX века. // Старообрядчество: история, культура, современность: материалы: Сб. / Музей истории и культуры старообрядчества, Боровск, ист.-краевед. музей / Ред.-сост.: В. И. Осипов и другие. М.: Музей истории и культуры старообрядчества, 2005. С. 91–101.

Уханова, 2019 – *Уханова И. Н.* Резные деревянные иконы Русского Севера // Народное искусство: Исследования и материалы. СПб., 1995. С. 54–66.

УДК 39

Ежова О. Ф.,

*младший научный сотрудник, кандидат филологических наук,
РАН (Москва)*

Бытование колыбельных песен в культуре детства старообрядцев-липован

DOI: 10.33979/2587-7534-2024-2-195-206

В статье рассматривается бытование колыбельных песен в сообществе старообрядцев-липован в диахроническом и синхроническом аспектах на основании архивных материалов МГК им. П.И. Чайковского и полевых

материалов автора. Приводятся тексты колыбельных песен, впервые введенные в научный обиход в диссертационном исследовании автора, анализируется их образный ряд и формальные признаки.

Ключевые слова: Старообрядцы-липоване, культура детства, колыбельные песни, Румыния, Молдова, Украина.

Yezhova O. F.,
Junior researcher, Candidate of Philological Sciences,
ARAN (Moscow)

The existence of lullabies in the childhood culture of the Old Believers-Lipovan

The article examines the existence of lullabies in the community of Old Believers-Lipovans in diachronic and synchronic aspects on the basis of archival materials of the Tchaikovsky Moscow Art Museum and field materials of the author. The texts of lullabies are given, their figurative series and form are analyzed.

Keywords: Old Believers-Lipovans, childhood culture, lullabies, Romania, Moldova, Ukraine.

Традиционные практики, связанные с воспитанием детей, рассматриваются в современной науке группой дисциплин – социологией, культурологией, этнографией, фольклористикой, этнопедагогикой. Культура детства традиционных сообществ становится предметом изучения и научной дискуссии в свете поиска оптимальных путей развития и воспитания ребенка в условиях современного общества. Культура детства современных сообществ русских старообрядцев, проживающих как в Российской Федерации, так и за её пределами, имеет глубокие исторические корни и требует пристального внимания и детального изучения. Колыбельные песни старообрядцев Придунайского региона, имеющих в регионе этноним «липоване», ранее не попадали в фокус внимания исследователей. Актуальность нашего исследования, таким образом, обусловлена как имеющимися в репертуарной картине этнографии детства данного сообщества и региона лакунами, так и востребованностью традиционного репертуара в современных воспитательных практиках [Ежова, 2022: 11].

Целью статьи было описать и проанализировать бытование традиционных фольклорных текстов определенного жанра – колыбельных песен – в сообществе старообрядцев-липован. Для реализации цели были поставлены задачи – произвести архивные изыскания по интересовавшей нас теме и провести полевые исследования в регионах как постоянного компактного проживания липован, так и в зоне их реэмиграции. Было выяснено, что образцы колыбельных песен старообрядцев Придунавья содержатся в архиве

Московской Консерватории. Экспедиции в Республику Молдова и Камызякский р-н Астраханской области (одну из зон реэмиграции липован) были осуществлены в 2020 – 2021 годов Материалом для написания данной статьи послужили данные, собранные нами из архивных и полевых источников в том числе и для подготовки диссертационного исследования, которое было опубликовано на сайте Института мировой литературы Российской академии наук, а в настоящее время доступно в отделе диссертаций РГБ.

Территориальные группы русских старообрядцев имеют характерные особенности и специфику. Одна из причин этого заключается в вариантах исторического пути регионов, в которых формировались сообщества. При том, что общность русских православных христиан, придерживающихся старого обряда, связанная с особенностями богослужебной практики, возможно констатировать, существуют и многочисленные различия в региональных группах, наиболее ярко проявляющиеся в традиционной бытовой культуре. Ряд исследователей связывает различия как с маршрутами перемещений старообрядческих групп, так и с сохранением особенностей культуры «домашних» регионов. Также нельзя исключать влияние культур регионов, ставших для старообрядцев новой родиной. В частности, в особенностях традиционной культуры старообрядцев Молдовы и «бессарабской» части Украины, а также Румынии выявляются все вышеупомянутые факторы.

Начало переселений старообрядцев за западные и южные границы Российской Империи относят к середине XVII века. С течением времени многие из этих регионов в результате военных кампаний стали для Российской империи западными и южными окраинами. Самые ранние поселения старообрядцев в междуречье Прута, Днестра и Дуная, по архивным документам, возникают около 1720 года. Придунайские русские старообрядцы религиозные и культурные составляющие своего мира старательно оберегали от каких бы то ни было влияний. При этом, в экономическом и хозяйственном плане, их сообщество открыто и активно взаимодействовало с иноверными окружающими этносами, государственными структурами и, практически, со всем миром.

Культура детства – это сложный комплекс, включающий в себя формы взаимодействия детей между собой: в их собственных возрастных группах и с группами разного возраста; различные формы взаимодействия детей и взрослых, включая воспитательные практики – область прямого направленного воздействия взрослых на детей, с целью сформировать у них определённые, социально одобряемые данным сообществом навыки, формы поведения и взаимодействия; фольклорные и присвоенные детской средой авторские тексты, бытующие в определённой детской среде; игровые практики. Формирование культуры детства происходит как под воздействием культуры сообщества взрослых, так и самостоятельно, внутри сообщества детей. Комплексы фольклорных текстов, как продуцируемые непосредственно детским сообществом, так и взрослыми для детей, – часть культуры детства сообщества. Материнский фольклор, колыбельные и поэзию пестования

включают в область детского фольклора, в свою очередь относящуюся к культуре детства. Приводимые нами далее данные будут носить как ретроспективный, так и актуальный характер, поскольку среди источников исторические архивные записи и интервью современных молодых родителей-старообрядцев.

Как следует из работы Е. В. Арслановой, собиравшей и описывавшей обряды жизненного цикла у липован-реэмигрантов в астраханской области, процессу, действию рождения, женщине-роженице и родившемуся ребёнку в общинах старообрядцев уделялось много внимания. Анализ исследовательницей интервью с информантами позволяет восстановить сложившуюся форму связанных с рождением значимых действий и ритуализованных текстов. Сквозь призму этих практик возможно также реконструировать не всегда вербализуемые, но являющиеся устоявшимися и традиционными для русских старообрядцев Придунайского региона взгляды на рождение ребёнка, взгляды на изменения в этой связи в психологии и здоровье молодой матери, отца, семьи в целом. Исследовательница описала также представления о цели и смысле супружества, о структуре взаимодействия в семье, а далее – среди родни и сообщества [Арсланова, 2010: 19].

Традиционный фольклор староверов Украины, Молдовы и Румынии изучался различными научными коллективами: в Констанце, Бухаресте, Кишиневе, Киеве, Москве – не все из этих материалов являются доступными для российских исследователей в настоящее время. Написанные же по итогам исследований работы не касаются темы детского фольклора, поэтому в данной работе не цитируются. Традиционный музыкальный фольклор интересующего нас сообщества является и в настоящее время объектом научного интереса И. А. и Н. М. Савельевых. Они являются сотрудниками Научного центра народной музыки им. Квитки при Московской Государственной Консерватории им. П. И. Чайковского [Савельева, 2002: 19; Савельева, 2005]. Автор публикации выражает Савельевой Н. М. и Савельевой И. А. свою благодарность за доступ к полевым материалам из частных коллекций собирательниц и помощь в работе с коллекциями МГК.

Существующий при Московской Консерватории Научный центр народной музыки им. Квитки с 1964-го года начал проведение исследований традиционной певческой культуры русских старообрядцев-липован. В рамках этого направления, к русским старообрядцам Румынии проводились экспедиции в 1964 – 1967-х годах. Руководителем экспедиций конца 1960-х годов являлась И.К. Свиридова, имевшая широкие научные интересы в области этномузыкологии [Свиридова, 1954]. Были обследованы сёла Свистовка (Слобода), Сулим, Троица и Переправа Тульчинского р-на Румынии. Исследования продолжились в 1987 году значительно шире по региону и велись до 2014 года. По итогам работы были выпущены диски с уникальным традиционным певческим репертуаром и комментарием к нему «Поют русские старообрядцы Украины и Молдовы», но детский фольклор и, в частности, колыбельные, в данных изданиях не представлены [Ежова, 2022: 24].

Записи музыкального фольклора липован, И. К. Свиридовой, Н. М. и И. А. Савельевых датируются с 1967 по 2013 годы. В корпусе записей большая доля образцов приходится на свадебные и календарно-обрядовые песни, лирические песни и эпические жанры (баллады). В небольшом объёме присутствует и материнский фольклор, а именно – колыбельные. На записи, произведённой И. К. Свиридовой в деревне Переправа Тульчинского уезда Румынии, в 1967 году всего три образца этого жанра. Они записаны от Настасьи Стефановой, местной уроженки, 1911 г.р. Рассмотрение первого образца начнем с приведения текста:

<Лю-лю-баю дитиняту, закачаю турчиняту, ой аман-аман
 Ай да матка йишла воды, ай матка йшла и да вады, ой аман-аман
 Дочка матку закликыла, дочка матку закликыла, ой аман-аман
 Айда мати дитя качать, айда мати дитя качать
 Будим иво гадавать, будим иво гадавать, ой аман-аман>

[Архив МГК 1].

«Аман, аман» – характерный припев. Опираясь на него, мы можем отнести возникновение данной колыбельной песни к районам, населенным народами, говорящим на языке тюркской группы, вероятно, пограничным с Турцией. «Аман», по указанию В. И. Даля, – помилуй, пощади, сдаюсь. Он приводит поговорку: «На аман, на пардон у русского и слова нет» [Даль, 1865: 14]. В «Словаре иностранных слов, вошедших в состав русского языка», уточняется происхождение слова «аман» и сообщается, что и для турок это заимствованный арабский или персидский термин [Чудинов, 1894]. Автор словаря приводит также поговорку «кричать аман», бытующую у русских по соседству с восточными народами, что значит – просить пощады.

Припев «аман, аман» достаточно часто можно встретить в болгарских, армянских, азербайджанских песнях.

Интонационный строй напева этой колыбельной близок к турецкой или балканской музыке. Ритм синкопированный, в строках неравное количество слогов. В большинстве строк – 16 слогов до припева, с ударениями на разные слоги, а в последней – 14 слогов. Обращает на себя внимание название матерью ребенка – «турченята». Это может быть метафорической констатацией того, что ребёнок чернявый, смуглый. Предположить можно также, что может идти речь о браке матери ребёнка с инородцем, иноверцем. Мы опираемся на аналогию с текстом, имеющим варианты бытования и в варианте колыбельной песни «Ой за речкою да за Дарьею...», где излагается история про татарский полон и от лица бабушки ребёнка поётся: «...а по матушке – унучик мой, а по батюшке – татарик мой» [Ковпик, Калугина 2008: 89]. Ребёнок, исходя из подобного предположения, наделяется статусом «пограничного, существа двух миров» не только в силу своего мистического положения между миром мертвых и живых, но и в силу принадлежности одновременно к двум различным этно-религиозным сообществам. Петть в таком случае колыбельную сразу на нескольких языках, вставляя непонятное иностранное слово, вероятно, необходимо для того, чтобы его защищали и «христианский», и «мусульманский» Бог.

Еще одна, сохранившаяся на записи колыбельная и ее текст, – вариант сюжета о волчке, который «хватает за бочок»:

<Лю-лю – баю
 Не ложися с краю,
 Бо впадёшь – убьёся,
 Горя наберёся,
 Придёт маленький валчок
 Хватит сыньчика за бачок
 И утащит ва лесок
 Де красинький паясок
 Привяжи да люлечки
 Пакачает сыника> [Архив МГК 2].

Вариации данного фольклорного образца встречаются с высокой частотностью. Его приводит О. Капица [Капица, 1928б: 48] со ссылкой на собрание колыбельных песен Добрякова 1914 года издания. Его упоминает в своих работах Г. М. Науменко [Науменко 1998; 1999]. Мы также можем наблюдать аналог в сборнике «Традиционная культура Белгородского края: Борисовский, Вейделевский, Волоконовский район» [Традиционная культура Белгородского края, 2006: 11]. Эта колыбельная – оберег, для ребенка подобный текст имеет защитную функцию. Предположение-угроза, что ребёнка заберёт волчок, в придунайском варианте текста имеет интересную особенность. Сразу после привычного «утащит во лесок» исполнительница переходит к описанию необходимых для сбережения, охранения ребёнка действий – к люлечке требуется привязать «красенький поясок». Красный – цвет жизни, символ победы над тёмными силами, лесными жителями – лешими, водяными, представителем которых, носителем опасной для ребёнка «дикой» силы «дикого» мира, является и лесной зверь волк, «волчок».

Третий текст колыбельной из архива МГК, по типу построения – вопросно-ответный диалог. В. Я. Пропп относил этот тип текстов к «кумулятивным сказкам» в работе «Поэтика фольклора». Кумуляция – «прирастание», дополнение или расширение, выстраивание некоторой последовательности обстоятельств, признаков или сущностей – характерная черта этого комплекса текстов сказок или историй, которые могут встречаться и в качестве текстов песен. Пропп, в своей классификации кумулятивных сказок, помещает вопросно-ответные конструкции в 11-й раздел «Спрашивают, перечисляют, многократно рассказывают и пр.» [Пропп, 1998: 268]. Этому явлению посвящено также диссертационное исследование Х. Г. Косогоровой «Коммуникативно-синтаксическая организация вопросно-ответных диалогических единств: на материале русской волшебной сказки» [Косогорова, 2006]. Далее цитируем собственно придунайский текст:

<Толку, толку мак,
 Приехал к нам дьяк
 - Чиво девка плачит?
 - Мачиха била

Хлеба ни давала.

Дала крошку

- А де ж тая крошка?

- Мышки попили,

За печку побегли.

- А де тая печка?

- Вадой залилася.

- А де тья вада?

- Быки попили.

- А де тья быки?

- Черви патапили.

- А де тья черви?

- Куры паклевали.

- А де тья куры?

- В моря повлятали.

- А де тая моря?

- Цвитами заросла.

- А де тья цвяты?

- Девки парвали.

- А де тья девки?

- Замуж павтикали.

- А де йихни мужуки?

- Паехали на вайну.

- А де ихняя вайна?

- Пасерёд гамна> [Архив МГК 3].

Достаточно широко распространен и данный текст. Вариант так же, как и в случае с предыдущим, есть в сборнике «Народные песни Белгородской области» [Народные песни Белгородской области, 1970: 21] На Русском севере, в Карелии и Архангельской области, подобные тексты также записывали – два варианта, например, приводит в своей книге и С. М. Лойтер [Лойтер, 2001: 32,34].

С. М. Лойтер объясняет природу подобных сказок или вопросно-ответных структур отголосками мифологических представлений, а также оставшимися в культуре следами ритуалов. Согласно ее предположению, эти ритуальные комплексы могли бытовать как часть праздника зимнего перехода между солнечными циклами. Сюжетно мы в аналогичном ключе рассматриваем данный текст. Следуя логике мифа – перед нами диалог о связи всего со всем в окружающем маленького человека мире. Выстраивание для ребёнка правильной картины мира, космогонических представлений, где нарушение установленного порядка начинается со злой мачехи, которая «хлеба не давала», в дальнейшем многократно ухудшается мышкой-воровкой, залитой не греющей печкой, и водой, которой не осталось из-за быков. Вышедшие замуж девки только на первый взгляд не кажутся нарушением – ведь замуж выходить в

современном представлении нормально, в отличие от «улетания в море» для кур. Но похоже, в данном ряду замужество как обряд перехода уподобляется смерти. Это – нарушение цельности, природной чистоты, образ неидеального. Катастрофическое последствие, к которому приводит ряд, – война. На войну ушли все мужики. Это плохо во вселенной земледельцев, где все обряды, связанные с землёй, любые хозяйственные действия, имеют оттенок ритуальности. Нам указывают при этом, где же происходит война. В рассматриваемом варианте текста, это указание – карнавализация пугающего, снижение его ужасающей безысходности, его осмеяние: «где война – посередь говна».

Данная колыбельная, так же, как и предыдущая, в одном из вариантов представлена в сборнике, отражающем локальную традицию Белгородской области, мы предполагаем, что русское население уезда Тулча, и уже – села Переправа, пришли в места своего современного проживания из Южнорусских областей.

В селе Слободзея, в Приднестровье, входящем в Республику Молдова, ежегодные экспедиции Московской Государственной Консерватории работали с 1986 по 1989 годы. По свидетельству собирателей, в Слободзее в те годы действующего старообрядческого храма не было. Исполнители при этом причисляли себя к старообрядцам. От Надежды Яковлевны Покидовой, 1929 г.р. была записана колыбельная:

<Ай ду-ду, ду-ду, ду-ду, сидит ворон на дубу.

Ва скрипочку играе, Славика забавляе.

А дудочка скрип да скрип.

А Славочка спит да спит.

Пошла мама на базар

Купит Славе шёлку

Завяжет гало(у)ку> [ПМ ИАС 1].

Сразу можно выделить в образце мотив баюкающей птицы. Мать как бы призывает на помощь силы природы, её хтоническую мощь, чтобы совладать с плачущим ребёнком. Птицы – не только живые крылатые существа за окном, за границей дома, но и близкие ребёнку, ещё не до конца расставшимся с потусторонним миром, откуда он пришёл, обитатели сразу двух миров, нашего и мира духов. В данном тексте действует птица ворон. Ворон, обладающий грубым голосом, сам не поёт малышу – он играет на дудочке. Символическое значение птиц в славянском фольклоре многократно описано [Бернштам 2004]. Ворон – вещий, премудрый, может как накликасть смерть и беду, так и исцелить, принеся «живой воды» [Топорков 2013: 273-282]. Двойственность возможного символического ряда, связанного с вороном, не даёт в нашем случае отнести его появление однозначно ни к добрым, ни к злым предзнаменованиям или знакам. Образ ворона часто встречается в заговорах и эпических произведениях – былинах, балладах, а также в поздних лирических песнях, как однозначный вестник несчастья. Колыбельная песня может являться одновременно и обережным, заговаривающим текстом, что, мы

считаем, и наблюдается в тексте с участием играющего на дудочке ворона. Ребёнок, засыпая, оказывается между двумя мирами, почти умирает, во сне легче всего злым духам или силам его похитить, и ворон, причастный и «тёмному», и «реальному» миру – мистический сторож ребёнка, с ним как будто заключается договор.

От Анны Дмитриевны Тодоровой, 1932 года рождения, был записан ещё один образец:

<Ай да лю-лю, айда спать.

Адна мама, батькив пять.

Ай да лю-лю, ай да бай.

Дай прилетеу солобай.

Дай сеу на ворота.

А ворота рып да рып,

А Славочка спит да спит> [ПМ ИАС 2].

Мотив птицы присутствует и в этой колыбельной. В первой колыбельной это ворон, во второй – соловей. Ворон в предыдущем образце текста не поёт, но и соловей, который мог бы спеть, не поёт. Он качается на воротах и скрипом створок укачивает младенца. И соловей, как и ворон, амбивалентен, неоднозначен как символический образ. Соловей – и желанный суженый, прекрасный певец, околдовывающий своим пением, и коварный искуситель, обманщик, которому не стоит доверять, некто легкомысленный, эгоистичный и самолюбивый. Образ соловья встречается в основном в календарной и свадебной обрядовости, в приуроченной соответственно лирике.

Чарующий своим пением соловей в прямом смысле должен бы ребёнка баюкать, «околдовывать», но то, что в данном случае он не поёт, а только «скрипит» воротами, возможно так же – материнский договор с природой, чтобы магия соловья как-то бы не повредила ребёнку. Произнесение имени птицы «солобай» вместо чаще употребляемого в русском языке «соловей» – украинизм, удобное для рифмования с «баю-баю» изменение, видимо, заимствование из лексики ближайших соседей – украинцев. В книге О. И. Капицы приводится похожий текст со ссылкой на собрание В. Шейна, где на воротах качаются грачи [Капица, 1928: 46; Шейн, 1898].

В процессе полевой работы в Молдове и на Украинско-Молдавском пограничье, в местах компактного проживания старообрядцев, мы задавали женщинам-старообрядкам вопросы о пении ими своим детям колыбельных песен. Собеседницы 1940-х, 1950-х годов рождения в основном говорили, что в качестве колыбельных песен пели своим детям духовные стихи, известные городские народные песни и свои любимые песни из советских кинофильмов и мультипликационных фильмов. Старообрядки более молодого возраста, 1980-х, 1990-х, 2000-х годов рождения также указывали на духовные стихи и песни из мультфильмов в качестве колыбельных, но также ссылались на многочисленные книги для матерей современного издания, в которых печатаются народные колыбельные [Ежова, 2022: 25]. Из этих книг матерями брались колыбельные и распевались на приведённый в книгах нотной строчкой

мотив или на мотив, сочинённый самостоятельно. Ни один из опрошенных нами информантов не вспомнил какого бы то ни было самобытного напева или текста колыбельной песни, который бы им пели в детстве. Молодая мама-старообрядка, уроженка города Килия Одесской области, проживающая в с. Велико-Плоское Великомихайловского р-на Одесской области, на вопрос, какие колыбельные она пела своей дочке, отвечала: <Ну вот Симе я напевала «Чёрный ворон» <...> ну вот просто эту фразу: «Чёрный ворон, что ты вьёшься над моею головой...» и всё. Вот эти четыре слова они повторяются, да. Ну вот – всё. Ну вот у меня получается как – мама моя не старообрядка, её папа перевёл, да. Папа – одно название... Бабушка моя – комсомолка вот ярая, она ходила вот там в сельсовет гоняла. И только прабабушка, получается, она как бы вот держала всё очень так, крепко. И поэтому у меня нету ничего, никаких корней. А есть там у нас у кого и корни крепкие вот... <...> Может быть и пела прабабушка когда, но я ничего не помню – мне было два года, когда она умерла> [ПМА].

На основании всех вышеприведенных материалов, можно сделать следующие выводы:

1. Колыбельные песни в сообществе старообрядцев-липован имели устойчивое бытование в середине XX века. Имела место как практика баюканья, так и обеспечивавший ее набор оригинальных фольклорных текстов. Корпус данных текстов испытал влияние как материнских регионов, из которых старообрядцы прибыли в Придунавье, преимущественно Южнорусских, так и народов, проживавших по соседству.

2. В настоящее время корпус традиционных текстов колыбельных песен в сообществе старообрядцев Придунайского региона утрачен. Пение колыбельных как коммуникативная фольклорная практика присутствует в бытовой культуре, но произведения и тексты традиционного фольклора заменяются произведениями массовой культуры, источником которой являются современные медиа.

Результаты данного исследования могут быть использованы этнографами и фольклористами детства, исследователями старообрядчества в дальнейшей научно-исследовательской работе, могут являться материалом для обсуждения на студенческих семинарах. Также возможно использование вводящихся в научный оборот текстов в работе этно-педагогов и психолого-педагогической практике.

Список литературы

Архив МГК 1 – *Архив* Научного центра народной музыки им. Квитки при Московской Государственной Консерватории им. П. И. Чайковского –ИО973 – 12. Записано И. К. Свиридовой в деревне Переправа, Тульчинского уезда Румынии, от Настасьи Стефановой, 1911 г.р, 1967 г.

Архив МГК 2 – *Архив* Научного центра народной музыки им. Квитки при Московской Государственной Консерватории им. П. И. Чайковского –ИО973 –

13. Записано И. К. Свиридовой в деревне Переправа, Тульчинского уезда Румынии, от Настасьи Стефановой, 1911 г.р, 1967 г.

Архив МГК 3– *Архив* Научного центра народной музыки им. Квитки при Московской Государственной Консерватории им. П. И. Чайковского – ИО973 – 14. Записано И. К. Свиридовой в деревне Переправа, Тульчинского уезда Румынии, от Настасьи Стефановой, 1911 г.р, 1967 г.

Арсланова 2010 – *Арсланова (Паунова) Е. В.* Обряды жизненного цикла старообрядцев-липован Астраханской области (родильно-крестильные и похоронно-поминальные): [Текст] монография / Е. В. Арсланова. – Астрахань: Издатель: Сорокин Роман Васильевич, 2010, стр. 19. URL: <https://russkayasyaz.ru/wp-content/uploads/2015/10/%D0%9A%D0%BD%D0%B8%D0%B3%D0%B0-%D0%9F%D0%B0%D1%83%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%BE%D0%B9.pdf> (дата обращения 07.11.2023).

Бернштам, 2004 – *Бернштам Т. А.* Птичья символика в традиционной культуре восточных славян // Фольклор и фольклористика: Уч. пособие по курсу «Русский фольклор. Хрестоматия». DVD. СПб.: «Пропповский центр» – СПбГУ, 2004. URL: <http://folk.spbu.ru/Reader/bernshtam1.php?rubr=Reader-articles> (дата обращения 28.01.2022)

Даль, 1865 – *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. [Текст]: [в 4-х т.] Москва, 1865, стр. 14 https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_02000000629/?ysclid=llood19iph6877439296 (дата обращения 07.11.2023)

Ежова, 2022 – *Ежова О. Ф.* Детский фольклор и культура детства старообрядцев-липован (XX – начало XXI века.). Опыт изучения традиции. Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата филологических наук. Москва, 2022. 27 с.

Капица, 1928 – *Капица, О. И.* Детский фольклор / О.И. Капица. – Ленинград: Прибой, 1928, стр. 46. https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_008097359/?ysclid=loocza9lgh839945276 (дата обращения 07.11.2023)

Ковпик, Калугина, 2008 – *Ковпик В., Калугина А.* Былины. Исторические песни. Баллады. Москва. Эксмо. 2008, стр. 89 <https://litlife.club/books/113908/read> (дата обращения 07.11.2023)

Косогорова, 2006 – *Косогорова Х. Г.* Коммуникативно-синтаксическая организация вопросно-ответных диалогических единств: на материале русской волшебной сказки. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата филологических наук. Ярославль. 2006.

Лойтер, 2001 – *Лойтер С. М.* Русский детский фольклор и детская мифология: исследования и тексты. Петрозаводск: КГПУ, 2001, стр. 32, 34

Народные песни Белгородской области 1970: 21 – *Народные песни Белгородской области* / сост. Н. М. Элиаш. – Воронеж: Центр.-Черноземн. кн. изд.-во, 1970. – 88 с, стр. 21

Науменко, 1999 – *Науменко Г. М.* Детский музыкальный фольклор. Ч. 1. Колыбельные, пестушки, потешки, прибаутки, сказки, календарные песни / Предисл. авт.; Вступ. ст. В. Смолицкого и Г. Науменко: для пения (соло, ансамбль, хор) без сопровожд.: В 2 ч. - М.: Композитор, 1999.

ПМА – *Полевые материалы Ежовой О.Ф.* Интервью с Маргаритой Яровой, уроженкой города Килия, Измаильского р-на Одесской области, проживает с. Великопоское, Великомихайловского р-на Одесской области. Бендеры. Январь 2020.

ПМ ИАС 1 – *Полевые материалы Савельевой И. А.* Записано от Надежды Яковлевны Покидовой, 1929 г.р., с. Слободзея, Приднестровье, Республика Молдова, 1986.

ПМ ИАС 2 – *Полевые материалы Савельевой И. А.* Записано от Анны Дмитриевны Тодоровой, 1932 г.р., с. Слободзея, Приднестровье, Республика Молдова, 1986.

Пропп, 1998 – *Пропп В. Я.* Поэтика <фольклора>. (Собрание трудов В. Я. Проппа) Составление, предисловие и комментарии А. Н. Мартыновой. – Издательство "Лабиринт", Москва, 1998. С. 268.

Савельева, 2002 – *Савельева И. А.* Старообрядцы в Молдавии и на Украине // Вестник Российского фольклорного союза. 2002. № 4. С. 19.

Савельева, 2005 – *Савельева Н. М.* Региональная стилистика. Русско-белорусско-украинское пограничье. Исследование. М.: Композитор, 2005.

Свиридова, 1954 – *Свиридова И. К.* Некоторые вопросы народных традиций в советской музыке // International seminar. Прага, 1954 [на англ. яз.]

Топорков, 2013 – *Топорков А. Л.* Ворон в русских заговорах: между мифологией, фольклором и книжностью // Slavica svetlanica: Язык и картина мира. Издательство «Индрик», Москва, 2013. С. 273 – 282.

Традиционная культура Белгородского края, 2006: 11 – *Традиционная культура Белгородского края*: Борисовский, Вейделевский, Волоконовский район. 2006. Вып. № 1.. С. 11

Чудинов, 1894 – *Чудинов А. Н.* Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. Санкт-Петербург, Издательство В. Н. Губинского, 1894 https://rusneb.ru/catalog/000202_000006_2580523/?ysclid=looculpm9784342473 (дата обращения 07.11.2023)

Шейн, 1898 – *Шейн В. П.* Великорус в своих песнях, обрядах, верованиях, сказках, легендах и т. п. Типография Императорской академии наук. Санкт-Петербург, 1898. Электронный ресурс <https://www.booksite.ru/fulltext/shejn/text1.pdf> (дата обращения 27.01.2022)

УДК 281.93

Кожурин К. Я.,
доцент, кандидат философских наук,
Институт философии человека РГПУ им. А. И. Герцена
(Санкт-Петербург)